

LA RELACIÓ A ARISTÒTIL (i II)

Carles SARRATE GARCÍA

VII. [Top. IV, 4; 124b15-125b14] Gèneres i espècies de relatius

El Llibre IV dels *Tòpics* està dedicat al predicable «gènere». A l'apartat 4 es resolen procediments —llocs— per eliminar la tesi (segons el propòsit general del llibre) en casos en què està implicada en un gènere o en una espècie i es tracti d'eliminar-ne un a partir de l'altre. La primera observació no ofereix dificultat: si l'espècie és un relatiu també ho és el gènere, però si el gènere és un relatiu no necessàriament ho és l'espècie. Per exemple, el coneixement és un relatiu però l'art de llegir i escriure, tot i ser una espècie del coneixement, no és relatiu. El text (124b15-20) connecta amb la classificació general de la *Metafísica* δ15, tot i que allí l'exemple únic de la medicina (espècie del coneixement que també era relatiu) no semblava restringir la transferència de la relació del gènere a l'espècie en certs casos (*Met.* 1021b5). Però el text continua amb una declaració de dubte:

O potser tampoc el dit anteriorment tingui aparences de ser veritat: car la virtut és precisament allò que és bell i allò que és bo, i la virtut és del relatiu, mentre que el bo i el bell no són relatius, sinó quals. (124b20)

La manca de concordància detectada per Aristòtil no sembla tenir més sentit, novament, que la manca d'una preposició o inflexió gramatical que posi en evidència el *prós tí* pel cas del bo i bell (que no es diuen «de quelcom»). Novament trobem també aquella despreocupació pel fet que el gènere pertanyi a una categoria i l'espècie a una altra, i pel propi problema que ell posa en relleu i del que se'n desinteressa immediatament.

1. Tòpics de gèneres i espècies relatius

Es proposen una sèrie d'exàmens metòdics:¹

1) Si l'espècie és relatiu cal comprovar que el gènere es digui d'allò del que es diu l'espècie (si es diu doble de la meitat, es dirà múltiple de la meitat perquè múltiple és gènere del doble) (124b23).

2) Cal comprovar que es digui de tots els gèneres del gènere (superior múltiple - doble ... de la meitat) (124b29). La relació de coneixement introdueix, com ja va sent habitual, elements discordants o excepcions: car els gèneres ja no es diuen del mateix que l'espècie: el coneixement és del cognoscible, però estat i disposició —gèneres del coneixement— es diuen de l'ànima (124b33).

3) Cal assegurar-se que hi hagi concordança entre el gènere i l'espècie pel que fa al tipus d'inflexió lingüística: normalment si l'espècie es diu «de» també el gènere es dirà «de», o si es diu «a», etc. A vegades hi ha excepcions (ex.: «diferent a» quelcom, el gènere del qual és «diferent de», tot i que l'exemple es desvirtuï amb la traducció) (124b35).

4) Una altra volta més: cal comprovar que gènere i espècie es diguin amb la mateixa inflexió si s'inverteixen (és a dir, en els seus respectius recíprocs). Per ex.: «múltiple de» — «doble de» *vs.* «meitat de» — «fracció de») car podria haver-hi un desajust que mostri que un no és gènere de l'altre (125a5).

5) També ha de veure's si el gènere i l'espècie es diuen respecte al mateix número de coses i del mateix número de maneres. Normalment serà així (ex.: el gènere «entrega» es diu d'algú envers algú, l'espècie «regal» es diu igual, però hi ha excepcions (ex.: el gènere «superior» es diu que ho és en quelcom i respecte a quelcom, mentre que «doble» —una espècie— es diu de quelcom). La nota matisa el punt tercer sobre la concordança de la inflexió, en el sentit d'atendre a l'extensió («número de coses») susceptible de caure sota el mode (125a14). I acaba amb un altre dubte expressat en el mateix to de despreocupació que abans: *o potser no és universalment ver-tader que l'espècie i el gènere es diguin respecte al mateix número de coses.* (125a24)

6) *Veure també si el gènere de l'oposat és l'oposat* (125a25), ja que cal que així sigui. El segon exemple serveix per centrar el tipus de disputa que podria ser solucionat amb aquest repertori de procediments «tòpics». En efecte, algú podria dir que tot coneixement és la sensació. Reconeixem aquí, encara que en termes aristotèlics, una opinió de certs sofistes: el propi Protàgores pot ser l'al·ludit. Al *Teetet* platònic se li atribueix la doctrina de que la sensació (*aisthesis*) és la ciència (*episteme*) (151e-152a). Aristòtil el coneix bé i el cita a la *Metafísica* llançant-lo contra la doctrina megàrica (0,3 1047a6)². Si l'ensenyament de Protàgores fos cert i la sensació fos el gènere del coneixement, el seu corresponent recíproc (oposat) hauria de mantenir la mateixa relació gènere-espècie. Aleshores, el gènere del cognoscible seria el sensible. Aquesta opinió deu semblar a Aristòtil potser més difícil de sostenir, tot i que se segueix lògicament de l'altra (*car algunes co-*

1. Cf. altres tòpics que vinculin la problemàtica dels gèneres amb la dels relatius: *Top.* 114a13; 135b16; 149b4.

2. Cf. Diògenes Laerci, 9, 1: [Protàgores] mantenia que l'ànima no és res fora de les sensacions; cf. *Teetet*, 152a ss.

ses cognoscibles són intel·ligibles 125a30) i per tant el procediment exhibeix la seva eficàcia posant de manifest afirmacions més fortes, i més pròximes, a la seva possible refutació.

2. Nova classificació de relatius de tipus modal

Hi ha una darrera recomanació. Per introduir-la, Aristòtil ens parla d'una nova classificació dels relatius totalment *ad hoc*. Citem el fragment íntegrament:

Com vulgui que, d'entre les coses que es diuen relatives, [1] unes estan necessàriament en aquelles o en relació amb aquelles respecte a les quals venen a dir-se (v.g.: la disposició, l'estat i l'equilibri: ja que no és possible que les coses esmentades es donin en cap altra, llevat d'aquelles respecte a les quals es diuen); [2] altres, en canvi, no és necessari que es donin en aquelles respecte a les quals es diuen, sinó sols possible (v.g.: si l'ànima és cognoscible, car res no impedeix que l'ànima tingui coneixement de si mateixa, però tampoc no és necessari: en efecte, és possible que aquell mateix coneixement es doni també en una altra cosa); [3] i altres, simplement, no és possible que es donin en aquelles respecte a les quals venen a dir-se (v.g.: ni el contrari en el seu contrari, ni el coneixement en el cognoscible, de no coincidir que el cognoscible sigui una ànima o un home). (125a33-b4)

Podríem intitular aquesta nova classificació així: «segons la modalitat del donar-se un relatiu en el seu recíproc»: necessari, possible o impossible. El nou criteri classificador sorgeix per caracteritzar la darrera observació tòpica dels gèneres dels relatius. Cal comprovar que el gènere pertany al mateix tipus modal que l'espècie. Comentem una mica el text abans d'exemplificar el tòpic.

El primer tipus modal ens acosta la relació a la categoria de qualitat. En efecte, la relació estaria tan intrínsecament constituïda sobre un dels dos termes que l'altre es limitaria a estar en el primer. A les *Categories* 8, a l'apartat dedicat a la qualitat, Aristòtil ja havia examinat extensament l'estat i la disposició i havia afegit al final que *els estats i les disposicions estan entre el que és respecte a quelcom* (11a22), encara que per això *hom no s'ha d'inquietar* (11a20), car *no té res d'absurd que se la compti en ambdós gèneres* (11a40).

El segon tipus és una transició entre el primer i el tercer. El cognoscible, respecte al coneixement és un relatiu del tercer tipus, (com el propi exemple del tercer ens indica). Malgrat això, quan es refereix a l'ànima (ànima com a cognoscible), aquell terme «cognoscible» està en el seu contrari, en el coneixement, ja que el coneixement té la seva seu a l'ànima. Hem de considerar un cop més l'exemple, entre el munt d'exemples que fan del coneixement una relació especial, interessant i objecte del gruix de la preocupació aristotèlica.

En el tercer tipus podem posar la part més gran dels relatius que han anat apareixent a les *Categories* 7 o a la classificació de la *Metafísica* $\delta 15$: relatius que es diuen de o relatius de qualsevol altre mode, que, de cap manera no estan l'un en l'altre.

7) Anem al tòpic. Calia comprovar que el tipus modal del relatiu gènere és el mateix que el del relatiu espècie. L'exemple és el següent: s'entén que el record és el romandre del coneixement. Per tant: gènere-relatiu és el romandre, que és relatiu «al que roman» (per tant, relació del primer tipus); l'espècie-relatiu és el record (romandre del coneixement). Segons la proporcionalitat i concordança que ha de donar-se entre oposats del gènere i espècie, el recíproc del record ha de ser el coneixement, i el coneixement ha de ser el que roman. Malgrat tot, el record es dóna en l'ànima i no en el coneixement. Per tant, interpretem que la parella record/coneixement ha de ser del tercer tipus (125b5-10). Aquest desajust també es produeix si es considera com a gènere al record i al romandre o no com a accident (125b10).

L'observació feta a propòsit del tercer tipus, juntament amb la «dificultat» proposada a les *Categories* 7 sobre si alguna substància és relatiu, i juntament amb la despreocupació perquè alguns relatius semblin més aviat qualitats que es limiten a connotar els seus subjectes, sembla fer retrocedir l'anàlisi categorial a un moment en què la dualitat original es donava entre el substancial i el relatiu. Sols així s'entén ara aquesta afirmació dràstica de què un relatiu no es dóna en un altre (no és possible que es donin en allò respecte al qual venen a dir-se), mentre que a la majoria dels textos s'afirma alhora que les coses relatives són elles mateixes el que són d'un altre. «Ésser d'un altre», «dir-se d'un altre», «dir-se respecte a un altre», però no «estar en un altre», «donar-se en un altre»: en algun moment Aristòtil devia haver concebut que els relatius podien ser substàncies segones, o almenys podien ser confoses amb elles, i per això va assumir la dificultat al text de les *Categories* 7. L'única solució a aquest embolic és mantenir la diferència fermament entre substàncies i relatius, encara que el llenguatge «que es diu» posi de més: aquesta operació tossuda, ja hem dit, suposa un cosmos orgànic que avala l'operació, car tota relació en el fons és recorreguda pel flux que anima la part i la vincula al tot. Els termes relatius, el penetrar-se o com-penetrar-se recíproc dels quals és impossible (tercer tipus), són malgrat això relatius amb el mateix dret, perquè encara que no es donin un en l'altre, es diuen un de l'altre i si es diuen és per algun motiu fonamentat a la realitat mateixa de les coses. Ara bé, la manca de més explicació, la manca de les distincions escolàstiques entre el terme i el fonament o quelcom semblant —que intentés acotar el fonament del realisme— ens condueix sense violències a aquella cosmovisió típica grega: la realitat és un tot unitari.

