

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA

DE FILOSOFIA

XXIII - 2012

Revista anual de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans

<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>

ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543

ANUARI
DE LA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA
REVISTA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA
DE FILOSOFIA

XXIII - 2012

Revista anual de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans

<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>

ISSN paper: 1130-4383 / ISSN digital: 2013-9543

ANUARI DE LA SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

L'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* és la revista anual que publica la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans. Fundada el 1923, va reprendre la seva publicació el 1988. L'objectiu de la revista és presentar articles de recerca sobre qualsevol àmbit de la filosofia, butlletins bibliogràfics i servir d'eina de comunicació de la disciplina filosòfica.

[DIRECTORS]

Jordi Sales Coderch (Universitat de Barcelona)
Josep Monserrat Molas (Universitat de Barcelona)

[CONSELL CIENTÍFIC]

G. Amengual (Institut d'Estudis Catalans) J. M. Beyssade (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); R. Brague (Université Paris I, Phantéon-Sorbonne); V. Camps (Universitat Autònoma de Barcelona); P. Casanovas (Universitat Autònoma de Barcelona); M. Fichant (Université Paris IV, Sorbonne); M. García-Baró (Universidad Pontificia de Comillas); F. J. Gonzalez (University of Ottawa); N. Grimaldi (Université de Paris IV, Sorbonne); T. Gregory (Università di Roma, La Sapienza); P. Lluís Font (Institut d'Estudis Catalans); D. Lohmar (Universität zu Köln); J. L. Marion (Université Paris IV, Sorbonne); K. Mulligan (Université de Genève); G. Reale (Università Vita Salute San Raffaele, Milano); I. Roviró (Universitat Ramon Llull); J. M. Terricabras (Institut d'Estudis Catalans); S. Turró (Universitat de Barcelona); C. Ulisses Moulines (Ludwig Maximilians Universität, München); R. Valls (+); Y.C.Zarka (Université de Paris V, René Descartes)

[REDACCIÓ]

Marta Lorente (Societat Catalana de Filosofia), Wendy R. Simon (Universitat Abat Oliba),
Bernat Torres (Universitat Internacional de Catalunya)

Aquesta revista proporciona accés lliure immediat als seus continguts, abans de la seva publicació en paper a través del seu URL (<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>), basant-se en el principi que el fet de posar la recerca a disposició del públic de manera gratuïta afavoreix l'intercanvi global de coneixement.



Els continguts de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* estan subjectes — llevat que s'indiqui el contrari en el text, en les fotografies o en altres il·lustracions— a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 Espanya de Creative Commons, el text complet de la qual es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/deed.ca>. Així, doncs, s'autoritza al públic en general a reproduir, distribuir i comunicar l'obra sempre que se'n reconegui l'autoria i l'entitat que la publica i no se'n faci un ús comercial ni cap obra derivada.

Editat per la *Societat Catalana de Filosofia*, filial de l'Institut d'Estudis Catalans.

Adreça electrònica: scfi@iec.cat

Adreça d'Internet: <http://scfi.iec.cat>

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47

08001 Barcelona

Telèfon: +34 935 529 104

Fax: +34 932 701 180

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia

Carrer de Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

ISSN paper: 1130-4383

ISSN digital: 2013-9543

Dipòsit Legal: B.29.422-1991

L'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* és indexada a *Philosopher's Index*, *Répertoire bibliographique de la philosophie*, *CARHUS+2010*, *Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO)*, *Latindex*, *Dice-Cindoc* i *Isoc*.

ARTICLES

L'Ètica nicomaquea d'Aristòtil en un compendi català del segle XV

SALVADOR CUENCA ALMENAR

Grup de recerca d'estudis medievals interdisciplinaris

Departament de Filosofia i Sociologia
Facultat de Ciències Humanes i Socials
Universitat Jaume I
Av. Sos Baynat s/n
E-12071 Castelló de la Plana

Article rebut el 30 d'abril de 2010 i acceptat el 25 de gener de 2011

Resum: Aquesta edició del *Llibre de monàstica o ètica* d'Aristòtil, realitzada a partir de l'únic manuscrit conegut: Biblioteca de Catalunya ms. 296, ofereix la primera publicació moderna d'aquest compendi català redactat probablement al segon terç del segle XV. Amb aquesta edició, volem contribuir a eixamplar el coneixement sobre l'ús del vernacle en la difusió escrita i en la docència filosòfica al segle XV. Així mateix, aquesta primera edició ens proveeix d'una font primigènia per a conèixer el lèxic filosòfic català. Específicament, forneix el vocabulari bàsic amb què s'ha analitzat la vida moral en la nostra llengua. D'altra part, aquesta publicació relaciona el text català amb els testimonis castellans i aragonesos, cosa que manifesta l'ampla influència de l'aristotelisme en el pensament moral peninsular al llarg del segle XV. A més, mostra l'extensa difusió del gènere literari al qual s'adscriu: les *conclusiones*. Per últim, el compendi mereix també la nostra atenció com a clar exemple de la funció didàctica d'aquest gènere escolàstic.

Paraules clau: Aristòtil, *Ètica nicomaquea*, Filosofia medieval, Traduccions medievals, Difusió de la filosofia moral aristotèlica a la península ibèrica.

Abstract: *Aristotle's Nicomachean Ethics in a catalan epitome of XVth century*

This edition of the *Llibre de monàstica o ètica* by Aristotle, based on the only known manuscript (Biblioteca de Catalunya ms. 296), is the first version of this Catalan epitome probably written in the second third of the 15th century to be published in modern times. With this first edition, we hope to further the existing knowledge about the use of the vernacular in philosophical writing and teaching during the 15th century. The work is a primary source of Catalan philosophical lexicon and, more specifically, it provides us with the basic vocabulary with which moral life has been analysed. Furthermore, this publication links the Catalan text to other Castilian and Aragonese compendia, which shows the deep influence of Aristotelianism on Iberian moral thought throughout the 15th century. Moreover, this epitome is proof of the widespread diffusion of the literary genre to which it belongs, namely, *conclusiones*. This text is also a noteworthy example of the educational role played by this scholastic genre, due to the fact that its schematic structure facilitates the memorisation of its main ideas.

Key words: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Medieval Philosophy, Medieval translations, Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain.

El compendi català quatrecentista de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil es conserva al manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya (C). Aquest còdex és factici, és a dir, reuneix en un mateix volum dues obres de distinta procedència, però d'una mateixa atmosfera clàssica: les *Ètiques* d'Aristòtil i les *Paradoxa* de Ciceró. La preeminència del primer text es manifesta en el fet que el volum porta els títols de *Les hêtiques* a la coberta posterior i d'*Hêticas en catalán manuscriptas* al teixell.

1. Funció

Cal remarcar des del principi que l'obra que editem no és una traducció completa sinó un compendi de l'*Ètica nicomaquea*, la funció del qual és exposar didàcticament les reflexions aristotèliques sobre la moral. L'estructura formal del compendi permet la seua inclusió dins del gènere escolàstic de les *conclusiones*. Aquest gènere facilita la retenció i la memorització de les principals idees del text, amb una estructura expositiva que conjuga els mètodes de la *quaestio* i de la *lectio*, açò és, d'una lliçó d'un Estudi medieval¹. Per consegüent, existeix una continuïtat entre el gènere de les *conclusiones* i les pràctiques lectives dels mestres medievals². Paral·lelament, el compendi català es troba en la frontera entre l'escriptura filosòfica i l'oralitat lectiva. Aquesta obra, com a bon exemple del gènere de les *conclusiones*, ofereix un sistema didàctic: la divisió dels capítols en qüestions i conclusions. El compendi s'inscriu dins d'una tradició nascuda al segle XIII amb antecedents ibèrics, a saber, les *conclusiones* de Gonçal de Balboa o Gonçal Hispà³. Al segle XIV, aquest gènere filosòfic es divulga profusament amb títols tan significatius com les *Conclusiones Ethicorum* de Paulus Venetus o les *Conlusiones Testualres Librorum Ethicorum* de Johannes de Casale⁴.

La difusió d'aquestes summes llatines es pot comprovar amb l'escrutini dels inventaris de les biblioteques catalanes. Antoni Rubió i Lluch, per exemple, edità una ordre reial del 29 d'abril de 1381, mitjançant la qual el delegat de la Càmera Apostòlica havia de tornar els llibres de l'abat de Ripoll Ramon Farrés, dels quals s'havia apoderat a

1. P. GLORIEUX, «L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie au XIII^e siècle», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 34, 1968: 108ss.
2. A. UÑA, «Aristóteles en el siglo XIV. La técnica comentarística de Walter Burley al Corpus Aristotelicum», *La ciudad de Dios*, 1977: 513-519.
3. M. GRABMANN, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, Munic, 1939, p. 117-23.
4. C.H. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au moyen-âge latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Fribourg, 1988, p. 138-139. Vid. l'apèndix C de D.A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*, Leiden-Boston-Köln, 2002, p. 479-480 per a Paulus Venetus i p. 482 per a Johannes de Casale.

la seua mort el 1380. Entre aquells llibres hom troba: «5: *Item un libre appellat primus Petri de Tarantasia et quedam alie quastiones super sentencijs et brevis xristo. super libros Ethicorum*»⁵. Així mateix, entre els manuscrits de la Gran Llibreria de Peníscola, inventariats després la mort de l'antipapa Benet XIII l'any 1423, es localitzen les versions llatines de les *Ètiques*, a saber, les realitzades per Germà l'Alemanys i per Robert Grosseteste, la més difosa en la baixa Edat Mitjana, amb la revisió tradicionalment atribuïda a Guillem de Moerbeke. El mateix bisbe de Lincoln compilà la *Summa Ethicorum*, un breu sumari de l'Ètica nicomaquea, el còdex més antic del qual és el *Neapolitanus VIII.G.4*, copiat a mitjan segle XIII. Cal afegir que els comentaris de Gil de Roma, d'Albert el Gran, de Walter Burley, de Tomàs d'Aquino i d'Eustrat també es troben entre els inventaris de Peníscola. Hi observem la interessant anotació que l'*Expositio cum textu et quaestionibus super librum Eticorum Aristotilis* d'Eustrat s'envià a la ciutat València després de la dissolució de la biblioteca papal per a ser-hi venut⁶, cal afegir que actualment a la Biblioteca de la Seu valenciana es conserva un manuscrit *cortese di lettura* datat al segle XIII amb la traducció de Grosseteste i els comentaris d'Eustrat⁷. Així mateix un text anònim de *Philosophia moralis* es trameté al Prior de la Murta «*pro sua provisione*»⁸.

