

Aristòtil al segle XXI. Nota sobre l'edició catalana d'*Ètica nicomaquea*

Mercè Rius

Universitat Autònoma de Barcelona
merce.rius@uab.cat



Resum

Aquest article consta de dues seccions. La primera és un comentari filosòfic de la nova edició catalana d'*Ètica nicomaquea* a cura de Josep Batalla. La segona reproduïx una ponència breu sobre l'actualitat d'Aristòtil que tingué lloc en l'acte de presentació del llibre.

Paraules clau: *Ètica nicomaquea*; Obrador Edèndum; Josep Batalla; *érgon toû anthrôpou*; labor-work-action; inoperosità

Abstract. *Aristotle in the 21st century: Note on the Catalan edition of Nicomachean Ethics*

This paper consists of two sections. The first is a philosophical commentary on the new Catalan edition by Josep Batalla of *Nicomachean Ethics*. The latter contains a brief speech on the topicality of Aristotle which took place during the presentation of the book.

Keywords: *Nicomachean Ethics*; Obrador Edèndum; Josep Batalla; *érgon toû anthrôpou*; labor-work-action; inoperosità

I. El dia 18 d'octubre de 2016 vaig tenir el gust de participar, a l'Ateneu Barcelonès, en un acte de presentació de la nova versió catalana de l'*Ètica nicomaquea* a cura de Josep Batalla, editada l'any 2015 per Obrador Edèndum, un «obrador» en el sentit més honorable del mot, que desenvolupa la seva tasca a Santa Coloma de Queralt sota la direcció del mateix Batalla. L'edició anterior en dos volums, també bilingüe com aquesta d'un sol volum, sortí l'any 1995 a la col·lecció d'Escriptors Grecs de la Fundació Bernat Metge, editada i traduïda igualment per Batalla. En aquella primera edició es constata a bastament que el seu responsable era un excel·lent coneixedor de la filosofia aristotèlica així com un traductor curós, avesat tant a les dificultats inherents, per raons òbvies, a la llengua original com també a les de la receptora, atès que els seus potencials lectors a les acaballes del segle XX ja no eren, per dir-ho ras i curt, l'elit intel·lectual que gaudia dels clàssics de la Bernat Metge a la primeria del segle.

Al cap de vint anys justos, el desfasament entre els lectors d'abans i els d'ara ha esdevingut encara més palès. No obstant això, sense caure en anacronismes idiomàtics, Batalla ha mantingut el grau d'exigència amb dosis suplementàries de rigor. L'elevat nombre de pàgines (984) ja n'és un indicatiu. Acompanyen el text aristotèlic una extensa introducció, el repertori bibliogràfic, un completíssim aparat de notes, un annex i els índexs onomàstic i temàtic. Batalla ha recuperat la introducció de l'edició anterior amb algunes esmenes estilístiques, n'ha actualitzat la bibliografia i ha sotmès l'aparat de notes a una primmirada revisió. Com a novetats més destacables, n'esmentaré dues de transcendència desigual: la traducció modificada de *phrónesis*, terme cabdal en Aristòtil, i l'estructuració reforçada dels deu llibres que componen l'original.

Començaré per la segona. No ve pas d'ara la pràctica d'intercalar tota una sèrie d'epígrafs a les edicions en llengua moderna dels antics tractant-se d'obres l'acabat de les quals no prové dels mateixos autors. Es pretén que els epígrafs serviran de fites útils per guiar la lectura, potser fins i tot de breus esbarjos perquè el lector més jove no defalleixi a mig camí. Batalla ja aplicà aquesta norma a la primera edició de l'ètica aristotèlica, i en l'actual n'ha incrementat l'ús. Sens dubte per tal de beneficiar el lector; més que no pas per alliberar-lo del necessari esforç subjectiu, amb el propòsit d'oferir-li un text dotat del màxim ordre objectiu possible. Certament, a l'edició canònica s'observen algunes peculiaritats, com ara el caire híbrid del llibre III, la primera meitat del qual conté l'aportació aristotèlica més assenyalada a l'estudi del capteniment humà (els conceptes de deliberació i elecció) i, tanmateix, en la segona meitat passa sense solució de continuïtat a la descripció d'unes esparses virtuts del caràcter. Talment com la sirena de tors femení acaba en cua de peix, si se'm permet la imatge (sartriana). En aquest cas, com en d'altres, Batalla elimina l'ambigüïtat formal amb subdivisions i epígrafs que presten al discurs aristotèlic la nitidesa de les estances ben endreçades.