Per altra banda, el text sembla fet a mida per solventar les dificultats inescapables de la relació de coneixement. Un cop més constatem la desafecció del coneixement respecte el cognoscible, els dos pols d'una relació que està per conquerir i es promet sadollar en el temps. Tota la trama culmina una precaució que sembla nímia: que el record no està en el coneixement, que està en l'ànima (125b10). Sabem el sofisma que podria jeure sota l'afirmació contrària i davant la qual Aristòtil edifica el seu prudent *topos*? No podríem veure-hi una advertència al perill d'identificar el record i el coneixement? La nota sembla suggerir la possibilitat de l'error: que el record que infereix l'ànima i no el propi coneixement pot arrossegar gangues de l'ànima que enterboleixin el coneixement, i que el record és quelcom que ve després del coneixement i no com a condició d'aquest —com, per altra banda, queda patent al *De memoria et reminiscèntia*. El text bé podria ser una al·lusió a la teoria de la reminiscència continguda al *Fedó* platònic, obra que Aristòtil co-

neix bé³. La importància de plantejar correctament la lògica i l'ontologia de la relació apareix en aquests moments.

Si bé la divisió que es treballa en aquest fragment és més radical que altres, això no ha de fer-nos oblidar que el darrer propòsit d'unes i altres ha de ser sens dubte el mateix: estipular que hi ha graus d'accidentalitat de la relació; aquí: relacions de penetració necessària, possible o impossible; allí, a la *Metafísica* δ15: relacions més o menys fonamentades en l'ésser d'un altre. L'accent del llenguatge cau més o menys en el nucli del real, és més o menys revelador del que és per si o del que és per accident, però en definitiva sempre diu l'Ésser.

VIII. [Refut. sof. 13, 173a32-b16] Els relatius poden produir sofismes

Al tractat que Aristòtil reserva per l'anàlisi de les formes d'argumentació fal·laç dels sofistes, hi ha un lloc també pel tema de la relació.

L'objectiu sofista que estudia en aquell moment és *la inducció a la xerrameca estèril*. Jutjant per la quantitat de vegades que s'esmenta el «dir-se així», per la preocupació aristotèlica de preservar la veritat recollida a la llengua i justificar-la lògicament o ontològicament, —de la qual l'aparell categorial en seria l'exponent més directe—, gosàriem dir que l'estagirita creu profundament en el llenguatge o, millor, en el que el llenguatge desvela⁴. No és estrany aleshores que una de les culpes més grans imputables als sofistes sigui la de induir una parla extravagant, un parlar en excés que perd lamentablement el respecte a l'experiència quotidiana del desvelament pel llenguatge. El sofista pretén, entre altres argücies, *fer xerrar* al contrincant, és a dir, *obligar-lo a dir moltes vegades la mateixa cosa* (165b16). D'aquesta manera, la realitat desvelada es replega o apareix deformada, desenfocada. El llenguatge s'enrosca sobre si mateix i no aconsegueix presentar quelcom diferent a si mateix com hauria de ser la seva funció.

L'operació es basa precisament i en primer lloc en els relatius i en una substitució lògica que sembla il·legítima. Els relatius fan al·lusió a un altre,

3. *Vid.*, p. ex., *Met.* 991b3. Segons Jaeger, al diàleg *Eudem* o *De l'ànima* d'Aristòtil es tracten temes comuns al *Fedó*: cf. *op. cit.* a n.2, pàg. 41 ss.

4. Crec que aquesta afirmació pot mantenir-se complementàriament a una idea de P. Aubenque en aparença totalment contradictòria: *Si, per mor d'una estranya inversió, s'arribés a retreure a Aristòtil en el futur «el caràcter completament verbal de la seva ontologia»* [La cita és de L. Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, pàg. 65], *el cert és que ningú no ha proclamat més alt que ell la seva desconfiança envers el llenguatge* (*op. cit.*..., pàg. 98). Aubenque pretén destacar la «distància» aristotèlica entre el llenguatge i el seu objecte, curulla per una significació a l'ànima amb pregnància ontològica enfront de la concepció del llenguatge sofista; pretén assenyalar la desconfiança envers la definició verbalista i buida dels platònics proposant cridar l'atenció a la natura mateixa de la cosa. Acceptant l'observació d'Aubenque, convé, per tant, no perdre de vista què diem en cada cas en accentuar la confiança o desconfiança en el llenguatge. Les categories són categories a la llengua i les grans particions en el domini de l'ésser són les grans particions de substantius, adjectius, verbs, adverbis, etc. de la llengua. El que la llengua diu en el seu fluir quotidià ha de ser salvat bàsicament. Si el sofista creu que no és possible la predicació negativa, o que sols és possible la predicació tautològica, o que el moviment no existeix o que res no hi ha en repòs, o que no hi ha multiplicitat, o que res no es genera... Aristòtil replica amb una increbantable fe en les formes usuals del dir que exhibeixen el contrari. Aristòtil creu en el que el llenguatge *diu*, en la veritat que diu i preserva el llenguatge, si bé no creu en el llenguatge com a veritat. Aquesta és la diferència que sens dubte Aubenque va percebre quan algunes pàgines després diu... *Així s'explica la confiança que el savi Aristòtil sembla tenir en les clarificacions del llenguatge popular...* (pàg. 111).

i ja hem pogut entreveure com Aristòtil fica en un mateix sac tot gènere de connotacions. Si el relatiu sempre exhibeix el seu recíproc, i *si no hi ha cap diferència entre dir el nom i dir la definició* aleshores podrà substituir-se al discurs cada aparició d'un nom relatiu per la seva definició. En la Baixa Edat Mitjana, tal cosa donarà peu a la distinció entre una definició *quid rei* i *quid nominis*. Els relatius serien casos típics de termes amb definició *quid nominis* o nominal. Aleshores, si es substitueixen aquells termes que tenen la mateixa extensió, apareixen les paradoxes i la xerrameca vana. Els exemples són fàcils d'entendre: si *doble és doble de la meitat*, serà també *doble de la meitat de la meitat*. I encara... *doble de la meitat de la meitat de la meitat* (173a35).

No tant sols els relatius són susceptibles d'aital manipulació, també ho són els estats i afeccions, *o qualsevol altra cosa per l'estil, a l'enunciat dels quals s'indica ja l'entitat de la que es prediquen* (173b7). Tot allò que connota un altre terme pot generar un desajust intensional en ser substituït amb un mer criteri extensional. *I si el camús és una concavitat del nas i hi ha algun nas camús, aleshores és un nas còncau* (173b10).

El nostre autor, naturalment sense distingir entre intensió o extensió, apunta perfectament envers la problemàtica lògico-lingüística: és un problema de significació. Cal preguntar-se si el terme aïllat significa alguna cosa o no i, *significant quelcom, si és el mateix o és quelcom diferent* combinat amb l'altre terme (173b12). La solució es troba pàgines més endavant d'acord amb el pla sistemàtic d'exposició de l'obra.

IX. [Refut. sof. 31, 181b25-182a7] Solució dels sofismes als que hi ha relatius

1. Els relatius no signifiquen el mateix aïllats que a l'enunciat

La solució és la següent:

és manifest que no s'ha de concedir que les coses que es diuen respecte a quelcom, deixant de banda les predicacions en si mateixes, signifiquen quelcom; v.g.: <dir>'doble' sense <dir> 'doble de la meitat', que és el que sembla ser. En efecte, 'deu' està inclòs a 'deu menys un', i 'fer' a 'no fer', i, en general, l'afirmació a la negació; però, malgrat això, si hom diu que tal cosa no és blanca, no per això diu que tal cosa sigui blanca. I sens dubte 'doble' tampoc significa res, igual com 'meitat'. I, si realment signifiquen també quelcom, no signifiquen el mateix que agafats conjuntament. (181b26-33)

Son vàries les solucions que es podrien inaugurar: distingir entre *significatio* i *suppositio*; o entre significat immediat i últim; o entre *significatio* i *significatio*; o entre sentit i referència; o entre intensió i extensió. Aristòtil no opta per cap d'aquestes distincions que la filosofia futura inventarà i deixa el tema obert: 1) o bé es tracta de la distinció entre tenir significat (en conjunt) o no tenir-lo (per separat), 2) o bé, que signifiquen diferent en conjunt i per separat.

En aquells predicats mitjançant els quals s'indiquen <les coses mateixes> [= predicats que connoten el subjecte], cal dir que no és el mateix el que s'indica <quan el predicat està> a part i <quan està> a l'enunciat. En efecte,

‘còncau’ indica el mateix tant en el cas del camús com del sancallós, però res no impedeix que, en afegir-se quelcom —al nas en el primer cas, a la cama en el segon— signifiqui coses diferents: car allí significava el camús, i aquí el sancallós, i no hi ha cap diferència entre dir ‘nas camús’ o ‘nas còncau’. (181b35)

Així, la postura que sembla dependre’s definitivament del text és que efectivament hi ha algun significat aïllat (que ens agradaria anomenar «significació» per distingir-lo del «significat»⁵): en efecte, hi ha quelcom «que s’indica» amb el predicat aïllat, amb el terme «còncau», i que això mateix entra a combinar-se amb el que indiquen els altres termes «nas» o «cama» conformant una «indicació» diferent. Però a més, la distinció que Aristòtil no fa entre significació (del terme aïllat) i significat (del conjunt), encaixa bé amb la distinció entre el domini de l’universal (la significació universal o comú de l’únic terme que «indica el mateix en un cas i en un altre») i el domini del particular (el significat, és a dir, el o els individus que encarnen les formes universals).

La continuació del text podria tenir el següent sentit: No hi ha una forma universal fruit de la intersecció de dues formes universals més generals que vingués a ser la «significació conjunta» de les significacions aïllades. No hi ha significació conjunta, sols ens significats. Perquè, en efecte, Aristòtil anirà més lluny. No sols no és legítim substituir una expressió per una altra, ni tant sols és legítima aquella definició:

A més, no s’ha de concedir l’expressió directa, [el nominatiu del terme connotatiu] car és falsa. En efecte, el camús no és un nas còncau (182a4)

...és a dir, el camús no existeix o no es dóna enlloc com a encreuament de significacions de ‘nas’ i de ‘còncau’. Forçosament ha de ser flexionat o declinat en una proposició concreta sobre un individu qualsevol o, almenys, ha de referir-se d’alguna manera als individus concrets, i en aquest cas —i sols en aquest cas— adquireix significat. El camús, doncs, lluny de poder constituir-se —en el límit— en un *eidós* separable, ha estat retingut en el món dels sensibles pel procediment dràstic de tallar-li les ales al llenguatge, de lligar-lo a determinades condicions perquè pugui «indicar» i així acomplir la seva funció correctament. *En efecte, el camús no és un nas còncau, sinó quelcom propi d’aquest nas d’aquí, és a dir, una afecció; de manera que no és res absurd si el nas camús és el nas que posseeix una concavitat nassal (182a4).* No és absurd definir un nas camús d’aquest mode, perquè

5. La distinció la proposa P. Aubenque, *op. cit.*, pàg. 116 ss. forçant una mica textos del propi Aristòtil: *pleio semainein* («significa varies coses»; *Ref. sof.* 1,165a12) *vs.* *pollakchos legesthai* (o bé) *semainein* («té varies significacions»; *Met. Z.* 1, 1028a10; *E.* 4, 1028a5; *Top.* 1, 18, 108a18; etc.). És una de les possibles formulacions de dos dels elements del triangle lingüístic clàssic: el significat és la cosa significada; el denotat, la referència; la significació és el sentit, allò a través del qual un signe apunta al seu referent.