La dada més rellevant d'aquest recorregut per les biblioteques medievals a la recerca de textos aristotèlics es descobreix a l'inventari de 1484 dels llibres de Pero Sánchez Muñoz, nebot de l'últim antipapa de Peníscola Gil Sánchez Muñoz. Hi apareix un volum titulat *Las éticas en romanz*, cosa que esperonà els erudits Jacques Monfrin i Curt Wittlin, aquest últim amb reserves, a identificar l'ítem amb el compendi que ara editem⁹.

Ja hem avançat adés que, seguint la tradició de les *conclusiones*, el compendi divideix el text en qüestions indeterminades o propòsits i conclusions¹⁰, tal com s'explicita en les rúbriques i els esquemes inicials de cada capítol:

En el primer capítol del prohemi tracta com de totes les coses atenyen en algun bé final e de la diversitat de les fins e del orde e comparació de aquelles.//

5. A. RUBIÓ I LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana Mig-aval*, II, Barcelona 1921, p. 235, doc. 248.
6. Vid. M.-H. JULLIEN DE POMMEROL, J. MONFRIN, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola pendant le grand Schisme d'Occident et sa dispersion : inventaires et concordances*, Roma, 1991, vol. I, p. 552.
7. Biblioteca Capitular de València, ms. 211.
8. JULLIEN DE POMMEROL, MONFRIN, *op. cit.*, vol I, p. 552.
9. J. MONFRIN, «La bibliothèque Sánchez Muñoz», *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro di Marinis*, III: 241, 252-3, 261; C. WITTLIN, «Les manuscrits 'dits del Papa Luna'», *Estudis Romànics*, XI:18 i 29.
10. Una qüestió pot ser de dos tipus: determinat (*finitum*) o indeterminat (*infinitum*); el *Compendi* presenta el segon tipus de qüestió: l'indeterminat, o «propòsit» en català

(f. 3r) En el primer capítol ha quatre conclusions, la primera és de la tendència o discurs de les coses en alguna fi. La segona, de la diversitat de les fins. La tercera, del orde de aquelles. La quarta, de la comparació que entre les fins ha e de la sua excel·lència.

A banda de per l'estructura expositiva de les conclusions, el compendi manifesta el seu caràcter escolar, és a dir, d'estudi escolàstic, en tres fets concrets: (i) per la proliferació de *verba dicendi*, ja que una gran part de les proposicions del text van encapçalades per la fórmula "e diu que...", utilitzant així l'estil indirecte per a reportar repetitivament les idees fonamentals de l'ètica aristotèlica¹¹; (ii) per les cinc mans que s'alternen al manuscrit, cosa que podria indicar la feina d'una copisteria escolar amb escrivans de destresa variable, fins als copistes matusers que s'afanyen per acabar els últims capítols¹²; (iii) per la diversa procedència del paper de les *peciae* o dels quaderns d'extensió variable que constitueixen el text, acoblats en un sol volum d'ús didàctic¹³.

medieval, ja que els casos morals que s'hi analitzen no es descriuen amb totes les circumstàncies requerides per a determinar-los amb un veredict, com ara en les causes jurídiques; *vid.* ISIDOR DE SEVILLA: *Etymologiarum* II, 15: «De generibus quaestionum», BAC, Madrid, 2004, p.368: «*Genera quaestionum duo sunt, quorum unum est finitum, alterum infinitum. Finitum hypothesis Graece, Latine causa dicitur, ubi cum certa persona controversia est. Infinitum, quod Graece thesis, Latine propositum nominatur. Hoc personam non habet certam, nec inest (in) aliqua certa circumstantia, id est, nec locus, nec tempus. In causa vero certa omnia sunt, unde quasi pars causae est propositum.*».

11. Vegeu, per exemple, els tres testimonis de l'ús del terme «estoic» (ff. 6r, 16r i 20v) per a referir-se a doctrines d'aquest corrent, cosa que indica que el subjecte del discurs reportat del *Compendi* no és exclusivament Aristòtil, ans també un comentarista posterior a l'estoïcisme o un mestre innominat d'ètica que planteja qüestions: «E diu ell, així demanant qüestió, si la felicitat és cosa que sia obrada per los hòmens o dependeixqua de la fortuna o de part de la magestat divina» ms. BC 296, f.14r. *Vid.* el testimoni de les Constitucions de la Universitat de València de 1499, un quart de segle posterior al compendi, confirma que el Mestre de Filosofia Moral llegia les lliçons: «XXIII. *Item*, ordenen que lo Mestre o Cambre que legirà de Filosofia Moral haja de salari vint y cinch liures cascun any». J. TEIXIDOR, *Estudios de Valencia. Historia de la Universidad hasta 1616*, (ed. L. ROBLES), València, 1976, p. 155.
12. Cal afegir-hi el fet que manquen les inicials, un altre indicatiu que inclina a considerar el *Compendi* com un text escolar, tant si fóra el llibre d'uns alumnes com si es tractara d'un còdex de copisteria universitària destinat per a professors de la matèria. Segons Curt Wittlin, la mà principal del ms. BC 296 va copiar també els manuscrits 228, 352 i 357 de la mateixa biblioteca. C. WITTLIN, *De la traducció literal a la creació literària*, Barcelona, 1995, p. 56. Cal afegir que hi ha dues mans principals al text –la segona i la tercera en ordre d'aparició–, que s'alternen entre els folis 15v i 106v.
13. Pagden ja havia assimilat l'estil del compendi als llibres didàctics d'*auctoritates*, tot i que defensava que el manuscrit castellà d'Oxford no estava destinat per a l'ús d'estudiants sinó per a un públic cristià laic. *Vid.* A.R.D. PAGDEN, «The diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 – ca. 1600», *Traditio*, XXXI, 1975: 301. Tanmateix, el manuscrit 4514 de la Biblioteca Nacional de Madrid proporciona l'exemple més frapant de la utilització escolar d'aquests manuscrits, ja que es conserva a les guardes un tres en ratlla gargotejat, potser, per uns estudiants avorrits.

2. Versions castellanoaragoneses

Cal ara explicar que el compendi català es tracta d'una versió d'un text que circulava també en altres llengües peninsulars, com el castellà i l'aragonés. Actualment, se'n coneixen nou manuscrits castellanoaragonesos del segle xv, mentre que sols se'n localitza un de català.

Els manuscrits castellanoaragonesos es podrien dividir en dues famílies distintes des del punt de vista ecdòtic. D'una banda, tenim la família del manuscrit K.II.13 de la Biblioteca del Monestir de San Lorenzo de l'Escorial (E) i els manuscrits 4514 (M1) i 7076 (M3) de la Biblioteca Nacional de Madrid. D'altra part, tenim la família dels manuscrits Span.d.1 de la Biblioteca Bodleiana de la Universitat d'Oxford (O), el ms. 152 del fons del Marqués de Valdecilla de la Biblioteca Històrica de la Universitat Complutense (Val), el manuscrit 6710 de la Biblioteca Nacional de Madrid (M2) i el manuscrit Ripoll 161 de l'Arxiu de la Corona d'Aragó de Barcelona (A)¹⁴. Tanmateix, dins d'aquestes dues famílies ecdòtiques trobem distints registres lingüístics, cosa per la qual no podem afirmar rigorosament que una siga exclusivament aragonesa i l'altra castellana.

A més, cal afegir dos testimonis a aquestes dues famílies castellanoaragoneses: el ms. Ottoboniano Latino 2054 de la Biblioteca Vaticana i el ms. add. 8275 de la Biblioteca de la Universitat de Cambridge. Cal esmentar que el manuscrit de Cambridge era propietat privada de l'erudit F. J. Norton, cosa per la qual es coneixia fins a la seua donació com a ms. Norton 144. Advertim que l'*incipit* compartit per aquests dos manuscrits els allunya dels altres set, ja que atribueix l'autoria del compendi a Alfonso de Cartagena, qui l'hauria efectuat a partir de la traducció de Leonardo Bruni. Nogensmenys, Alfonso de Cartagena no degué compilar el nostre compendi a partir de la traducció de l'Aretí, perquè criticà amb agror filològica la nova translació de Bruni —en la ben documentada *Controversia Alphonsiana* amb la mediació de Pier Candido Decembrio—, cosa per la qual no la podia haver utilitzat de model¹⁵. L'atribució a Alfonso de Cartagena també apareix a

14. Carlos Heusch dóna notícia d'un altre testimoni del compendi conservat a la Real Academia de la Historia, amb la signatura 9 /4855. Vid. C. HEUSCH, «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2, 1992: 163. Tanmateix, la signatura 9/ 4855 no remet a cap manuscrit, sinó que es correspon a un document de la col·lecció de Juan Bautista Muñoz, en el qual aquest lletraferit deixà constància que a la Biblioteca del Conde de Gondomar es trobava un exemplar del nostre compendi, tal com ja havia dit PAGDEN, *op. cit.*, p. 300.

15. Vid. T. GONZÁLEZ ROLÁN, A. MORENO, P. SAQUERO, *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XVI. Edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid, 2000.

l'incipit del manuscrit 1204 de la Biblioteca Nacional de Madrid, copiat al segle XVIII, que parteix del text de l'incunable de Sevilla de 1493.

3. Datació

Un cop presentats els manuscrits hispànics del compendi de l'*Ètica nicomaquea*, acararem primer el problema de la datació i després l'anàlisi de la localització i de les fonts. Al capítol seté del llibre cinqué, llibre dedicat a l'anàlisi de la justícia, el text ens proporciona un exemple per a explicar la virtut de l'equitat o, segons la transliteració grega, de l'«*epiqueya*». Aquest exemple permet situar-ne cronològicament la redacció, a saber: 100 anys després del setge de la ciutat de València per Castella¹⁶. Cal reconstruir el context històric d'aquest exemple poliorcètic a partir del qual podem postular la datació aproximada del compendi. Les relacions de la corona d'Aragó amb Castella s'havien tensat des del 1304, des de la penetració aragonesa a Múrcia. Pedro *el Cruel* de Castella (1350-1369) reinicià la guerra contra Aragó el 1355, mentre Pere el Cerimoniós (1336-1387) es trobava de campanya militar a Sardenya. Els castellans prengueren Tarazona el 1357 i el 1363 ja havien conquerit gran part d'Aragó. Després, es dirigiren des de Terol per assetjar València. El primer setge s'escaigué el 1363 i el segon, el més llarg, el 1364. Gràcies a la doble resistència lleial de la ciutat de València contra els assetjadors, es guanyà les dues «L» i la corona del seu escut. El Cerimoniós assegurà la defensa de la ciutat i dels interessos aragonesos mitjançant els acords amb Enrique de Trastámara, en els quals li oferia ajuda per tal de destronar el seu germanastre Pedro *el Cruel* a Castella. Enrique es consolidà al tron castellà el 1369, però trencà els antics pactes acordats amb el Cerimoniós. La guerra continuà fins el 1375, quan el Cerimoniós assegurà la integritat territorial d'Aragó a canvi de retornar Molina i Múrcia a Castella.

