

El *phaúlos* aristotèlic: Una peça que mancava?

CARLES JOSÉ I MESTRE

Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona

Carrer Montalegre, 6
08001 Barcelona
cjose@ub.edu

Document presentat: 20 de gener de 2014
Acceptat: 12 de desembre de 2014

Resum: L'article planteja una exposició detallada i documentada del que hauria de ser una nova figura en la tipologia moral aristotèlica, la figura del φαῦλος, que caldria diferenciar específicament de les figures del viciós, d'una banda, i de l'incontinent de l'altra, totes dues sistemàticament exposades a la font. A manca, però, d'una exposició aristotèlica d'aquest caire quant al tipus φαῦλος, s'hi aporten arguments i evidències que mostrarien que es tracta d'una figura indefugible a l'hora de donar ple sentit a aquella tipologia. Aquest desvetllament d'una nova possibilitat d'agent moral a l'ètica aristotèlica hauria de facilitar, endemés, una més completa intel·lecció de la sencera filosofia moral de l'Estagirita, l'exposició de la qual ha estat històricament decantada cap a la polaritat virtuós-viciós i, segons el moment, també cap a la figura de l'incontinent.

Paraules clau: mal moral, vici, incontinència, indolència, home corrent.

The Aristotelian phaulos: A Missing Piece?

Abstract: This paper shows a detailed and documented exposition of what should be a new figure in the Aristotelian moral typology, the figure of φαῦλος, which should be clearly differentiated, on one hand, of the figure of the vicious person, and on the other hand, of the figure of the incontinent person, each of them sistematically explained by Aristotle. Lacking the texts of the author this kind of explanation about the φαῦλος, arguments and evidences are showed in order to affirm that this new figure is crucial in giving full sense to that typology. This revelation of a new possibility of moral agent in Aristotelian ethics should facilitate, furthermore, a more complete comprehension of the entire moral philosophy of the author, a comprehension that has been historically tilted towards the polarity between virtuous and vicious, and sometimes to the figure of the incontinent.

Key words: moral evil, vice, incontinence, sloth, ordinary man.

1/ El vocabulari aristotèlic del mal moral

L'objectiu d'aquest article és fer una exposició detallada i documentada del que podria ser una nova figura moral en la tipologia aristotèlica dels agents morals: la figura del φαῦλος, que, certament, no es troba tractada de manera sistemàtica a la font (a diferència del que s'esdevindria amb les figures del virtuós o l'incontinent, per posar exemples ben coneguts), però sobre la qual s'hi poden aportar prou arguments i evidències com per mostrar que es tracta d'una figura indefugible a l'hora de donar ple sentit a la dita tipologia. Encara més, aquest desvetllament d'una nova possibilitat d'agent moral a l'ètica aristotèlica podria facilitar una més completa intel·lecció de la sencera filosofia moral de l'Estagirita, l'exposició de la qual ha estat històricament decantada cap a la polaritat virtuós-viciós i, segons el moment, també cap a la figura de l'incontinent.

Abans d'introduir la peculiaritat d'aquesta nova figura d'agent moral acabada de citar, però, caldrà fer un ràpid repàs de les distincions ja consolidades en l'exegesi del mal moral segons Aristòtil. Així, quan l'Estagirita parla d'actes, conductes o caràcters moralment condemnables, les expressions més genèriques que es poden documentar són 'ὁ κακός' i 'τὸ κακόν', que acostumen a estar contraposades, respectivament, a les de 'ὁ ἀγαθός' i 'τὸ ἀγαθόν'¹. D'entrada, hom podria conceptualitzar el κακός com aquell qui erra en la definició i/o intent de consecució dels fins pràctics que hom ha de marcar-se, i el ventall de possibilitats és en aquest sentit molt ampli. Com diu el mateix Estagirita², es pot errar (ἀμαρτάνειν) de moltes maneres, i, en aquest sentit, una possibilitat

1. Cf., per exemple, *Ètica nicomaquea*, A, 13, 1102b5, o *EN*, B, 5, 1106b28-29, a partir de la següent edició bilingüe i crítica del text: ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea*, text revisat i traducció de J. Batalla, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995. Utilitzem aquesta edició a l'hora de referir-nos als llocs i capítols dels diferents llibres de l'*Ètica nicomaquea* (en endavant, *EN*), a l'hora de transcriure termes o passatges del text grec (sigui quina sigui la traducció que en aquell moment pugui ser utilitzada) i, no cal dir, quan se cita en català. Quan justament a la transcripció d'aquells termes o passatges, apareguin a l'*EN* o a d'altres obres del *Corpus*, acostuma a fer-se en estil de font regular, tret que s'hagi volgut ressaltar algun terme o termes en especial. I pel que fa a la forma *general* d'aparició dels termes grecs en el cos de l'article, s'ha distingit l'ús de la menció amb la utilització, respectivament, de l'estil de font regular i de l'estil de font en cursiva (encara que en els casos de menció també s'hagi optat, en ocasions, per usar l'estil regular més les cometes, especialment en contextos eminentment filològics); en casos d'un ús del tipus «el concepte de», però, s'ha optat majoritàriament per la cursiva. Tornant ara a les expressions que motiven aquesta nota, caldria tenir present en tot cas que per a Aristòtil τὰ κακὰ no són pas les obres del κακός, sinó fets com ara el deshonor, la pobresa, la malaltia, la manca d'amics o la mort (vid. *EN*, I, 9, 1115a14-15). I també caldria tenir present que, en general, el concepte de κακός o genèricament «dolent» és enllà del conjunt que definarien les diferents κακία i vicis.

2. Cf. *EN*, B, 5, 1106b28-31.

que clàssicament s'ha destacat és la de l'*ἀκρατής*, que defineix correctament els seus fins pràctics però fracassa dramàticament en l'intent de la seva consecució a la vida quotidiana.

En tot cas, a més a més de l'oposició entre 'ὁ κακός / τὸ κακόν' i 'ὁ ἀγαθός / τὸ ἀγαθόν', hi hauria una segona oposició també força present a la filosofia moral de l'Estagirita i de caràcter igualment més aviat generalista, com ara la que s'estableix entre τὸ αἰσχρόν i τὰ αἰσχρόα, i τὸ καλόν i τὰ καλά. Es tracta d'una oposició que apareix força a, per exemple, el llibre Γ de l'EN, i que comunament es troba referida a fets, actes o conductes, no pas a individus; en referir-nos a la tipologia moral que estableix Aristòtil no tindrà sentit parlar, doncs, dels αἰσχροί o dels καλοί (encara que sí dels καλοκάγαθοί³). En qualsevol cas, però, aquesta distinció entre allò αἰσχρόν (o vergonyant) i allò καλόν (o noble) reflecteix el vessant més social de l'ètica aristotèlica, allà on l'Estagirita atén a arguments de tarannà més estrictament pràctic o, diguem-ne, contextuals. Així, essent τὰ καλά quelcom sobre el que versa la investigació política⁴, i allò καλόν «(...) allò que essent preferible per si mateix sigui [també] lloable [ὁ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ἦ]»⁵, allò αἰσχρόν haurà de ser allò rebutjable en si, i a més a més socialment condemnable (ψεκτόν). Aquesta parella ἐπαινετὸν / ψεκτόν també és, per cert, força freqüent a l'ètica aristotèlica, i desenvolupa una important funció discriminadora, per exemple quan l'Estagirita afirma que «(...) el terme mitjà sempre és elogiable [ἢ μεσότης ἐπαινετὸν], mentre que els extrems no ho són, ja que, no essent fruit de la rectitud, són blasmables [οὔτ' ὀρθὰ οὔτ' ἐπαινετὰ ἀλλὰ ψεκτά]»⁶; també la falsedat és dolenta i blasmable en si mateixa, mentre que la veracitat és noble i elogiable⁷. Ara bé, cal recordar, en relació amb l'assumpte d'aquest article, que, al capdavant, «(...) no blasmem pas el qui es desvia una mica [ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται], sigui en més o en menys; sinó el qui es desvia molt [ὁ δὲ πλέον]. Una persona com aquesta no passa desapercibuda [οὔτος γὰρ οὐ λανθάνει]»⁸.

Un altre terme, en fi, encara utilitzat per l'Estagirita i que també recolliria bona part del contingut essencial de la idea de mal moral fóra precisament

3. Cf. *Ètica eudemea*, Θ, III.

4. Vid. *EN*, A, 1, 1094b14-15.

5. *Retòrica*, A, 9, 1366a34-35, traducció pròpia. La versió que en general hem seguit per apropar-nos a aquest text és la d'Antonio Tovar, que conté el text grec confrontat (ARISTÓTELES, *Retòrica*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1995).

6. *EN*, B, 7, 1108a15-16.

7. Cf. *EN*, Δ, 13, 1127a28-29.

8. *EN*, B, 9, 1109b18-19.

ἀμαρτία, que incorpora de manera genèrica l'acabat de citar concepte de desviació tot relacionant-lo amb la idea de conducta errada o equivocada. Un bon exemple d'aquesta vinculació del concepte d'error amb el d'allunyament d'allò degut el tenim en l'exposició que l'Estagirita fa de la virtut del valor, quan afirma que «[e]n aquest camp, hom pot cometre errors [γίνεται τῶν ἀμαρτιῶν] perquè hom tem allò que no cal témer, perquè hom fa quelcom de la manera que no cal fer-ho o perquè hom ho fa en el moment que no cal fer-ho o de qualsevol manera igualment inapropiada»⁹. I és que, com ja queda dit a 1104b33, κακός és qui s'equivoca (ἀμαρτητικός) en relació amb allò noble, convenient i plaent (especialment quant a això últim), encara que cal no oblidar que aquest concepte d'error moral aniria més enllà del que defineix el caràcter del κακός; segons l'Estagirita, figures com ara la del pusil·làtime (μικρόψυχος) o el vanitos (χαῦνος) «(...) no ens semblen pas persones dolentes [κακοί], ja que no fan mal a ningú [οὐ γὰρ κακοποιοί εἰσιν], sinó desviades [ἡμαρτημένοι]»¹⁰. Hom podria concloure, doncs, que és precisament aquesta idea de ἀμαρτία o desviació — respecte a un eix virtuós — la que millor sintetitza des d'un punt de vista teòric la comprensió aristotèlica del mal moral, de manera que hom pot esperar que, en general, les al·lusions de l'Estagirita al mal pràctic hi facin referència.

Ara, de la mateixa manera que podem anticipar el caràcter essencial de la noció de ἀμαρτία en la comprensió aristotèlica del mal moral, podem també anticipar que les dues habituds que destaquen amb un perfil ben diferenciat dins la consideració aristotèlica del mal moral són, per un cantó la incontinença (ἢ ἀκρασία), i per l'altre el vici (ἢ κακία). L'Estagirita les distingeix clarament a, per exemple, la *Retòrica*, on afirma que «[I]es causes per les quals hom escull de fer allò dolent al marge de la llei [φαῦλα ποιεῖν παρὰ τὸν νόμον] són vici i incontinença [κακία ἐστὶν καὶ ἀκρασία]»¹¹, i els llocs en què ambdues són contraposades a l'*Ètica nicomaquea* són ben nombrosos, especialment en el Llibre H, on la qüestió de la incontinença rep un extens tractament. En el marc de l'explicació que farem de la figura del φαῦλος, les figures de l'incontinent i el viciós reben el degut tractament exegetíc.

2/ Una nova distinció

Més enllà, però, de les ja més o menys conegudes distincions acabades de reflectir, hi ha una nova distinció que és possible d'introduir i que fa re-

9. *EN*, Γ, 10, 1115b14-15.

10. *EN*, Δ, 9, 1125a17-18.

11. *Retòrica*, A, 10, 1368b13-14.

ferència als conceptes de *φαῦλος* i *μοχθηρός*. Una lectura superficial de la no poc important part de la *Política* en què es parla de l'educació dels joves ja palesaria aquesta distinció, allà on l'Estagirita afirma que «cal allunyar dels joves tot allò dolent [τὰ φαῦλα], i sobretot allò que indica depravació i mala voluntat [ἤ μοχθηρίαν ἢ δυσμένειαν]»¹². En un nivell més profund d'anàlisi, però, hi ha certs passatges de l'*EN* que permeten de veure la distinció entre les nocions de *φαῦλος* i *μοχθηρός* de manera diàfana, gairebé explícita. Aquest sol fet ja és en si prou destacable, però si es té en compte que, endemés, es tracta de passatges prou importants dins l'argumentació ètica de l'Estagirita, aleshores el valor de la distinció que s'hi fa ha d'adquirir una especial rellevància a l'hora d'escatir els elements fonamentals de la comprensió aristotèlica del mal moral.¹³

El primer d'aquests passatges el trobem al final del capítol 10 del llibre H, on s'afirma que no tot aquell qui fa alguna cosa a causa del plaer (δι' ἡδονῆν) és *ἀκόλαστος*, *φαῦλος* o *ἀκρατής*, sinó només el qui fa quelcom «per un plaer ignominiós [αἰσχράν]»¹⁴. Si atenem al fet que Aristòtil ve de dir, a l'inici del capítol 9 del mateix llibre, que l' *ἀκόλαστος* és *μοχθηρός* (allà es compara l' *ἀκόλαστος* amb l' *ἀκρατής* i es diu que la *μοχθηρία* del primer és quelcom incurable, crònic i desapercebut pel mateix *μοχθηρός*, a diferència del mal que afecta l' *ἀκρατής*¹⁵), aleshores la diferenciació que en aquest capítol 10 s'estableix entre les figures del *φαῦλος* i de l' *ἀκόλαστος* ha de ser considerada també una distinció entre la figura del *φαῦλος* i la del *μοχθηρός*. Vegem, però, quina ha estat la versió d'aquest passatge en algunes traduccions de l'obra a les llengües modernes:

12. 1336b33-35, traducció pròpia. La versió que en general hem utilitzat per apropar-nos a aquest text és la de J. Marías y M. Araujo, que també conté el text grec confrontat (ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: CEPC, 1997). I quant al que fins ara ha estat dit des de la filologia o la literatura sobre Aristòtil en relació amb aquests dos termes, Cf. Carles JOSÉ, *El mal moral en l'ètica d'Aristòtil: Fonaments psicològics i aspectes sociopolítics*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Tesis doctorals en xarxa, 2013, 81-87.
13. Quant a la presència d'aquesta distinció a l'*Ètica eudemea*, cf. *Ibid.*, 121-125.
14. EN, H, 10, 1151b20. Considerem aquesta lectura del passatge, coincident amb la d'Araujo-Marías i amb la d'altres traduccions que a continuació destacarem, més acurada que la de Batalla, el qual fa que la predicació dels termes en qüestió sigui dels actes i no dels homes autors dels actes («... no tot allò que hom fa per plaer és...»; *op. cit.*, vol. 2, p. 132). Pel que fa al text grec, cal dir que un cop feta la col·lació de manuscrits *totes* les lliçons recullen la tricotomia apuntada, i que no es podria justificar una comprensió dels dos primers vocables en termes de sinonímia.
15. Cf. 1150b29-35.