Per la interpretació del text que proposem *cf.* *Met. E.* 1, 1025b30 ss. on usa el mateix exemple del camús. Enfront del còncau, el propi del camús —i que ho fa model d’altres exemples— és que requereix al seu enunciat que entri la matèria (el nas o la matèria del nas). És propi del físic estudiar aquestes coses que contenen la matèria en la seva definició, és a dir, les coses naturals.

no hi ha una «camusitat en si» que contingués ja el «nas en si» i «la concavitat en si»; ans al contrari, el nom sols adquireix significat davant aquest nas que ha rebut l'afecció de la concavitat.

D'aquesta manera, el text denuncia les camàndules sofistes que duen a la xerrameca inútil: 1) negant la viabilitat de la substitució que avui anomenem equiextensional, i 2) exigint, d'alguna manera, una distinció en el significat dels termes. Però a més, 3) hi ha la clàusula última sobre «no concedir l'expressió directa», encara més radical, que impedeix la pròpia definició (*quid nominis*) per fer d'aquesta una espècie de significació que està més ençà de les significacions universals aïllades i més enllà dels significats individuals denotats. Aquest «més enllà» que es nega, un cop més, podria ser el nucli de la crítica a Plató. Tal com s'indicava al principi, els relatius revelen l'absurd de les Espècies platòniques (no hi pot haver Espècies), i en aquest cas també es suggereix quelcom semblant: es talla la possibilitat de què les espècies s'incloguin o participin unes d'altres ja que el terme connotatiu sols té significat si està referit a individus concrets.

2. Vinculació amb la definició de relatiu inadequadament donada

Hem llegit el text en una línia molt lingüística, interpretant que «el camús no és un nas còncav» com un esbós de teoria del significat. El text aristotèlic és sens dubte més ambigu, però tan bon punt es pretén dilucidar estem condemnats a sortir-nos d'Aristòtil. Una altra via: el camús no és un ésser relatiu si per relatiu entenem que està fabricat de la mixtura d'una substància (nas) que ja existeix i d'una qualitat (còncava) que també existeix a la seva manera. Més aviat aquí el relatiu sembla un efecte del parlar, un parlar que posa noms excedents a certes constel·lacions de substàncies amb qualitats o afeccions. El relatiu aleshores no diu res irreal, però no afegeix res real que no estés ja a les coses; la veritat desvelada pel llenguatge és aquí una veritat sobreafegida, enganxada a la superfície dels éssers, és tant sols un nom de quelcom que ja ha aparegut per altres vies. *Concedir l'expressió directa* equivaldria a veure en el terme connotatiu un ésser especial que es suma a les entitats individuals.

El rebuig d'aquesta expressió directa aconsegueix així un paper molt semblant a la «definició no adequadament donada» que havíem vist a *Categorías* 7. La definició «inadequada» de relatiu implicava que el coneixement d'un terme exhauria l'altre; implicava, rera el raonament, poder eliminar la hipòtesi de què algunes substàncies fossin relatius. Ara, admetre la definició nominal de certs relatius franquejaria el pas a realitats extravagants que vindrien a superposar-se al món de les substàncies. En ambdós casos, a) qualificar aquella definició de relatiu d'inadequada (quan resulta la més estricta!), i b) no concedir l'expressió directa (quan sembla una definició precisa!) són dos aspectes d'una baralla entre voler afirmar les substàncies i voler afirmar els relatius; són cares d'un mateix conflicte: la voluntat de mantenir les substàncies perfectament individualitzades i la profunda convicció de què un cosmos unitari les vincula totes.

El capítol VII, 3 de la *Física* explica, tot seguint el fil del capítol precedent del mateix llibre, el mode com un canvi qualitatiu és sempre un canvi de trets sensibles. Es tracta de reduir certes possibles excepcions a aquesta pauta del que constitueix l'alteració. Així, no és pròpiament alteració la «formalització», figuració o estructuració d'un material: no diem de l'espelma que és cera sinó de cera, etc. (245b10ss.); tampoc els hàbits (*exeis*), siguin corporals o de l'ànima, són alteracions. Totes les virtuts (*aretàs*) són una certa manera de ser relatius (246b3). Les virtuts corporals com la salut, la bellesa o el vigor consisteixen en una barreja del calent i del fred adequada, en relació entre si o al medi ambient; i a qui les posseeix el disposen bé o malament respecte a les seves afeccions particulars, és a dir, aquelles que tendeixen a la promoció o destrucció de l'ésser.

Com que els relatius no són alteracions per si mateixos, ni subjecte de cap alteració o generació, ni de canvi en general, és evident que ni els hàbits, ni les pèrdues i recepcions d'hàbits són alteracions. (246b11)

El text continua raonant que, malgrat tot, poden haver-hi certs canvis qualitatius sensibles a la base d'un procés de pèrdua o recepció d'hàbit. Pel que ens pertoca, notem que el relatiu és un mode d'ésser no gens dotat pel canvi i la generació (que malgrat això sembla el propi del món sublunar) però tanmateix fa la seva presència inevitable a la física per solucionar els problemes d'un excés del que podríem anomenar substantivació de la realitat. Salut i bellesa són reals, però no qualitats inserides en el cos. Això sols significa que no són susceptibles de moviment —com s'havia vist a *Metafísica* K 12—, que no admet més o menys actualització. Significa, a més, que sols és efecte del dir, que sols existeix en quant dit? Convé matisar: sí es efecte del dir, però tot ens particular té el seu lloc específic de desvelament en el Logos, i en aquest sentit el relatiu no és un efecte més especial que altres. En tot cas sigui més oblic, més conspicu, però no menys real. És diu perquè és real, és real perquè es diu: l'equació és reversible a Aristòtil.

També els hàbits de l'ànima són una certa manera de ser relatiu. Les virtuts són perfeccions o acabaments (*teleioseis*) i els vicis desencaminaments o suspensions (*extaseis*). De la mateixa manera la virtut disposa bé i el vici disposa malament respecte a les afeccions particulars. La seva pèrdua o adquisició no ha de confondre's amb una alteració (246b20-247a5). També les virtuts morals depenen de canvis sensibles en una altra banda. Pel cas de la virtut és el plaer, pel del vici, el dolor; ambdós s'engendren en el sensible (sigui un plaer present, passat —en la memòria—, o futur —en expectativa-). Aquesta real alteració sensible serà seguida per una aparent generació de virtut o vici fent que també aquests hàbits morals siguin confosos amb canvis qualitatius. Aristòtil no diu enlloc que vici i virtut siguin sols noms excedents resultat d'un parlar que percep la realitat sensible segons diversos interessos: un parlar que posa o juxta-posa la «disposició a l'acabament» sobre la percepció del plaer i obté així el terme «virtut moral». La manca d'aquestes indicacions nominalistes ha de fer-nos sospitar que si Aristòtil pensa que el Logos fa aparèixer el relatiu és perquè hi ha tals relatius en el

conjunt del cosmos i que no té res d'arbitrari que es desvelin en el parlar. No és del tot aquest home o aquell el que fa venir el llenguatge de les coses; és el propi llenguatge qui advé manifestant (per Aristòtil en el decurs del temps) la total intel·ligibilitat de l'ésser.

Finalment, tampoc les virtuts intel·lectuals de l'ànima en són modificacions qualitatives.

Molt més direm que l[ésser] coneixedor⁶ depèn de ser més o menys relatiu a alguna cosa. I també és evident que d'aquestes coses no n'hi ha pròpiament gènesi. Qui coneix en potència esdevé coneixedor en acte no per ell mateix sinó perquè es troba amb una altra cosa. En efecte, quan una cosa particular li és presentada, d'alguna manera esdevé coneixedor de la particular mitjançant la universal. I no hi ha generació de l'ús i de l'acte de la ciència, a no ser que pensem que hi ha generació de l'acte de veure i de tocar i prenguem com a analògic l'acte de la intel·ligència. Inclús l'adquisició primera del saber no és generació. Car diem que la raó coneix i pensa per repòs i detenció. Així doncs, no hi ha generació de l'estat de repòs, de la mateixa manera com no n'hi ha de cap canvi com ja s'ha vist [= a Fis., V,2 225b15: no hi ha moviment del moviment, ni generació de la generació, ni en general canvi del canvi] (247b1ss)

L'estat de coneixement en acte rera l'estat potencial de no-exercici actual del mateix, o inclús rera la pura ignorància (és a dir, l'adquisició primera) no és una modificació de l'ànima. És una relació que es dona entre l'universal i unes modificacions corporals sensibles (a la part sensible de l'ànima) produïdes per un objecte particular presentat que pot prendre's precisament com a tal objecte en la mesura en què és *intel·ligit* segons l'universal. El coneixement en acte és el nom d'aital relació que no té pròpiament gènesi (247b4).

La idea en tots els casos és la següent: la presumpta modificació qualitativa no ho és. La qualitat sembla massa propera a l'ésser per si de la substància, és massa la seva manifestació immediata, per deixar que els hàbits corporals o de l'ànima es converteixin en competència de la mera qualitat: si així fós les substàncies primeres quedarien massa tancades en una mena de dinamisme «autista» amb la possibilitat que un mer esdevenir intern les fes capaç de virtut o vici, o pitjor encara, de coneixement. Aristòtil vol fer del coneixement una conquesta adquirida amb esforç, igual com la virtut moral. Així doncs, la virtut o el coneixement han de ser efectes de les relacions que estableixin les substàncies primeres (mitjançant el seu seguici de qualitats) amb altres coses. Els tres casos no són simètrics en absolut, però reflecteixen la mateixa preocupació. És el fruit d'una consideració relativa a un altre pel que diem del cos que és sà; és relatiu a la perfecció futura pel que el plaer pot ser pres com a virtut; i sobretot, és directament *per un altre* pel qual l'ànima es fa coneixedora.

6. *Polù gar màllon* (= *mallista* en altres codis) *tò epistèmon èn tò prós tí pos ékhein lé-gomen* (247b2-3). La traducció d'aquest passatge i de la seva continuació no és fàcil. La versió anglesa de Ph. H. Wicksteed i F. M. Cornford dona aquesta interpretació: *For it is even more true of the state of knowing than it is of the moral virtues that it is a condition determined by a particular relation.*

Hem confeccionat el següent quadre amb els tres casos:

Elements corporals barrejats (com humors càlids i freds) (Són modificables)	Considerada la seva proporció en relació mútua o en relació al medi.	= Excel·lències (<i>aretàs</i>) corporals (exs.: salut, vigor, bellesa, força)	Posen al seu posseïdor en disposició favorable per promoure o destruir el seu ésser (el disposen a afeccions particulars)
Plaer i dolor present o passat (a la memòria) o futur (en expectativa) (Són modificacions de la part sensitiva)	Considerats en tant que perfectibles de l'ésser.	= hàbits ètics (virtut i vici)	
Modificació corporal qualitativa en la sensibilitat	Considerada en tant que presència d'una altra cosa, és a dir, presència d'un objecte que és reconegut com a tal per l'Universal	= actualització del coneixement en hàbit.	