Amb tot, mereix un comentari especial l'ordenació dels llibres VII i X, els quals, com una mena d'apèndix als seus temes respectius —la immoderació (*akrasia*) i l'elogi de la vida del savi—, contenen la teoria aristotèlica del plaer; dividida i separada, per tant, en dos llibres que ni tan sols són successius. D'aquí ve segurament que, amb la pruija de fer visible llur unitat de sentit, l'editor apliqui a aquestes pàgines dedicades al plaer un munt de subdivisions internes que reflecteixen una jerarquització argumental, tal com posen en relleu els diferents tipus de lletra usats (fins a quatre) per remarcar la implicació dels nivells. En aquest cas concret, però, trobo que l'intent d'estrènyer forts lligams conceptuals ajuda a atiar la dispersió, altrament ja massa pròpia del lector fet a la pantalla. Això no obstant, en vista de les esmenes que Batalla ha introduït en algunes solucions ni defectuoses ni errònies de la primera edició, només per l'afany de perfeccionament, estic convençuda que, en una nova reedició si escau, alleugerirà l'estructura dels llibres citats.

Des del punt de vista d'una lectora experimentada (sense ficar-me en els arcons de l'edició, que desconec), opino que caldria limitar l'intervencionisme patent en les temptatives d'acostar els clàssics a la majoria social. Crec que les

reflexions dels clàssics no s'haurien de presentar com si fossin concloents —ni tan sols en l'aspecte formal— als ulls del lector d'avui dia. Val a dir, hi insisteixo, que Batalla no cedeix al reduccionisme. Però altres editors, cada cop més, tot plegat els du a fabricar epígrafs amb què el lector es pugui identificar de seguida, de manera que hi usen termes el significat actual dels quals no té res a veure amb la terminologia dels antics. Bé hauria de resultar xocant que un títol expeditiu anés seguit d'un text en què l'autor es mostra indecís enfront de qüestions de què ja no ens fem —ni creiem que ens n'hàgim de fer— problema a hores d'ara (exemple contundent: la segregació social). I ho dic perquè, si es mira d'apaivagar la dialèctica aristotèlica mitjançant senyalitzacions complementàries, encara es desorienta més el lector d'avui dia; ara, això sí, fins a aconseguir que ell ni se n'adoni. En l'obra platònica, la cosa rutlla amb més naturalitat, atès que els arguments contraris estan repartits i personificats en els diversos interlocutors; però, als escrits aristotèlics, l'autor és qui dona veu a les tesis d'altres pensadors, i també als seus propis dubtes més o menys retòrics. Clar i net, el lector hauria de poder resseguir totes les giragonses argumentals sense drecceres estèrils.

L'altra novetat destacable d'aquesta edició de l'*Ètica nicomaquea* és el canvi que Batalla ha efectuat en traduir *phrónesis*: «prudència» a l'anterior i «seny» a l'actual. En principi, una tal modificació té tota la meua simpatia. De fet, jo mateixa usava «seny» a classe quan encara no hi havia cap edició catalana de l'obra. M'emparava amb l'existència d'una tradició filosòfica nostra molt incipient, o més ben dit, congelada. Eugeni d'Ors va assentar les bases d'una «doctrina del seny», que anomenava en castellà «doctrina de la intel·ligència», però fent sempre menció del terme català, just pel seu sentit —adduïa— eminentment «intel·lectual». En Aristòtil, la *phrónesis* és la virtut intel·lectual (distingible, si bé inseparable, de les virtuts del caràcter) que hauria de presidir la vida política. Tot i així, després de la primera edició catalana de 1995, veient que s'hi havia optat per «prudència», ja no vaig usar el terme a classe amb tanta convicció, per respecte a l'enorme pes de la tradició que en les llengües llatines ha consagrat llur *prudentia* original. D'altra banda, la presumpta tradició catalana era un mer desideràtum, una llavor que només podria fructificar si hi hagués prou estudiosos a Catalunya disposats a reflexionar-hi plegats, és a dir, si hi hagués prou persones realment interessades en una normalització real del català com a llengua de cultura.

L'absència d'una tradició catalana consolidada en l'edició dels clàssics de la filosofia representa una dificultat de més a més. Algunes de les obres dels pensadors grecs que havien sortit a la Bernat Metge demanaven una actualització. Quant a Aristòtil, la primera edició de l'*Ètica nicomaquea* ja es volia actual, i aquest disseny s'ha vist refermat en la segona. Ara bé, a falta de traduccions solvents per actualitzar, Batalla hi du a terme sobretot una actualització filosòfica; sempre amb el benentès que els continguts tenen repercussions formals, i viceversa. Ho esquematitzo: sense ignorar en absolut l'exegesi tradicional dominant al llarg de la història que remunta a Tomàs d'Aquino, pren l'ètica anglosaxona contemporània com la fita més avançada del camí encetat per

Aristòtil amb la seva «teoria dels actes». Molt bé. L'editor té tot el dret a opinar sobre el text sempre que, com fa Batalla, indiqui les seves fonts. Però lamento no poder estar d'acord amb la seva interpretació. Per això, tot i que no és la comesa de la nota present esbrinar aquesta qüestió, em permetré d'oferir alguns elements de judici per als qui hi estiguin interessats.