	ἀκόλαστος	φαῦλος	ἀκρατής
BATALLA ¹⁶	desenfrenat	pervers	immoderat
ARAUJO-MARÍAS ¹⁷	licencioso	despreciable	incontinente
PALLÍ ¹⁸	desenfrenado	malo	incontinente
JOLIF ¹⁹	intempérant	mauvais	incontinent
DE CASTRO ²⁰	devasso	mau	tem falta de domínio
ROSS-URMSON ²¹	self-indulgent	bad	incontinent
DIRLMEIER ²²	zuchtlos	minderwertig	unbeherrscht
ROLFES-BIEN ²³	unmäßig	schlecht	unenthaltssam
GIGON ²⁴	zügellos	schlecht	unbeherrscht

Hom podria destacar en primer lloc la regularitat en la traducció del terme ‘ἀκρατής’, i és que tant a través de les formes romàniques provinents del participi llatí *continens* com amb les germàniques ‘unbeherrscht’ i ‘unenthaltssam’, s’està assenyalant la idea de manca de *domini* (d’un mateix), d’absència de *contenció* (dels propis desitjos i passions); en el cas de la traducció portuguesa fins i tot literalment. Únicament en el cas del mot escollit per Batalla, ‘immoderat’, hom podria observar-hi un altre sentit, proper precisament al que caracteritza la traducció del terme ‘ἀκόλαστος’; aquí observem tot un ventall de formes que difereixen força entre si (només existeix paral·lelisme morfològic entre el ‘desenfrenat’ de Batalla i el ‘desenfrenado’ de Pallí) encara que, i això és el que és més rellevant, amb un substrat semàntic comú. D’aquesta manera, si primer

16. Op. cit., vol. 2, p. 132.

17. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y tr. de M. Araujo y J. Marías, Madrid: CEPC, 1997, p. 115.

18. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid: Gre-dos, 1998, p. 312.

19. ARISTOTE, *L’Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain-Paris: Institut Supérieur de Philosophie de l’Univ de Louvain, 1972, t. I, Deuxième Partie, p. 210 (indiquem només J.Y. Jolif perquè va ser ell l’encarregat de la traducció dels llibres B, E i H, en aquest últim cas fins al capítol onzè).

20. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tradução, Prefácio e Notas de António de Castro Caieiro, Lisboa: Quetzal Editores, 20093,

21. J. BARNES (ED.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1985, vol. 2, p. 1819.

22. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*; übers. und komment. von F. Dirlmeier, Berlin: Akademie-Verlag, 19674, p. 159.

23. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*; Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, Hamburg: Felix Meiner, 1972, p. 172.

24. ARISTOTELES, *Die nikomachische Ethik*; tr. Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch, 19983, p. 270.

ens fixem en les formes estrictament romàniques ('desenfrenat', 'licencioso', 'desenfrenado', 'intempérant', 'devasso'), no ens hi costarà reconèixer la referència a una persona que es lliura a la consecució del plaer en forma extrema (potser el mot 'intempérant' podria tenir una altra lectura, però en qualsevol cas pensem que també admet la nostra). I pel que fa a les formes germàniques i a la forma mixta 'self-indulgent', el significat és si fa no fa el mateix, però amb matisos que poden ser d'interès. Així, tenim un terme tan explícit com 'zuchtlos' que significa literalment «mancat de disciplina», i uns d'altres tan il·lustratius com 'zügellos' i 'unmäßig', que perfectament podem traduir, respectivament, com «mancat de fre» i «mancat de mesura»; finalment, el vocable 'self-indulgent' té en anglès un sentit pejoratiu i és usat per referir-se, des d'un punt de vista moral, a la persona que es permet excessos relacionats amb el plaer. Per tant, l'*ἀκόλαστος* és aquell qui no respecta la pauta moral que escau a tot home, però resulta clar que la seva desobediència és marcadament diferent a la desobediència de la mateixa pauta comesa per l'*ἀκρατής*, qui al capdavant desobeïx, per utilitzar una expressió planera però molt intuïtiva, *a contracor*. L'*ἀκόλαστος*, en canvi, *es rebel·la* contra la pauta, no li reconeix autoritat moral; és, en definitiva, un «indisciplinat».

I el *φαῦλος*? Creiem que, deixant provisionalment de banda la traducció que en fan Batalla i Araujo-Mariás ('pervers' i 'despreciable', respectivament), la resta de versions apunten a una condició moral específica. Notem que la principal característica dels termes 'malo', 'mauvais', 'mau', 'bad' i 'schlecht' és que *tots ells poden ser utilitzats no només des d'un punt de vista moral sinó també per referir-nos a la simple qualitat tècnica dels objectes del món*, cosa que pràcticament no podem dir de cap dels vocables utilitzats per traduir *ἀκόλαστος* o *ἀκρατής*. Creiem, doncs, que les mencionades traduccions de *φαῦλος*, tot intentant respectar la distinció de sentits que conté la tricotomia presentada per l'Estagirita²⁵, estarien apuntant a una concepció aristotèlica eminentment «estructural» del mal moral feta en clau antropològica (i també social, com veurem més endavant), la qual caldria diferenciar d'una concepció estrictament ètica i més propera (tot i que encara prou llunyana) a les versions principals que del fenomen del mal moral els doctors de l'Església (*notamment* Sant Agustí) o fins i tot el mateix Kant oferiren. En paraules de Silvia Gastaldi: «in relazione a persone *phaulos* esprime la inadeguatezza: è *phaulos* l'aulettes che non sa suonare bene il suo strumento [...]. Evidentemente, da questa incapacità rilevabile in un ambito circoscritto, di ordine tecnico, si sviluppa una modalità di applicazione più vasta, che squalifica totalmente la persona designata. Ecco *phaulos/phauloi* indicare colui/coloro che, contrassegnati dalla mancanza di *status*, di ricchezza ma anche di eticità, sono e debbono essere relegati in uno spazio subordina-

25. I ajustant-se, al seu torn, al sentit que prenen derivats d'aquest terme *φαῦλος* a, p. e., *Metafisica*, 1022b34-1023a1.

to»²⁶. Tot plegat, és clar, duu a recordar el tractat primer de l'obra *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* de F. Nietzsche, però, com diu S. Salkever, «[o] ne need not accept wholly Nietzsche's distinction between master and slave moralities to see that such words [ell ve de parlar en bloc, sense distingir-hi cap tipus de matis, dels termes φαῦλος, κακός, μοχθηρός, πονηρός] [...] call to mind wretchedness, misery, and being burdened by toils.»²⁷; en aquest sentit, fem nostra també la tesi del mateix Salkever segons la qual «somehow the notion of misery or wretchedness needs to be included in our reading of Aristotle's (and Plato's) terms for bad character»²⁸.

Notem, però, que totes les altres llengües modernes —a més a més de l'alemany— amb les quals estem treballant ja contenen aquesta distinció entre el mal entès com a defecte estructural (eventualment atribuït a l'home mateix, com s'esdevindria en el passatge que estem estudiant) i el mal com a estricta degradació de l'esperit. El francès, per exemple, possibilita una distinció entre —respectivament— 'mauvais' i 'méchant', l'anglès entre 'bad' i 'evil', i tant el català com el castellà tenen, és clar, mots a l'efecte. És per això que no considerem adequada la traducció que del terme 'φαῦλος' han fet en el passatge que ens ocupa ni Batalla ni Araujo-Marías, ja que tant 'pervers' com 'despreciable' són termes que duen inevitablement a l'àmbit estrictament moral de la mateixa manera que ho fan 'desenfrenat' i 'licencioso' (els termes que en les respectives traduccions utilitzen per a traduir 'ἀκόλαστος'), amb la qual cosa les dites traduccions no ens permetrien copsar la tricotomia ètica que en aquest fragment de l'*EN* estaria plantejant Aristòtil.

Finalment, pel que fa al terme 'minderwertig' (l'escollit per Dirlmeier per traduir 'φαῦλος'), podríem dir que és l'excepció que confirma la regla. Així, si per un cantó els termes 'malo', 'mauvais', 'mau', 'bad' i 'schlecht' marquen una pauta a poder ser utilitzats, com s'ha dit abans, no només des d'un punt de vista moral sinó també per referir-nos a la simple qualitat tècnica dels objectes del món, i per un altre cantó 'pervers' i 'despreciable' s'aparten d'aquesta significació en tant que tenen una connotació estrictament moral, s'esdevé que amb 'minderwertig' la pauta també s'altera però per reforçar-se encara més, ja que el terme en qüestió és usat en la llengua alemanya per referir-se primordialment als productes de baixa qualitat. Aquest adjectiu referit a un home, doncs, abunda en la idea ja exposada de «defecte estructural», idea que perfillem posteriorment, però de la qual ja podem avançar que històricament

26. Silvia GASTALDI, «Lo *spoudaios* aristotelico tra etica e poetica». *Elenchos*, 1, 1987, 166-167.

27. S.G. SALKEVER, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton: Princeton UP, 1994, p. 220n.

28. *Ibid.*, p. 221n.

ha inclòs la mancança d'elements força diversos, com ara el llinatge noble o la bellesa física. Quant al seu vessant (o aprofitament) moral, però, no podem obviar l'anàlisi que d'aquest terme 'φαῦλος' féu l'arquebisbe anglicà R.C. Trench, reconegut impulsor de l'*Oxford English Dictionary* i autor d'una de les obres de més ajut per als estudiosos del lèxic de grec clàssic: *Synonyms of the New Testament*, on passa revista a una extensa sèrie de termes de notable importància en el text bíblic els quals no poden entendre's plenament al marge del significat que posseïen en èpoques anteriors; així, en l'apartat dedicat als vocables 'κακός,' 'πονηρός' i 'φαῦλος,' Trench afirma que «[i]n most languages there are words like *phaulos* that portray the good-for-nothing aspect of evil, that show it as something that cannot produce any true gain. (...) The central notion of *phaulos* is worthlessness. *Phaulos* successively has the following meanings—light, unstable, blown about by every wind, small, slight, mediocre, of no account, worthless, and bad. *Phaulos* predominantly meant «bad» in the sense of worthless. (...) In the New Testament, *phaulos* reached the last stage of its meaning.»²⁹ I és que, segons afirma el mateix Trench, «[b]ecause that which is morally evil may be seen from several viewpoints, various terms, such as *kakos*, *ponēros* and *phaulos* are used to express diferent aspects of this concept»³⁰; en aquest sentit, el vocabulari moral del grec clàssic i hel·lenístic no representa pas cap excepció en la història de l'Ètica, però també és cert, com ja ha estat dit, que la literatura ètica sobre l'Estagirita sembla haver obviat aquesta raonable aproximació a la qüestió del mal moral en Aristòtil.

Així doncs, en el passatge que s'ha analitzat, l'Estagirita s'estaria referint a tres tipus d'home ben diferenciats que, però, tenen en comú l'apartar-se del bé a causa de la seva actuació en funció d'un plaer *αισχροάν*; dos d'ells, els tipus *ἀκόλαστος* (i, per tant, *μοχθηρός*) i *ἀκρατής*, ja han estat prou explicats en aquell punt de l'obra, però hi hauria un tercer, el *φαῦλος*, del qual l'Estagirita no en fa tematització explícita ni abans ni després i que, per tant, requereix d'exegesi, una exegesi que hom trobarà aquí en la secció posterior. Mentrestant, volem avançar, a grans trets, què diferencia el dit *φαῦλος* de les altres dues figures o tipus esmentats, en especial en relació amb el tipus *μοχθηρός*.

A tal fi, cal confrontar la tricotomia d'agents que s'acaba de reflectir amb la menció, a l'inici del mateix llibre H de l'*EN*, de les tres formes (*εἶδη*) que cal defugir en relació amb els *caràcters* (*ἦθη*): vici (*κακία*), incontinència (*ἀκρασία*) i bestialitat (*θηριότης*). El passatge en qüestió diu el següent: «Tot seguit i des

29. Richard Chenevix TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2000, p. 331. La validesa contemporània d'aquesta obra ha estat lleugerament posada en qüestió pel posterior descobriment d'importants papirs, així com per estar especialment decantada pel significat que els termes que recull tenien en l'època de la Grècia clàssica; cap de les dues crítiques afecta allò que aquí se n'ha destacat.

30. *Ibid.*, p. 329.

d'un altre punt de vista, cal dir que el caràcter pot prendre tres formes que s'han d'evitar: el vici, la immoderació i la bestialitat. Els contraris de les dues primeres són evidents: la virtut i la moderació. Respecte a la bestialitat, seria més adequat d'oposar-li una virtut sobrehumana, una mena de virtut heroica i divina [...]»³¹. L'única correspondència òbvia que pot determinar-se entre aquesta tricotomia de caràcters i la tricotomia d'agents ja vista, és la que es dona entre *ἀκρασία* i *ἀκρατής*, de manera que caldria determinar quina relació guarden entre si —si és el cas— les figures mencionades a 1151b20 del *φαῦλος* i de l' *ἀκόλαστος*, amb les formes *κακία* i *θηριότης* aparegudes en aquest inici del llibre H. Sembla clar, en aquest sentit, que la forma del caràcter en què consisteix la *θηριότης* quedaria òrfena de correlat a la tricotomia d'agents de 1151b20, perquè ni el que Aristòtil ja ens ha dit de l' *ἀκόλαστος* s'hi adiu, ni la informació genèrica que tenim sobre la categoria de *φαῦλος* s'hi adequa; tanmateix, aquesta desaparició de la bestialitat en la relació d'agents morals esbiaixats que apareix a 1151b20 es pot entendre fàcilment si tenim en compte la gran peculiaritat del fenomen en qüestió³², ja que per constituir una conducta summament esbiaixada i al mateix temps força heterogènia en les seves expressions, difícilment pot ser classificada a partir de la idea de plaer, allò que regeix la classificació de 1151b20; no té per què ser contradictori, doncs, que la *θηριότης* ocupi una regió especial dins l'àmbit del mal moral i sigui una forma del *ἦθος* digna de menció a causa del seu perfil extrem, i al mateix temps no tingui un correlat específic pel que fa a les figures morals que il·lustren —almenys quant al criteri del plaer, insistim— aquell àmbit del mal moral. Pel que fa, en canvi, a la no presència a la tricotomia d'agents de 1151b20 d'un agent que derivi literalment de la forma del caràcter «*κακία*» que sí que està continguda a la relació d'aquest inici del llibre H, creiem que no s'hi dona pas una desaparició, sinó ans al contrari una exemplificació. La raó d'això seria que l'*ἀκόλασία* de l'*ἀκόλαστος* de 1151b20 és, en tot allò tocant al plaer, l'exemple més punyent que es pot donar de *κακία*, i en aquest sentit ja tindríem una segona correspondència entre les dues classificacions tripartides.