La manca d'una simetria clara en els tres casos revela una certa confusió de la formulació de la doctrina: és difícil determinar si el text indica que aquestes coses són «certes maneres d'ésser relatives»⁷ o que són «condicions determinades per certes relacions»⁸: són relatius o efectes de relatius? Tenint en compte que Aristòtil no distingeix entre relatius i relacions⁹, quasi no és possible determinar, doncs, si els relatius són els hàbits en qüestió o si són els elements qualitius implicats en cada cas que són considerats *per un altre*. El primer cas del quadre revela, a més, relacions en excés: les excel·lències corporals apareixen 1) en quant els elements corporals es relacionen entre si o en relació al medi (*prós autà ton entòs prós tò periégon*), o 2) en quant, a més, prometen perfectibilitat de l'ésser. A més, des de la mera consideració del caràcter *prós tí*, no podem fer-nos idea cabal del tema ètic subjacent.

Aquest tipus de relatius posats en circulació «en acte» a la filosofia de l'estagirita tenen una estructura a primera vista més complicada que els que havíem vist. Un terme es deia d'un altre o es relacionava de qualsevol altra manera. Segons les *Categories* podríem exigir que es donés amb propietat. Aleshores el recíproc de «vigor», posem per cas, no podria ser «cos», sinó que, donat amb propietat, seria «vigorós» o «vigoreable» (tal com el recíproc de «timó» era «timonejat» i no «nau»). Evidentment totes aquestes subtileses alambinades estan fora de lloc aquí i posar-les en pràctica seria tant com fulminar l'objecte que es persegueix. No és tan simple formular un relatiu («vigor») que és relatiu al cos quan certs elements d'aquest són entre si relatius d'alguna manera o relatius al medi, i quan el resultat és re-

7. La traducció francesa de H. Carteron diu: *En outre, selon nous, toutes les vertus sont une certaine manière d'être relative.*

8. La versió anglesa, de Wicksteed i Cornford, diu: *Again, we say that all the excellences are conditions determined by some particular relation.*

9. *Vid.* apartat IV, 4 i n.13 de la primera part del treball.

latiu a la perfecció de l'èsser...! Ara bé, quin objecte es persegueix? Subratllar que la constitució de certs éssers consisteix en ésser per un altre. Així —en general— no ofereix dubtes.

Molt més complicat encara és el cas del coneixement si no es contextualitza amb altres textos més explícits sobre el tema: Aristòtil sap que no pot haver-hi coneixement si no és entrant en contacte amb quelcom; que la situació no pot resoldre's amb una mera maduració de l'estat de l'ànima. Però el text en concret no deixa clar què és el relatiu allí¹⁰, ni què és pròpiament l'altre: hem entès que l'altre és l'universal o el propi objecte en tant que encarnació de l'universal i que, posat en relació amb les alteracions de la sensibilitat, dóna per resultat l'actualització del coneixement. La repetitivitat del tema del coneixement en la seva vinculació al relatiu ens fa pensar que estem davant el vertader cor d'aquest capítol de la *Física*. D'un mode eminent¹¹, —o en primer lloc, o molt més (*Polù gar malista*)— del coneixement direm que depèn de l'estar en relació a alguna cosa. El coneixement és un relatiu eminent.

Per què Aristòtil planteja també el coneixement com una relació enfront a la possibilitat que sigui una modificació de l'ànima o de les potències intel·lectuals de l'ànima? Què ve a resoldre aquesta prevenció? Hem assenyalat ja una resposta: el conèixer no pot ser el resultat d'una maduració orgànica immanent a les pròpies facultats, és a dir, sense contacte amb quelcom diferent a elles. Però hi ha una altra raó fonamental. És la necessitat que el coneixement es posi al mateix nivell que el repòs, l'apaivagament o l'aturament, i no precisament amb el moviment i l'agitació.

Mitjançant l'apaivagament de l'ànima després de l'agitació que li és natural es fa prudent i coneixedor un subjecte. Aquesta és la raó per la que els nens no poden adquirir coneixement o jutjar sobre coses dels sentits tal com ho fan els homes ja que estan en estat de turbulència i inestabilitat. I s'aturen i apaivaguen en un sentit pel curs mateix de la seva natura, i en un altre sentit per influències externes. I en ambdós casos és tan sols després de certes alteracions corporals, com en el cas del despertar i de l'acció quan es retorna a la sobrietat o es desperta d'un somni. (247b19-248a6)

El fragment il·lustra l'exigència del coneixement rigorós o demostratiu, basat en la pura estabilitat: la del coneixedor, allunyat dels moviments que són propis de les coses particulars quan actuen sobre la sensibilitat. El coneixement serà sols la relació de les maniobres i moviments de la sensibilitat respecte a la cosa mateixa. Sols així, defugint identificar-se amb el moviment mateix de la sensibilitat i dient-se més aviat de la relació entre el moviment i la cosa, pot el coneixement conquerir el seu lloc d'universalitat

10. *Tò gàr katà dynamin épistèmon udèn aitò kinèthèn allà tò àllo yparxai gígnetai epistèmon. Hótan gàr génetai tò katà méros, epístatai pos tè katholu tò èn mérei* (247b4-7). La dificultat del text es posa en evidència amb el fet de què tant la trad. francesa com l'anglesa incorporen sengles notes aclaridores a peu de pàgina. L'anglesa interpreta que l'«intellectual state» no és una modificació sinó estar en un estat en relació a l'objecte conegut; *the faculty which is capable of knowing is not itself modified when it comes into the state of knowing, but this occurs by something else (an object) coming into relation with it*. La trad. francesa assenyalava: *C'est l'Universel qui rend intelligible la perception singulière: je comprends que ceci est un homme. Un savoir s'actualise sans changement quand l'occasion s'offre d'en saisir l'object existant. C'est le propre des relatifs*.

11. Hem adoptat aquí la solució francesa: *Eminemment...* etc.

que li és propi. En anomenar coneixement a la relació i no a les qualitats, en eludir les modificacions concretes, anem envers el que deixen de permanent els moviments. Aubenque assenyala que la científicitat no s'aconsegueix en Aristòtil amb el postulat d'Idees transcendents sinó «mitjançant l'estabilització a l'ànima del que havia d'universal a l'experiència»¹². Trobar el que hi ha d'universal a l'experiència singular constituïda per unes modificacions qualitatives sensibles és establir una relació, i la relació acaba triomfant, en tant que allò que mereix el nom de coneixement (és a dir, el coneixement universal) per sobre de les turbulències que ha produït el particular. *Esdevé coneixedor de la cosa particular mitjançant la universal* (247b6-7).

Paradoxalment doncs, els relatius fan acte de presència en aquest text per estabilitzar el coneixement, per espantar els moviments. Ja és cosa adquirida que els relatius i el moviment s'entenen malament: *No hi ha moviment pel relatiu* (Fis. V,2, 225b12). «Relatiu» juga aquí ja no enfront a substància, sinó enfront a qualitat. I enfront a la qualitat alterable es comporta, en certa mesura, com una substància: garanteix l'estabilitat del coneixement, la seva objectivitat. (Hi ha en aquesta situació quelcom estrany que fa especial al relatiu). Aleshores, com que el relatiu és una realitat que depèn d'una altra, no sols 1) no admet el canvi sinó que 2) pot retornar la iniciativa, en certa manera, a l'altre, a la cosa coneguda o a l'universal que hi ha en la cosa.

Què succeïria si les virtuts corporals foren alteracions o si ho foren les virtuts morals i els estats de coneixement? En aquest cas serien particulars, de cadascú. Res no permetria fonamentar un domini objectiu de la bellesa, de la moralitat o del coneixement. Seria impossible parlar del bell, el bo, l'universal. Des de la perspectiva aristotèlica, que sens dubte és la grega, la moralitat i la ciència quedarien cancel·lades. La solució és que sigui quelcom de l'home, no d'aquest o d'aquell home, sinó de l'home. La solució és doncs interposar entre la cosa mateixa —el domini objectiu de la qual no es deixa assolir de cop i volta— i les modificacions sensibles —que són sols en el cos de cadascú— quelcom que sigui d'uns i altres. Que sigui de l'individu en tant que de la cosa i de la cosa en tant que de l'individu. Això és el coneixement universal. Juntament amb la bellesa, la virtut, etc., són relatius, éssers per un altre.

En definitiva, el relatiu garanteix que el coneixement sigui objectiu i no de cadascú. Car el relatiu no és per si mateix, no és d'aquest sols o d'aquell; és d'aquest (individu) sols en tant que es diu d'un altre (del cognoscible). L'estabilització està perfectament acomplerta. El coneixement és un relatiu 1) perquè el coneixement no s'identifica amb les turbulències de la sensibilitat, és en tot cas el resultat estable rera l'apaivagament d'aquella (i el relatiu acompleix perquè no admet canvi, és o no és); 2) perquè el coneixement implica un domini d'objectivitat, de científicitat i no pot identificar-se amb el que li sembla a aquest o aquell coneixedor (i el relatiu acompleix el requisit perquè escapa de la particularitat de les alteracions d'un coneixedor o d'un objecte particular).

12. P. Aubenque, *op. cit.*, pàg. 201.

XI. [Met. 2, 1003b] *El paper prioritari de l'ousia*

A la qüestió dels relatius havia sorgit reiteradament el paper prioritari de l'ousia. A l'estudiar el tema d'aital prioritat ens posem alhora davant d'un nou rebrot, diferent, de la relació. L'ousia revelarà la seva prioritat precisament per ser la categoria per referència a la qual es diuen les altres. La resta de categories es diuen *prós hén*, per referència a un terme únic, el de l'essència o entitat o substància. Hem de considerar l'expressió *prós hén* com un cas especial de l'expressió *prós tí*?