A l'Edat Mitjana, quan Tomàs d'Aquino llegí Aristòtil en clau cristiana, encara no havia aparegut la filosofia del subjecte, obra del modern Descartes; tampoc, en conseqüència, l'empirisme de tall anglosaxó que sorgí com una crítica a l'idealisme cartesià. No ens hem de confondre, doncs, associant a l'empirisme modern l'estima aristotèlica de l'experiència empírica. En la filosofia anglosaxona predomina el subjecte psicològic, que atempta contra l'idealisme platònic del qual Aristòtil no es va deslligar mai (com no se'n deslligà Tomàs d'Aquino). I no cal dir que el model aristotèlic de convivència era el comunitari (del qual prengué el relleu l'Església), no pas el liberal. Tanmateix, en aquest respecte, sorprèn moltíssim un paràgraf de la Introducció a l'obra: «Malgrat que la polis sigui el marc on l'ésser humà es desenvolupa, els individus assoleixen llur perfecció duent a la plenitud la pròpia natura i no pas inserint-se adequadament en l'entrellat social» (p. 90). Batalla cerca suport per a aquest seu judici en els textos de l'autor; a la nota 15, corresponent al passatge 1094b, remet el lector a 1180b per defensar la tesi que l'educació individualitzada afavoreix l'aparició del savi, «el més estimat dels déus». El lector podrà comprovar per ell mateix si un tal passatge del llibre x no al·ludeix més aviat a la doctrina del terme mitjà, en lloc d'aconsejar cap mena d'excepcionalitat pedagògica.

En aquesta mateixa línia, però sense traspasar els límits de la Introducció, m'ha sobtat l'ús conceptual dels termes «resolucions preferencials» (p. 80) i «emocions» (p. 81). Salta a la vista que es tracta de dos manlleus al vocabulari de l'ètica anglosaxona. I com que aquesta s'ha difós prou no solament en l'àmbit acadèmic, sinó també en el format popular *best-seller*, ensopeguem aleshores amb un d'aquells usos lingüístics que poden despistar —conceptualment— el lector, en particular quan cerquen tot el contrari bo i apel·lant al sobreentès. D'una banda, Aristòtil usa el mot *páthos*, la traducció literal del qual és «passió», que ha gaudit històricament d'un abast metafísic, religiós i tot, mentre que «emoció» és un concepte psicològic que, si ara es vol encabir en la reflexió moral, deu ser perquè abans en restava a fora; altrament, li ho preguntessin a Kant (*Antropologia*, llibre tercer de la primera part). Quant a les «resolucions preferencials», Batalla les converteix en una explicació dels aristotèlics «actes voluntaris». Si l'encertava, resultaria que els animals irracionals, en la mesura que, segons Aristòtil, realitzen actes voluntaris, prendrien resolucions de naturalesa subjectiva. Un altre cop val a dir que ho matisa assenyalant que Aristòtil encara no havia elaborat prou la seva teoria dels actes. Amb tota coherència, doncs, Batalla enfoca retroactivament aquesta teoria des del seu més alt grau de desenvolupament, com ho és, per ell, l'ètica anglosaxona.

Tanmateix, els empelts lèxics ens poden endinsar en un terreny més delicat quan no es tracta de possibles interpretacions *ad hoc* del text original, sinó de la traducció de paraules essencials. Anem, per exemple, al passatge 1144a:

«Veiem, doncs, que qui vol ésser bo actua mogut per una certa qualitat d'esperit, vull dir per la intenció». Me n'escapa d'on surt el mot «esperit», però l'opció més rellevant en aquesta frase és una altra, tal com ho acredita el mateix Batalla justificant-la en una nota a peu de plana amb l'honestetat intel·lectual que el caracteritza: «El mot *escolliment* sembla tenir ací el significat lat de 'propòsit' o d'«intenció moral». Lat? De debò li ho sembla? Cal dir, en primer lloc, que «escolliment» és la traducció de *proairesis*, un concepte cabdal en la filosofia eticopolítica d'Aristòtil. No és un mot gaire bonic, per al meu gust, ni hi ressona el seu model polític que és l'«elecció»; però no mereix cap objecció determinant. Ara bé, només es pot argumentar que «intenció moral» té un sentit lat si oblidem que és fonamental en la moral cristiana i que està vinculada al deure, sien els manaments de Déu, sia l'imperatiu categòric kantian. Deixant de banda aquestes accepcions, llavors sí que «intenció» esdevé sinònim de «propòsit»; tot i que el qualificatiu de «moral» (o immoral) només li escau en el context d'una ètica d'arrel utilitarista.