D'acord amb els esmentats esdeveniments històrics, podem datar la redacció d'aquest compendi en el segon terç del segle XV, al voltant del 1463-4, cent anys després dels dos setges castellans de València, escaiguts el primer el 1363 i el segon el 1364¹⁷. El fragment que ens permet deduir aquesta datació del text és el següent:

Una ciutat oppolunta [opulenta] axí com València, en la qual hi ha molts strangers castellans en special, stà en frontera de Castella e per ço, ara ha cents anys

M. MORRÁS, «El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica», *Quaderns. Revista de traducció* 7, 2002: 33-57.

16. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, ff. 60v-61r.

17. Avancem la data de redacció que Pagden havia situat entre 1464 i la fi del segle xv. *Vid.* PAGDEN, *op. cit.*, p. 299.

havent guerra aquests dos regnes, los strangers fossen stada causa de perdre la ciutat, donant cert loch als enemichs per què entrassen. Rahonable ley fóra stada en aquell cars si el príncep d'aquesta ciutat hordenara, sots pena de mort, que nunca jamás stranger, special castellà, pujàs en les muralles, en temps de guerra majorment. Seguí-se que ara vinguessen los moros de Granada e asitjassen la ciutat, e los strangers pujassen a la muralla e la defenessen, cert és que auria qüestió de aquests tals, si deuen morir per la ley ordenada, o si han de rebre benefici per la deffensió que han fet a la ciutat contra los enemichs. E veus ací com la ley, per bé no pogué ser millor en aquell temps, ara falliria en aquest¹⁸.

L'anterior citació, a més de procurar-nos una datació aproximada, ens permet copsar la procedència geogràfica d'on provenen els exemples que contextualitzen les teories aristotèliques sobre la justícia, cosa que tractarem en el següent epígraf.

4. Context geogràfic

Arribats en aquest punt, descriurem la situació geogràfica en la qual aplica i contextualitza les reflexions aristotèliques el *Compendi*. El llibre V proporciona tres exemples de lleis positives vigents als territoris de la Corona d'Aragó al segle xv. Certament, des del punt de vista de l'adscripció jurídica, el compendi mostra familiaritat amb el sistema foral del Regne d'Aragó, amb els privilegis de la ciutat de Barcelona i amb les lleis de la ciutat de València, ja que exposa un exemple de cadascun d'aquests tres àmbits legislatius: (i) el dret de firma dels Furs d'Aragó¹⁹, (ii) el guiatge de virtualles, privilegi de la ciutat de Barcelona²⁰, (iii) la prohibició per als estrangers, especialment els castellans, de pujar a les muralles de la ciutat de València. Cal subratllar que el compendi critica negativament el dret de firma aragonés i el guiatge de virtualles barceloní, en canvi pondera positivament la llei de les muralles de València.

18. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 61r.

19. El dret de firma consistia en un conjunt d'eines processals per a assegurar la pressumpció d'innocència de l'acusat i per a inhibir els atacs en contra de la seua persona i de les seues possessions per part d'entitats poderoses abans del juí. *Vid.* J.M. PÉREZ PRENDES, *Los procesos forales aragoneses*, Granada, 1977, p. 17.

20. El Guiatge de virtualles fou un privilegi concedit l'any 1337 per Pere III de Catalunya-Aragó a la ciutat de Barcelona a favor dels proveïments o virtualles transportades per mar o per terra cap a aquesta població, de manera que els venedors, els transportants o els destinataris no pogueren ser objecte de marca o empara, és a dir, no poguessen ser capturats pels seus possibles deutes o delictes. Era, per tant, un privilegi que protegia a tothom que portava articles d'alimentació a la ciutat de Barcelona, encara que foren delinqüents, corsaris o enemics en temps de guerra. Aquest privilegi fou aprofitat per tota mena de malfactors segons L. CAMÓS, «Breve tratado del privilegio llamado *guiatge de virtualles*», dins *Barcelona, divulgación histórica*, VI, Barcelona, 1948, pp. 178-180.

Subratllem que no sols el manuscrit català, ans també els testimonis castellanoaragonesos conservats, en tant que versions d'un mateix text, reporten els exemples jurídics de la Corona d'Aragó:

Una cibdat opulenta asy como es Valencia, en la qual ay muchos estrangeros, castellanos en especial, está en frontera de Castilla. E por esto, agora ha cien años aviendo guerra estos dos regnos, los estrangeros oviesen sydo causa de perder la çibdat dando çierto lugar a los enemigos porque entrasen, razonable ley avría sydo en aquel caso, sy el príncipe d'esta çibdat ordenara en pena de muerte que nunca jamás estrangero, en especial castellano, subiese en las murallas en tiempo de guerra mayormente; síguese que agora viniesen los moros de Granada e cerca-sen la çibdat e los estrangeros subiesen a la muralla e la defendiesen; cierto es que avría quistión d'estos tales sy deven morir por la ley ordenada o si han de recibir beneficio por la defensión que han fecho a la çibdat contra los enemigos. E vet aquí como la ley bien que no pudo ser mejor en aquel tiempo, agora fallescería en aqueste otro²¹.

Consegüentment, constatem el coneixement de les jurisprudències dels territoris de la corona d'Aragó del mestre que esquematitzava les conclusions del compendi. Als inventaris notariais alçats al segle XV a València, es troben quatre referències a les *Ètiques*, dos d'elles als testaments del notari Andreu de Puigmitjà, mort el 1435, i de l'advocat reial Pere Belluga, mort el 1468²². No obstant, en aquests inventaris notariais no s'explicita que els volums posseïts pels insignes juristes estigueren escrits en romanç. Aquestes dades testamentàries poden indicar l'interès dels juristes professionals per les *Ètiques*, un públic potencial per a qui extraure conclusions i posar exemples dels àmbits forals de la Corona d'Aragó.

Cal reiterar que l'exemple valencià de l'*epiqueya* es reproduïx fidelment en tots els manuscrits hispànics, fins i tot en el còdex sevillà conservat a Oxford (O)²³. Ara bé, aquesta prova no és suficient per a

21. Ms. O f. 69r

22. Vid. R. FERRER, *La lectura en Valencia (1416-1474): una aproximación històrica*, tesi doctoral inèdita dirigida per Francisco Gimeno, Valencia, 1993.

23. L'exemple del nostre manuscrit mostra com el Compendi d'Ètica intenta contextualitzar les conclusions amb referències geogràfiques i històriques properes. Tanmateix no se'n pot certificar l'adscripció valenciana a partir del fet que s'hi trobe un exemple valencià. Un altre exemple semblant, malgrat l'adscripció dialectal oriental i l'anterioritat cronològica respecte el nostre manuscrit, es troba a la traducció catalana anterior al 1338 del *Dragmaticon Philosophiae* de Guillem de Conques (VI, 3, 5). El traductor hi addueix un exemple de la guerra entre València i Múrcia per a exposar un cas d'associació mental metonímica, és a dir, quan hom es refereix al contingut amb el mot del contenidor, en aquest cas, quan hom es refereix als ciutadans amb el nom de la ciutat: «Cor los auctors sollen donar lo nom d'aquella cosa que és tenguda de l'altra a aquella qui la ten, axí con si hon deya "Balència à vensut los hòmens de Múrcia", so és, los homes de Balència; en aquesta manera dóna hom lo nom a aquella cosa que té en si l'altra», GVILLEMI DE CONCHIS. *Summa de Philosophia in vulgari*, a cura de L. BADIA, J. PUJOL, Belgium: Brepols Pub., 1997, (VI, 3, 5) p. 447.

demostrar l'autoria valenciana del compendi, n'és només un indicatiu, corroborat per diversos trets dialectals del text català, com ara les formes verbals del present i de l'imperfet de subjuntiu. Per exemple, comptem onze formes incoatives del present de subjuntiu amb la palatalització de la *s* davant de consonant velar, per exemple: *proceheixqua* (f. 3r), *dependeixqua* (f. 14r), *discerneixquen* (f. 80r), *segueixquen* (f. 92r). Abans d'emetre un judici, però, cal esmentar les diverses opinions proferides pels erudits que han estudiat el compendi.

5. Fonts i relacions dels compendis hispànics

Pagden i Russell conclogueren el seu estudi de 1974 sobre el compendi castellà, atribuït a Nuño de Guzmán, afirmant l'anterioritat de C respecte al manuscrit O. Així també, els erudits britànics postulaven l'existència d'una font comuna llatina traduïda a l'italià i la possible mediació d'un manuscrit aragonés avui perdut. Pagden es reafirmà en la posició que els compendis castellans es basaven en el català, al seu article de 1975 sobre la difusió de la filosofia moral aristotèlica al segle XV²⁴. Posteriorment, l'any 1989 Jaume Riera compilà un catàleg d'obres traduïdes del català al castellà basant-se en la seua experiència i visió de conjunt de les translacions peninsulars del segle XV²⁵. Una d'aquestes obres traduïdes en castellà era el compendi de les *Ètiques* d'Aristòtil. Aquesta visió de conjunt fou criticada l'any 1997 per Charles Faulhaber, el qual en nota al peu indicava que no era evident la procedència catalana del text castellà de les *Ètiques*²⁶. Anteriorment, l'any 1982 Jeremy Lawrance n'havia atribuït l'autoria a Nuño de Guzmán i creia haver localitzat la font italiana suggerida per Pagden i Russell: el *volgarizzamento* toscà realitzat, a instància del bibliòfil sevillà, per Leonardo Bruni a partir de la seua nova translació gregollatina. En el *postscript* d'aquest article, Lawrance identificava aquest *volgarizzamento* amb el manuscrit 151 de la Biblioteca de la Universitat de Yale²⁷. Tanmateix, l'any 1989, Lawrance reconeixia estranyat que aquesta no era la font llatina traduïda a l'italià que li havia servit de guia a Nuño de Guzmán en la traducció²⁸, desestimant així les

24. PAGDEN, *op. cit.*, p. 300.

25. J. RIERA I SANS, «Catàleg d'obres traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV» dins A. FERRANDO (ed.), *Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana*, València, 1989, p. 699-709.