De la relació de figures de 1151b20, doncs, ja només resta per vincular amb un model de caràcter esbiaixat la figura del *φαῦλος*. Ara bé, de quina manera pot caure aquest tipus d'agent moral sota alguna de aquelles «formes dels caràcters» que s'esmenten en l'inici del llibre H, i que cal defugir? Ja que podem descartar raonablement que es tracti d'una exemplificació de la *θηριότης* i res no justificaria considerar-la exemple d'*ἀκρασία*, hauria de ser també assimilada a la noció de *κακία* juntament amb la figura de l'*ἀκόλαστος*? Atès el que ja hem dit sobre aquesta noció de *κακία* (sobretot que serveix per designar els vicis con-

31. *EN*, H, 1, 1145a15-19. Recordem que Batalla tradueix el mot *ἀκρασία* i els seus morfològicament afins amb les formes relatives a 'immoderació', mentre que de l'*ἀκόλαστος* en diu «desenfrenat».

32. Cf. *EN*, 1145a18-33.

crets, com ara l'ἀκολασία de l' ἀκόλαστος), i atesa la interpretació provisional feta d'aquest φαῦλος de 1151b20, basada en la noció de «defecte estructural», el dit lligam entre el tipus moral del φαῦλος i el concepte de κακία hauria de ser d'entrada descartat, amb la qual cosa hom podria raonablement pensar que la relació de l'inici del llibre H no és exhaustiva i que cal preveure per al φαῦλος una altra determinada àrea de l'àmbit del mal moral en parlar de les manifestacions típiques del caràcter no virtuós. Aquesta possibilitat, tanmateix, no només no sembla ser suggerida per la literalitat de la font en aquest inici del llibre H³³, sinó que a més a més tampoc no vindria especialment avalada pel conjunt de passatges de l'ètica aristotèlica en què s'al·ludeix al φαῦλος o a allò φαῦλον. Pot plantejar-se, doncs, la següent qüestió: És necessari que a l'agent φαῦλος li «correspongui» una forma específica i prototípica dels caràcters (s'entén, dels caràcters que allunyen de la consecució d'allò que pròpiament escau a l'home)? Aquesta pregunta, però, no pot respondre's al marge de la resposta que també es doni en el marc de l'ètica aristotèlica a la pregunta «És necessari que tot acte estigui associat a una forma específica del caràcter?». I nosaltres creiem que hom pot donar una resposta negativa a aquesta qüestió, sense que tingui per què quedar especialment afectada la potent (i típicament aristotèlica) seqüència explicativa ἐνέργεια-ἔθος-ἕξις-ἦθος, la seqüència pròpia de l'educació moral i que, certament, acaba constituint un cercle conceptual difícil de trencar³⁴.

Sense haver d'abandonar l'element del mal moral, la justificació de la resposta que proposem la podríem obtenir precisament a partir de la consideració de les formes del caràcter que Aristòtil afirma que cal evitar, tot atenent al fet que les tres posseeixen perfils molt marcats i gens ambigus; així, tant l'ἀκρασία com la θηριότης són formes perfectament definides i reconeixibles, i la κακία, tot i recollir múltiples manifestacions, és sempre presentada nítidament en cadascuna d'elles³⁵. És necessari, en aquest sentit, que tot acte diguem-ne «no bo» sigui

33. La relació d'aquest inici del llibre H està presentada a partir d'un principi que ha de ser innovador respecte a allò que fins al moment ha estat dit (ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν), de manera que no s'esdevé pas que aquesta relació sigui l'única possible quant a la qüestió de la desviació en la consecució del bé (la classificació posterior de 1151b20 ja constituiria una negació d'això), sinó que la relació és exhaustiva quant a les possibilitats típiques que poden contemplar-se des de la nova perspectiva que ofereix el nou principi. Atès, per cert, que també sembla que la classificació de 1151b20 pretén ser exhaustiva quant a les figures típiques que poden perfilar-se entorn de l'actuació que persegueix plaers «ignominiosos», hom no ha de deixar de cercar —ja que en cap cas no s'abandona l'element del mal moral— quines són les relacions que poden establir-se entre totes dues classificacions (i, si en algun cas no és pertinent establir-ne cap, assenyalar-ne el per què).

34. Hom podria eliminar d'aquesta seqüència la fase de l'ἔθος o mer costum quan parlem d'intervencions en el caràcter que siguin adultes i produïdes de manera autònoma. Però, aquest és justament un cas que trenca la circularitat de la seqüència i que requereix d'una exegesi específica.

35. Cf., per exemple, tot el llibre Δ de l'EN.

reflex d'alguna d'aquestes formes tan ben perfilades, a saber, vici (κακία), incontinència (ἀκρασία) i bestialitat (θηριότης), i només d'una d'aquestes formes? No sembla raonable respondre-hi afirmativament. De fet, el mateix Aristòtil reconeix una eventualitat tal com que l'ἐλευθέριος, exemple de virtut, actuï al marge d'allò degut i noble, amb la qual cosa un acte «no bo» pot correspondre fins i tot a algú «bo»: «[...] mai que el liberal gastí més del que calgui i en allò que no tingui res de noble [παρὰ τὸ δέον καὶ τὸ καλῶς ἔχον], li'n sabrà greu, però mesuradament i com cal, ja que forma part de la virtut complaure's i d'oldre's en allò que cal i com cal [ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ].»³⁶. Creure, doncs, que cada acte «no bo» que es pugui presentar a anàlisi (i un acte típic dut a terme per algú φαύλος, pel φαύλος de 1151b20, n'és sens dubte un exemple) ha de ser necessàriament interpretat de manera *unívoca* com a reflex d'una i només una típica forma del caràcter representativa del mal moral, seria una creença que implicaria menystenir la complexitat de l'ètica aristotèlica.

Tot atenent aquesta complexitat, podríem afirmar que aquelles formes del caràcter (κακία, ἀκρασία, θηριότης) que Aristòtil, a l'inici del llibre H de l'EN, diu que cal defugir, *són models de mal moral que cal tenir presents des d'un punt de vista pràctic però que, en tant que models, tenen una entitat típica-teorètica*. I la reflexió que hi ha al darrere d'aquesta afirmació és que hom no pot raonablement pensar que, en l'Atenes d'Aristòtil, tots els individus que s'apartaven de les virtuts presentades pel filòsof exemplificaven a la perfecció i *exclusivament* alguna de les tres formes de mal moral que ens ocupen (tot i acceptant que l'exemplificació de la θηριότης, atesa l'extremada raresa d'aquesta forma de l'ἦθος, és difícilment compatible amb trets pertanyents a altres manifestacions esbiaixades dels ἦθη; en tot cas, el podríem tractar com el model de desviament amb un correlat pràctic més diàfan). Allò potser més enraonat, per contra, és imaginar l'existència de subjectes que mostraven una condició *preponderantment acràtica o viciosa*, i això en relació sobretot —aquest és un lloc comú a la literatura sobre Aristòtil— amb les capes benestants; també és perfectament pensable i raonable, d'altra banda, que aquesta condició preponderantment acràtica o viciosa ja fos observada i criticada per altres atenesos benestants (d'aquí molt probablement que en cada presentació d'una qüestió ètica per part l'Estagirita, trobem gairebé sempre una primera menció del dir o dirs comuns o habituals sobre la qüestió en concret), de manera que allò que Aristòtil estaria intentant a través del seu magisteri seria, entre moltes d'altres fites, tematitzar i depurar una percepció social que l'envoltava però, això sí, a partir d'un pensament propi i original que tenia com a clau de volta un ma-

36 EN, Δ, 2, 1121a3. En el text no es menciona per què hom pot concebre aquesta eventualitat, i per tant no és del tot descartable que l'eventual errada de l'ἐλευθέριος pugui respondre no a un coneixement defectuós de les circumstàncies que varen propiciar la seva decisió, *sinó a una fallida puntual del seu desig* (una espècie de, si es vol, ἀκρασία invertida).

gístral exercici de la definició³⁷. El flòsòf d'Estagira, en aquest sentit, «takes himself not to be inventing an account of the virtues, but to be articulating an account [on s'hauria d'incloure la consideració del mal moral] that is implicit in the thought, utterance and action of an educated Athenian»³⁸, de manera que allò que cerca, al capdavant, és ser «the rational voice of the best citizens of the best city-state»³⁹. Per tot això, com bé assenyala A. Adkins, Aristòtil «(...) is not only concerned to analyse: he wishes also commend a particular group of standards and a particular way of life»⁴⁰. Pierre Aubenque s'ha mostrat un xic més restrictiu quant a l'afany de l'Estagirita: «Aristóteles, como ya lo hace en otro ámbito a propósito de la lista de las categorías, se contenta con una enumeración empírica, probablemente de origen popular, que remite a una serie de personajes erigidos en tipos por el lenguaje común. (...) Algunos de estos retratos [elaborats per Aristòtil a partir d'aquella percepció popular] alcanzan una perfección literaria que ha contribuido a acentuar su carácter típico»⁴¹. Totes aquestes reflexions, referides en bona part al tractament aristotèlic de les virtuts ètiques als llibres Γ i Δ de l'*Ètica nicomaquea*, haurien raonablement de valdre també per a les diferents formes de mal moral perfilades per l'Estagirita, encara que fóra un greu error, tant pel que fa a aquelles virtuts com pel que fa a aquest mal pràctic, reduir l'esforç teòric d'Aristòtil a una espècie de costumisme. El mateix Aubenque n'és conscient, d'aquest parany, i afegeix el següent: «(...) si se mira bien, se constatará que, en la descripción de las virtudes éticas en los libros III y IV de la *Ética a Nicómaco*, el procedimiento del «retrato» no está utilizado por él mismo, sino como vía de acceso a la determinación de la esencia de la virtud considerada.»⁴²

Sigui com sigui, però, tota aquesta reconsideració (una sort de desmitificació, al capdavant) dels caràcters que hom ha de perseguir o defugir, permetria fins i tot de contemplar la presència d'una determinada *κακία* en un individu de tendències virtuoses, tal com assenyala Stewart en comentar la definició de vir-

37. No cal dir, amb aquest plantejament de «pensament propi i original» no pretenem deslligar *absolutament* Aristòtil del magisteri platònic i de les tradicions que hi conflueixen (sense menystenir altres eventuais vies d'influència); simplement volem remarcar la capacitat del geni per elevar-se per sobre d'aquell context i donar-ne bon i racional compte. I quant a la «mundanitat» dels temes ètics que Aristòtil estudiava, és rellevant l'apreciació d'Oriol Salgado que «[e]l hecho mismo de que existan opiniones comunes sobre la *akrasía* muestra que no se trataba de un problema filosófico técnico, sino de un fenómeno tematizado por la cultura griega, con relevancia jurídica y alcance artístico» (*Lógica de la acción y akrasia en Aristóteles*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 201).

38. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984², p. 147-8.

39. *Ibidem*, p. 148.

40. A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 318.

41. Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF, 1963, p. 47.

42. *Ibid.*, p. 48.

tut ètica donada per Aristòtil a 1107a1: «[g]ood natural tendencies (φυσικαὶ ἄρεται) may be confirmed into habits, apparently good, but yet forming no parts of a moral organism. A collection of such independent habits would be 'habitual virtue', as distinguished from a 'virtuous character.' The man who has merely 'habitual virtue' is virtuous because, being a man of naturally good disposition, he happens also to have lived all his life in contact with certain good influences: but his nature has no system. He is perhaps honest enough, but illiberal; temperate enough, but not courageous.»⁴³ I és que, tot plegat, no hi hauria raó per no incloure Aristòtil en el següent conjunt que defineix Agnes Heller: «All those who ponder moral problems are attempting to find out why certain people are vicious and wicked, whereas others are reasonably good, or even virtuous; and, further, why both the good and the wicked people are considerably outnumbered by those who are neither good nor wicked, but who sometimes do the proper thing and sometimes the improper thing.»⁴⁴

Així doncs, la principal lliçó que podríem extreure d'aquest nou enfocament dels models del mal moral plantejats per l'Estagirita és que caldria evitar de caure en el parany de veure les formes del caràcter que hom ha de defugir *com a estereotips que els homes no virtuosos encarnarien de manera sistemàtica*. I amb aquesta precaució hi voldríem encara relacionar una idea més general, i segurament de més volada: el concepte aristotèlic de subjecte moral, l'ἄνθρωπος ètic, no s'esgota pas en el concepte de caràcter, o almenys en una sola forma del caràcter. L'ἦθος, tot i ser quelcom força estable, no deixa de ser el resultat d'un procés en el qual intervenen multitud de factors (d'una banda inherents al propi subjecte, de l'altra relatiu a la societat en què hi viu); aquests factors són dinàmics i, en conseqüència, el resultat que se'n deriva també és dinàmic, o si més no flexible. El subjecte moral aristotèlic, així, no hauria de ser vist com un ens rígid i enterament previsible (en cadascuna de les seves eventuais formes), sinó com un ésser de carn i ossos (encara que això pugui semblar una obvietat, no està de més recordar-ho), que en uns casos és més perfecte que en d'altres, però que fins en els més perfectes corre el risc d'equivocar-se... (com ja hem vist que mostraria l'ἐλευθέριος de 1121a1); tot plegat, en fi, creiem que ens hauria de dur a la conclusió que aquest concepte aristotèlic de «caràcter», tot i ser un contingut teòric extraordinàriament fecund, no hauria de ser utilitzat per pensar el correlat pràctic que sens dubte té, a la manera d'un *mirall* que per a *cada* individu reflecteixi un determinat model.⁴⁵

43. J.A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1892, vol. 1, p. 207.

44. Agnes HELLER, *General ethics*, Oxford-New York: Basil Blackwell, 1988, p. 13.

45. El contingut d'aquesta digressió que hem fet sobre la noció aristotèlica de caràcter guarda relació amb d'altres aproximacions al concepte que també han marcat distàncies amb la