Per descomptat, Aristòtil no ignorava que, a l'hora d'actuar humanament, cal tenir un propòsit (les bèsties en tenen prou amb la voluntarietat de l'empenya natural). Però el criteri ètic no el donaven les finalitats subjectives, sinó el *télos*, una finalitat que estava inscrita en el mateix ésser de les coses. A més, no hauríem de perdre de vista que Kant pensà l'ètica «deontològica» (del deure) o de la «intenció pura» justament contra l'ètica de la intenció abocada a finalitats. En resum, l'ètica teleològica i l'ètica deontològica són oposades. I si alguns pensadors anglosaxons s'han imaginat que podien conciliar-les en les seves pròpies propostes teòriques és perquè les finalitats de què ells s'ocupen són les utilitaristes, no pas les aristotèliques; tant si se n'adonen com si els passa per alt. En canvi, alguns detalls com la substitució de «norma recta» (a la primera edició) per «raó rectora» en traduir *orthós lógos* evidencien que a Batalla no li ha passat per alt la impossibilitat de conciliar, sense una legítima rebaixa del grau de coherència, les dues tradicions teòriques en què emmarca la seva lectura d'Aristòtil. És ben sabut, per exemple, que la filosofia analítica es proclama, de naixement, del tot adversa a les idees metafísiques. Difícilment, per tant, s'adiria amb el tarannà dels seus autors, que Batalla pren de referència, el passatge següent (1112a): «És clar que la nostra manera d'ésser resulta d'escollir el bé o el mal, i no pas de tenir una opinió». Els mots corresponents a «el bé o el mal» són *tàgathà ê tà kakà*; literalment, «les coses bones o les coses dolentes». A la traducció, el bo i el dolent com a simples qualitats esdevenen el bé i el mal substancials, és a dir, amb entitat pròpia. El cert, però, més enllà de l'anglosaxona recança antimetafísica, és que Aristòtil no substantivà el bé com a possible objecte de l'elecció ètica; i pel que fa al mal, no el substantivà cap autor de l'Antiga Grècia. Per contra, una tal substantivació pertany a l'ortodòxia de la teologia cristiana.

Amb relació a l'exegesi tradicional de fonaments cristians, hom diria que Batalla cerca de mantenir una actitud equànime. D'una banda, es pot reconèixer el cristianisme en un bon nombre de mots usats en la traducció: comunió, proïsme, compassió, persona, imitació de la contemplació divina, etc. D'una

altra, contràriament, sembla com si volgués restituir al pagà Aristòtil, en la mesura del possible, el seu genuí concepte de *phrónesis*, ara «seny» en comptes de «prudència», que és una de les quatre virtuts cardinals del catecisme cristià (prudència, justícia, fortesa i templança). En aquest mateix sentit em desconcerta la traducció del mot *elpís*, habitualment «esperança». Al passatge 1117a, que suggereix al lector la coneguda ambivalència dels grecs enfront de l'esperança, atès que Aristòtil la jutja un impediment per actuar com cal, Batalla hi afegeix una nota a peu de plana dient-ne «expectació». Així, no solament evoca la importància teòrica donada a les «expectatives» per les ètiques d'herència analítica que pren com a model, sinó que també deixa al marge una de les tres virtuts teològals (fe, esperança i caritat). I arribat a aquest extrem, el lector potser es demana si la condició de mantenir al marge la religió just en qüestions que la concerneixen, bo i havent-li retut prou honors en un ús lleugerament més versàtil del lèxic subaltern, no deu ser una manera de preservar-la incòlume. Una manera força kantiana.

En tot cas, l'opció terminològica per «seny» comporta un univers discursiu que es troba reflectit, a parer meu, en la mateixa coberta del llibre, on hi ha escrita una breu seqüència verbal que ha donat molt de joc a alguns pensadors contemporanis dels més valuosos: *érgon toû anthrópou* (obra de l'home). Així, tot i que aquests autors no consten en el repertori bibliogràfic, la nova edició de l'*Ètica nicomaquea* els concedeix un lloc vistent. El primer cop que vaig tenir el llibre a les mans, això de «l'obra humana» en caràcters grecs em va sorprendre agradablement; després, en llegir-ne la Introducció, vaig constatar la preferència semàntica de l'editor per «tasca de l'home» o tasca humana, així com l'opció més original d'«enfeinament» en altres passatges de la mateixa introducció, opció adreçada a remarcar que, tasca o obra, sempre es tracta d'una activitat (*enérgeia*). No em puc estar de distingir-hi els dos vessants d'una tradició ben nostra que, en el mestratge de Josep Batalla, dona prova d'una admirable resistència enfront de l'abassegadora superficialitat actual. D'una banda, l'obra com a tasca i esforç; d'altra, el resultat: l'obra ben feta o ben acabada. En fi, són els vessants —complementaris— de la moral, entesa com a empena, i de l'estètica.