26. Ch. B. FAULHABER, «Sobre la cultura ibèrica medieval: las lenguas vernáculas y la traducción», dins J. M. LUCÍA (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de literatura medieval*, Alcalá de Henares, 1997, pp. 588.

27. J. H. N. LAWRENCE, «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: Some Reconsiderations», *Medium aevum*, 51, 1982: 84.

28. J. H. N. LAWRENCE, *Un episodio del protohumanismo español: Tres opúsculos de Nuño de*

pistes proporcionades per Pagden i Russell l'any 1974²⁹. Per consegüent, l'afirmació pròpia de Nuño de Guzmán d'haver transferit d'un sol original prenia tot el seu sentit literal, ja que s'havia de desconsiderar la hipòtesi dels investigadors britànics que postulava com a font una traducció italiana feta a instància de Nuño de Guzmán.

Els erudits anglesos també havien proposat assimilar l'estructura del compendi a l'*Expositio super decem libros Ethicorum* de Walter Burley. Cal recordar que aquesta estructura es repeteix freqüentment als llibres escolars de *conclusiones*. No obstant, hem de restringir aquesta assimilació a l'estructura formal, perquè l'*ordinatio* dels continguts és distinta des del primer moment, com palesem a continuació. Al compendi català llegim: «E aquest primer libre és partit en prohemi e en tractat. E en lo prohemi [h]a dos capítols» (f.2v). En canvi, a l'*Expositio super libros Ethicorum Aristotelis* observem que «Liber primum continet quatuor tractatus [...] Continet prohemiū tria capitula» (f. 1v)³⁰. D'altra part, Pagden argumentava que l'ús del terme «monàstica» per a referir-se a l'ètica reflectia un préstec del *Compendi* respecte a l'*Expositio* de Burley³¹, tanmateix el text de Gualterus admetia que l'usava seguint l'autoritat d'Averrois; a més, aquest ús era freqüent als textos tomistes i a les regulacions de l'orde dominicana. Per últim, Russell i Pagden suggerien que la frase «Virtutes non sunt a natura nec proptem naturam» (O / f. 30v / marge esquerre) «és possible» que fos de Burley³². Nogensmenys, en el fragment en qüestió, Burley escriu que «Virtus ergo moralis nec inest nobis a natura nec contra naturam, sed per naturam apti nati sumus ad suscipiendum virtutes et eas perfecte suscipimus per assuefactionem» (f. 33r)³³.

Guzmán y Gianozzo Manetti, Salamanca, 1989, p. 17-19. Podem afegir un altre testimoni d'aquesta traducció de Bruni, a saber, el còdex f.III.23 de la Biblioteca de San Lorenzo de l'Escorial. Nogensmenys, en aquest còdex procedent de la cort napolitana de Ferrante II d'Aragó no consta el mecenatge de Nuño de Guzmán, tot i que repeteix que es tracta d'un *volgarizzamento* dut a terme a Florència a partir de la traducció de Leonardo Bruni.

29. Una dada bibliogràfica referent a un testimoni del nostre compendi segons l'incunable sevillà de 1493 conservat a la Biblioteca del Seminari de Vitoria i una exposició de les diferents hipòtesis proposades fins a 1987 es troba a C. MOTA, «Sobre la fortuna del compendio de las *Éticas* de Aristóteles atribuido a Alonso de Cartagena», dins J.M. LUCÍA y otros (eds.), *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987)*, vol. II, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1992, pp. 549-561.

30. GUALTERUS BURLAEUS, *Expositio super libros Ethicorum Aristotelis*, Venècia, 1481, f. 1v.

31. A.R.D. PAGDEN, *op. cit.*, p. 299.

32. P.E. RUSSELL, A.R.D. PAGDEN, «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicómaco*: Bodleian Library, ms. *Span. d. 1*», *Homenaje a Guillermo Guastavino*, Madrid, 1974, p. 137.

33. GUALTERUS BURLAEUS, *Expositio super libros Ethicorum Aristotelis*, Venècia, 1481, f. 33r.

Després d'aquest panorama sobre la problemàtica, tractarem de descartar les hipòtesis menys fonamentades presentades fins al moment. (i) Descartem l'atribució del compendi a Alfonso de Cartagena, mort el 1456, traduïnt a partir de la translació nova del seu enemic filològic Leonardi Bruni, tal com prediquen els *incipit* de la família de manuscrits de Cambridge i del Vaticà i també el manuscrit del segle XVIII amb la signatura número 1204 de la Biblioteca Nacional de Madrid³⁴ (ii) Refutem que el *volgarizzamento* italià de Bruni fet a instància de Nuño de Guzmán haja servit de font principal al compendi hispànic de les *Ètiques*, rere una comparació del manuscrit 151 de Yale de Bruni amb el manuscrit O de Nuño de Guzmán. (iii) Descartem que l'estructura del comentari *Super Libros Ethicorum* de Walter Burley siga la mateixa que la del compendi hispànic, rere la col·lació de l'incunable de l'*Expositio* de Burley imprès a Venècia l'any 1481. (iv) Descartem que els testimonis aragonesos s'hagen perdut, perquè els manuscrits E i M3 presenten aragonesismes inequívocs, com els adverbis «ensemble» i «encara», com el pronom «sende» o com les formes verbals impersonals construïdes a partir del tema de passat «hubiendo», «quisiendo» o «tovido». Aquests aragonesismes es troben també en el manuscrit A i, en menor mesura, en M1 i M2. (v) Rebutgem que Nuño de Guzmán efectuara una veritadera traducció del compendi en el període d'un mes i tretze dies³⁵, com a molt devia haver modernitzat i castellanitzat un testimoni aragonès de la família d'A i M2 –així com feu amb la versió castellana antiga encarregada per Sancho IV del *De Ira* de Sèneca³⁶. Aquesta castellanització ràpida i sense minuta li obligà a cancel·lar mots dins la capsa d'escriptura i a anotar les correccions al marge, com l'aragonesisme «encara que» i l'arcaisme «maguer» canviats per «aunque» en múltiples ocasions, com l'aragonesisme «semblante» canviat per «semejante» o com el catalanisme «esdevenidor» canviat per «porvenir». Tot i això, les esmenes al text aragoneses inserides pel bibliòfil sevillà són correctes en una desena d'ocasions, cosa per la qual podem pensar que revisà els passatges més foscos de l'explanació compendiosa amb l'ajut, potser, del *volgarizzamento* toscà encomanat a Leonardo Bruni o d'un altre text ignorat fins ara.

Per tant, considerem el compendi traduït per Nuño Guzmán com un esglaó més de la cadena de compendis castellanoaragonesos, ja que

34. Aquesta atribució, conjuntament amb la del Bachiller de la Torre, va ser replegada per L. ROBLES, «El estudio de la Ética en España (del siglo XIII al XX)», dins *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* VII, Salamanca, 1979, p. 351. Cal descartar també l'autoria del Bachiller de la Torre, atribuïda per primera vegada per l'incunable imprès a Saragossa per Joan Hurus entre 1488 i 1491.

35. Concretament des del 15 d'octubre al 28 de novembre de 1467. RUSSELL, PAGDEN, *op. cit.*, pp. 134.

36. C. PARRILLA, «En torno al *Libro de Séneca contra la ira e la saña*», en C. ALVAR, J.M. LUCÍA (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares, 1996, p. 245-255.

a finals del segle xv aquestes llengües presenten una tendència a la unificació lingüística, ratificada paral·lelament per la unió dinàstica dels seus regnes encarnada en el matrimoni dels Reis Catòlics a Valladolid l'any 1469. Així, la introducció escrita per Nuño de Guzmán adreçada al seu germà Juan de Guzmán, senyor de la Algaba, es pot interpretar literalment i també l'expressió de l'*explicit* «trasfirióse del original», la qual indica que havia utilitzat una font principal, a saber, l'explicació aragonesa. Heus ací el text del proemi:

Introdución de la presente obra al muy magnífico mi señor Juan de Guzmán, señor de la Algava, etc.

A fin que más seguro pudiésemos navegar, muy spléndido señor, eché la sonda en dos mares, conviene saber: en el testo de las éticas que a instancia mía de la lengua latina en ydioma ytálico fueron transferidas, e elegí el más seguro et calmo que es una esplanación en lengua aragonés fabricada e sin escollos, porque velocemente discurriese a surgir el ancla en el deseado puerto. Et acosteme [a] aquella, la qual fallé más esplicita e menos intrincada, segund en mi prohemio que a vos señor se dirige ya es mencionado. E esta fue una de mis consideraciones.

E otra, recelando la ynvidia, notoria enfermedat e universal passion en toda la specie humana en mayor grado que algund otro vicio, el qual continuamente multiplicándose obra. E plázeme dezir a aquellos que la siguen, yrroniamente hablando, que buen pro les faga. Asy que seremos pacíficos de las semejantes mordeduras, si por razón e non maliciosamente se juzgase un inten [*final mutilat*]³⁷

Descartada la procedència italiana o castellana del compendi, en podem adscriure l'origen a algun centre d'ensenyament de la Corona d'Aragó, sia de llengua aragonesa sia de catalana. L'estudi futur dels errors conjuntius i separatius ens permetrà establir la filiació dels diversos testimonis manuscrits, mentrestant hem de recomanar una suspensió del judici. Ara bé, hem d'afirmar que el manuscrit C, l'únic català conegut pels investigadors, no és una còpia acurada lingüísticament ni completa textualment, ja que s'hi troben vint-i-tres llacunes i *homoteleton* que impedeixen considerar-lo com a arquetipus dels altres. Les llacunes de C es troben als folis següents: 8v, 16v, 24r, 28r, 51r, 59r, 64r, 64v, 72v, 75v, 78r, 82r, 89r, 93v, 107v, 111r, 112r, 114r, 117r, 127r, 131r; al foli 114r se'n troben dues. Tanmateix, tampoc no s'ha conservat cap manuscrit castellanoaragonès complet, com palesarà l'aparat crític de la seua futura publicació.

6. Difusió peninsular del compendi

Seguidament, exposarem les dades cronològiques aportades pels còdexs hispànics, que permeten establir un *terminus ante quem* de recepció. Cal recordar que n'hem datat la redacció al voltant de 1463/4

37. Manuscrit de la Biblioteca Bodleiana d'Oxford, Span.d.1, f. 1v.

i Nuño de Guzmán realitzà la seua castellanització a Sevilla en octubre i novembre de 1467. L'altra data consignada pels manuscrits castellanoaragonesos és la de l'*explicit* de M2, a saber, la data de finalització de la còpia d'Esteve de Masparranta³⁸: 31 de Juliol de 1479.