Tornem, però, al *φαῦλος* de 1151b20, absent en principi a la tricotomia de formes del caràcter a defugir exposada en l'inici del mateix llibre H de l'*EN*; si, com es proposa, no té per què ser estrictament necessari el *correlat* d'un i només un caràcter tipus representatiu del mal moral per a cada cúmul d'actes no bons dut a terme per un subjecte en particular, aleshores hom pot arribar a imaginar una sort de subjecte moral que tingui per *costum* (*ἔθος*) dur a terme actes no

comuna comprensió de la ja citada seqüència explicativa *ἐνέργεια*-(*ἔθος*)-*ἔξις*-*ἦθος*; un bon exemple en seria l'audaç article de Gianluca Di MUZIO, «Aristotle on Improving One's Character» (*Phronesis*, XLV(2000)3, p. 205-219), on l'autor defensa de manera precisa i documentada la possibilitat que, des d'un punt de vista aristotèlic, la millora (o, senzillament, la modificació) del caràcter no sigui quelcom tan problemàtic com acostuma a presentar-se des d'aquella comuna comprensió, tot i acceptant que «[h]e certainly views character as a source of very strong inclination to act in a certain way. But his not ruling out the possibility of moral reform indicates that he took even the unjust to be still equipped with the resources for acting well. So having an established character does not rob a person of the ability to act contrary to it» (p. 219). Aquest article segueix l'estela d'un treball anteriorment aparegut també a la mateixa publicació (W. BONDESON, Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change; *Phronesis*, XIX(1974)1-2, p. 59-65), i se situa en una perspectiva molt similar a la que presideix el també magnífic treball de Shane DREFCINSKI «Aristotle's Fallible *Phronimos*» (*Ancient Philosophy*, 16(1996), p. 139-154), on l'autor assenyala el fet que «there are several passages in which Aristotle makes it clear that virtuous people are not always successful and sometimes miss the mark»; un cop vistos i degudament analitzats aquests passatges, i posats en relació amb el tractament aristotèlic de l'*ἀκρασία*, Drefcinski acaba afirmant que «it is possible for virtuous people to err because a few isolated actions do not indicate a moral state. Just as a few isolated virtuous actions do not suffice to create a virtue, so too a few isolated aberrations do not suffice to destroy an otherwise noble character. (...) Aristotle's demand that virtuous people be successful is not a demand for unrealistic infallibility; he allows that virtuous people can make mistakes and commit wrongdoing» (p.153). Howard J. CURZER, en el seu article «How Good People Do Bad Things: Aristotle on the Misdeeds of the Virtuous» (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 2005, 233-256), culmina aquesta petita tradició de crítica de l'anomenada pel mateix Curzer «idealization interpretation of Aristotelian virtue» i ofereix mants arguments (de vegades més aviat febles, però altres cops realment punyents, i en tot cas sempre partint de la lletra aristotèlica) que avalarien «the realistic interpretation» de la virtut dins l'ètica aristotèlica. El pol oposat d'aquesta comprensió de la virtut (i, en general, del caràcter) l'exemplificarien T. IRWIN a «Disunity in the Aristotelian Virtues» (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 61(1988)78), J. ANNAS a *The Morality of Happiness* (Oxford, 1993), i D.S.Hutchison a *The Virtues of Aristotle* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), mentre que una perspectiva complementària de la qüestió fóra l'exposada per Marcia L. HOMIAK a «The Pleasure of Virtue in Aristotle's Moral Theory» (*Pacific Philosophical Quarterly*, 66(1985), p. 93-110). En general, hom podrà trobar una comprensió de l'explicació aristotèlica del caràcter gairebé oposada a la defensada aquí, al ja mencionat treball d'Oriol SALGADO *Lógica de la acción y akrasia en Aristóteles*, on s'afirma que «[u]n virtuoso que realice una sola acción innoble es inconcebible para Aristóteles» (p.198), tot i que el mateix autor obre la porta de la paradoxa quan es pregunta de manera perspicaç que «si un vicioso realizara una sola acción buena, ¿consideraríamos por ello que no es vicioso? ¿Cómo deberíamos clasificar a tal individuo? Probablemente el pensamiento de Aristóteles no es totalmente simétrico en este punto» (id.).

bons⁴⁶ però amb la peculiaritat associada que, un cop degudament analitzada la conducta conformada per aquests actes, no sigui possible la subordinació teòrica del subjecte en qüestió a cap dels models de mal moral apareguts en la relació d'aquell inici del llibre H. Aquesta possibilitat teòrica és, justament, la possibilitat que nosaltres reivindicuem en relació amb el φαῦλος de 1151b20, una figura que no posseiria el correlat d'un model típic de conducta desviada per dos tipus de raons, d'una banda les que assenyalen a la mateixa forma i continguts de la majoria d'actes que el φαῦλος du a terme, i de l'altra les que apunten al tipus de manera de ser i de fer derivada d'aquells actes, que en bona lògica ha d'ésser una manera de ser i de fer no prou específica com per constituir un model de mal moral, eventualment a causa de la *cessió* de part dels seus trets a les conductes model que sí que contempla l'Estagirita; en definitiva, creiem que Aristòtil, a causa d'aquestes raons que són tractades en detall a la secció posterior, no hauria considerat que la conducta del φαῦλος mereixés la categoria d'ἦθος específic dins l'espectre del mal moral, i d'aquí l'absència, a l'inici del llibre H de l'EN, d'un model de mal moral que li correspongui. Certament la font presenta la possibilitat de ser φαῦλος τὸ ἦθος (literalment, φαῦλος «de caràcter»), en afirmar-se al llibre Δ de la mateixa EN quant al tipus benestant de pròdig que «[n]o se le considera despreciable de caràcter [φαῦλος τὸ ἦθος], ya que no es propio del malo [μοχθηροῦ] ni del innoble [ἀγεννοῦς] excederse en dar y en no tomar, sino del insensato [ἡλιθίου]»⁴⁷, però creiem que aquest és senzillament un ús genèric del terme⁴⁸, capaç d'incloure el sentit d'un esbiaixament moral més acusat (el que correspondria a la figura del μοχθηρός) que no pas el que habitualment és assignat (no poques vegades amb la connotació de «defecte estructural» ja comentada) a l'agent o acte de qui es predica la categoria en qüestió.

A banda, però, de l'explícita distinció que trobem a la tricotomia d'agents de 1151b20 entre les figures del φαῦλος i la de l'ἀκόλαστος / μοχθηρός, hi ha una altre lloc a la font en què la distinció en qüestió se'ns mostra de manera prou

46. Aristòtil, de fet, explicita aquesta figura poc després: «(...) hi ha dues raons, que ja hem explicat, per les quals el plaer no sembla res de dreturer [σπουδαῖον]. Primerament, perquè alguns plaers són accions fetes per una natura que és perversa [φάυλης φύσεως], sia de naixement, com en les bèsties, sia a causa dels costums [δι' ἔθους], com en els homes depravats [φαῦλον ἀνθρωπος]». '[P]erversa' i 'depravats', no cal dir, foren paraules inapropiades per a la traducció dels termes, respectivament, 'φάυλης' i 'φαῦλον'.

47. EN, Δ, 3, 1121a27.

48. Hom podrà observar usos similars a *Política* 1254a39-1254b2 («(...) en los de índole o condición perversa [τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχοντῶν] el cuerpo parece muchas veces regir al alma, por su disposición mala [φάυλως] y antinatural»), i especialment a 1253a4, on l'ἄπολις (aquell qui *naturalment* trenca la regla que l'home és per naturalesa un animal polític) només ho pot ser a partir d'una aquestes dues condicions: ser més que home... o ser φαῦλος, potser defectuós en un sentit particularment intens. Sobre l'ús genèric de 'φαῦλος' en tornem a parlar al final de la secció posterior.

diàfana com per incloure-la en aquest apartat de documentació. Ens estem referint al passatge del desè capítol del llibre Θ de l'*EN* on l'Estagirita, després de descriure breument la consistència del vincle amistós que uneix els posseïdors de la virtut, ens parla de la durabilitat i fermesa dels vincles d'indole similar que poden establir-se entre els no virtuosos: «En canvi, els perversos [μοχθηροί] no tenen fermesa; ni tan sols perduren en la semblança amb si mateixos. Es fan amics —per poc temps, però— complaent-se els uns en la maldat [μοχθηρία] dels altres. Contràriament, els qui es troben mútuament útils o plaents són més duradors [en la seva amistat, s'entén]. Ho són, mentre troben, els uns en els altres, plaer o utilitat.»⁴⁹ El caràcter diàfan de la distinció se'ns dona pel fet que Aristòtil ve precisament d'afirmar en el capítol sisè del mateix llibre Q, tot referint-se a la convivència deguda en el marc de la relació d'amistat, que οἱ φαῦλοι «esdevindran amics per plaer o per utilitat, cosa que els farà ésser semblants»⁵⁰, amb la qual cosa ja sabem quin nom (φαῦλοι) han de rebre aquests que ara són diferenciats dels μοχθηροί a causa de mantenir relacions d'amistat més duradores que no pas aquests últims; en el sisè capítol, en canvi, els φαῦλοι són distingits dels ἀγαθοί i això en el sentit següent: mentre els bons establiran una relació amistosa entre ells en tant que bons i seran amics absolutament (ἀπλῶς), els φαῦλοι es faran amics «accidentalment i en la mesura que s'assemblen als bons [κατὰ συμβεβηκός καὶ τῷ ὁμοίῳσθαι τούτοις]»⁵¹.

Així doncs, és possible afirmar que, en relació amb les característiques del lligam d'amistat que pot sorgir *entre els iguals quant al perfil moral*, el text aristotèlic estableix una tricotomia a partir dels tipus ἀγαθοί, φαῦλοι, i μοχθηροί. La diferència entre aquests dos últims pel que fa a la qüestió de l'amistat ja havia estat assenyalada per H. H. Joachim en el seu comentari de l'*Ètica nicomaquea*: «Absolute wickedness (μοχθηρία) would destroy the possibility of trust, and therefore friendship: but *relatively worthless people* may be useful to one another in various ways, and therefore may be friends for the sake of the useful»⁵²; cal dir, endemés, que l'especificitat dels μοχθηροί (i derivadament, doncs, tam-

49. *EN*, Θ, 10, 1159b8-12.

50. *EN*, Θ, 6, 1157b1-2. La cursiva és nostra. No podem deixar d'assenyalar que un lector no avesat al grec clàssic i que hagués de dependre enterament de la traducció de Josep Batalla, s'hauria trobat amb la paradoxa que aquests que esdevenen amics per plaer o utilitat a 1157b1-2, reben el mateix qualificatiu («perversos») que, curiosament, aquells que a 1159b8-12 són diferenciats dels que són amics per trobar-se mútuament útils o plaents. El mateix passa amb la traducció d'Araujo i Marías al castellà, que fan servir «malos» en tots dos casos. És tan sols un exemple de fins a quin punt les traduccions en ocasions, han pogut contribuir a enfosquir (o fins i tot fer passar per alt) la qüestió del mal moral en l'ètica d'Aristòtil.

51. *EN*, Θ, 6, 1157b2-4.

52. ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics. A commentary by the late H.H. Joachim edited by D.A. Rees*, Oxford: Clarendon Press, 1962, p.248. La cursiva és nostra.

bé dels φαῦλοι) vindria especialment reforçada pel fet que són ells, en definitiva, els que mouen a aquesta consideració sobre la relació d'amistat entre els «moralment» iguals, atès que en el segon capítol d'aquest mateix llibre Q de l'EN, l'Estagirita es pregunta si l'amistat «es dona en tothom o és impossible que els malvats [μοχθηρούς ὄντας] esdevinguin amics»⁵³. L'anàlisi que aquí s'ha dut a terme respecta el lèxic de la font i ens indica que la resposta a aquesta pregunta es donaria en el citat passatge del desè capítol del llibre Θ de l'EN en què, segons s'ha vist, Aristòtil distingeix entre els perversos (μοχθηροί) incapaçs de mantenir relacions de tipus amistós prou duradores, i aquells —els φαῦλοι— que per plaer o utilitat sí que les mantenen (un passatge, per cert, que ve precisament precedit per un petit excurs sobre l'essència de l'amistat); Stewart suggerí en canvi⁵⁴ que la resposta a la pregunta en qüestió es donava a 1157a17-20, on s'hi diu el següent: «Amb vista al plaer i a la utilitat, àdhuc els depravats [φάλους] poden ser amics entre ells, com també els bonhomiosos poden ésser amics dels depravats [ἐπεικεῖς φάλοις], o com els qui no són ni una cosa ni una altra [μηδέτερον] poden ésser amics de qui sigui. Amb tot, és evident que solament entre els bons [ἀγαθούς] hi pot haver autèntica amistat, perquè els dolents [κακοί] només troben plaer, l'un en l'altre, quan hi ha alguna utilitat [ὠφέλεια] en perspectiva.» També Pakaluk, en el seu comentari dels llibres Θ i I de l'Ètica nicomaquea⁵⁵, situa en aquest passatge la resposta a la pregunta de si els μοχθηροί poden arribar a ser amics, encara que en el seu cas la proposta es fa a partir d'un argument molt feble que a més a més recolza en el contingut de 1157a3-16, un passatge no especialment transcendent pel que fa a la consideració aristotèlica de la relació d'amistat. Ara bé, hom podrà comprovar que, en aquest passatge que tant Stewart com Pakaluk utilitzen per situar la resposta a l'esmentada pregunta aristotèlica de si els malvats (μοχθηρούς ὄντας) poden esdevenir amics, passa que curiosament... no hi ha rastre dels μοχθηροί, mentre que d'altra banda ja s'avança el que posteriorment serà esmentat dels φαῦλοι en el mateix llibre Q, a saber, que ells sí, a diferència dels μοχθηροί, poden mantenir relacions d'amistat estables i prou duradores; per tant, estem en condicions d'afirmar que Stewart i Pakaluk erren en la solució exegètica que donen a aquesta qüestió.

Finalment, una tercera possibilitat de documentació de la distinció a què estem fent referència parteix de la constatació que hi ha excessos φαῦλοι que

53. EN, Θ, 2, 1155b11-12. La pregunta aristotèlica l'és per l'extrem oposat al de la condició virtuosa (el caràcter d'extrem de la qual ja ve indicat a la descripció continguda a EN, B, 6, 1107a6-8), i apunta a l'abast que d'una manera o altra ha de tenir una noció, la d'amistat, gairebé indissoluble de la central tesi aristotèlica que l'home és per naturalesa polític (Cf. EN, A, 5, 1097b11-12), més específicament un animal polític (Cf. Pol. 1253a2-3).

54. Vid. op. cit., vol. 2, p. 270.

55. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*; Translated with a Commentary by M. Pakaluk, Oxford, 1998.