Però l'ens es diu en varis sentits, tot i que en ordre a una sola cosa i a certa natura única, i no equívocament, sinó com es diu també tot el sà en ordre a la sanitat. (...) Uns, en efecte, es diuen ens perquè són substàncies; altres, perquè són afeccions de la substància; altres, perquè són camí envers la substància, o corrupcions o privacions o qualitats de la substància, o perquè produeixen o generen la substància o les coses dites en ordre a la substància, o perquè són negacions d'alguna d'aquestes coses o de la substància. (Met. 1003a33-1003b11)

A més a més que totes les significacions de l'ésser pivoten al voltant d'aquell nucli fonamental que és l'ousia, Aristòtil estableix en un altre lloc (*Metafísica* Z,1) tres requisits que aconsegueix sols ella i no cap altra de les categories:

- a) *...car cap d'ells [casos pertanyents a altres categories] té naturalment existència pròpia ni pot separar-se de la substància...* L'existència separada és per tant el primer requisit.
- b) *...«primer» es diu en varis sentits; però en tots és primer la substància: en quant a l'enunciat... ja que a l'enunciat de cada cosa entrarà necessàriament el de la substància.* El segon és que la substància s'inclou en tota definició.
- c) *...en quant al coneixement...; creiem conèixer cada cosa del millor mode quan coneixem què és l'home o el foc, més que quan coneixem la seva qualitat i la seva quantitat: substància és, per tant, allò sense el qual no es coneix cap altra cosa.*

I conclou amb un paràgraf justament citat moltes vegades:

I, en efecte, el que antigament i ara i sempre s'ha buscat i sempre ha estat objecte de dubte: què és l'ens?, equival a: què és la substància? (car hi ha qui diu que n'és una, i altres que en són més d'una...) (Met. Z, 1, 1028b2)

La prioritat de la significació d'ousia a l'ésser és pel fet que tots els altres predicaments tenen la mateixa *arkhé*, això és, la pròpia ousia. En quina mesura aquest principi o fonament queda desvelat en totes i cadascuna de les categories? Perquè totes diuen relació a un terme únic (*prós hén*).

Ara bé, no es tracta d'un tipus de relació idèntic: el que roman invariable en aquesta relació és l'ousia com a terme de referència, però el que havíem anomenat *ratio* o fonament de la relació és precisament el que varia. Cadascuna de les *rationes* a través de les quals ens aproximem a l'ousia constituirà alhora una de les categories.

El passatge sembla embrollat. Les diferents relacions que mantenen cadascuna de les categories amb l'ousia no es redueixen a un tipus de relació

determinat. El filòsof anomena varies possibilitats desordenadament, sense pretensió aparent de sistematització: unes categories duen a l'ousia, altres són afecçons de, altres privacions de, etc. Cada predicament té una específica manera de relacionar-se amb l'ousia, o millor, cada predicament és una específica manera de relacionar-se amb l'ousia. Així l'ousia, com assenyala Aubenque¹³, té un doble estatut: a) significa a l'ésser com la resta de categories, b) es allò pel qual la resta de categories també signifiquen l'ésser.¹⁴

L'ousia diu l'ésser i, alhora, és auxiliar de les altres per dir l'ésser. L'ésser és el terme més fonamental i per això la resta de les categories no signifiquen simplement l'ousia. Totes elles signifiquen a l'ésser, però sols una ho fa directament i les altres a través d'ella. La resta de categories no es dedueixen de la pròpia substància: si són diferents relacions amb ella, són certament múltiples i estan escampades totalment en el llenguatge. Ho estan tant i són tan heterogènies que Kant dirà a la seva famosa crítica que la taula categorial aristotèlica està trobada de *forma rapsòdica*¹⁵. Aquesta situació fa concloure a Aubenque el següent: *les categories de l'ésser que no són l'essència acaben per ser les múltiples significacions de l'ambigua relació a l'essència*¹⁶. És el *prós hén* (la referència a un terme únic) el que pot acotar-se de diverses maneres i el que es divideix en múltiples modes. No és l'ésser el que es divideix, sinó les vies d'accés a l'ésser.

Plantejant la matèria des de l'òptica dels relatius i sense barrejar-la amb elements puntuals *ad hoc* que vénen constantment a matisar la qüestió, arribem a una situació peculiar, estranyament singular: poden formular-se fins a quatre paradoxes:

1. Paradoxa de la relació amb un sol subjecte

No hi ha pròpiament dos subjectes, sinó un de sol (l'ousia) a la qual s'hi accedeix des de diverses posicions; no es tracta de relacionar dues coses absolutes a igual títol, sinó de dir-ne de diverses maneres una de sola. La relació a un terme únic que no relacioni dos subjectes sinó un de sol és extremadament anòmala.

1) L'*altre* pel qual es diu no és, en realitat, un *altre* en sentit absolut: ni per l'ousia, ni per la segona categoria implicada. En ambdós casos l'*altre* és ella mateixa, la pròpia substància.

2) Per tant, l'*altre* no és sols un pur *relatiu*, ni per l'ousia (car és qualitat o quantitat, etc.) ni per la segona categoria implicada (car l'*altre* és la pròpia substància).

13. *Ibidem*, pàg. 188.

14. Aquesta qüestió duu a Aubenque a pensar que la pregunta per l'ésser i la seva connexa «ciència de l'ésser en quant ésser» és una qüestió oberta, car ...*el prós del prós hén legómenon no és, decididament, ni un katà ni un dià ni una relació d'atribució ni una relació de deducció: és la referència fosca i incerta que, sens dubte, assegura la unitat de les significacions múltiples de l'ésser, però una unitat que és ella mateixa equívoca, i el sentit de la qual sempre caldrà «buscar».* (*op. cit.*, pàg. 239; cf. el plantejament del problema a pàg. 232-3).

15. *Kritik der reinen Vernunft*, B 106.

16. P. Aubenque, *op. cit.*, pàg. 190, i n.336: *més encara: les categories de l'ésser que no són l'essència apareixen com les múltiples significacions de la relació al fonament en general, és a dir, del prós del prós hén.*

2. Paradoxa dels tres termes de la relació

Aubenque fa notar que la relació *prós hén* categorial, a diferència de la mateixa relació a l'exemple de la salut, implicava més aviat tres termes i no dos. Les múltiples significacions de *sà* impliquen sempre la salut: hi ha per tant el terme «salut» per referència al qual (*prós hén*) es diuen totes les accepcions del terme «*sà*». En canvi, ara n'hi ha tres: l'ésser, l'*ousia*, les altres categories¹⁷. Aquesta paradoxa és una altra manera d'expressar el doble paper de l'*ousia*: és el fonament de les altres categories (que d'aquesta manera diuen l'ésser), però és també una categoria que es limita a dir l'ésser.

3. Paradoxa de la circularitat del fonament categorial

Una de les «altres» categories és la relació (els termes *prós tí*). És a dir, una de les maneres d'assenyalar l'*ousia* és la respectivitat que mantenen les substàncies entre si. Les diferents relacions que estan a la base de la classificació categorial (perquè afecten-a, o són camí-a, o són agents-de...la substància) suposen alhora la categoria de relació. El criteri *prós hén* fa aparèixer la categoria *prós tí*, però pròpiament la llista *prós hén* no és més que el resultat d'una consideració *prós tí* aplicada a l'ésser. Simplificant: el criteri *prós hén* funda el criteri *prós tí* i viceversa.

4. Paradoxa de les dues categories fonamentals

En el límit d'aplicació de la paradoxa anterior succeeix el següent: les categories que no són l'*ousia* són tipus de relació (a l'*ousia*). Per tant, les categories (que no són l'*ousia*) són tipus d'una categoria (que tampoc no és l'*ousia*). Tot parlar que no es limiti a anomenar merament la substància, la connota d'alguna manera. Tot predicat seria, en el límit, un relatiu a la substància.

XII. [Met. N, 1 1087a29-2 1090a15] El problema de l'Ésser de Parmènides

Hem de considerar encara un altre text, el principi del llibre N de la *Metafísica*, on Aristòtil torna a carregar contra les diverses teories dels principis desenvolupades a l'Acadèmia¹⁸. Aquest text ens acostava molt al nucli de la seva postura sobre els relatius.

Hi ha diverses teories sobre els principis de totes les coses, totes elles formulades en termes de dos contraris —un dels quals, segons Aristòtil, assumeix el paper del que serà la matèria a la seva pròpia filosofia. Així, ja d'en-

17. *Ibidem*, pàg. 189. Cf. *Met.* 1001b 29-32: un altre text on es remarca la diferència entre *ousia* i la resta de categories.

18. Parts del text que examinarem han estat recollides com a *Testimonia Platonica* per K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Mit einem Anhang: Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart, 1963. Els *Testimonia* han estat reiteradament estudiats per l'Escola de Tübingen en el seu afany per reconstruir la filosofia no escrita del platonisme. Sobre la diversa paternitat de les teories a les que s'al·ludeix *vid.* a M.-D. Richard, *op. cit.* a n.4, el capítol dedicat al passatge immediatament següent, N 3 1090b13-1091a5, pàg. 114-117.

trada, les diferents postures surten marcades amb el segell de l'error, perquè totes, en comptes de considerar un subjecte de contraris, en prenen d'ells com l'indeterminat que serà determinat pel seu oposat. Les indicacions prèvies a la crítica no tenen deixalla: *els contraris necessiten en grau summe tenir un subjecte* (1087a37) i alhora, (sense mitjançar cap aclariment de per què precisament la substància hagi de ser el subjecte), *segons sembla, i la raó ho confirma, no hi ha res contrari a la substància* (1087b2-3). El text configura un sil·logisme: a) si els contraris requereixen subjecte i b) el subjecte no és pròpiament contrari de res i c) el que es requereix perquè es doni, n'és anterior (cf. 1087a31ss), aleshores (conclusió) *cap dels contraris no és, pròpiament parlant, principi de totes les coses* (lin. 3-4). Però no s'ha d'oblidar que estem parlant dels principis de totes les coses: la substància-subjecte a la que s'està referint Aristòtil aquí no pot ser aquesta o aquella substància primera. Si el principi de totes les coses ha de ser d'alguna manera la substància, evidentment sols pot referir-se a una Substància entesa a la manera de Parmènides. El referent, no gens llunyà d'Aristòtil, d'aital substància (*segons sembla i la raó ho confirma*) és l'ésser que és i que no pot no ser, que es caracteritza precisament com a allò incapaç de tenir contraris. Tenim situat el context de discussió: rera el problema dels principis hi ha el problema de l'ésser de Parmènides, com el propi text confirmarà.

S'examinen quatre postures (1087b4-33):

- 1) Els qui posen com a contraris l'U *vs.* el Desigual —és a dir, la Díada del gran i el petit— i aquesta parella és la causa de la Pluralitat numèrica. Alhora, aquesta Díada s'ha entès: 1.1) como el gran/petit, 1.2) com el molt/poc, o 1.3) com l'excedent/excedit.
- 2) Hi ha els qui posen la dualitat a l'U *vs.* la Pluralitat, donant com a resultat els números. Probablement l'al·ludit és Espeusip.
- 3) Hi ha també qui afirma la parella de l'U *vs.* l'Altre o divers.
- 4) Trobem la parella de l'U *vs.* la Multitud. Els qui defensen això segons Aristòtil són *els qui semblen acostar-se més a la veritat, tot i que no l'aconsegueixen tampoc* (lin.31-2).

Pàgines després encara citarà un altre grup, l'exacta caracterització del qual, com les altres, escapa de les nostres pretensions.