El manuscrit M3 aporta una altra data històrica sobre l'ús i la difusió hispànica del compendi, ja que al final en un foli sobrer en blanc que té la mateixa filigrana d'un guant amb una estrella que la resta del còdex, es va afegir la còpia d'una carta implorant la clemència d'Isabel la Catòlica³⁹. Aquesta carta reflecteix un episodi històric de la revolta catalana dels remenses. L'actuació estel·lar de la revolta dels remenses va consistir en l'intent frustrat d'apunyament del rei Ferran el Catòlic, el 7 de desembre de 1492, mentre caminava entre el seu palau i la plaça del Rei a Barcelona. L'agressor Joan Canyamàs hi va donar una coltellada no mortal al coll del rei i va ser reduït immediatament i condemnat a mort exemplar mutilat paulatinament en públic pels carrers de Barcelona. Hom va escriure una carta implorant la clemència de la reina Isabel la Catòlica, adornada eruditament amb citacions procedents del *De Clementia* de Sèneca i afegida a l'últim foli de M3. Podem inferir a partir d'aquest fet l'ús continuat d'aquest compendi en la segona meitat del segle XV, així com testimonien les edicions impreses de Saragossa (1488-92) i de Sevilla (1493).

Després d'aquest recorregut per les dades històriques fornides pels manuscrits, passarem a concretar el context geogràfic on es va pensar i dictar el compendi. Començarem destacant la presència del mot «bastaix», originat a la vora de la Mediterrània segons Joan Coromines, tant en el testimoni català com en quatre dels sis manuscrits castellanoaragonesos, fins i tot en la versió sevillana de Nuño de Guzmán. Les excepcions corresponen a M1, on apareix traduït incorrectament per «labrador», i a M2, on es trasllada exactament per «gualapán». Aquest mot és un indicatiu del context portuari i marítim en el qual hom pensà el resum d'ètica aristotèlica del compendi hispànic.

Continuarem adduint de nou l'exemple de la virtut de l'*epiqueya*, que ha permès datar el manuscrit devers 1463/4. En aquest exemple, el nostre compendi adapta a la ciutat de València una glossa que no es llig a l'*Aristoteles Latinus*. En canvi, al text tomasià de les *Sententia Libri Ethicorum*, així com al curs del seu mestre Albert Magne, trobem l'exemple de la defensa de les muralles d'una ciutat innominada per tal

38. Esteve de Masparranta va ser autor d'una obra devocional impresa a Pamplona el 1492 i a València el 1498. Vid. A.R.D. PAGDEN, *op. cit.* p. 300.

39. Russell i Pagden ja havien advertit de la presència d'un manuscrit a l'inventari de béns d'Isabel la Catòlica «escrito de mano, en papel, en romance, ques la Hetica de Aristotiles, romanizado por Fray Diego de Belmonte». F.J. SÁNCHEZ CATÓN, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*. Madrid, 1950, p. 44. Aquest manuscrit podria també tractar-se del nostre compendi, adaptat en aquesta ocasió pel frare Diego de Belmonte.

d'explicar la virtut de l'*epiqueya*. Cal deixar ben clar que al text d'Aristòtil, no s'esmenta cap exemple relacionat amb lleis de murs, ni de muralles, ni de mots semblants per a explicar la virtut de l'*epiqueya*; a la traducció medieval llatina de Grosseteste tampoc. La història d'unes muralles sense localització geogràfica prové del text d'Albert⁴⁰, qui al seu torn segueix un *Commentator* anònim de l'*Ètica nicomaquea*⁴¹. El text de Tomàs d'Aquino magnifica i eixampla la lliçó del seu mestre Albert així:

In quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usurpare; hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus; quos tamen non est dignum capite punire⁴².

Podem adscriure el nostre manuscrit, per tant, a una tradició docent sota el mestratge de les figures dominicanes d'Albert Magne i Tomàs d'Aquino. Aquesta tradició dominicana es reflecteix al còdex d.III.2 de la Biblioteca del monestir de San Lorenzo de l'Escorial⁴³. Aquest còdex de l'Escorial conserva diversos manuscrits relacionats amb la filosofia moral, remarcuem que conserva la traducció catalana de Martí de Vicianà del tractat pseudoaristotèlic de l'*Econòmica* i també un compendi llatí de les *Ètiques*. Aquest compendi llatí és interessant per les anotacions escrites en català en l'interlineat. Cal destacar també l'estil reportat d'aquest compendi llatí, denotat per l'ús dels *verba dicendi* al començament de cada tema. En aquest manuscrit llegim una altra explicació de la virtut «epiqueya» amb l'exemple d'unes muralles indeterminades, com les del *Commentator* anònim (Escorial, d.III.2 f. 78v):

40. ALBERT. *Lectiones*, f. 97vb, *apud* TOMÀS D'AQUINO: *Sententia Libri Ethicorum*, (GAUTHIER, R. A. ed.) vol.II, p. 324: «*Commentator ponit tria exempla quomodo epieiky obviat iustitiae legali [...] Secundum est quod lex praecipit ne peregrini ascendant murum civitatis: si tyrannus invadat civitatem, epyeikes, etiam si sit peregrinus, ascendet ad defensionem civitatis et interficiet tyrannum, et non punitur sed praemiatur*».

41. A Constantinoble, durant la primera meitat del segle XIII, es van compilar una sèrie de comentaris grecs dels deu llibres de l'*Ètica nicomaquea*, els quals van ser traduïts per Grosseteste al llatí al voltant de 1253. Els comentaris del llibre segon fins al llibre cinquè d'aquesta compilació provenien d'un *Commentator* anònim, probablement del segle II d.C. *Vid.* R.-A. GAUTHIER, «Introduction» en *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Lovaina, 1970, p. 105. D.A. LINES, *op.cit.*, p. 40-41.

42. TOMÀS D'AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*, (R.A. GAUTHIER, ed.), vol. II, sententia 777, p. 324.

43. J. ZARCO CUEVAS, *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1932, p.103. L'anterior signatura d'aquest manuscrit era v.I.17, en el qual s'inclouïen erròniament unes *Polítiques en lemosín* d'Aristòtil (*item* 233). Zarco considerava que es tractava d'un manuscrit perdut, en canvi encara es conserva al manuscrit d.III.2, tot i que el text resulta ser la traducció de Martí de Vicianà del tractat de les *Econòmiques* atribuït espúriament a l'Estagirita. *Cf.* M. VICIANA, *Comentari a l'Econòmica d'Aristòtil*, a cura de A. FERRANDO, Sant Boi de Llobregat, 1982.

noceat qz omibz male utit^r // De epichyria. Dicit^r
 qz epichyria e iuris cons et e iusticie directiva p/
 quia ho suat iuticioem legis latois qn verba
 legis sut dissba // Lator no legis intendit
 qz i plibz q^t On quida pegeronij n ascenderet
 muros civitatis et defendentes eam puniti no
 fuerunt ab hostibz et hz fuerit pceptu et gstituti

qz pegeronij no ascenderet muros ne ipam caperet et io iudex
 debz explicare i pñclaria qz lex n explicavit // Ma
 epichyria e habitudo iusticie ut .i. nalis lins cons //

7. Particularitats del compendi hispànic

Hem pogut adscriure, recapitulant, el compendi a una llarga tradició que naixia amb el comentari anònim grec del segle II, compilat a Constantinoble a la primera meitat del segle XIII, traduït al llatí per Grosseteste devers l'any 1253 i aprofitat per la tradició docent dominicana des d'Albert Magne a Tomàs d'Aquino. No obstant aquesta filiació, també cal constatar les peculiaritats de la veu hispànica del compendi. Aquesta veu, de vegades, s'alça del monòton estil del manuscrit fins a cridar exclamacions com la següent: «O temps desaventurat que los que saben la rahó regirada al revers se dien savis, que millor se dirien ignorants e cechs!»⁴⁴ Aquesta veu no dubta a expressar la seua opinió en primera persona del singular sobre l'hàbit viciós de l'avarícia al primer capítol del llibre quart:

E sería de ma oppinió ésser aquest lo més vil grau de totes les humanes malícies, etc. E senyaladament dich malícies humanes, car algunas malícies hi ha tant abominables e tant absurdes que encara no solament a les humanes, mas encara a les malícies bestials, ecceden. E aquestes tals abominacions ni deuen tenir nom sabut ni exemple de declarar-se, car no y ha neguna cosa en natura que ab elles convingua, per sser elles lo revés de tot orde de naturalea⁴⁵.

L'anterior opinió personal no es troba ni al text d'Aristòtil ni al comentari de Tomàs, cosa que ens permet establir la singularitat de la tradició hispànica.

Aquesta peculiaritat també s'observa en els fragments que esmentarem a continuació. Un d'aquests fragments remarca que la diversitat dels actes humans provoca que el saber que se n'abstrau siga contingent i no necessari, tesi fonamental de la *praxis* segons Aristòtil. La veu peninsular del nostre manuscrit també es manifesta subratllant aquesta contingència amb un exemple hispànic per a diferenciar els actes justs segons el dret natural dels justs d'acord amb el dret positiu; aquest exemple consisteix a contraposar la necessitat incommoible de les lleis que regulen els elements naturals, com el foc, amb la contingència mòbil de les lleis dels actes humans:

just segons natura és pròpiament aquell que entre totes les jents és en una mane-

44. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 55v

45. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 42v. Aquest fragment corrobora que les diferents versions hispàniques reporten un mateix text; cf. el testimoni de tots els manuscrits castellanoaragonesos: «E sería de mi opinión ser aqueste el más vil grado de todas las humanas malicias, etc. E senyaladamente digo malicias humanas, car algunas malicias ay tan abominables e tan absurdas que aun no solamente a las humanas, mas a las malicias bestiales exceden. E aquestas tales abominaciones ni deven tener nombres sabido, ni por exemplo declarar-se, car no ay alguna cosa en natura que con ellas convenga, por seyer ellas al revés de toda orden de naturaleza».

ra, axí com lo foc de Índia e de Espanya en una manera scalfen e cremen e pugen, encara que la rahó natural no és del tot semblant en los actes dels hòmens, car són les cosses morals en alguna manera mòbiles, e les naturals no. Emperò, aquesta declaració dexar-se [h]a de present, per fallir lo temps⁴⁶.