56. EN, H, 14, 1154a13-21. Traducció pròpia.

acaben remetent a un agent moral φαῦλος; així, «(...) en les disposicions i moviments en què no pot donar-se un excés de bondat, no es dona tampoc l'excés de plaer, i en les que pot donar-se el primer, es dona també el de plaer. Ara bé, en els béns corporals pot donar-se l'excés, i el dolent (ὁ φαῦλος) en aquest sentit ho és perquè persegueix l'excés, i no allò necessari, ja que tots els homes gaudeixen, en cert sentit, amb els menjars delicats, els vins i els plaers sexuals, però no tots com és degut [οὐχ ὡς δεῖ]. Li passa el contrari amb el dolor; no en defuig l'excés, sinó el dolor en absolut, ja que no existeix un dolor contrari a l'excés sinó per a aquell que persegueix l'excés.»⁵⁶ I és que cal notar que aquest faàloj que persegueix l'excés (i que, segons el que s'exposarà a la secció posterior, no ho fa tant convençut de la bondat d'aquesta conducta com empès per la inèrcia d'uns mals hàbits) és el que en última instància esdevindrà μοχθηρός si no fa altra cosa que relacionar-se amb els de la seva mateixa condició i si aquesta relació es dona sempre a l'entorn d'allò faàlon: «(...) l'amistat dels depravats esdevé perversa [Πίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρῆ] perquè, com que no tenen fermesa, a la fi cometem accions depravades [literalment «tot participant en comú de les coses de baixa condició en no tenir fermesa», κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες] i, fent-se semblants els uns als altres [ὁμοιοῦμενοι ἀλλήλοις], esdevenen tots perversos [μοχθηροὶ δε γίνονται].»⁵⁷ És en aquest sentit que cal entendre l'afirmació de l'Estagirita que és important defugir la condició d'amant d'allò pervers (φιλοπόνηρον) i no assemblejar-se a allò baix (ὁμοιοῦσθαι φαύλω)⁵⁸. La idea ve de lluny i la podem trobar també al *Menó* de Plató, qui fa una cita de Teognis a l'efecte: «Beu i menja amb aquells que tenen gran poder; seu prop d'ells i procura de plaure'ls. Perquè és dels bons que aprendràs coses bones [ἔσθλων μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ διδάξεαι]. Si en canvi freqüentes els dolents fins perdràs el discerniment que tinguis [ἦν δὲκακοῖσιν συμμίσηγης ἀπολείς καὶ τὸν ἔοντα νόον].»⁵⁹ Cal tenir present que aquesta ensenyança del poeta (conformada pels versos 33-36 de la primera de les seves *Elegies*, compostes probablement a finals del segle VI abans de Crist) està adreçada a Κύρνος, un jove noble qui per tant es troba ja en possessió, vist des de la perspectiva aristocràtica de Teognis⁶⁰, dels elements necessaris per a ser ἀγαθός, i que d'aquesta manera corre el risc, si es barreja amb els κακοί, de corrompre's i anorrear així tot el llegat moral que per educació i entorn li ha vingut donat. En el cas de Teognis / Plató no es tracta pròpiament, doncs, que qui ja posseeix un perfil no virtuós *empitjori* i esdevingui un home de conducta extremadament reprovable (tal com hem vist que sí que s'esdevé, en canvi, amb l'al·lusió als φαῦλοι en l'*Ètica nicomaquea*), sinó que qui en prin-

57. *EN*, I, 12, 1172a9-11. Les cursives són nostres.

58. Vid. *EN*, I, 3, 1165b15-16.

59. 95d (PLATÓ, *Diàlegs V. Menó. Alcibiades*, text i tr. de Jaume Olives Canals, Barcelona: Fundac. Bernat Metge, 1956).

60. La qual, d'una manera o altra, perdura al llarg de tot el període clàssic.

cipi passa per ser virtuós, o potencialment virtuós, malmeti aquesta condició i passi a assimilar-se moralment a aquells de perfil vulgar i popular. Però, el que ara ens interessava de destacar és que la idea genèrica que la *companyia* o, si es vol, la convivència entorn d'hàbits quotidians és un factor a tenir en compte en la definició dels perfils morals, és quelcom ja present en autors força anteriors a l'Estagirita, tot i que la sentència de Teognis (vers 577) que «[i]l est plus aisé de faire un méchant d'un honnête homme qu'un honnête homme d'un méchant [Ῥώδιον ἐξ ἀγαθοῦ θείναι κακὸν ἢ κακοῦ θείναι ἐσθλόν]»⁶¹ ja indica que, sigui com sigui, per a la mentalitat clàssica grega l'eventual transcendència moral d'aquell element convivencial s'havia de donar més en un sentit que no pas en l'altre.

En tot cas, això que hom pot veure que s'esdevé amb els φαῦλοι no és més que el reflex, dins l'àmbit de la conducta no virtuosa, del que ja té lloc en l'àmbit de l'excel·lència moral: «En canvi, l'amistat que hi ha entre dreturers és dreturera i creix amb el tracte [ἡ δὲ τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικής, συναυξανόμενη ταῖς ὁμιλίαις]. Àdhuc sembla que els amics esdevenen [βελτίους γίνεσθαι] millors exercitant-se i corregint-se mútuament. Car s'afaiçonen recíprocament, tal com s'agraden.»⁶² Hom podrà dir, doncs, que la seqüència *práctica* φαῦλον-μοχθηρόν és, en el cantó del mal moral, el mirall d'una altra seqüència *práctica* que marca la gradació entre allò bo i allò millor i que implica els ἐπιεικεῖς o figures socialment dominants; així, de la mateixa manera que l'Estagirita està reconeixent implícitament graus de perfecció moral a partir de la gradació referida al fruit de la convivència protagonitzada per aquests ἐπιεικεῖς, en el cas del mal moral la seqüència plantejada per Aristòtil estableix una distinció entre els conceptes de φαῦλον (allò genèricament dolent) i μοχθηρόν (allò pitjor), la qual reflectiria la consideració de diferents graus d'esbiaixament moral⁶³.

3/ Exegesi de ὁ φαῦλος

Un cop destacades les diferències entre les nocions de φαῦλον i μοχθηρόν, el que es pretén a continuació és fer la deguda exposició dels trets essencials de la figura del φαῦλος, allò que el faria ésser un tipus d'agent específicament diferent del μοχθηρός / ἀκόλαστος i de l'ἀκρατής, encara que no tan típicament diferent com per constituir-se en model de mal moral.

61. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*. Texte établi, traduit et commenté par Jean Carrière, Paris: Les Belles Lettres, 1975².

62. EN, I, 12, 1172a13. I també a 1170a11: «(...) conviure amb els qui són bons comporta un cert entrenament en la virtut».

63. I, en conseqüència, de condemna, com reflecteix el fet que, com s'exemplifica tot seguit, 'φαῦλος' «often has a less condemnatory sense than the other negative terms, especially, as it turns out, *mochtēros*» (J.E.GARRETT, «The Moral status of «The Many» in Aristotle». *Journal of the History of Philosophy*, 31(1993)2, p. 177).

Atès tot el que fins ara ha estat dit sobre aquest *φαῦλος*, el que ja podria avançar-se quant a la seva condició moral és que es tracta d'una condició *clarament mancada de virtut o d'excel·lència però al mateix temps no fundada en una concepció enterament esbiaixada del fi de l'home*, una condició caracteritzada per una relació amb el plaer i del dolor tal que «cometem els mals [τὰ φαῦλα] a causa del plaer»⁶⁴, i els homes esdevenen (γίνονται) genèricament φαῦλοι «a causa dels plaers i dels dolors, ja que hom persegueix o defuig allò que no convé [literalment «aquells plaers i dolors que no cal», ἄς μὴ δεῖ], quan no convé [o «no cal», ὅτε οὐ δεῖ], tal com no convé [altre cop «no cal», ὡς οὐ δεῖ] o de qualsevol manera exclosa per la raó.»⁶⁵; específicament quant als béns corporals, s'esdevé *φαῦλος* quan hom «(...) hi cerca l'excés en comptes d'accontentar-se amb el necessari [ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολὴν ἔστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίαις].»⁶⁶

En quin singular tret o trets del caràcter (i/o de l'intel·lecte) acabaria rent aquest tipus d'esbiaixament moral, però? Una primera resposta la podríem trobar a l'edició dels llibres de l'*Ètica nicomaquea* dedicats a l'amistat feta per F. Stirn, on hom podrà localitzar-hi la següent classificació: «Les deux chapitres du livre IX qui abordent le problème [de l'amistat cap a un mateix i cap als altres] distinguant trois types d'hommes: *le méchant* [...], *l'intéressé* [...], *le vertueux* [...]. Pour être plus précis, il faut distinguer trois types de méchants. *L'intempérant* [l'acràtic per a nosaltres] a compris quelles fins méritent d'être visées, mais s'en écarte, sous l'influence de ses inclinations. *Le pervers* ou *vicieux* ignore les vraies valeurs, comme le méchant selon Platon, mais, se sentant devenir de plus en plus détestable aux autres hommes, s'aperçoit alors qu'il n'a pas choisi la bonne vie. Aussi finit-il par "prendre la vie en horreur, et par se donner la mort" [EN, I, 4, 1166b12]. *L'indolent* connaît le bien, mais n'a pas, par faiblesse, paresse, la force, le courage de le réaliser. [...] L'intéressé sacrifie la raison aux besoins corporels. Est bon, pour lui, ce qui rapporte. Il ne connaît pas, certes, les drames intérieurs du méchant.»⁶⁷

Aquesta edició dels llibres de l'*EN* dedicats a l'amistat feta per Stirn està adreçada a alumnes francesos de secundària i no posseeix, estrictament, rigor científic; per exemple, al marge del profit que hàgim pogut traure de les categories en elles contingudes, les classificacions que hi apareixen semblen de vegades força arbitràries (com és el cas d'aquesta tricotomia de la «méchanceté» que deixa fora la misteriosa figura de l'interessat però inclou la de l'acràtic), i per tant cal ser cauts a l'hora d'extreure'n conclusions. Però, el plantejament de Stirn resulta d'interès quant al cas que ens ocupa perquè hi incorpora un matís

64. EN, B, 2, 1104b10.

65. EN, B, 2, 1104b21-23.

66. EN, H, 14, 1154a15-16.

67. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque (Livres VII et IX sur l'amitié)*, Introduction et commentaires par F. Stirn, Paris: Hatier, 1983, p. 20-22.

que acostuma a passar desapercebut (si no a ser directament menystingut, la qual cosa és sens dubte més greu) en l'anàlisi de l'ètica aristotèlica, a saber, el matís associat a la idea de la, diguem-ne, *indolència moral*.

Així, veiem com segons Stirn l'indolent és aquell *méchant* que coneix el bé però que no s'hi capté en conseqüència a causa de la seva mandra o feblesa; d'altra banda, l'interessat (que segons la classificació de Stirn no és *méchant* però tampoc no és virtuós) és aquell qui posa les necessitats corporals per davant de la raó i jutja com a bo tot allò que en resulta, sense que això li comporti cap conflicte interior (cosa que sí que s'esdevindria en el cas dels *méchants*). Stirn afirma que aquestes figures i les altres que ell presenta queden distingides a l'*EN* allà on el text aristotèlic aborda la qüestió de l'amistat cap a un mateix i cap als altres (capítols 4 i 8 del llibre I), però el cas és que mentre les figures de l'acràtic o el pervers sí que són fàcilment reconeixibles en aquest punt de la font (i tal com les presenta el mateix Stirn), la dualitat <indolent malvat / interessat no malvat> no quedaria ni explícitament ni implícita recollida per la lletra aristotèlica. Creiem, no obstant això, que cadascuna d'aquestes dues figures aporta un tret definitori de la figura del *φάυλος*, i a continuació n'intentem mostrar el com i el perquè.

Pel que fa a la idea d'indolència *moral*, hi ha dos termes utilitzats per l'Estagirita que hi fan una clara referència, i que al seu torn guarden una estreta relació amb la consideració general que l'Estagirita fa del *φάυλος* o d'allò *φάυλον*. Així, d'una banda tenim el concepte d'*ἀμέλεια* o desídia negligent, i de l'altra el d'*ἀργία* o manca d'esforç.

El concepte d'*ἀμέλεια* és invocat per Aristòtil a l'hora d'explicar l'*origen* (que no l'essència) de certes conductes punibles, i això en relació amb el desconeixement de determinats continguts legals o morals, i a partir de la determinació lògica i ontològica de l'origen general de la conducta: «És clar que ningú no és venturos si no ho vol ésser; de perversitat [*μοχθηρία*], en canvi, se'n té voluntàriament. Altrament, caldria discutir el que acabem de dir, això és, que l'home és el principi i l'engendrador de les seves accions, de la mateixa manera que ho és dels seus fills. Si ho admetem, perquè no podem referir els nostres actes a un principi que ens sigui exterior, llavors, les accions que provenen de principis que ens són interiors es trobaran en el nostre poder i seran voluntàries. Pel que sembla, això, ho accepta tothom: cadascú en particular i fins els mateixos legisladors. En efecte, aquests, d'una part, castiguen i reprimeixen els qui cometen malifetes [*τοὺς δρώντας μοχθηρά*], llevat que les hagin comeses per força o per ignorància, talment que no en siguin els causants (...). Més encara, hom castiga el qui ignora què ha de fer si és culpable de la seva ignorància. Així, hom infligeix penes dobles als embriacs, per tal com el principi de llurs accions era en ells; estava en llur poder de no embriagar-se, i l'embriaguesa fou la causa de la ignorància. Hom castiga també els qui, de les lleis, n'ignoren alguna cosa que havien de conèixer i que no era gens difícil de saber. Actuem així en tots aquells casos en què sembla que la ignorància prové d'una negligència [*ἀμέλειαν*], això

és, sempre que la ignorància prové d'un mateix, ja que es trobava en el seu poder de preocupar-se per sortir-ne»⁶⁸.

Hom podria comparar aquesta desídia pel coneixement d'allò degut amb l'abandó del propi cos⁶⁹, però l'element decisiu quant a la qüestió aquí discutida és l'intel·lectual, encara que aquest també presentarà, és clar, un innegable correlat pràctic: «(...) atès que el saber [τὸ ἐπίστασθαι] i el conèixer [τὸ εἰδέναι] és susceptible d'un doble sentit, essent-ne un el de posseir-lo [τὸ ἔχειν], i l'altre el de servir-se'n [τὸ χρεσθαι], el qui posseeix el saber i no se'n serveix, pot en cert sentit ser justament anomenat ignorant [ἀγνοῶν], encara que en un altre sentit no és justa aquesta apreciació, per com a causa de la seva negligència [ἀμέλειαν] no va servir-se del saber. I de manera semblant un que no posseeix el saber podria ser vituperat si la seva adquisició era fàcil o necessària, i no l'ha consumat per negligència, per plaer o per pena [δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην].»⁷⁰ Noti's que, en aquest passatge, Aristòtil distingeix clarament les actuacions referides a la cerca del plaer i/o el defugiment del dolor, de l'actuació que respon a l'*ἀμέλεια*, i que, per tant, aquest últim factor és previst com *específicament* diferent de qualsevol dels altres dos, si més no des d'un punt de vista ètic; cal efectivament eixamplar, doncs, el conjunt de circumstàncies que, des de la perspectiva aristotèlica, són percebudes com a causa de l'esbiaixament moral, i en aquest sentit admetre la possibilitat que un nou perfil moral s'incorpori a la tipologia ètica que hom pot elaborar a partir dels textos de l'Estagirita. L'*ἀμέλεια* és, en general, «negligencia, abandono, descuido, despreocupación, indiferencia»⁷¹, i l'Estagirita contraposa les seves formes, juntament amb els jocs, les comoditats o el somni, a «[I]es cuites, afanys i esforços [ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας]»⁷²; així, malgrat que tota conducta esbiaixada remet en definitiva a la manera de cercar el plaer i/o defugir el dolor, la mediació entre aquest fonament i la conducta finalment duta a terme es pot donar en el sentit *específic* de considerar, ras i curt, que no paga la pena de fer l'esforç d'allunyar-se de l'obtenció *corrent* de plaer o defugiment del dolor per tal d'adequar-se així a un principi de perfecció que, tot i que presenta l'obtenció de plaer i el defugiment del dolor com a inclinacions naturals i, per tant, genèricament desitjables, no incorpora la consideració que la simple satisfacció d'aquestes inclinacions és allò que du l'assoliment del fi moral en l'home.