- 5) Són els qui defensen la parella U *vs.* Díada indefinida. Però *aquests sols eviten les dificultats que necessàriament es presenten als qui prenen com a element el Desigual i el Relatiu*; però en escapir-se del Desigual no eliminen totes les dificultats (1088b29-35)

Quines són aquestes dificultats? La crítica s'inicia amb una correcta definició de la significació d'«u» i de «número». En ella tornem sobre el tema de la mesura: «U» és «mesura de la pluralitat» i «Número» és «pluralitat mesurada». La inferència és ràpida: el tema sencer dels pressuposats principis de totes les coses es resol dient que són relatius. Perquè efectivament en molts textos sorgien els exemples del mesurable/mesura com a relatius típics. Així també poden ara entendre's els textos del llibre A i del llibre M que assenyalaven l'absurd que el relatiu fos primer que el que és per si: així succeeix si l'U és principi de totes les coses, car el propi u queda reduït a un relatiu! Malgrat això la crítica explícita en paraules del propi Aristòtil es fa esperar unes pàgines.

Es complau en desglossar totes les conseqüències absurdes de les tesis

esmentades, tancant el cercle, finalment, en torn al problema de l'èsser i el no-èsser de Parmènides.

- 1) Gran i petit (o els altres casos) són accidents dels números i les magnituds: són efecte; per tant, difícilment són causa. (1088a 15ss)
- 2) Gran i petit són necessàriament relatius (*també* són relatius!):

[2.1] *I el relatiu és, de totes les categories, la que menys és una natura o substància, i és posterior a la qualitat i a la quantitat. El relatiu és, com hem dit [on?] una afecció de la quantitat, però no matèria, si tant el relatiu en general com les seves parts i espècies impliquen sempre una altra cosa. Res, en efecte, no és ni gran ni petit, ni molt ni poc, ni, en general, relatiu, que (...) no sigui, a més, una altra cosa. I que el relatiu no és de cap manera una substància ni un ens, ho posa de manifest el fet que sols a ell li manca la generació i la corrupció i el moviment (...) car sense que un dels termes pateixi cap canvi, serà unes vegades més gran i altres més petit, o igual, si s'altera la quantitat de l'altre.*

[2.2] *A més, necessàriament serà matèria de cada cosa el que és en potència tal cosa; per tant, també d'una substància. Però el relatiu ni en potència ni en acte és una substància; ja que tota la resta de categories són posteriors.* (1088a 22-1088b4)

Reconeixem perfectament el segon tipus de relatius de la classificació metafísica, aquells que impliquen un absolut, un quelcom més que relatius. Ens trobem en un estadi del pensament aristotèlic en el que la distinció no ha estat feta i tots els relatius són d'aquest tipus. Quan l'elabori inclourà el tema mesurable/mesura al segon tipus.

S'està perfilant perfectament el problema, cada cop més. El problema el constituirà el poder arribar a pensar correctament el no-èsser de Parmènides. En aquest text se li escapa a Aristòtil una afirmació que és la pròpia postura del Plató crític del *Parmènides*: el relatiu és un no-ens. La seva postura definitiva serà incloure els relatius com una de les significacions de l'ens. La classificació a $\delta 15$ o la segona definició a *Categories* 7 sens dubte afinarà l'anàlisi introduint els relatius purs però sense escapolir-se absolutament de la qüestió que enfronta els relatius a les substàncies. Aquí, al llibre N, peça de la *Metafísica* original si fem cas a l'autoritat de Jaeger, tot és encara molt primitiu i sembla que pugui homologar-se la tesi «no ser substància» amb la tesi «no ser ens». Trencar aquella identitat pot ser que sigui un dels màxims assoliments d'Aristòtil. Retinguem el fet que el relatiu és *el que menys és una natura o substància*. Aquí està presentada com una categoria de segona fila, muntada sobre la quantitat en aquest cas, o en qualsevol altre cas, posterior a la resta.

Amb aquests prolegòmens, es continua la crítica a les teories acadèmiques dels principis. El gran i el petit mai no podran fer de matèria per la substància perquè a) venen després, b) són el menys substància de tot, c) són incapaços de ser potència de la substància.

3) De fet «molt/poc» es prediquen fins i tot del número: però els elements no podrien mai predicar-se d'allò mateix del que són elements, no podrien predicar-se dels números. És semblant a la crítica del primer punt però vist des del costat de la predicació.

4) Finalment, aquests presumptes elements no podrien generar les coses eternes. Generar quelcom a partir d'elements significa compondre a partir de

la matèria i *si tot procedeix necessàriament dels elements que el constitueixen* (1088b17) també l'etern ha de procedir dels elements, i en tal cas podria no existir (en el moment en què està tan sols en potència a l'element). Això és un absurd: si és etern no pot no existir. La paradoxa oposa en realitat que quelcom sigui etern i que sigui engendrat (per un altre).

Les conseqüències d'aital punt de vista són molt radicals. La substància originària (subjecte de contraris) si és eterna sols és en acte, i no inclou en si cap composició a partir d'elements (per la dificultat de pensar aquests elements previs). La possibilitat de tenir elements exclouria l'eternitat en permetre pensar un *abans* de la generació. L'única solució possible és prendre el conjunt del cosmos com una substància eterna i en acte, l'única peculiaritat de la qual respecte de l'ésser de Parmènides és estar dotada d'un dinamisme immanent que la manifesta com a substàncies primeres accidentalitzades, relacionades, i generables i corruptibles entre si.

Després de l'examen, Aristòtil recapitula i pretén aconseguir la font de tots els errors:

Així doncs, molts són els motius de la desviació envers aquestes causes, i el principal és haver dubtat a la manera antiga. Els va semblar, en efecte, que tots els ens serien un, l'ens en si, si no es resolía i refutava l'argument de Parmènides: «Car mai no es demostrarà que són les coses que no són», i que era necessari provar que el No-ens és; car així els ens, si són molts, procediran de l'ens i d'alguna altra cosa (Met. 1089a1-6)

El problema és l'*antic* problema de Parmènides i les solucions de l'Acadèmia són solucions dolentes al problema. Per evitar que tots els ens siguin un, van pensar que calia provar que el no-ens és d'alguna manera, i que la multiplicitat procedeix de la parella que forma l'ens juntament amb alguna altra cosa que forçosament no podrà ser l'Ens. Lluny de despreciar el tema com un fals problema, Aristòtil el reconeix com a propi i no deixa de moure's en el pla d'una totalitat que mereix el nom d'«ésser» abans que res. Però l'atenció s'ha desviat aparentement a les successives, constants i polimorfes manifestacions d'aquell Ésser. El que seguirà és un intent de desbrossar el terreny per aconseguir una bona solució. La solució passa per reconèixer les vàries significacions de l'Ens, i les vàries del no-ens, el reconeixement de les categories, la distinció de la potència i l'acte: això val tant com dir que cal treballar abans que res amb la multiplicitat de substàncies tal i com se'ns despleguen en el llenguatge.

Pel que respecta al problema dels relatius, la qüestió queda, ara sí, perfectament emmarcada:

Aquesta desviació és també, en efecte, causa de què, buscant l'oposat a l'ens i a l'U, del qual i d'aquests procederien els ens, consideraran com a tal el Relatiu i el Desigual, que ni són contraris ni negació d'aquells, sinó una natura dels ens, el mateix que la quiditat i la qualitat. I era precís inquirir també com en són moltes les relacions, i no una (Met. N,2 1089b4-9)

No és absolutament sorprenent que el text es contradigui en tant sols unes poques pàgines? I és que, efectivament, Aristòtil està fent valer el tema de la relació per dues coses diferents. Per un costat el relatiu «no és de cap manera una substància ni un ens» (1088a29-30); per l'altre, el relatiu

és «una natura dels ens, el mateix que la quiditat i la qualitat». L'afirmació primera duu a la suposició de l'«altra cosa a més de relatiu»; la segona, que el relatiu és una manera d'ésser que permet pensar la pluralitat de la que en dubta Parmènides i salvar així el problema de l'altre com a no-ésser. El que s'esforça en néixer sense arribar a veure la llum és una dualitat fonamental entre el que és per si i el que és per un altre. Admetre aquells dos dominis de l'ésser és l'únic que permet dinamitzar l'ésser de Parmènides: permet pensar la pluralitat de substàncies primeres, o com diu Aristòtil: *es tracta d'esbrinar com hi ha moltes unitats tret de l'U primer* (1089b10); es tracta de fer-ho, a més, sense perdre la unitat orgànica fonamental. El pas de l'U a les unitats es dona admetent que l'U-«ésser per si» és necessàriament diversificable. O d'una altra manera: cal acceptar que cada unitat és no-altres sense deixar de ser (l'ésser). Això significa una profunda i original infundació de l'ésser per un altre dins l'ésser per si:

- 1) perquè cada substància primera que és per si és relativa a altres substàncies primeres (és per altres: que són el que ella no és);
- 2) perquè cada substància primera és relativa a l'ésser, és sols un moment de la totalitat còsmica que la vitalitza (és per una altra: d'on procedeix i on s'insereix);
- 3) perquè l'ésser de Parmènides (ésser com a totalitat) és relatiu a les substàncies primeres, no es manifesta d'un altre mode (és per altres: sols és com a totalitat exercint un dinamisme etern).

XIII. Conclusió

Els conflictes que genera aquest àrid tema es resoldrien en bona mesura, fins i tot amb certa elegància, si reconeguéssim una dualitat inconfessada al discurs aristotèlic: més original, més primitiva, més fonamental que les clàssicament reconegudes ésser per si *vs.* ésser per accident, ésser en acte *vs.* ésser en potència. La dualitat que convé suposar es dona entre l'ÉSSER PER SI (*ousia*) *vs.* l'ÉSSER PER UN ALTRE (relatiu).¹⁹

Mantenir la dualitat i, alhora, desmanegar-la a cada moment, dur-la més enllà del seu estricte partir el real en dos i permetre amb això afirmacions que s'escapen per excés i per defecte d'aquell dualisme, és el típic que pot succeir a qui sols pretén dotar de dinamisme i de pluriformitat l'Ésser únic de Parmènides i transformar-lo en una totalitat vivent on hi càpiguen els individus. Cal dir de la totalitat, que existeix per si; i cal dir que constantment es manifesta recorreguda per distincions internes i sent a través d'individus, sent per altres.

Aquesta escissió paradoxal reassumeix totes les anteriors i les dota de coherència: a) la quàdruple situació paradoxal de les categories mediatades per la substància; b) la resta de dualitats en què Aristòtil divideix l'ésser; c) bona part de la casuística dels relatius sembrada en els textos precedents. En tots aquests problemes o bé hi veuríem la seva resolució en una forma

19. Aquesta dualitat conceptual es trobava ja present com a gran divisió categorial a la doctrina no escrita de Plató si hem de fer cas a l'autoritat de H. Krämer, *Platone e il fondamenti della metafisica*, Milà, 1987², pàg. 159; la doctrina de les categories aristotèlica en seria una millora: cf. pàg. 227.

no-apòrica o bé hi reconeixèrem l'esmentada dualitat com a condició de possibilitat del conflicte.

1. La quadruple paradoxa a la mediació de l' *ousia*

Comencem per la segona paradoxa:

Queda explicat perquè hi ha tres termes i no dos: l'*ousia* aproxima la resta de categories a l'ésser i n'és la mediadora, però també ella és *parousia* de l'ésser, presència d'un altre, epifenomen. El tercer terme —l'Ésser— no és un convidat per atzar, és l'amfitrió de la trobada entre l'*ousia* i qualsevol altra categoria.