La citació anterior adapta, per als lectors peninsulars, un exemple adduït per Aristòtil per tal d'exposar l'opinió errònia dels qui neguen l'existència de la llei natural. L'Estagirita explicava aquesta opinió dient que el foc cremava tant a Pèrsia com a Grècia, en contrast amb les coses justes que canviaven de consideració d'un lloc a altre. El comentari de Tomàs d'Aquino afegia que els cirenaics defensaven aquesta opinió en contra de l'existència d'una justícia natural i a favor de la justícia positiva, és a dir, posada pels homes⁴⁷. S'estableix així un pont conceptual entre el nostre manuscrit i la secta cirenaica.

Els compendis hispànics, a continuació, reconeixen la falta de temps per a explicar profundament la justícia natural, una mostra del seu caràcter compendiós. La causa llunyana d'aquesta falta d'explicació dels compendis hispànics és que Aristòtil havia diferit fins a un moment posterior l'explicació de la distinció entre el just legal i el natural; un moment posterior que no es consignà per escrit o que no arribà mai, cosa per la qual els comentaris d'Albert i Tomàs reenviaven al primer llibre de la *Política*.

Continuem individuant les peculiaritats dels compendis hispànics amb una nova citació del nostre manuscrit, concretament del tercer capítol del novè llibre. Aquesta citació permet establir un lligam entre l'autor del nostre compendi i la coetània novel·la cavalleresca *Curial e Güelfa*. Precisament la paraula «curial», utilitzada també per tots els testimonis castellanoaragonesos, en l'accepció de «cortès», com a qualitat d'algú que té o expressa una urbanitat extremada, és una amplificació introduïda pel nostre autor per a glossar una circumstància en què es dissol l'amistat: quan un dels amics excel·leix amb el pas del temps i l'altre roman igual:

Ha-y altra qüestió: si per ventura dos eren amichs e la hu ha aprofitat que s'és fet savi e virtuós —en tant grau que difereixen molt los dos, per l'altre no haver aprofitat ni millorat en res—, en la tanta diferència, los dos si romanen amichs. E diu que no és aquesta la causa que dos aldeans, essent fadrins e connodrits ensemps, e la hu se sia fet savi e virtuós e curial, e l'altre s'és romàs en sos pus

46. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 54v. Cfr. el testimoni dels mss. castellanoaragonesos: «justo según natura es propiamente aquello que entre todas las gentes es en una manera, así como el fuego de la India e el de Spanya en una manera escalfan e queman e puyan, aunque la razón natural no es del todo semblante en los actos de los hombres, ca son las cosas morales en alguna manera móviles e las naturales non; empero aquesta declaracion dexarse a de presente por fallecer el tiempo».

47. Vid. TOMÀS D'AQUINO: *Sententia* 727, lib. V lectio 12, p. 306.

naturals: aldeà, rústich, indocte, [inmorigerado. Cierito es los dos no se alegran ni intristecen de una cosa, por las costumbres ser tanto diversas. Empero dize que con] aquest aytal que fonch amich ans de la virtut adquirida al virtuós no es deu aver com altre strany, mas deu aver alguna bona memòria de la consuetut passada, e deu-se prop de aquell guardar alguna fabilitat e regonexença, más que prop de hun altre strany, mas açò ab tal condició que no sia per alguna malícia de aquell qui no s'és millorat⁴⁸.

Aquest sentit de «curial» s'expandeix amb els ecos del català literari de la novel·la *Curial e Güelfa*, en la qual el protagonista ha d'esdevenir digne del seu nom Curial per a superar el seu naixement rústic i indocte en costums o habituds i, així, igualar-se en mèrit a la protagonista Güelfa, noble ja per naixement. Ni el text aristotèlic ni el comentari tomasià no diuen res de dos aldeans, sols analitzen el cas de la pèrdua de l'amistat entre dues persones que eren amigues d'infants, la primera de les quals roman com un infant mentalment i l'altra es fa un home dreturer. Tomàs comenta aquest cas del tercer capítol del nové llibre de l'*Ètica nicomaquea* així:

Non est possibile, ut scilicet proficiens conservet amicitiam ad non proficientem. Et hoc maxime apparet in magna distantia amicorum, puta in amicitia quae fiunt ex pueritia; si enim unus permanet puer secundum mentem, alius autem fiat optimus vir, non poterunt remanere amici⁴⁹.

Un altre hàbit remarcable dels compendis hispànics és intercalar fragments mèdics en l'explicació de les virtuts morals. Aquests fragments palesen un coneixement bàsic dels aspectes més elementals de la medicina medieval per tal d'explicar les arrels fisiològiques dels capteniments morals. El fragment més clar és el següent:

lo volutable o desigable que mou lo apetit, és per si bé a cascú lo que par. E molts per la passió tenen corromput lo juhí e lo mal los par bé. Axí com los tercenaris, que per la còlera rúbea, les coses dolces los semblen amargues e per lo contrari, e no són axí per veritat. E la dolçor y amargor de les coses no se ha de jutgar segons aquells que tenen lo gust corromput, mas segons los qui el tenen en bona disposició de salut. Axí del bé que mou la voluntat als virtuossos, que són sans en lo juhí e appetit, les coses bones los semblen bé. E als apassionats, lo mal sots color de bé apparent, los mouen. Axí que als bons mou lo bé existent als mals lo bé aparent⁵⁰.

Conclourem l'anàlisi de les peculiaritats de la veu dels compendis hispànics amb el fragment mèdic més interessant del nostre manuscrit, a saber, el tractament de l'*amor hereos*, és a dir, la malaltia d'amor.

48. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 106v. Hem completat la llacuna del manuscrit català amb el text dels testimonis castellanoaragonesos.

49. TOMÀS D'AQUINO. *Sententia*, IX, 3, 1289, p. 510.

50. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya: 31v-32r.

En el diagnòstic d'aquesta malaltia se solidifiquen discursos tan diversos com el literari, el mèdic i el moral. La certificació dels símptomes d'una malaltia a partir de l'experiència de poetes, moralistes i metges palesa la fragilitat d'un saber constituït com a vertader al llarg de la història:

la delectació o tristor corrompen la ymaginació o stima, com de la affectiva o appetitiva [virtut], car de altres coses vol lo alegre, e altres lo trist, romanint lo juhí e la intel·lectual virtut sans, apassiona's o corromp-se la part affectiva e volitiva. E, per tant, unes delectables accions, trien los minyons, altres los jóvens, altres los barons e altres los vells. E aquí's causen totes les incontinències e intemperàncies, e les passions, // principalment la passió d'amor, que, per aquella repugnància e contrarietat d'enteniment e sensualitat, són les penes: que de la part sensual hi ha desig corporal, mogut per la ymaginació corrupta, que absent reté e contempla la semblança del que desiga present e copdícia, [e] per la part intel·lectual se-u veu ésser la tal cosa impossible o molt difficultosa de aver-se. E aquesta diversitat de rahó e voluntat causa gemechs, sospirs, plors, basquers, en los que són toquats de aquesta malaltia⁵¹.

La peculiaritat d'aquests fragments inspirarà la recerca de les fonts tan diverses d'on han brotat. Aquestes fonts pertanyen, com hem vist, a disciplines tan diverses com la filosofia, la literatura, la medicina, la jurisprudència o la historiografia. L'esperit aristotèlic de recerca haurà de guiar-nos en aquest laberint disciplinar amb un fil tenaç com el d'Ariadna. Un fil unirà els dos extrems de la Mediterrània, de Naxos a València, a la recerca de la vida activa d'aquest manuscrit ara editat en català.

8. Descripció dels manuscrits

Arxiu de la Corona d'Aragó, Barcelona, ms. Ripoll 161 = A

Aquest còdex conté la traducció castellanoaragonesa compendiada de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil. El manuscrit fou copiat amb lletra gòtica redona en la segona meitat del segle XV. El còdex consta de 166 folis, dels quals els dos primers i els dos últims estan en blanc. S'hi han deixat espais en blanc per a les caplletres. No té calderons. La distribució dels deu quaderns que el componen és la següent (indiquem els folis que conté cada quadern al superíndex): 1-4¹⁶ 5-6¹⁴ 7-8¹⁶ 9¹⁸ 10²⁰. El material sobre el qual està escrit és paper, excepte el pergamí del primer i l'últim bifoli. El folis mesuren 210 x 145 mm., amb una capsa d'escriptura de 125 x 78 mm., en la qual es compten 23 línies. Les cobertes tenen una superfície de 216 x 147 mm. Està enquadernat en pergamí amb el títol de *Tratado de Etica* escrit al llom

51. Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 66r-66v.

al segle XIX. S'hi pot observar a la filigrana del paper una carreta amb dues rodes, semblant a la inventariada amb el número 3534 per Briquet. El manuscrit procedeix del monestir de Santa Maria de Ripoll, amb la signatura antiga de «estante 3º, cajón 3º, nº 14».

Inc. (f. 1r): Toda Sciencia tiene subiecto o materia de que tracta. (...) (f. 162v)

Expl.: assí ayamos dicho universalmente al prohemo o introducción de la policía. DEO GRACIAS.

La bibliografia referent a aquest còdex és la següent:

Bibliografia Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/3368.html>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

GARCÍA VILLADA, Z.: *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, II Band, 1 Teil, Wien, 1915, p. 78, *item* 161.

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2 (1991): 162-3.

Biblioteca de Catalunya, Barcelona, manuscrit 296 = C

Aquest manuscrit conté dues traduccions catalanes de tema clàssic: un compendi de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil (f. 1-132v) i les *Paradoxa* de Ciceró (f. 137-153v). El material sobre el qual està escrit és paper, excepte els bifolis de cada quadern de pergamí. Cal remarcar que els quaderns vuité i nové només tenen el bifoli interior de pergamí, mentre que l'exterior és de paper. El manuscrit fou copiat a la segona meitat del segle XV i consta de 156 folis, amb foliació moderna a llapis i amb restes de signatures de quadern alfanumèriques. Els folis 133-136v són en blanc. Els folis mesuren 215 x 145 mm., amb una capsa d'escriptura 155 x 90 mm., en la qual el nombre de línies pot oscil·lar entre les 23 i les 30 línies. La lletra rodona cal·ligràfica del segle XV mostra el treball successiu de cinc mans diverses en el text del nostre compendi de l'*Ètica nicomaquea*. Les rúbriques i els calderons estan escrites en vermell, només en el text aristotèlic. Manquen les caplletres i algunes rúbriques per a les quals s'ha deixat un espai en blanc. La relligadura, les guardes i els folis finals han estat menjats pels corcs, afectant a la lectura d'algunes paraules del text. L'enquadernació és de pergamí sobre fusta, relligada cap per avall del text, amb dues tanques metàl·liques trencades. El text del f. 106 està repetit al f. 107 per un altre copista; al f. 101 s'ha copiat una part dels f. 94-94v, tal com s'assenyala al marge.