II. Confesso que no va ser la meua estima per Eugeni d'Ors, el tossut predicador de «l'obra-ben-feta», allò que em vingué a la memòria davant la inscripció grega, sinó les incidències que tenen lloc a les classes de la UAB quan alguns estudiants que prefereixen llegir l'*Ètica nicomaquea* en castellà s'enreden amb «la funció del home», opció que s'ha mantingut segurament per respecte a l'autoritat de Julián Marías (el cèlebre deixeble d'Ortega y Gasset), el qual, junt amb María Araujo, establí aquesta traducció dels tres mots grecs en l'edició de l'any 1959¹. Ignoro si es van decidir per *función* en lloc de *labor* o *obra* en atenció al reconegut biologisme aristotèlic, o bé si desitjaven palesar

1. S'ha mantingut, per exemple, en l'edició de Gredos a cura de Julio Pallí Bonet.

l'actualitat d'un clàssic amb un empelt lexical obtingut d'alguna classe de «funcionalisme» sociològic, llavors en voga. Quant a la primera possibilitat, cal tenir en compte que, en els autors grecs, la recurrent comparació de la *pólis* amb un organisme venia a ser una pura metàfora. Tot i així, n'arrossegava d'altres no gens innòcues en la pràctica; com ara la recepta d'«amputar» els membres «malalts», causants de «disfuncions» en l'«orgànica» constitució de la ciutat. Per tant, una lectura biològica en ple segle XX —havent patit règims totalitaris, estant-los patint encara a la península Ibèrica el 1959— només hauria projectat sobre l'Antiga Grècia una sospita extemporània; i del tot incompatible amb una benintencionada descoberta en Aristòtil del gloriós precursor del liberalisme sociològic.

És clar, però, que no s'hi val a menystenir aquest esforç d'injectar nova vida al pensament de l'autor (si a això obeïa l'inicial recurs al concepte de «funció») que havia romàs segrestat tant de temps per l'exegesi escolàstica tomista. Durant segles i segles s'havia emfasitzat l'idealisme aristotèlic, ja que la susdita exegesi l'abordava pel seu vessant més platònic, el de millor avinença amb la teologia cristiana. Així doncs, se'n subratllava rotundament la tesi, expressada a l'*Ètica nicomaquea*, que era més feliç el savi lliurant-se a la contemplació de les idees o formes que no pas el ciutadà embrancat en els afers polítics. Sens dubte, una tal conclusió s'adeïa amb la malfiança cristiana envers la política, tinguda per un mal menor. Naturalment, tampoc no els escapava el corollari aristotèlic que la saviesa era a l'abast de molt pocs homes, però això no els empenyia a desistir de l'*ideal* —l'ideal de saviesa. En canvi, a hores d'ara, quan la figura del «savi» que guarda les claus del saber ha passat a la història, els nostres contemporanis es fixen en l'alternativa ja insinuada pel mateix Aristòtil: podria ser que beneficiés més l'ordre polític —la vida de la majoria— l'educació en una virtut no tan exclusiva, sinó generalitzable, ni més ni menys que ciutadana: la prudència o seny.

Segons Aristòtil, el realisme d'aquesta proposta secundària, concebuda amb vista a la pràctica, trobava suport teòric en el fet que totes dues virtuts —saviesa i seny— depenien d'una mateixa capacitat: l'intel·lecte (*noús*). Vet aquí el senyal que no es tractava de dues virtuts incompatibles, sinó que tothom era capaç d'excel·lir almenys en un d'ambdós usos de l'intel·lecte. A més, el savi grec tampoc no sabia passar-se dels amics, això és, de la conciutadania, etc. En suma, s'obria la possibilitat d'una nova lectura amb la represa d'alguns fils argumentals de l'obra aristotèlica que inclinarien la balança amb menys desavantatge per a la política. I, en efecte, de la darrereria del segle passat ençà, Aristòtil ha tornat a desvetllar l'interès d'alguns filòsofs que, paradoxalment, no són gaire amants de l'*idealisme*. Si aquest interès havia decandit arran de les crítiques adreçades —des de la segona meitat del segle XIX— contra les filosofies idealistes, ara es volia recuperar, sense abandonar l'actitud crítica —ja mig exhaurit el segle XX—, allò que Aristòtil qualificà de «saber pràctic», altrament dit, l'ètica com a indestriable de la política.

L'any 1963 sortí *La prudence chez Aristote* de Pierre Aubenque. Tot i que no es difongué a Catalunya fins que n'estigué enllestida la traducció al castellà

(1999), n'havien tingut notícia prou abans alguns dels nostres intel·lectuals que postulaven un exercici de la raó alliberada del dogmatisme, una racionalitat que es previngués contra l'esclerosi². Aquest estudi d'Aubenque els recordava —potser fins i tot ho descobria als qui s'havien mantingut fidels a l'exegesi tradicional— que, segons Aristòtil, la raó pràctica esdevenia més sòlida com més flexible es mostrava d'acord amb les exigències de cada situació. I és que, a una època com la nostra, abocada a la pura gestió de mitjans, no podia sinó cridar-li l'atenció el lligam entre mitjans i fins observable en el model antic, un lligam que impedia a la raó de valer per a finalitats qualsevol, tant les bones com les dolentes. L'*Ètica nicomaquea* advertia que l'ús dels mitjans, per molt que es fes amb destresa (això era tot just la *téchne*: l'ús destre de mitjans), no havia de regir els afers humans sense sotmetre's primer als criteris de l'activitat política (*pràxis*).