La conducta de l'indolent, doncs, ha de ser diferenciada des d'un punt de vista ètic de les conductes que estiguin en funció d'altres elaboracions del fonament relatiu a la cerca del plaer i defugiment del dolor, com ara la conducta típica de l'*ἄκολαστος*, qui elabora aquell fonament al marge, quan no directa-

68. *EN*, I, 7, 1113b1-1114a2.

69. Cf. *EN*, I, 7, 1114a24.

70. *EE*, B, IX, 1225b16. Traducció pròpia.

71. F. RODRÍGUEZ ADRADOS (dir.), *Diccionario Griego-Español*, Madrid: Inst. A. de Nebrija – CSIC, 1980-2002, v. 2, p. 188.

72. *Retórica*, 1370a12. Traducció pròpia.

ment en contra, del principi de perfecció abans esmentat el qual no deixa de ser el *quid* de la filosofia moral aristotèlica. Així, l'*ἀκόλαστος* tematitza el fonament relatiu a la cerca del plaer i defugiment del dolor en un sentit que l'acaba presentat com a única raó de *fer*, i, per tant, obviant qualsevol altra possibilitat pràctica. L'indolent, en canvi, sí que albiraria altres possibilitats pràctiques diferents de les que finalment du a terme —singularment les relatives al principi de perfecció— però a causa d'aquesta condició indolent acaba decantant-se per l'opció més còmoda.⁷³ És el que l'Estagirita refereix explícitament en el següent passatge, continuació d'aquell en què es fa referència a aquells qui a causa de l'*ἀμέλεια* són ignorants de *quelcom que hom ha de saber*: «És clar que hi ha una mena de gent que no se'n preocupa [μη ἐπιμεληθῆναι]. Però aquests són culpables d'ésser com són, perquè han viscut llicenciosament [ζῶντες ἀνειμένως]. Com també ho són d'ésser injustos [ἀδίκους] o desenfrenats [ἀκολάστους]; això primer, perquè han actuat malèvolament [οἱ μὲν κακουργοῦντες]; això segon, perquè han passat el temps bevent i cometent altres disbauxes [οἱ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοῦτοις διαγόντες]. Car les activitats que duem a terme ens fan ésser com som.»⁷⁴ La font grega diferencia clarament aquí el que la traducció enfosqueix, atès que allà on Batalla senzillament hi relaciona diferents activitats atribuïdes a uns mateixos agents, l'original presenta diferents agents o, més ben dit, diferents tipus d'agents a partir de la consideració de diferents tipus d'activitats. Així, primer es fa menció d'aquells que viuen *ἀνειμένως* o de manera indolent per a continuació referir-se a aquells que fan malifetes (*κακουργοῦντες*), i finalment als que es lliuren a una vida dissoluta en relació amb els plaers del gust i el tacte; els primers no reben nom, mentre que els segons i els tercers són, respectivament, els *ἄδικοι* i els *ἀκόλαστοι*. Es tracta d'una classificació que, com venim de veure, ja es troba present en altres punts de la font, de manera que ja tenim una altra raó per afirmar que la tipologia ètica atribuïda a l'Estagirita hauria de guanyar una figura més en relació amb l'estructura tradicional, i ara per la via d'incorporar tots aquells que viuen *ἀνειμένως*, és a dir, tots aquells que viuen de manera indolent.

Vist des d'aquesta perspectiva, doncs, el fenomen de la indolència moral rauria en un coneixement suficient del fi degut *no acompanyat d'una conducta adreçada a la seva consecució*, fet que, en definitiva, es produeix per una debilitat de la voluntat. Però, aquesta debilitat de la dimensió volitiva en l'agent moral també es dona en la conducta acràtica, encara que en aquest cas ve seguida d'un penediment⁷⁵ que no hem pogut documentar quant a la figura del *φάυλος*⁷⁶.

73. F. Sparshott sembla apuntar en aquesta mateixa direcció quan assenyala que «[c]arelessness (...) seems to be a defect in that which 'has *logos*' whitin itself» (Francis SPARSHOTT, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1996, p. 130).

74. *EN*, I, 7, 1114a8.

75. Vid. *EN*, H, 9, 1150b30.

Endemés, tot i que Aristòtil insisteix força en la preservació del principi moral en el cas de l'acràtic⁷⁷, la qual cosa reflectiria una certa fortalesa i qualitat del principi en qüestió tot i ser recurrentment vulnerat (de fet, aquestes fortalesa i qualitat serien, en definitiva, un requeriment lògic del penediment), el conjunt d'al·lusions que hi fa l'Estagirita en el cas del *φαῦλος* fan pensar que ens trobem davant d'un coneixement del principi ni especialment clar ni tampoc no excessivament interioritzat (la qual cosa, al seu torn, propicia la manca generalitzada de penediment per la vulneració del dit principi). Aquesta feblesa de la presència del principi moral en el *φαῦλος* és la que facilita, al capdavant, la seva conducta poc amantent a allò socialment més ben valorat (i, per tant, degut), «car endurar ignomínies [τὰ γὰρ αἰσχισθ' ὑπομείναι] per una causa que no és noble [καλῶ], o que ho és ben poc, només ho fan els depravats [φάυλου].»⁷⁸. I quelcom estretament relacionat amb la presència eficaç del principi moral, el conjunt de trets o condicions presents en l'autèntica relació d'amistat⁷⁹, també mostra la seva precarietat en el cas dels *φᾶυλοι*, encara que l'Estagirita té bona cura de distingir aquests *φᾶυλοι* (que seran οἱ πολλοί), dels *κομιδῆ φᾶυλοι*: «Per donar-se en l'home de bé [τῷ ἐπεικεῖ] totes aquestes condicions respecte de si, i tenir envers el seu amic les mateixes disposicions que cap a ell mateix (atès que l'amic és un altre jo), també l'amistat sembla consistir en quelcom d'això, i ser amics aquells en qui es donen aquestes condicions. (...) Les condicions mencionades es donen també, evidentment, en els molts [τοῖς πολλοῖς], tot i ser dolents [καίπερ οὔσι φᾶυλοῖς]. ¿Hem de dir que en participen en la mesura en què estan satisfets de si mateixos i es creuen bons [ἐπεικεῖς]? Perquè, almenys, ningú que sigui completament pervers o impiu no les té, ni tan sols en aparença [τῶν γε κομιδῆ φᾶυλων καὶ ἀνοσιουργῶν οὔδενι ταυθ' ὑπαρχεῖν, ἀλλ' οὔδε φαίεται].»⁸⁰

Quant al segon concepte present a l'ètica aristotèlica que permetria considerar aquella indolència moral com a factor específic d'un tipus concret de conducta moralment esbiaixada, ja ve expressat per un terme en si prou explicatiu: ens estem referint a la noció d'*ἀργία* o manca d'esforç (que als efectes d'aquesta recerca serà una manca d'esforç *moral*), esmentada per l'Estagirita a l'hora d'al·ludir als qui «deixen de fer [eventualment també per covardia]

76. Així mateix també ho reflecteix Garrett, per a qui «such people [i aquí inclou no només «the *fauloi*» sinó també «the fully wretched *fauloi*», en el marc d'una tipologia ètica que critiquem *infra*] are sorry primarily for their own sakes alone» (op. cit., p. 189).

77. Vid. *EN*, H, 9, 1151a24-26. Cf. també 1146b21-23 i 1146b32-36.

78. *EN*, Γ, 1, 1110a22-23. Insistim en la poca pertinència de la traducció del terme '*φαῦλος*' per vocables contemporàniament tan carregats de crítica moral com 'depravat' o 'pervers', els quals caldria reservar-los per als termes que, com ja s'està fent palès, expressen l'autèntica condició moralment corrupta, és a dir, '*μοχθηρός*' i, més matisadament, '*πονηρός*'.

79. Cf. *EN*, I, 4, 1166a2-33.

80. *EN*, I, 4, 1166a29-1166b6. Traducció pròpia.

allò que veuen que és el millor per a ells»⁸¹... i no són incontinentes, figura que en el text ja queda prèviament caracteritzada⁸². Tant els incontinentes com els *ἀργοί* són aparentment inclosos en el mateix grup que aquells qui havent comès «múltiples i horribles maleses, veient-se odiats per llur maldat [διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται], rebutgen la vida i es destrueixen a si mateixos»⁸³, essent tots tres tipus posats sota la mateixa etiqueta de «φαῦλοι»⁸⁴. Ens trobem davant d'un dels passatges més foscos de tota l'*EN*, on fins i tot la decisiva distinció entre les categories de φαῦλος i μοχθηρός sembla —sembla— esborrar-se un xic més endavant; tanmateix, allò que ara resulta de més interès no és tant l'etiqueta que es posi a la dita tipologia, com la tipologia moral en si, ja que avança fil per randa la que trobem al final del capítol 10 del llibre H de la mateixa *EN*, tipologia extensament comentada ja per nosaltres *supra* i que ara, després d'haver vist la presència de l'*ἀμέλεια* i l'*ἀργία* en el text aristotèlic, podríem reformular en els següents termes⁸⁵: dins el conjunt de conductes susceptibles de ser incloses en la categoria ètica de «mal moral», i deixant de banda el fenomen de la *θηριώδης*, trobem 1) qui, vençut en gairebé cada ocasió per les seves inclinacions en sentit contrari, s'aparta habitualment del fi degut tot i reconèixer-lo en tota la seva integritat i, diguem-ne, autoritat (*ἄκρατής*), 2) qui reconeix prou el fi degut però renuncia en general a la seva consecució perquè senzillament això li suposaria quant als seus hàbits de vida un sacrifici que no està disposat a assumir (el φαῦλος), i 3) qui no reconeix autoritat (i, de fet, tampoc entitat) al fi degut i es condueix en ordre a la consecució d'un fi alternatiu que s'oposa frontalment al fi degut (el μοχθηρός).⁸⁶

81. *EN*, I, 4, 1166b10-11.

82. *EN*, I, 4, 1166b8-9.

83. *EN*, I, 4, 1166b11-12.

84. *EN*, I, 4, 1166b6-7.

85. Sempre amb les degudes prevencions expressades *supra* en relació amb com convindria considerar els tipus morals.

86. Hom podrà trobar una interpretació diferent de 1166b6-12, el passatge que motiva el contingut de tot aquest paràgraf, a C.F.J. MARTIN, «On an Alleged Inconsistency in the Nicomachean Ethics (IX, 4)». *The Journal of Hellenic Studies*, 110 (1990), 188-191. Martin exposa que aquells φαῦλοι que deixen de fer διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν allò que creuen que és el millor per a ells, són μοχθηροί fracassats (o frustrats), atès que això que ells creuen que és el millor per a ells no seria pas el fi degut, sinó senzillament la vida plaent; en aquest sentit, els κομῶδη φαῦλοι són, en paraules de Martin, «energetic wicked», ja que, diu també Martin, «Aristotle is aware that to be an adulterer, for example [...] one may need a certain amount of daring and energy [...]. But daring and energy are rare qualities, and are unlikely possessed by the *akolastos*. Cowardize and laziness, then, stand in the way of the *akolastos*, and prevent him fulfilling his aim in life» (p. 190). Al llarg d'aquesta secció creiem donar força arguments que contraresten aquesta aproximació de Martin, consistent al capdavant en una equiparació essencial de les figures de φαῦλος i μοχθηρός, que únicament diferirien quant a una consideració pràctica; però, l'aproximació en qüestió també resultaria inconsistent per la utilització altament impròpia del concepte aristotèlic de covardia o δειλία, ja que ὁ δειλός és aquell qui «[τ]em el que no cal témer, de la manera com no cal fer-ho, [...] allò que més el

El retrat que acabem de fer del *φαῦλος*, per cert, s'ajusta a la perfecció a la comprensió dels costums que, en relació amb el plaer, trobem a la *Retòrica*, en un passatge abans ja referit en part per aparèixer-hi precisament el concepte d'*ἀμέλεια*: «Les cuites, afanys i esforços [ἄς ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας] són penosos, ja que són coses forçades i violentes, tret que se'n tingui costum, perquè el costum [ἔθος] ho fa plaent. Els seus contraris són plaents: per això són plaents les distraccions, les comoditats [ἀμέλειαι], les diversions, els jocs, els descansos i el son, ja que res d'això no és forçat. I tot allò de què hi ha desig és plaer, ja que el desig [ῥεξις] és apetit d'allò plaent.»⁸⁷ Podríem dir, a partir d'aquesta descripció, que el *φαῦλος* és aquell qui porta una existència «natural» en el sentit de no qüestionar la immediatesa de les inclinacions, per molt que pugui albirar que hi ha un fi que les depassa i que és el fi que pròpiament escau a l'home, i és que «(...) a tots dos, tant al bo com al dolent [τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῶς], el fi se'ls manifesta i els és donat mitjançant la natura o mitjançant el que sigui [τὸ τέλος φύσει ἢ ὅπωςδὴποτε φαίνεται καὶ κείται]»⁸⁸. El *φαῦλος*, en aquest sentit, s'abandonaria a allò que l'*σπουδαίος* s'esforça per (i aconsegueix) superar⁸⁹, i el resultat final d'aquesta fonamental diferència és

delata és la seva por exagerada en les situacions doloroses. El covard desespera, perquè tot ho tem» (*EN*, ΓΓ, 10, 1115b33-1116a3). És clar, un *φαῦλος* que no s'atrevis a ser *μοχθηρός* no estaria pas acomplint aquesta descripció de la *δειλία*, de la mateixa manera que hom no pot pas considerar el *μοχθηρός* com a *ἀνδρείος*; cal considerar aquelles qualitats de «daring and energy» que assenyala Martin, doncs, com quelcom ben diferent de la virtut del coratge, tal com aquesta és presentada per l'Estagirita. D'altra banda, hom podrà trobar una classificació similar —*θηριώδης* també a banda— a la que aquí s'ha presentat del mal pràctic en relació amb Aristòtil a la conclusió de l'article de J.E. Garrett (op. cit., p.189), qui distingeix entre incontinents, *fauloi*, i «fully wretched *fauloi*»; la investigació de Garrett avança en bona part a partir de l'estudi de la parella continència/incontinència, fins al punt que acaba afirmant que «[t]he dividing line between morally serious (*spoudaioi*) persons and *fauloi* could be said to fall between continence and incontinence», hipòtesi que a partir de la present recerca quedaria rebatuda; amb tot, cal dir que estariem d'acord amb Garrett quan afirma que «incontinents are not *fauloi* in the strict sense, since they wish to do what is unqualifiedly good and incontinence itself is not a continuous state» (id.). La classificació que aquí es presenta sí que correria gairebé paral·lela a la contemplada per Eurípides a *Hipòlit* quan fa dir a Fedra que «les bones obres, les sabem i coneixem, però no les fem gaire, els uns per fluixedat [*ἀργίας*], els altres estimant-se més que la virtut un altre ple» (EURÍPIDES, *Tragèdies*, tr. C. Riba, Barcelona: Curial, 1985³); el paral·lelisme vindria donat pel fet que els *μοχθηροί* quedarien exclosos de la distinció (sense deixar de ser exemples de mal moral) per no saber ni conèixer quines són les bones obres, essent els *ἀκρατεῖς* aquells qui sí que les saben i coneixen però acaben estimant-se més el plaer, i els *φαῦλοι* aquells qui deixen de fer-les per indolència.