El paper del nostre manuscrit mostra les següents filigranes: i/ una àncora, foli 57, semblant a les filigranes 432 i 445 del *Dictionnaire historique* de Briquet; la filigrana 445 de Briquet s'assembla a la filigrana 1131 d'acord amb la catalogació catalana d'Oriol Valls; ii/ una

estrela dins una circumferència coronada per una creu, folis 76 i 77, com la filigrana 6070 de Briquet i com la 1533 de Valls; iii/ un gos amb collar, folis 112 i 115, com la filigrana 3612 de Briquet i com la 1717 de Valls; iv/ una carreta, foli 124, pareguda a la filigrana 3528 de Briquet i a la filigrana 1330 de Valls.

El nostre text consta d'un proemi introductori i d'un compendi dels deu llibres de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil:

- f.1r Proemi: *Inc.*: [T]ota sciència té subjecte o matèria de què tracta, e per la divisió dels subjectes se pren la divisió de les sciències. (...) (f. 2r) *Expl.*: e axí mateix les dignitats, los officis, los beneficis, les condicions hi estats, etc.
- f. 2v Introducció del compendi: *Inc.*: El libre de la monàstiqua o ètiqua que a present tenim entre mans és libre apartat, que sols considera la final benaventurança del hom. (...) *Expl.*: tots los treballs e les obres humanes finalment.
- f. 2v-18v: El primer libre tracta de aquest fi en general, moral, figurativament (...)
- f. 19-26: Capítol primer del segon libre (...)
- f. 26-40: El tercer libre (...)
- f. 40-50v: El quart libre (...)
- f. 50v-63: El quint libre (...)
- f. 63-74: El sisén libre (...)
- f. 74-88: El setén libre (...)
- f. 88-102v: El huytén libre (...)
- f. 102v-115v: Capítol primer del novén libre (...)
- f. 115v-132v: Comence lo X libre e darer (...)
- f.132v *Expl.*: E axí ayam dit universalment el prohemi e introducció de la política. *Explicit decimus liber et ultimus.*

La bibliografia referent a aquest manuscrit és la següent:

- BADIA, L.: *Intel·lectuals i escriptors a la baixa edat mitjana*, p. 178-182. *Bibliografia de textos catalans antics*, cercador web Philobiblon: <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BITECA/1359.html> [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 12-6-2002] [última actualització HTML: 9-8-2008]
- BOHIGAS I BALAGUER, P. «El repertori de manuscrits catalans de la Fundació Patxot. Missió a París Biblioteca Nacional (1926-1927) I: Manuscrits en llengua catalana (ii)», *Estudis Universitaris Catalans*, 1931, vol. 10.
- DURAN, E. (dir.), *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, vol. I, a cura de M. del Mar Batlle, Eulàlia Miralles, Maria Toldrà i Joan Tres, Barcelona, IEC, 1998, p. 173.
- Guia de la Biblioteca Central de la Diputació Provincial de Barcelona*, 1959, pp. 64, 123 i 158.
- KRISTELLER, P. O.: *Iter Italicum. Accendunt alia Itinera. A Finding List of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries* (Alia Itinera II) Great Britain to Spain, vol. IV, 1989, p. 485.

- MONFRIN, J.: «La bibliothèque Sánchez Muñoz et les inventaires de la bibliothèque pontificale à Peñíscola», 1964, pp. 252, 261, Item A 21 = B 60.
- PERARNAU, J.: «Cent vint anys d'aportacions a la biblioteca papal de Peñíscola», ATCA, núm 10, p. 315-338.
- RIERA, J.: «Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV», dins *Congrés internacional de la llengua catalana 2. Historia de la llengua*, 1989, p.701.
- ROBLES, L. «Aristoteles Latinus», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, p.366.
- ROBLES, L. «El estudio de la ética en España», RHCEE, vol. VII, p. 254.
- RUBIÓ I LLUCH, A. «Joan I, humanista», EUC, núm. X, pp.98, 103-105.
- WITTLIN, C. «Les manuscrits dits *del Papa Luna* dans deux inventaires de la bibliothèque de Gaspar Johan Sánchez Munyoz à Teruel», *Estudis Romànics* (= *Estudis de Literatura Catalana oferts a Jordi Rubió i Balaguer en el seu setanta-cinquè aniversari*, 2), 1962: 18-19.

Biblioteca Universitària, Cambridge, manuscrit add.8275 = Ca

Aquest còdex conté la versió castellana del compendi de l'Ètica aristotèlica i una *Traslación nueva de la Yconómica de Aristóteles que es del regimiento de la casa trasladada de griego en latín por Leonardo de Areçio*. Al primer foli, es pot llegir una explicació dels problemes de la difusió hispànica de les *Ètiques* d'Aristòtil, escrita per un erudit modern amb lletra i paper posteriors. El manuscrit fou copiat amb lletra rodona gòtica de la segona meitat del segle XV i consta de 140 folis de paper. La versió de l'Ètica ocupa els folis 2r-126r, mentre que la trasllació de l'Econòmica els folis 127r-140r. Els folis mesuren 285 x 200 mm., amb una capsa d'escriptura de dimensions variables al voltant de 200 x 120 mm., en la qual el nombre de línies oscil·la entorn les 30. Les cobertes tenen una superfície de 290 x 210 mm. Es tracta d'un text deteriorat, amb fragments gairebé il·legibles, ja que s'hi troben folis en què les taques d'humitat han difuminat la tinta, com els ff. 20v, 26r o 27v, i d'altres en què han corregut la tinta, com els intervals dels ff. 30-43 o dels ff. 54-61. A partir del foli 77 fins al final, el manuscrit es llig correctament. La foliació àrabica moderna està escrita a llapis. Les inicials presenten ornaments cal·ligràfics i les caplletres estan escrites en vermell i blau, així com els calderons. Al folis 38, 43, 45, 55, 75, 78 i 82 es pot observar una filigrana amb el motiu de la carreta semblant a la número 3534 de l'inventari de Briquet.

f. 1r Inc.: En la biblioteca de la Reina Católica Doña Isabel, según D. Diego Clemencia en su Clásico Ilustración 17, p. 473, había un libro de mano en latín

que es de Leonardo Aristino, otro escrito de molde en papel en latín que es una obra de Aristóteles, traducida por Leonardo Aristino e tiene un renglito en la 1ª plana que dice Comento de las Éticas, otro escrito de mano en pregamino en latín que es Ética de Aristóteles, otro libro pequeño escrito de molde en papel en romance que es Ética de Aristóteles, otro escrito de mano en papel en romance que es la Ética de Aristóteles romanizada por fray Diego de Belmonte y otro libro escrito de molde en papel en latín que es el Comento de las Éticas.

Compendio de *Ética* f. 2r *Inc.*: Aquí comiençan las Éthicas de Aristóteles, las quales son partidas en diez libros, e trasladolas el famoso orador Leonardo de Aresçio de la lengua griega en el latín en muy elevado estilo segund su traslación nueva. E después las trasladó del latín en nuestro vulgar castellano el muy reverendo señor Don Alonso de Santa María, obispo de Burgos. Comiença el prólogo. Toda sciencia tiene subiecto e materia de que tracta. (...) (f. 126r) *Expl.*: E asy ayamos dicho universalmente el prohemio e introduçión de la polética, etc. *DEO GRATIAS*.

Compendio de *Económica* f. 127r *Inc.*: Aquí comiença la trasladación nueva de la Yconómica de Aristóteles que es del regimiento de la casa, trasladada de griego en latín por Leonardo de Areçio. Prefacio de Leonardo a Cosma de Medicis a quien la trasladación latina fue enviada (...) (f. 140r) *Exp.*: Acábase el libro segundo de la Yconómica de Aristóteles e de la nueva trasladación. *DEO GRATIAS*.

La bibliografia referent a aquest còdex és la següent:

Bibliografia Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1655.html>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

BRITISH MUSEUM, *Catalogue of Books Printed in the XVTH Century Now in the British Museum*, Vol. X, p. 39 (1971)

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2 (1991): 162-163.

RUSSELL, P.E. / PAGDEN, A. R. D.: «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la Etica a Nicomaco», *Homenaje a Guillermo Guastavino* (1974).

VIÑA LISTE ET AL., (eds.), *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, p. 91 Ítem 266. (1991).

Biblioteca del Reial Monestir de San Lorenzo, El Escorial, manuscrit K. II. 13 = E

Es tracta d'un manuscrit de paper, excepte el bifoli exterior de l'últim quadern de pergamí. Conté el text castellanoargonès del compendi ibèric de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil i un text llatí en el bifoli de pergamí. El manuscrit fou copiat amb lletra gòtica de finals del segle xv i consta de 128 folis, dels quals s'han perdut quatre, a banda dels folis finals corresponents a l'última part del catorzè i darrer capítol del llibre. Els

folis mesuren 284 x 210 mm. amb una capsula d'escriptura de 170 x 125 mm., en la qual es compten 25 línies. Del foli 17 es conserva sols el cantó interior superior. La foliació romana està escrita en vermell, així com les caplletres i les rúbriques dels llibres i capítols i els calderons; els reclams per als quaderns següents estan inserits en orles també vermelles. Està enquadernat en pergami sobre fusta. Al lloc es llig: *Exposición de las Éticas d'Arist. a mano*. Procedeix de la Biblioteca del Conde-Duque, signatura C.1.n.30. El manuscrit conté una taula de les rúbriques del setè a desé llibre de l'obra. Es tracta d'una taula inútil ja que hi manquen les rúbriques del primer al sisé llibre, perdudes en els folis 1-3, així com les rúbriques del sisé capítol del setè llibre fins al final, corresponents als folis 9 i 10 arrencats. Remarquem també l'omissió de la introducció explicativa de la divisió aristotèlica dels sabers present als altres manuscrits castellans i al català. Zarco adverteix que la manca dels folis inicials del manuscrit coincideix amb la corresponent a les fulles absents a l'incunable de Sevilla de 1493 imprés per Ungut i Polono.

f. 4r Taula: *Inc.*: (O)tros dos hábitos que son opinión e sospecha. E dize en qué manera aquestos hábitos e virtudes differecen e cómo dan diversamente perfección al entendimiento humano. (...) (f. 8v) *Expl.* Capítulo 5º dize de la bestialidad por quantas causas contee.

f. 11r Compendi *Inc.*: Comiença el prohemio. Capítulo primo. En el primeroro capítulo ay quatro conclusiones. (...) (f. 128r) *Expl.*: que ordenen toda la humana vida en aquella policía quitando las injurias e violencias, porque todo hombre biva en paz e que no sea ninguno en... (*llacuna*).