Aquesta tornada a Aristòtil no exempta de matisos responia a un cert desencís davant del *normativisme* que s'havia apoderat de l'espai eticopolític amb uns resultats no gens a to amb les pretensions inicials. Quan Kant, en l'il·lustrat segle XVIII, formulà la versió més rigorosa de la normativitat, pretenia foragitar de l'acció moral el domini del raonament utilitari en pro d'una raó *imperativa* (com qui diu, un «manament» laic). Per ell, ni tan sols Aristòtil havia comprès prou bé la «puresa» exigible a la raó. Tanmateix, la relectura de l'ètica aristotèlica a finals del segle XX posava en evidència que el normativisme kantian no havia assolit el seu objectiu. Certament, la moral no es reduïa a una qüestió de mitjans, però l'asèpsia de les normes no es demostrava eficaç, ans més aviat «desmoralitzadora», pobra d'incentius. (Val a dir, amb tot, que el darrer capítol del llibre d'Aubenque és un apèndix titulat «La prudència en Kant».)

A la dècada dels anys vuitanta, obtingué molt de ressò un corrent de pensament de tradició anglosaxona anomenat «comunitarisme». Aquest nom, però, fóra millor dir-lo en plural, ja que aplegava autors adscrits a referents teòrics diversos. Ara, tots ells es movien, explícitament o implícita, en el camp de la reflexió política. A Catalunya, alguns intel·lectuals hi estaven molt amatents amb l'esperança de conciliar liberalisme i nacionalisme³. En general, els comunitaristes entenien que la universalitat de les normes, en la mesura que depèn de la seva buidor o manca de contingut, no basta per fonamentar la convivència sociopolítica. Alasdair MacIntyre, un dels de més renom, s'inspirava en la idea aristotèlica que la política, ultra l'exercici de la justícia, havia de menester el conreu de l'amistat. En altres termes, sense perjudici de les normes —ni de la llibertat individual que propicien—, MacIntyre no renunciava a l'existència d'una *identitat en comú*. De tota manera, acreditava aquest principi en Aristòtil sense aportar res de nou a la seva comprensió.

2. La traducció castellana es publicà a l'editorial Crítica, a la col·lecció de Filosofia dirigida per Victòria Camps, l'interès de la qual per la «filosofia pràctica» i les «virtuts públiques» és ben conegut, ja que no ha deixat de desenvolupar-lo constantment al llarg de la seva obra.
3. No era el cas de Victòria Camps, també responsable de l'edició en castellà del llibre de MacIntyre *After Virtue*. Sí l'era, en canvi, d'Àngel Castiella, editor de *Comunitat i nació*, com a director del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis (CETC) de la Generalitat de Catalunya.

Qui cerqui una represa creativa de la filosofia aristotèlica haurà d'acudir als textos de Hannah Arendt, en especial *La condició humana*, llibre que data de 1958, si bé aquesta autora no tingué èxit a casa nostra —un èxit pòstum— fins a la dècada dels noranta. Per exposar breument la seva perspectiva en aquest respecte, ens brinda un ajut inestimable la locució que no hem esgrunat encara: *érgon toû anthrôpou*. A partir del corresponent context, Arendt interpreta que, per Aristòtil, «l'obra de l'home» no és una obra (*érgon*) en sentit propi, a saber, no pas un producte de cap art (*téchne*), sinó que consisteix, a la fi, en una activitat: la *prâxis* o acció política. Així doncs, encara que la publicació del seu llibre suara citat i l'edició espanyola de l'*Ètica nicomaquea* es portaven només un any de diferència, Arendt, que va escriure força —i, dissortadament, per experiència personal— sobre els totalitarismes, no interpretà Aristòtil en termes biològics. Ella remuntava a Grècia el paradigma de l'acció política, que contraposava als moviments o processos socials, originaris de la modernitat.

Arendt situava l'acció en l'espai polític —o públic—, mentre que la dinàmica de l'espai social —relatiu a la privacitat— era, al seu entendre, un niu de processos o simples moviments pseudopolítics, perquè la societat —la contemporània sobretot— es desenvolupava d'una manera anàloga a la dels organismes, ara no pas en el sentit que els individus-membres hi complissin funcions vitals (més aviat feien d'engranatges de la màquina), sinó per comparació amb el metabolisme orgànic, és a dir, amb l'esquema dels processos de reproducció necessaris per autoconservar-se. Aquesta dinàmica induïa una lamentable degradació de les relacions humanes. Abocats a la producció i al consum de mercaderies destinades a satisfer exclusivament les funcions fisiològiques elementals —per Arendt, l'objectiu del «benestar» no pica gaire més alt—, els homes perden l'anhel de construir obres duradores, i tot plegat redunda en perjudici de la llibertat política, que és inherent a l'acció. En definitiva, Arendt rebutjava el model funcional —plantejat ja no en termes anatòmics (les amputacions), sinó fisiològics (vegetatius)— basant-se justament en la concepció aristotèlica de la *prâxis*. Tot i que havia deixat molt enrere el mestratge de Heidegger, hi compartia l'avversió cap al marxisme i la preocupació pel futur d'una societat tecnificada. Però el seu greu diagnòstic no li llevà la creença que els homes *realitzaven el potencial d'ésser en comú* tan bon punt participaven de l'acció política.