87. *Retòrica*, A, 11, 1370a12-18. Traducció pròpia.

88. *EN*, Γ, 7, 1114b14-15.

89. Cal no oblidar que el sustantiu '*σπουδαίος*' prové del verb *σπουδάζω*, que té el significat d'ocupar-se activament en quelcom; García Yebra, en la seva traducció de la *Poètica* d'Aristòtil, presenta el terme 'esforzado' com la traducció estricta de '*σπουδαίος*' (vid. ARISTOTELES, *Poètica*, Edició trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 493).

que mentre el fi pràctic de l' *σπουδαίος* és bo per ajustar-se a la veritat (*κατ' ἀλήθειαν*), el fi del *φάυλος* no pot ser altra cosa que τὸ τυχόν, és a dir, qualsevol cosa que se li aparegui com a bona⁹⁰, fet que al seu torn dóna bon compte de la diversitat d'activitats i objectes valorats per aquests *φάυλοι*, els quals s'agruparan en funció dels seus interessos contingents; d'aquesta manera, tal com d'una banda —l'oposada a la dels *φάυλοι*— n'hi ha que filosofen plegats (probablement aquells *ἐπιεικεῖς* que «esdevenen millors exercitant-se i corregint-se mútuament»⁹¹), de l'altra «n'hi ha que beuen plegats [*συμπίνουσιν*], n'hi ha que juguen plegats [*συνγκυβεύουσιν*], n'hi ha que fan gimnàstica plegats, n'hi ha que cacen plegats»⁹², activitats totes aquestes, tal com es deia, únicament objecte d'interès de manera contingent⁹³.

Val a dir que l'oposició entre les figures de *ὁ φαύλος* i *ὁ σπουδαίος*⁹⁴ es troba màximament caracteritzada, dins el Corpus aristotèlic, a la *Poètica*, i això fins al punt que en la presentació dels personatges de la *μῦθις* o exercici fonamental de la poesia, l'Estagirita redueix les possibilitats «d'actuació» d'aquests personatges —els imitats són *πράττοντας*, és a dir, homes actuant, i no pas homes en abstracte— a aquelles dues figures («*ἀνάγκη δε τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι*»), tot afirmant a continuació que «els caràcters [*ἦθη*] gairebé sempre segueixen aquestes úniques distincions, perquè és per l'elevació o per la baixesa [literalment en vici i virtut, «*κακία γὰρ καὶ ἀρετῆ*»] que difereixen els caràcters»⁹⁵. Ens trobem, doncs, davant d'una oposició de figures que en aquest cas de la *Poètica* té una funció discriminadora bàsica i que, de fet, pot comparar-se a l'oposició entre *ὁ ἀγαθός* i *ὁ κακός*⁹⁶, ja que al capdavant té un paper crucial en l'ètica de l'Estagirita⁹⁷. Tal com assenyala Stephen G. Salkever, «[τ]he

90. Cf. *EN*, I, 6, 1113a23-25.

91. Cf. *EN*, I, 12, 1172a12-13.

92. *EN*, I, 12, 1172a4-6.

93. Tan contingent que, des d'un punt de vista absolut, «bad men differ indefinitely. A bad man has no *ἑτεροος ἄντος*. He cannot identify himself with another man; he can only use him as a mean to his own pleasure or profit» (STEWART, op. cit., p. 285). D'altra banda, aquesta contingència «infinita» no té per què vulnerar necessàriament la llei de la ciutat, atès que hom pot errar en el seu paper de membre de la comunitat senzillament perquè «puede dejar de ser lo bastante bueno; esto es, pueden faltarle las virtudes a tal punto, que su contribución al logro del bien común de la comunidad sea despreciable. Pero puede fallarse de esta manera sin cometer ningún delito en particular de los que las leyes de la comunidad especifican» (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p.192).

94. Que ja es troba a Plató, vid. p.e. *La República*, 603^c2.

95. ARISTÒTIL, *Poètica*, tr. J. Farran i Mayoral, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1946², 1448a1-4. Quant a l'aparició dels conceptes absoluts d'*ἀρετῆ* i *κακία*, creiem que cal entendre'ls de manera laxa, al servei de la bàsica distinció de caràcters a la qual estan referits; aquest tipus d'aparició també el podem trobar al text de la *Política*, Cf. per exemple, A, 6, 1255a39-1255b1.

96. Vid., per exemple, 1102b5 i 1104b32.

97. En aquest sentit, és certament tot un repte exegètic (no afrontat per exemple ni per Grant ni per Stewart ni per Gauthier, per citar els autors de tres reputats comentaris *seguits* i ex-

central antithesis in Aristotle's moral vocabulary is the distinction between the *spoudaioi* and the *phauloi*, between those who are serious about living virtuous lives and those who are concerned with pursuing particular pleasures in a disorderly way»⁹⁸. L'oposició en qüestió, endemés, s'arrelaria segons Gastaldi en una parella evolució semàntica dels termes, fins arribar a l'ús específic que en fa l'Estagirita, atès que «[s]ignificativament, il cammino che conduce questo aggettivo [*phaulos/phauloi*] a designare un personaggio, o un gruppo, cui compete nella città un ruolo svalutato sembra governato da una logica del tutto analoga, seppure polarmente opposta, a quella verificabile in *spoudaios*»⁹⁹. En fi, aquesta descripció de la figura del *φάυλος*, fonamentada en la idea d'indolència i clarament diferenciada de l'exegesi fins ara feta del *μοχθηρός*, s'ajustaria a la perfecció a la descripció que de la «mauvaiseté» estableix Raymond Polin a la seva obra *Éthique et Politique*: «On est mauvais parce qu'on fait preuve de passivité, d'inaction, de paresse, d'indifférence, d'indolence, d'indécision, d'inconstance. Faiblesse et fragilité. (...) Etre mauvais, cela revient à s'être abandonné à sa médiocrité d'homme, à n'avoir même pas cherché à la réfléchir et à l'assumer, à s'être laissé aller. L'homme mauvais n'est pas un homme abandonné, c'est un homme qui s'est abandonné»¹⁰⁰.

haustius de l'*Ètica nicomaquea*) escatir quina ha de ser l'essència moral d'aquell qui no és «ni una cosa ni una altra» i que, per tant, s'escapa a aquestes oposicions quasi universals; trobem la dita figura a, per exemple, *EN*, 1157a17-20: «Amb vista al plaer i a la utilitat, àdhuc els depravats [*φάυλους*] poden ésser amics entre ells, com també els bonhomiosos [*ἐπεικεῖς*] poden ésser amics dels depravats, o com els que no són ni una cosa ni una altra [*μηδέτερον*] poden ésser amics de qui sigui» (hom pot prendre aquí 'ἐπεικεῖς' com a sinònim d'*σπουδαίοι*, tot i no ser-ho estrictament, encara que la demostració d'això escapa a aquest estudi). El paral·lel quant a les activitats el trobem a 1175b25 («[I]es activitats [*ἐνεργειῶν*] es diferencien, doncs, per llur caràcter bonhomios o depravat [*ἐπεικεῖα καὶ φάυλοτητι*], talment que cal desitjar-ne algunes i defugir-ne d'altres, bo i mostrant-se indiferent envers la resta [*οὐδέτερον*]»), però aquesta consideració de les activitats, per l'enorme varietat que en podem arribar a determinar, sembla que no té per què generar la perplexitat que (ens) genera aquella tricotomia quant als agents, atès que, hi insistim, les presentacions dicotòmiques que d'aquests agents ens proporcionen els textos de l'Estagirita solen ser-ho amb pretensió d'exhaustivitat (i valgui com a exemple la citació que acabem de fer de la *Poètica*). Certament, a *Metafísica* 1023a1-7 (Edició trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1987²) trobem una crítica metafísica (conclusió d'un argument anterior) de les dicotomies exhaustives, i a més a més feta en termes eticopolítics («[p]or eso todos no son buenos o malos [*ἀγαθός ἢ κακός*], justos o injustos [*δίκαιος ἢ ἀδίκος*], sino también lo intermedio [*μεταξύ*]»), però això no fa més que augmentar la nostra perplexitat. A *EE* 1233b hom podrà trobar també una nova mostra d'agents que no són «ni una cosa ni una altra», però en aquest cas la referència no són caràcters en absolut sinó disposicions virtuoses o vicioses, la qual cosa sembla deixar més marge per a l'excepcionalitat d'aquell «no ser ni una cosa ni una altra».

98. Op. cit., p. 220.

99. Op. cit., p. 66.

100. R. POLIN, *Éthique et Politique*; Paris: Éditions Sirey, 1968, p. 44.

Ara bé, aquesta indolència quant als assumptes morals, que seria un dels trets definitoris de la figura del φαῦλος, no és un fenomen que sigui explícitament tractat a l'EN o a l'EE, i en aquest sentit cal estar amatent a descartar-ne la seva inclusió en una eventual elaboració d'un quadre de vicis que vulgui resumir la doctrina aristotèlica del terme mig pel que fa als extrems que cal defugir; erra Irwin, doncs, quan en el seu article sobre la relació entre raó i vici a l'ètica d'Aristòtil, inclou aquest concepte d'indolència en la següent consideració: «We may be especially doubtful about Aristotle's account [of vice] if we attend to the apparent variety of vices. His account works best for vices that primarily involve the lack of concerns that are required of the virtuous person. Cowardice, intemperance, and sloth might plausibly be understood as following one's inclinations and failing to raise some evaluative questions about them.»¹⁰¹ I és que si resseguim els diferents vicis que van apareixent al llarg del setè capítol del llibre B de l'EN, o l'explicació que de molts dels mateixos trobem al llibre Δ del mateix text (i descomptem, és clar, els tractats en d'altres llibres, com ara covardia, intemperància o injustícia), hom no serà capaç de localitzar cap menció d'una habitud que, ja sigui per excés o per defecte, pugui ser identificada com a moralment *indolent*, almenys quant a la seva nota principal o definitòria¹⁰². Ara bé, el mateix fet d'aquesta absència podria ser considerat com un senyal que ens trobem davant d'un element del caràcter que cal diferenciar *específicament* d'altres aspectes més concrets que quedarien prou palesats a través de la διαγραφή aristotèlica de les virtuts i els vicis¹⁰³; en concret, podríem dir que la superació de la indolència pot ser considerada com el *pas moral previ a l'inici de qualsevol intent de consecució de la virtut*, un intent que no es pot concebre al marge de l'esforç i que justifica que qui acaba posseint la dita virtut sigui considerat un σπουδαίος, algú que literalment s'ha afanyat per aconseguir quelcom que mena l'home cap a la consecució del fi degut, i que al capdavant no és altra cosa que un caràcter modelat a l'efecte. En aquest sentit, de la mateixa manera que la qualitat moral originària de l'σπουδαίος no pot encabir-se com un element més dins la teoria aristotèlica de la μεσότης, la qualitat moral definitòria del seu oposat, el

101. T. IRWIN, «Vice and Reason». *Journal of Ethics*, 5(2001)1, p. 94. La cursiva és nostra, i l'hem utilitzada per destacar aquesta paraula 'sloth' que, si fa no fa com 'laziness', 'idleness' o 'carelessness', denotaria aquella conducta tendent a l'apoltronament, a la renúncia a l'esforç, però en aquest cas moral. Serien aquests termes, en el cas de l'anglès, els que millor traduirien en allò que nosaltres volem assenyalar a través de l'expressió «indolència».

102. N'hi ha, és clar, que podrien incorporar cert element indolent (com ara el desvergonyiment o ἀναισχυντία, o fins i tot la pusil·lanimitat o μικροψυχία), però tot i així, insistim, el que les fa ser un vici és, en cada cas, quelcom diferent de l'estricta indolència. Fem cas omís, en aquest sentit, de la utilització precisament del terme 'indolència', per part de Batalla, per traduir ἄοργησία, el vocable escollit per l'Estagirita per referir-se al vici d'aquells qui fallen per manca d'ira quan aquesta és deguda; es tracta també d'un vici que podria incorporar un element d'indolència similar al que nosaltres estem presentant, però que en cap cas podria fer d'aquest element la seva nota essencial.

103. Cf. EN, B, 7, 1107a31-32.

φαῦλος, també haurà de posseir la mencionada característica i no podrà ser considerada com un mer excés o defecte en relació amb un determinat terme mig de la διαγραφή de virtuts i vicis. Per una via exegetica diversa de la que aquí hem seguit, l'extraordinari comentari de la *Poètica* dut a terme per Gerald Frank Else també incideix en aquesta singular i prèvia distinció entre ser σπουδαίος o ser φαῦλος: «It denotes, not virtue and vice as states, but two different attitudes toward virtue. The σπουδαίοι are those who strive for it, who spend their lives, and if necessary lose them, for the prize of *aretè*. The φαῦλοι are those who do not. They are not the vicious but the 'no-account,' those who spend their lives making money, or «having fun,» or both»¹⁰⁴.