Primera paradoxa:

Així s'explica la despreocupació que exhibeix Aristòtil davant el fet que el ventall categorial estigui organitzat sobre relacions entre dos termes cadascun dels quals respecte a l'altre ni és purament un altre ni és purament relatiu. Car la familiaritat que mantenen entre si l'*ousia* i l'altra categoria de torn corre paral·lela a la distància que es tenen. Familiaritat i distància, identitat i alteritat alhora són els trets que hom pot esperar dels ens que a fi de comptes es mouen, es combinen i es separen dins d'un sol ens suprem.

Tercera paradoxa:

El criteri *prós hén* està a la base que hi hagi una categoria *prós tí* perquè l'important és l'Ésser únic (per si) que queda assegurat a través de l'*ousia* mediadora. Però no és menys essencial, com hem vist, que l'Ésser únic sigui també un Ésser relatiu i per tant el criteri *prós tí* està a la base d'una classificació *prós hén*.

Quarta paradoxa:

Efectivament no és estrany que sembli haver-hi sols dues categories fonamentals: l'*ousia* i el *prós tí*. Això seria el correlat explícit de la dualitat implícita. Però afirmar sense més només dues categories amagaria el fet bàsic de la multiplicitat, de la diversitat, del moviment en el món sensible. Una tal afirmació filosòfica ens furtaria tota la riquesa que el llenguatge posa de manifest. L'aparell categorial està fet per Aristòtil a mesura d'aquella riquesa i les seves paradoxes són més aviat els símptomes d'una gran unitat subjacent.

2. Les dualitats clàssiques

La dualitat *ésser per si vs. ésser per accident*: l'accident no és més que una forma d'ésser per un altre, això és, un altre al que és inherent, al qui s'atribueix. La tensió entre *per si* i *accidental* guarda els mateixos trets que la que proposem: sense ella no hi ha pluralitat ni moviment; està constantment desbordada, car l'accident no és menys essencial que l'*ousia*; suposa finalment un ordre total on es puguin mantenir les distàncies entre ambdós termes però harmonitzades i sol·licitant-se mútuament.

La dualitat *acte vs. potència*: la potència no és més que un ésser per un altre, el que esdevindrà, el que arribarà a ser un cop actualitzat. Aquí comptem amb un text explícit: a propòsit de l'actualització del coneixement, diu Aristòtil al *De anima* que *la potència és relativa a l'entelèquia* (*De An.* II,5, 417b 4) (també cf. *Met* θ, 6, 1048b9: *altres [coses] estan com la substància*

respecte a certa matèria —ousía prós tina hýlen-: Un cas en què, per cert, la substància també seria relatiu!).

3. La casuística dels relatius

I. *Sobre l'absurd de les espècies platòniques*. No poden haver-hi espècies de l'ésser per un altre (suposant que poguésser haver-ne en algun cas). En efecte, l'ésser per un altre, sense l'altre no seria ésser i en forma d'espècie subsistent separada seria la màxima expressió de l'absurd.

II. *Els ens no són sols relatius a la teva opinió*. L'opinió crea el regne de l'aparent. L'aparent és aparent per un altre, és a dir, és un ésser per un altre. Malgrat tot hi ha també éssers per si que justifiquen la ciència.

III. *La relació és una de les categories* perquè hi ha casos especials en què el que *és per un altre* suposa un altre tal que també ell és per un altre, precisament pel primer, en una constitució recíproca. Aquests són els termes (les coses) que es recullen sota la rúbrica *prós tí* a la taula de les categories. Aquest és l'ús més tècnic de «*prós tí*» a la filosofia d'Aristòtil.

IV. *La interpenetració de categories*, especialment visible a la categoria de relació, no té cap importància: és el que hom pot esperar si tot és combinació de la dualitat ésser per si/ ésser per un altre harmonitzada en la totalitat. La divisió fonamental d'aquell ésser per un altre especial, com a categoria, manifesta la problemàtica radical dels relatius: hi ha un domini de relatius purs i un domini de relatius que amaguen termes absoluts. La relació de coneixement és d'aquest últim tipus.

Sobre la relació de coneixement. No es tracta solament de la dualitat original que estem considerant; no és tan sols que es suposi quelcom per si, permanent, actualitzat i que tal cosa sigui l'altre pel qual es diu el terme en qüestió. De fet això ja succeeix, com hem dit, en el cas de l'accident, de l'atribut, de la potència: es diuen per quelcom (més) absolut. Es tracta més aviat que a la pròpia constitució d'aquest ésser per un altre s'hi troba no sols l'altre (que és per si) sinó que ell mateix és per si. És el cas del cognoscible, mesurable, etc. Ells mateixos són relatius... absoluts!

Això equival a trobar un cas en què *explícitament la dualitat es barreja*: en quant cognoscible tot és per si i tot és per un altre. En la perspectiva del coneixement humà, i sols en ella, l'ésser per si i l'ésser per un altre es barregen. El cas del coneixement desvela els d'aquella dualitat en sordina que permet dinamitzar l'Ésser únic. Hem arribat, doncs, a una tecnificació filosòfica molt precisa de la solució de Parmènides que admetia un domini humà de doxa en el que l'ésser i el no-ésser es barregen. Ara, pel coneixement, ésser per si i ésser per un altre es barregen. Aristòtil, sempre que pot, aïlla els relatius de coneixement, per ser aquells que van encadenats en si mateixos amb termes absoluts. És la realitat en quant cognoscible la que per fi apareix com a absolut i com a relatiu al coneixement, la que per fi descobreix el joc de la dualitat aristotèlica que en realitat es troba per arreu. Però això no succeeix per casualitat.

El coneixement és una relació privilegiada perquè és una relació de relacions, és la relació que promou relacionar, que promou partir, separar la

unitat original i després atribuir, recomposar²⁰. En el límit, conèixer és desgranar en el tot còsmic les particions pròpies del llenguatge. El conèixer és la relació-mare. Com diu Aristòtil: *Eminentment considerem al cognoscent com una manera de ser relativa* (Fis. VII,3,247b2-3). El cognoscible ha de ser doncs un ésser absolut susceptible d'alteritats immanents que en parlar desvelarà. Per això cognoscible, mesurable, sensible són un segon tipus de relatiu que apunten més directament a l'estructura «per si-per un altre» de l'Ésser orgànic.

L'Ésser en tant que cognoscible és la perspectiva de l'Ésser presentat o obert a un altre. Situació novament paradoxal: com si pogués haver-hi algú aliè a l'ésser a qui aquest se li presenta. L'únic altre que pot tenir la totalitat no serà mai un Altre absolut, tancada com està en la seva pròpia immanència i eternitat. L'altre suposadament és el coneixement humà fruit de la intel·ligència i l'esforç continuat dels homes. Però hem d'evitar pensar el coneixement com una activitat pragmàtica, utilitària o aliena a la pròpia unitat còsmica. També el coneixement humà és una manifestació més del tot orgànic. Així per exemple, el dinamisme pel qual l'ànima coneix, l'intel·lecte pacient i l'agent, no sembla obtenir-se més que per una mena de simetria còsmica: *igual com a la natura hi ha el que és matèria per cada gènere... i a més, el causal i actiu... de la mateixa manera és necessari que a l'ànima es trobin aquestes diferències* (De Anima, III,5; 10ss.).

Coneixement i cognoscible són en certa mesura autònoms i per si, i en certa mesura són per un altre. Tal vegada aquesta cosmovisió acabi afirmant una totalitat que es pensa a través dels coneixements humans, pensament, fatigosament o tal vegada trobi en el *noesis noeseos* l'afirmació d'una via directa per la qual el tot es posa en contacte immediat amb ell mateix.

V. No hi ha cap problema a la qüestió del moviment que se li nega a la categoria de relació. No es tracta que no pugui haver-ne a l'ésser per un altre (en general) sinó que no pot haver-ne a l'ésser per un altre l'altre del qual és també per un altre (sentit tècnic de la categoria de relació). Aquests són els termes o coses més allunyats de l'ésser per si i més allunyats de dir el propi Ésser: no és estrany que no gaudeixin del privilegi del moviment²¹.

VI. *Sobre la dificultat al text de les Categories*. Tot ésser per un altre suposa, en efecte, l'altre, el qual pot ser recíproc (si és pel primer). En introduir com a possible ésser per un altre certes substàncies segones, a Aristòtil se li posa en crisi l'estricta separació que promociona la dualitat, és a dir se'ns posa en evidència per segona vegada el fons còsmic en el que es capbussa la dualitat: resulta que les substàncies segones són per les substàncies primeres i, en certa mesura, són també ésser per un altre. Si la definició de relatiu és estricta (és a dir, «no adequadament donada») aleshores

20. ...no és l'existència del no-ésser la que fa possible el discurs predicatiu, sinó que és el discurs predicatiu el que fa possible, efectuant dissociacions a l'ésser, el treball de la negació: P. Aubenque, *op. cit.*, pàg. 152. Però el discurs predicatiu és a Aristòtil l'expressió humana i la comunicació del coneixement —ja que no el propi coneixement. D'aquí que el conèixer (i el seu connex parlar) somoguin la tranquil·la unitat de Parmènides i la facin esclatar en innumerables veritats a través d'una negació que és sols alteritat, relació. L'efecte és la pluralitat i el moviment accessibles al logos humà sense que l'Ésser s'hagi fragmentat.

21. En efecte, a *Met.* 1068a està considerant les categories en les quals és susceptible el moviment.

de cap manera el que és per si i el que és per un altre es toquen. Si la definició és l'adequada (és a dir, amb aquella amplitud que permet aquella barreja de relatiu i absolut) aquesta és una de les qüestions més difícils de sol·ventar, potser impossible (Categ. 8a30).

La bona definició podria permetre l'ésser per si barrejat, i torna la qüestió intolerable perquè es tractaria de saber si es pot barrejar (*si cap entitat es compta entre el relatiu*) allò que s'ha barrejat ja de bell antuvi (en donar la definició de relatiu). Recordem que quan es barreja al principi —en donar la definició adequada— podem quedar-nos sols amb la part que és per si (no és necessari conèixer els recíprocs); en conseqüència, no sabem si aquell ésser per si és o no també un ésser per un altre (qüestió difícil o impossible). La impossibilitat no sembla preocupar a Aristòtil car reflexa una situació no tan extraordinària: tot ésser per si (per molt «per si» que sigui) és ésser per un altre respecte a la totalitat. I, en tot cas, el rerafons de la breu perplexitat que manifesta és aquest: quina és la necessitat d'aquesta contingència, d'aquest parlar que de fet usem. En el límit la qüestió és la comprensió de per què l'Ésser hagi de ser necessàriament diversificat. En la mesura en què la diversificació passa per admetre l'ésser per un altre al si de l'Ésser, quan es plantegi en qualsevol lloc justament i explícitament la qüestió de l'ésser per un altre en la seva vinculació a l'ésser per si (qüestió límit que efectivament apareix al text), el que es fa és inquirir per la necessitat de mantenir aquells termes separats. La qüestió és impossible: és una pregunta que no es pot fer perquè és la dualitat que genera el discurs aristotèlic i el discurs no la pot assumir.