Ara bé, la caiguda del mur de Berlín —que Arendt no arribà a veure— va dibuixar tot un altre panorama, sobretot als ulls dels qui havien acarolat amb més o menys intensitat el somni revolucionari. Va ser el cas del filòsof actual que ha treballat d'una manera més original —massa i tot, diria jo— el llegat aristotèlic: Giorgio Agamben nega el principi bàsic del marxisme, heretat de Hegel, segons el qual la història és l'obra de la humanitat. No nega, òbviament, que la història sigui humana (que sigui obra de la humanitat), sinó que es pugui considerar com una obra (com l'obra de la humanitat). El quid de la qüestió, però, no està en un article gramatical (si en podem dir que és obra o hem de dir que és l'obra); el quid està en allò que anomenem «la humanitat» —o els marxistes, «el proletariat». Agamben, igual com altres autors, assegura que no existeix cap subjecte col·lectiu. A més, la vida en comú tampoc no es

funda en una presumpta identitat sociopolítica que cada individu hauria de realitzar en ell mateix pel bé de tothom. Si MacIntyre recorria a Aristòtil per defensar una certa identitat comunitària, Agamben torna a la mateixa font amb el propòsit invers de desmuntar la idea tradicional de comunitat, l'ombra allargada de la qual cobreix fins el pensament marxista, que no debades es proposa d'instaurar el «comunisme».

Amb motiu d'aquesta «desconstrucció», no s'estarà de pronunciar-se sobre els tres mots aristotèlics. S'aparta llavors d'Arendt afirmant que Aristòtil només es demana per una possible obra de l'home perquè hi vol donar una resposta negativa: una tal obra *pròpia* no existeix. Agamben és propens a embalar-se. Però cal esbrinar el perquè, força interessant, de la seva sobreinterpretació. En els paràgrafs de l'*Ètica nicomaquea* on desenvolupa el susdit interrogant, Aristòtil hi practica la seva sovintejada argumentació dialèctica, és a dir, enuncia una conjectura que, a través del discurs, menarà el lector cap a una altra direcció insospitada. Ens hi vol fer entendre que l'obra (de l'home) per què es demana és essencialment activitat, tot descartant la perspectiva oposada segons la qual l'activitat és (o fa) obra. Tanmateix, Agamben apunta cap a un objectiu teòric diferent, que és el de subvertir el concepte tradicional d'activitat; en grec, *enérgeia*. Si ens atenim a la composició d'aquest mot, el podríem traduir com «en obra». Per tant, la doble negativa d'Agamben —a l'obra (*érgon*) i a l'activitat (*enérgeia*), totes dues alhora— té, encertadament o desencertada, una raó de ser.

De tota manera, *enérgeia* no s'acostuma a traduir per «en obra», sinó «en acte». Com que es tracta d'un concepte essencial a la metafísica aristotèlica, està fixat sense gaires excepcions; en deriva el verb «actualitzar». Pel que fa a l'ètica, convenia a l'home d'actualitzar les facultats pròpies. O, altrament dit, li convenia realitzar el seu potencial d'acord amb el fi —o sia, el bé— de la comunitat on vivia. Talment ho cregué Aristòtil, i la reflexió teòrica d'Arendt encara assumia la importància política de la *realització* efectiva (en acte: *enérgeia*). Agamben, en canvi, pensa que la comunitat només existeix com a potencial. Els vincles capaços d'unir els homes no es poden donar mai per realitzats o actualitzats. A dreta llei, ni n'hauríem de dir vincles; sinó que la comunitat esdevé possible quan, entre individus, s'escau una sinergia (faig notar que uso un mot de la mateixa família que el bandejat *enérgeia*, del qual també deriva «energia») en una situació concreta —*singular*— que ningú no pot definir per endavant. I, cal parar-hi esment, això que la comunitat esdevé possible no vol dir que es podrà realitzar tard o d'hora, sinó que es manté com una possibilitat sostinguda. Amb el manteniment del *possible com a tal* n'hi ha prou i no hi pot haver res més. Quan, al contrari, la donem per realitzada, aleshores la presumpta comunitat ja no té cap més futur que l'esclerosi i coarta la nostra llibertat. Aleshores, els qui detenen el poder apel·len a la «racionalitat política», una expressió que, ara com ara, significa «raó d'Estat». I tothom queda atrapat en una irrespirable immanència.