Malgrat, però, la notable transcendència pràctica que sembla posseir la qualitat moral típica d'aquell qui s'oposa a l'σπουδαίος, ens trobem davant d'una noció, aquesta de la indolència moral, que fins i tot en anàlisis ètiques contemporànies és passada per alt. Així, Jean Hampton, en la seva detallada exposició de les fonts de la immoralitat, en part feta a partir de l'anàlisi de certs aspectes de les ètiques aristotèlica i kantiana, enumera fins a quatre possibles explicacions de la conducta immoral: «the ignorance and indifference explanations» (aquelles entre les quals diu l'autora que Aristòtil vacil·la), «the manichean explanation», i «the defiance explanation», sense que cap d'elles reculli l'element d'indolència que aquí s'ha apuntat¹⁰⁵. Almenys quant a l'exegesi de l'ètica de l'Estagirita, creiem fermament que aquesta absència d'al·lusions a l'element de la indolència moral, absència que tan bé exemplifica l'article de Hampton, ve donada per l'assimilació de la categoria de φαῦλος a la de μοχθηρός / ἀκόλαστος. Ollé-Laprune, per exemple, ja practicà la dita assimilació al seu assaig sobre la filosofia moral aristotèlica, tot i dedicar una extensa nota a peu de plana a aquella primera noció¹⁰⁶; Stewart anà encara una mica més lluny i identificà literalment totes dues categories¹⁰⁷, i d'ençà aquells grans comentaris decimonònics de l'*EN* és gairebé una constant que sempre que es parla del φαῦλος aquest φαῦλος es confongui o s'acabi confonent, explícitament o implícita, amb el μοχθηρός; Gastaldi afirma que «[a]i due termini di valore positivi [ve de parlar de la presència dels termes *epieikes* i *spoudaios* al Llibre I de l'Ètica nicomaquea] si contrappone, quale attributo di disvalore, phaulos, sostituito talvolta da μοχθηρός»¹⁰⁸, i una mostra encara més propera la tenim en la mateixa traducció de Batalla de l'*EN*, on en una nota a peu de plana el traductor diu del φαῦλος que és aquell en qui «es produeixen tota mena de corrupcions naturals i de perversions morals»¹⁰⁹, una descripció que més aviat s'ajusta al que

104. G. F. ELSE, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leiden: E.J.Brill, 1957, p. 77.

105. Cf. J. HAMPTON, «The Nature of Immorality», *Social Philosophy and Policy*, 7(1989)1, p. 22-44.

106. Vid. L. OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris: Belin et fils, 1881, p. 102.

107. Op. cit., vol. II: 255.

108. Op. cit., p. 84.

109. Op. cit., p. 257, nota 115.

fins ara ha estat dit del *μοχθηρός* però que fins i tot s'acostaria al concepte de la *θριώδης*, en una mostra més de fins a quin punt l'anàlisi de la qüestió del mal moral als comentaris sobre l'ètica de l'Estagirita pot arribar a ser poc matisada.

A continuació, vistes les notes essencials que singularitzarien la figura del *φαύλος*, es tractaria d'escatir la possibilitat d'una gradació en la possessió de les dites notes¹¹⁰. I cal dir que sí, que el text aristotèlic avala aquesta possibilitat, la qual dependrà del grau de fermesa del principi moral en l'agent. Aquesta possibilitat de gradació del ser *φαύλος* és, de fet, una de les notes més sobresortints de la dita condició, quelcom que la diferencia específicament tant de la *μοχθηρία* com de l'*ἀκρασία*, habitualment presentades en termes absoluts i, per tant, no subjectes en general a la possibilitat de ser posseïdes en més o menys mesura. En el cas de la *μοχθηρία* això es fa especialment patent quan precisament l'habitud és presentada, tal com ja ha estat assenyalat, com el resultat d'una exacerbació de la condició de ser *φαύλος*¹¹¹, una circumstància que al seu torn diferencia la dita *μοχθηρία* de l'*ἀκρασία*, perquè «[a]quest és l'acràtic, millor que el desenfrenat, l'absolutament dolent [βέλτιων τοῦ ἀκολάστου, ὁ δὲ φαύλος ἀπλῶς]. Car [l'acràtic] preserva el millor, el principi [σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἀρχή]»¹¹²; en canvi, «la malícia ens foravia i fa que ens enganyem pel que fa als principis de l'acció [διαστρέφει γὰρ ἢ μοχθηρία καὶ δια ψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχὰς]»¹¹³.

L'*ἀκρατής*, doncs, es diferencia d'aquell qui és *μοχθηρός/ἀκόλαστος* a causa de no ser *φαύλος ἀπλῶς*, és a dir, per participar d'una condició genèrica de *φαῖλο* (recordem també que l'*ἀκρασία* és considerada com a una *ἕξις φαύλη*¹¹⁴) però sense arribar a una exacerbació de la dita condició, fet que sí que s'esdevindria en el cas del *μοχθηρός/ἀκόλαστος*¹¹⁵. Parlem de condició «genèrica» perquè l'*ἀκρατής* és un *φαύλος* que en tot cas no es defineix ni pel seu caràcter indolent (la nota més típica que fins ara hem donat del *φαύλος* en general), ni per la seva manca de penediment o de coneixement clar i distint del principi moral (fets que ja havíem atribuït al *φαύλος* típic i que en canvi no serveixen per caracte-

110. Quant a la possibilitat d'una ocurrència gradual de la qualitat de *φαῖλον*, cf. *EN*, E, 15, 1138^b 1-2.

111. Cf. *EN*, I, 12, 1172a11-13.

112. *EN*, H, 9, 1151a24-26. La traducció és nostra, i pren com a referència les lliçons (especialment K^b i L^b) que donen <ὁ δὲ φαῖλος ἀπλῶς> en comptes de <οὐδὲ φαῖλος ἀπλῶς> (la versió de la font que segueixen Batalla i Araujo/Marías en les seves traduccions); la raó de la nostra elecció es basa en el fet que la presència de <ὁ δὲ φαῖλος ἀπλῶς> implica una lectura menys forçada del passatge i alhora més acord amb altres caracteritzacions de l'*ἀκρασία*, com veurem a continuació.

113. *EN*, Z, 1144a34-35.

114. Cf. *EN*, H, 9, 1151a.

115. Aristòtil es refereix a la *Poètica* (1454b20) a un ésser eventualment *ὄλω* *φαῖλος*, l'esclau o *δοῦλος*, per dir que tot i tenir la dita condició, se'l pot fer aparèixer com a bo dins la tragèdia. Però creiem que en cap cas no seria pertinent deduir que la condició moral pròpia del *μοχθηρός* apunta a la condició social esclava.

ritzar l'incontinent, que viu una tràgica escissió entre teoria i pràctica), i per tot plegat hom podria considerar l'*ἀκρατής* com un *φαύλος* no prototípic, una espècie de *φαύλος* a efectes pràctics. A la part final d'aquesta secció en tornem a parlar, d'aquest concepte més genèric de *φαύλος*, i per ara l'únic que hi afegirem és que aquesta accepció del terme és la que també podem trobar en el text de l'EN quan l'Estagirita presenta els posseïdors d'aquella altra habitud esbiaixada clarament diferenciada de l'*ἀκρασία*, el vici o *κακία*, com a *φαῦλοι*, i és que «ningú no diu que siguem dreturers o depravats [*σπουδαίοι ἢ φαῦλοι*] a causa de les nostres passions, ans ho som a causa de les nostres virtuts i dels nostres vicis [*κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας*]»¹¹⁶.

Si ens detenim, però, en l'estricta consideració de l'habitud de l'*ἀκρασία* com a *ἕξις φαύλη*, cal dir que hom podrà trobar en un altre passatge de l'EN la diferenciació entre *ἀκρασία* i *μοχθηρία* a partir d'una idea similar a la de no ser l'*ἀκρατής* un *φαύλος ἀπλῶς*: «(...) [l'incontinent] no és dolent [*πονηρὸς δ' οὐ*], atès que la seva elecció és justa [*ἢ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικῆς*], de manera que només és mig dolent [*ὥσθ' ἡμιπόνηρος*]. No és injust, ja que no obra amb premeditació (...). Així, l'incontinent s'assembla a una ciutat que decreta tot el que s'ha de decretar i que té bones lleis, però que no en fa ús (...). El dolent [*ὁ δὲ πονηρὸς*] s'assembla, en canvi, a una ciutat que fa ús de les seves lleis, però de lleis dolentes [*πονηροῖς*].»¹¹⁷ Ara la referència es pren des de la noció mateixa de *πονηρία*, que als efectes de l'actual recerca la podem considerar un equivalent del concepte de *μοχθηρία*¹¹⁸. Hom podria assenyalar, doncs, a partir d'aquesta presentació que l'Estagirita fa de l'*ἀκρατής* com a *ἡμιπόνηρος*, que aquesta possibilitat de gradació en relació amb la condició moral de la *πονηρία/μοχθηρία*, sumada a l'anterior presentació de l'*ἀκρατής* com a un *φαύλος* que no és un *φαύλος ἀπλῶς*, implica al capdavall que entre els predicats genèrics de *φαύλος* i de *μοχθηρὸς* no hi ha més que un *continuum* i que, per tant, no fóra del tot pertinent acabar establint-ne una diferència específica entre agents morals. Però cal veure que la *μοχθηρία* implica una corrupció tal del principi bàsic d'acció, que fa que l'agent moral menystingui *enterament* els continguts fonamentals de la conducta deguda (amb el que això suposa de *perversió* del paradigma natural, tot i no arribar als límits de la *θηριώδης*), i que això es dóna juntament amb el fet que la dita corrupció es produeix (o si més no s'acaba produint) acompanyada d'una elaboració racional que en certa manera pretén atorgar una sort de legitimitat ètica a l'alternatiu sistema de fins que es genera. Aquestes característiques allunyen *essencialment*

116. EN, B, 4, 1105b29-31.

117. EN, H, 11, 1152a15-24.

118. F. Sparshott considera tanmateix que el *πονηρὸς* es troba «[a]bout halfway between *phaulos* and *mochthêros*» (op. cit., p. 441). Ara bé, en un altre punt de l'EN (Cf. E, 15, 1138a14-17), hom podrà trobar una altra al·lusió al *πονηρὸς* com a *δλῶς φαύλος*, de manera que per a l'argumentació corrent podem raonablement considerar com a equivalents les nocions de *μοχθηρία* i *πονηρία*.

el *μοχθηρός* del *φάυλος*, encara que *pràcticament* pugui donar-se una seqüència que porti aquest últim a la *μοχθηρία*, tal com ja s'ha vist que l'Estagirita indica al final del llibre I de l'*EN*¹¹⁹. La perversió del *μοχθηρός*, endemés, no només és total sinó que també és *incurable* (*άνίατος*) i presenta l'aspecte d'un mal crònic (*συνεχής πονηρία*), amb la qual cosa tot aquell qui esdevé enterament corrupte des d'un punt de vista moral ja no tindria la possibilitat de tornar enre¹²⁰, circumstància que tampoc no escau predicar del típic *φάυλος*, ocupat com està en la seva, diguem-ne, mediocritat. Tal com afirma Stewart, «The 'conviction' or 'theory' of the *ἀκόλαστος* is plainly said here to be the *result* of moral depravity (...). To be 'convinced' as the *ἀκόλαστος* is convinced, implies the loss of moral character, which is irreparable: moral character is not produced, like the conclusion of a syllogism, by a process of reasoning (...), nor can it be reinstated by such a process; (...) If this life be once lost by the individual, it is lost irreparably»¹²¹.

Tot el que acabem de presentar és en bona mesura el que permet que puguem considerar la condició moral del *μοχθηρός* com a essencialment diferent de la del *φάυλος*, i el que fa que pròpiament no hi hagi lloc, si més no des d'un punt de vista estrictament teorètic, per situar ambdues figures en un *continuum* conceptual que possibiliti contemplar el *φάυλος* com a un mig *μοχθηρός* encara que, pràcticament, l'exacerbació de la condició de *φάυλος* condueixi precisament a la condició de *μοχθηρός*; dit metafòricament, l'escala que porta d'una condició a l'altra desapareix rere el que la puja, i és a causa d'això que cal entendre la presentació de l'*ἀκρατής* com a *ἡμιπόνηρος* a la manera d'una imatge sense el pròpiament dit valor teorètic. Això no ens ha de fer oblidar, però, que des de la perspectiva de l'Estagirita el típic *ἀκρατής* participa d'alguna manera de la condició del *φάυλος* típic (tot i que no *ἀπλῶς*, de manera absoluta), i que per tant cal donar sencer compte d'aquesta duplicitat. Notem, tanmateix, que el mateix Aristòtil ja concedeix per exemple que «els immoderats no són injustos, però cometen injustícies [*οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσιν, ἀδικοῦσιν δέ*]»¹²², de manera que quant a l'aspecte dels actes hi ha la possibilitat que persones de diferent condició moral esbiaixada siguin identificades sota un mateix patró pràctic; passa també en l'àmbit de la conducta deguda, on «tant el moderat com el temperat mai no actuen en contra de la norma, a causa dels plaers corporals [*ὅ τε γὰρ ἐγκρατῆς οἶος μὴδ' ἐν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων*]»¹²³, i, per tant, poden ser identificats a partir d'un mateix perfil que

119. De la mateixa manera, hi ha autors que han afirmat que gairebé tot *μοχθηρός* ha estat abans un *ἀκρατής* i tanmateix no han eliminat la distinció essencial entre ambdues categories. Cf. p.e. STEWART, op.cit., vol. II, p. 173-4.

120. Cf. *EN*, H, 9, 1150b31-34.

121. Op. cit., vol. II, p. 201.

122. *EN*, H, 9, 1151a11.

123. *EN*, H, 11, 1151b33-1152a2.

no servirà per distingir, però, que «el primer té apetències depravades [*φάυλας ἐπιθυμίας*], mentre que el segon no en té»¹²⁴. Aquest tipus de circumstància, doncs, és la que permetria a l'Estagirita presentar l'*ἀκρατής* com a *φαιύλος* ja que, com afirma Gauthier, «[l']incontinent, sans être à proprement parler un vicieux, s'abaissera cependant au-dessous du vulgaire»¹²⁵.

Arribats aquí, i com a conclusió de l'exegesi de la figura del *φαιύλος*, caldria distingir clarament les dues accepcions que del terme en qüestió han anat apareixent fins ara, una de més genèrica i superficial, i l'altra de més específica i substantiva (a partir de la qual es genera l'anterior). La primera és observable, en definitiva, quan l'Estagirita es refereix genèricament a conductes i actes moralment esbiaixats sense entrar en excessives concrecions sobre les figures que els protagonitzen i evitant d'associar-los a agents especialment corrompits i perversos; quan això s'esdevé '*φαιύλος*' es converteix en una sort de sinònim de '*κακός*' amb el degut matís de vulgaritat que posseeixen també els actes no recets duts a terme pels *φαιύλοι* típics, actes i agents a què caldrà referir l'accepció de '*φαιύλος*' associada a la idea d'indolència moral. Cal dir, però, que aquesta dualitat quant a les possibles interpretacions del terme no hauria d'implicar cap tipus de confusió pel que fa a la intel·lecció lògica de la font: tot aquell qui és *φαιύλος* en el segon sentit (és a dir, qui es defineix per la seva habitud moralment indolent) és lògicament *φαιύλος* també en el primer sentit, però no tot *φαιύλος* en aquest primer sentit ho és també *específicament* (i n'és una bona mostra, tal com aquí hem recollit, el cas de l'*ἀκρατής*). És clar, una altra qüestió és si és possible discernir, amb ocasió de *cada* ocurrència del terme a la font, quin és el sentit en què cal interpretar l'aparició en qüestió, però això és quelcom que només pot ser resolt *a peu de text*, eventualment amb la col·lació de manuscrits i en tot cas atenent sempre al context de la concreta ocurrència textual.

124. 1152a2.

125. Op. cit., t. II, vol. II, p. 581.