VII. *Sobre la classificació modal als Tòpics*. El text redunda en la separació dels relatius de coneixement respecte d'altres. El coneixement i el cognoscible no es penetren, no està el primer en el segon: cadascun dels termes és en certa manera per si. Car segons aquest text inclusivament el coneixement pot prendre's com a quelcom per si, com a quelcom que es dóna a l'ànima de l'home específicament; el cognoscible, com ja sabíem pel text de la *Metafísica* δ15, és quelcom clarament per si, que existeix independentment de l'home. Però ambdós són relatius. Ens veiem compel·lits novament a pensar que tants miraments per aïllar aquest tipus de relatius sols poden tenir com a significat que Aristòtil hi veu els delators de la dualitat que dinamitza l'Ésser.

VIII-IX. *Sobre el text de Les refutacions sofístiques*. A l'exemple es diu que no es concedeix l'*expressió directa* de «camús» com a «nas còncau». No es concedeix que l'ésser per un altre pugui quedar definit en termes d'ésser subsistent que el convertiria en un relatiu subsistent (tal com a la definició més estricta de relatiu que deixaria al marge les substàncies se l'anomena «definició inadequada»). Es tracta en ambdós casos de reivindicar un altre concret, donat, (substància primera) sobre el qual es puguin estipular relacions sense ser ell mateix merament relatiu pur. Pensar que l'ésser per un altre sigui independent d'aquest o d'aquell altre és acostar-lo perillosament a un estrany ésser per si. La voluntat aristotèlica consisteix en mantenir el conjunt d'éssers per si individuals que són la manifestació de l'Ésser únic, dinamitzats certament per l'ésser per un altre, però sense que al sistema s'esllavissin les increïbles entitats que serien uns relatius subsistents. Les esllavissades que el llenguatge produeix reiteradament en el tema —quan posa relatius purs que sols són relatius— no grinyolaran a les oïdes

de l'estagirita precisament perquè l'Ésser únic les absorbeix, però sí als comentaristes baix medievals que faran cavall de batalla precisament del problema de la subsistència dels relatius. I quan això succeeixi els relatius sols tindran un règim d'existència a la ment humana. És aquesta la que acota als individus sota un cert aspecte o un altre.

X. *El text de la Física VII oposa el relatiu a la qualitat*: arrecera així un cert àmbit objectiu que la qualitat no pot donar en estar més compromesa amb la individualitat dels éssers i les seves manifestacions sensibles. La interposició d'un altre en cada cas conflictiu franqueja el pas al domini objectiu. Això suposa que el relatiu s'enfronta a la qualitat en dos plans: 1) és molt menys que la qualitat, car aquesta posseeix un grau d'«ésser per si» que l'acosta més a la substància primera que el relatiu; 2) és molt més que la qualitat perquè escapa de l'empantanegament de la sensibilitat individual que propicia aquesta. En ambdós casos el que en resulta és un enfrontament entre l'ésser per si i l'ésser per un altre. Si a la perspectiva còsmica el «per un altre» supera la individualitat tancada de l'Ésser i possibilita la multiplicitat, a la perspectiva de les substàncies primeres amb les seves qualitats, el «per un altre» permet el coneixement objectiu, el que es diu de les coses universalment. És el llenguatge o, per ser més justos amb la mentalitat grega, el que presenta el Logos, el que queda salvat: multiplicitat, objectivitat.

A més, el text transparenta aquella intuïció fonamental aristotèlica de que el coneixement és més que un relatiu, és la mare dels relatius. No podem solucionar aquí si aquest coneixement hagi d'exercir-se per la via mediata de les ànimes humanes (*de tots reunits se'n forma una magnitud apreciable, Met. 993 b3*), o per la via immediata d'un pensament que es pensa diversificant-se i reconstituïnt-se eternament. El problema, deixem-ho com a mínim apuntat, es mostra d'esquitllada en alguns passatges de la *Metafísica*: *Si l'Intel·lecte s'intel·ligeix a si mateix, què succeirà amb la ciència, la sensació, l'opinió i el pensament que semblen ser sempre d'una altra cosa, i sols secundàriament de si mateixos...*(1074b35). O també: *Queda encara una dificultat, si l'entès és compost; car l'Enteniment —l'Acte pur, enteniment que s'entén— canviaria a les parts del tot. O bé, és indivisible tot el que no té matèria (...) i així es troba durant l'eternitat la Intel·lecció mateixa de si?* (1075a5)

4. Unificació del problema dels relatius als textos precedents

Estem en situació ja de veure el paisatge des de dalt. En uns i altres textos es troba una semblant preocupació. Entre tots, i encara amb totes les seves incoherències mútues, sorgeix un conflicte reiterat. La voluntat de mantenir un domini de relatius que permeti plurificar, variabilitzar i fluir a l'Ésser juntament amb la voluntat que tals relatius siguin també l'Ésser però sense interferir amb les substàncies. Aquesta voluntat està a la base dels conflictes. I així veiem:

— La distinció de 1) relatius purs i de 2) relatius que inclouen un absolut (a la *Metafísica* δ15).

— Les dues definicions aparegudes a propòsit de la dificultat a *Categories* 7, a saber, 1) l'estricta o inadequada (existència relativa) i 2) l'adequada, o

àmplia (a la que es pot donar un coneixement a part de la cosa sense considerar el seu aspecte relatiu).

— La distinció implícita a *Tòpics* IV a propòsit dels tipus de relatiu per la modalitat entre l'«ésser de» i «donar-se en». El cas que la posa més de manifest és el 3er.: 1) ésser relatiu plenament, això és, ésser o dir-se del recíproc, però 2) no donar-se en el recíproc (impossible que es doni).

— A les *Refutacions* 31, 1) l'ús i l'acceptació dels connotatius com a relatiu amb significat a la predicació, que d'alguna manera són (estan en el Logos) tot i que a vegades generin sofismes, juntament amb 2) el rebuig de l'*expressió directa* que faria aparèixer estranyes entitats relatives.

Cadascuna d'aquestes parelles no equival a l'altra, però hi ha una correspondència en el següent. Si s'admeten el parlar i la variabilitat posada al Logos, han d'admetre's també tot tipus de relatius, per estrictes que siguin. Ara bé, no ha de consentir-se que aquests relatius s'hipostatitzin com a ens subsistents i ha de posar-se de manifest el seu caràcter de (mers) «dinamitzadors». A grans trets s'observa aquesta simetria entre les quatre parelles: — A 1) s'accepta el que ve donat al Logos, el parlar excedent, al qual se l'ha d'assistir immediatament concedint-li l'ésser:

—és el relatiu pur del primer tipus de la classificació metafísica;

—és la definició de relatiu com a existència relativa;

—és la mera constatació de la respectivitat als *Tòpics*;

—i és acceptar que el relatiu sí que significa quelcom degudament posat a la predicació per més que certes camàndules sofistes el portin a falsos arguments.

— A 2) trobem la reserva aristotèlica que l'impedeix pensar un ésser fora del model de la substància i posa el relatiu en el si del (que Aristòtil és capaç de pensar) per si:

—és el relatiu que encobreix un suport absolut al segon tipus de la classificació metafísica;

—és la definició de relatiu tal que ens permet conèixer un relatiu sense necessitat de conèixer el seu recíproc o sigui, acceptant un nucli significatiu propi sense recórrer al recíproc;

—és, en el cas dels *Tòpics*, acceptar que el relatiu es dóna efectivament en un altre inclusivament en els casos en els que no es dóna al seu recíproc;

—és la negació d'un significat propi al relatiu fora de la connexió predicativa.

A més, l'absolut que més s'acostuma a al·ludir a 2) és el cognoscible. Es diu que pel coneixement, el seu recíproc, queda impregnat de caràcter relatiu. Tal cosa suggereix no sols que els relatius de coneixement (conèixer, pensar, sentir, mesurar) són un bon exemple d'aquest tipus d'absoluts per si camuflats, sinó, a més, que la relació de coneixement desvela les alteritats que constitueixen la totalitat de l'Ésser cognoscible. Per què les desvela? La nostra convicció prové de la reiterativa aparició d'aquests relatius com a exemple cada cop que Aristòtil ve a moderar la força bruta amb què el Logos entifica els relatius en general. Si aquells són un exemple privilegiat de 2) és degut a què res no hi ha més absolut que la totalitat còsmica (el cognoscible) i alhora, res no hi ha més relatiu que aquella mateixa totalitat que s'ofereix al coneixedor.

En definitiva, reconèixer-li a l'«ésser per un altre» la categoria d'ésser és la solució d'Aristòtil al problema clàssic de Parmènides: un sol Ésser que s'esquerda constantment en el conèixer i en el dir. Plató havia d'admetre el no-ésser entre les Idees per poder resoldre la pluralitat i el canvi²². Aristòtil acceptarà diverses significacions de l'ésser, rera les quals veiem l'admissió de diverses formes d'ésser per un altre, juntament amb les formes privilegiades d'ésser per si que són les substàncies primeres. El que es rebutja és la *desviació* (*ektropé*) principal, a saber, admetre el no ésser juntament amb l'ésser. Aristòtil es veu induït a donar bel·ligerància i pes a allò que el coneixement humà diu quan diversifica ininterrompudament l'Ésser, però sense deixar d'admetre la unitat fonamental del cosmos grec²³. La intuïció clau que l'Ésser es manifesta com a éssers per si i éssers per un altre s'expressa confusament a la doctrina de les categories i a la temàtica dispersa als textos de les coses *prós tí*. En aquests textos hi trobem moltes vegades el tema del coneixement com un relatiu especial que l'anàlisi permet interpretar com a desvelador del dinamisme de l'Ésser.

22. Cf. Aubenque, *op. cit.*, pàg. 149.

23. Aubenque planteja l'aporia fonamental de la metafísica aristotèlica en aquests termes: 1) Hi ha una ciència de l'ésser en quant ésser; 2) tota ciència es refereix a un gènere determinat; però 3) l'ésser no és un gènere: *op. cit.*, pàg. 214. El magnífic estudi centrat a les «significacions de l'ésser», en una línia molt lingüística, tal vegada podria fer-nos oblidar la unitat física dels grecs en què es planteja el problema. I potser l'aporia no se li manifesta com a tal a Aristòtil perquè aquella unitat «manifesta» que el seu món és capaç de percebre li resulta molt més evident que la unitat que el «gènere» hauria de garantir. Potser sols en aquest cas pot haver-hi ciència de quelcom que no és gènere. La ciència de l'ésser en quant ésser és efectivament una meta-física com voldran els editors alexandrins, però des del nostre punt de vista això succeeix perquè és un tipus de discurs superior que considera els aspectes més formals de la física dels éssers mòbils que són sols membres d'un organisme. Parlant al «mateix llibre» de les substàncies primeres o de les categories, dels problemes de les Espècies platòniques, del motor immòbil, o del pensament que es pensa, Aristòtil no patiria cap insòlita esllavissada temàtica: segueix parlant de la *physis* única i tancada tal i com resulta patent a l'experiència humana.