Més amunt he constatat que la represa actual de la filosofia aristotèlica s'enfoca des de posicions crítiques envers l'idealisme. I és que aquest, al llarg de la història, ha fet trampa. En constitueix una bona mostra el procediment

seguit per la interpretació tradicional d'Aristòtil, que en sobreestima l'herència platònica emparant-se amb la seva idea que la divinitat (no «Déu», sinó «el déu») és Acte Pur —o intel·lecte. Així, mitjançant la subsegüent identificació de la metafísica amb la teologia, i a despit del pèssim judici que li mereixia la política, el cristianisme hi va exercir una influència cabdal. La noció de *sobirania*, que encara està avui dia, amb més o menys eficàcia, al servei exclusiu de la inclement raó d'Estat, vingué de la teologia —com denunciïen Arendt i Agamben, ben avinguts en aquest punt.

Enfront de l'ésser en acte (*enérgeia*), del qual seria la perfecció l'Acte Pur (*entelécheia*), Agamben prefereix l'ésser en potència (*dýnamis*). Una tal preferència implica pensar la comunitat no pas com a obra del treball —segons l'entenia el comunisme—, sinó com a alliberament d'un deure impossible, ja que la pretesa obra colossal s'arruïna sobre les espatlles dels seus infeliços constructors. Per això jo mateixa goso replicar a Aristòtil que la felicitat humana no es trobarà mai a la política, si és que es pot trobar enlloc. Però, com que Agamben no hi vol renunciar, almenys no a la política, ell defensa la *inoperosità* (l'*argia*, en grec). Ras i curt, abona la tesi d'una comunitat sens obra (*opera*) o comunitat «desenfeïnada» (*désœuvrée*) provinent de Georges Bataille.

Recordem que Batalla proposa «enfeïnament» per traduir *enérgeia*, en referència a «la tasca humana». Ara bé, al costat de la vida política, hi havia la vida contemplativa o teòrica, que només resultava accessible en un temps de lleure, als «desenfeïnats». A més, si per dedicar-se a la filosofia calia disposar de temps lliure, la dedicació a la política també exigia d'estar alliberat d'obligacions laborals. El mateix Aristòtil dubtava de la bondat d'un règim on els «obers» optessin als càrrecs públics. En tot cas, Agamben s'inclinaria per una saviesa no tan elitista; o això sembla, tot i que no hauríem de menysprear el fet que també l'ombra de Heidegger continua essent allargada.

En resum, sostinc que la crítica a l'idealisme tal com s'ha produït fins avui es deixa xuclar per allò mateix que critica. Alertats de l'efecte que un màxim de determinacions atempta contra la llibertat en comptes d'afavorir-la, els pensadors contemporanis endeguen desconnexions teòriques. Però sospito que volen tornar a entrar en Aristòtil per on ja no toca. I si, d'ara endavant, miréssim de burxar-lo per un altre cantó, provant de recuperar la *indeterminació* de la matèria, que ell establí sense perjudici del seu idealisme? Sigui com sigui, ara tot just em sento obligada a posar punt final a aquesta nota. El meu interrogant restarà, doncs, en espera d'una millor avinentesa.

Referències bibliogràfiques

- AGAMBEN, Giorgio (2005). «L'opera dell'uomo». A: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza. [*La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.]
- ARENDT, Hannah (2009). *La condició humana*. Barcelona: Empúries.
- ARISTÒTIL (1995). *Ètica nicomaquea*, bilingüe. A cura de Josep Batalla. Vols. I-II. Barcelona: Fundació Bernat Metge.

- (2015). *Ètica nicomaquea*, bilingüe. A cura de Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt (Tarragona): Obrador Edèndum.
- (1959). *Ètica a Nicómaco*, bilingüe. Edició i traducció de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1985). *Ètica nicomáquea. Ètica eudemia*. Traducció i notes de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- AUBENQUE, Pierre (1963). *La prudence chez Aristote*. París: Presses Universitaires de France. [*La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.]
- BATAILLE, Georges (1970-1988). *Oeuvres complètes*. Presentació de Michel Foucault. París: Gallimard.
- MACINTYRE, Alasdair (1981). *After virtue: a study in moral theory*. Londres: Gerald Duckworth. [*Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.]

Mercè Rius és professora titular de filosofia moral i política a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha treballat diversos autors contemporanis amb especial dedicació a T. W. Adorno, J.-P. Sartre i Eugeni d'Ors. Els seus quatre darrers llibres publicats són: *El pont de la Girada. Reflexions vora mar* (2010), *Quatre essais sur Sartre* (2010), *Eugenio d'Ors, filósofo* (2014), *Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?* (2014). Actualment té en premsa *Matèria. El grau zero de la filosofia*.

Mercè Rius is associate professor of moral and political philosophy at the Universitat Autònoma de Barcelona. Her work centers on several contemporary authors, especially T.W. Adorno, J.-P. Sartre and Eugeni d'Ors. Her four latest published books are: *El pont de la Girada. Reflexions vora mar* (2010), *Quatre essais sur Sartre* (2010), *Eugenio d'Ors, filósofo* (2014), *Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?* (2014). *Matèria. El grau zero de la filosofia* is currently in press.