La bibliografia referent a aquest manuscrit del compendi de l'*Ètica nicomaquea* és la següent:

Bibliografía Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/2192.html>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

GALLARDO, B. J.: *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, 1863-1889, IV, cs. 760-1, núms. 4049-50.

HAEBLER, K.: *Tipografía ibérica del siglo xv*, La Haya, 1902, I, p. 14, núms. 31-32.

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2, 1991: 162-163.

RUSSELL, P.E. / PAGDEN, A. R. D.: «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la Ética a Nicomaco», *Homenaje a Guillermo Guastavino*, 1974.

VIÑA LISTE ET AL., (eds.): *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, Madrid, 1991, p. 91 Item 266.

ZARCO CUEVAS, J.: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, vol. II, p. 165.

Biblioteca Nacional, Madrid, manuscrit 4514 = M1

Conté la versió castellanoaragonesa del compendi de l'Ètica aristotèlica. El manuscrit fou copiat amb lletra gòtica de la segona meitat del segle xv i consta de 88 folis de paper. Els folis mesuren 212 x 145 mm., amb una capsula d'escriptura de 120 x 85 mm., en la qual el nombre de línies oscil·la al voltant de 30. Les cobertes tenen una superfície de 215 x 145 mm. Està enquadernat en pell sobre taula a l'estil mudèjar, amb una tanca avui trencada. Es tracta d'un text fragmentat, ja que s'hi poden observar encara les restes dels folis arrancats entre el f. 23 i el 24, entre el f. 36 i el 37 i entre el f. 77 i el 78. Manquen els intervals compresos entre el capítol primer i el tercer del tercer llibre, entre el capítol vuitè del quart llibre i el capítol segon del cinquè llibre, i entre mitjan capítol desè del llibre novè i mitjan capítol segon del llibre desè. La foliació àrbiga moderna està escrita a llapis. Les inicials són daurades amb ornaments cal·ligràfics, les caplletres estan escrites en vermell i blau, mentre que els calderons sols en vermell. Al marge del capítol cinquè del llibre vuitè, hom troba la següent anotació: «como yo Francesco Castelló», «muy magnífico señor mossén Yuan Aznar clérigo abita». Als folis 38, 43, 45, 55, 75, 78 i 82 es pot observar una filigrana amb el motiu de la carreta semblant a la número 3534 de l'inventari de Briquet. A les contracobertes s'observen molts esborranys i un tres en ratlla que denota l'ús escolar d'aquest còdex.

f. 1r Inc.: Toda sciencia tiene subiecto o materia de que tracta. (...) (f. 88v) Expl.: E así ayamos dicho universalmente el prohemio o introducción de la política. EXPLICIT ETICA DEO GRATIAS.

La bibliografia referent a aquest còdex és la següent:

Bibliografía Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1474.html>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

GABINETE DE MANUSCRITOS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL (ed.): *Inventario General de Manuscritos*, Madrid, 1984, vol. X, p. 382.

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIII-XV siècles)», *Atalaya* 2, 1991: 162-3.

RIERA I SANS, J.: «Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV», dins *Congrés internacional de la llengua catalana 2. Historia de la llengua*, 1989. p.701

RUSSELL, P.E. / PAGDEN, A. R. D.: «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la Etica a Nicomaco», *Homenaje a Guillermo Guastavino*, 1974.

VIÑA LISTE ET AL., (eds.): *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, 1991, p. 91 Item 266.

Biblioteca Nacional, Madrid, manuscrit 6710 = M2

Conté una versió castellanoaragonesa del compendi de l'Ètica aristotèlica. El manuscrit fou copiat amb una acurada lletra gòtica redona per l'estudiant Esteve Masparranta, el qual conclogué el treball el 31 de Juliol de 1479. El còdex consta de 140 folis, els dos últims dels quals són en blanc. Els folis són de paper excepte els bifolis dels quaderns que són de pergamí. Hi manca el pergamí al foli final del primer quadern, passant directament al pergamí del bifoli inicial del segon quadern al f. 15. Els folis mesuren 282 x 290 mm., amb una capsa d'escriptura de 150 x 95 mm., en la qual es compten 25 línies. Les cobertes tenen una superfície de 300 x 220 mm. Està enquadrnat en pell sobre taula a l'estil mudèjar amb restes de dues tanques a la coberta. La foliació àrabiga moderna escrita a llapis arriba fins al 138, sense comptar l'últim bifoli de pergamí, i omet el compte d'un foli entre el 91 i 92. Els folis en blanc entre el f. 10 i el f. 13, corresponents al final del primer quadern, estarien destinats a copiar les rúbriques dels capítols dels llibres vuité, nové i desé. S'hi han deixat espais en blanc per a les caplletres. No té calderons. El paper presenta uniformement la filigrana d'una carreta coronada semblant a la inventariada amb el número 3547 per Briquet i amb el 1339 per Valls i Subirà. Escit sobre el perfil exterior dels folis s'hi pot llegir: "de diversas cosas em pergamino de mano en castellano". Al llom hi ha una enganxina desgastada amb el títol: «Las e[ticas] Aristotiles». El còdex procedeix del convent de Sant Vicent de Plasència.

f. 1r Inc.: *Stephanus Masparranta*. Toda sciencia tiene sujeto e materia de que tracta. (...) (f.138v) *Expl.*: E así ayamos dicho universalmente el proemio o introducción de la polición. Amén. *Posquam finis he[bi]tur xpiis laudetur. Hic liber perfectus fuyt ultima die mensis Julii Anno a nativitate diu[s] millesimo quadrigentesimo septuagesimo nono per me Stephanum Masparranta studentem.*

La bibliografia referent a aquest còdex és la següent:

Bibliografía Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1476>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

FERNÁNDEZ POMAR: «Libros y manuscritos procedentes de Plasencia: Historia de una colección», *Hispania Sacra* 18, 1965: 95.

GABINETE DE MANUSCRITOS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL (ed.): *Inventario General de Manuscritos*, Madrid, 1987, vol. XI, p. 244.

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2, 1991: 162-163.

RIERA I SANS, J.: «Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV», dins *Congrés internacional de la llengua catalana* 2. *Historia de la llengua*, 1989, p.701.

RUSSELL, P.E. / PAGDEN, A. R. D.: «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicomaco*», *Homenaje a Guillermo Guastavino*, 1974.

VIÑA LISTE ET AL., (eds.): *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, 1991, p. 91, Item 266.

Biblioteca Nacional, Madrid, manuscrit 7076 = M3

Conté una versió castellanoaragonesa del compendi de *l'Ètica aristotèlica* i dos textos breus afegits a l'últim foli: una carta adreçada a Isabel la Catòlica imprecant el perdó reial rere l'atemptat contra el rei Ferran i quatre sentències doctrinals del *De clementia* de Sèneca, que amaneixen eruditament la carta imprecatòria. El manuscrit fou copiat amb lletra gòtica aragonesa entre 1490 i 1500 i consta de 70 folis de paper. Els folis mesuren 278 x 208 mm., amb una capsa d'escriptura de 190 x 110 mm., en la qual el nombre de línies oscil·la entre les 30 i les 36. Les cobertes tenen una superfície de 290 x 220 mm. L'enquadernació és moderna. La foliació àrabica moderna està escrita amb plomí de tinta negra. Les caplletres estan escrites en vermell i blau, mentre que els calderons sols en vermell. El paper presenta uniformement la filigrana d'una mà amb un guant de la qual ix una estrella, semblant a la número 10793 del catàleg de Briquet.

f. 1r Inc.: Toda sciencia tiene subieto o materia de que trata.(...) (f. 69v) Expl.: E assí hayamos dicho universalmente el prohemio o introducción de la política.
DEO GRACIAS.

La bibliografia referent a aquest còdex és la següent:

Bibliografia Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1475.html>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

GABINETE DE MANUSCRITOS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL (ed.): *Inventario General de Manuscritos*, Madrid, 1988, vol. X, p. 382.

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2, 1991: 162-163.

RIERA I SANS, J.: «Catàleg d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV», dins *Congrés internacional de la llengua catalana 2. Historia de la llengua*, 1989, p.701.

RUSSELL, P.E. / PAGDEN, A. R. D.: «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicomaco*», *Homenaje a Guillermo Guastavino*, 1974.

VIÑA LISTE ET AL., (eds.): *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, 1991, p. 91, Item 266.

Bodleian, Oxford, manuscrit Span.d.1. = O

Aquest còdex conté una versió castellana del compendi de l'Ètica aristotèlica i un *Te Deum* en llatí als ff. 146v-147r. El manuscrit fou copiat per una mà gòtica redona llibraria. El còdex consta de 148 folis de pergamí i mesura 249 x 162 mm. Els folis compten amb una capsa d'escriptura de 150 x 80 mm. amb 28 línies. S'hi troben orles als ff. 1v, 15r, 29v, 37r, 49r, 59r, 70r, 81v, 97v, 112r, 127r. Aquestes orles van ser arrancades, mutilant els fulls amb il·luminacions, i restaurades posteriorment al còdex integrant una altra mà el text que mancava. L'enquadernació és gòtico-mudèjar. El dedicatari del manuscrit és Juan de Guzmán y Torres, senyor de Algaba, prop de Sevilla, i oncle de l'adaptador Nuño de Guzmán, el qual realitzà el seu treball a Sevilla entre el quinze d'octubre i el vint-i-vuit de novembre de l'any 1467. Tot i la proximitat geogràfica, aquesta versió no és la font de l'incunable imprès per Ungut i Polono l'any 1493 a Sevilla, ni tampoc de l'incunable imprès per Hurus entre els anys 1488 i 1490 a Saragossa. Segons Russell i Pagden, aquest còdex procedeix de la biblioteca conventual d'Uclés.

f. 1v Rúbrica: *Inc.*: Introducción dela presente obra al muy magnífico mi señor Juan de Guzmán, señor del Algava.

f. 1v Pròleg: *Inc.*: A fin que más seguro pudiésemos navegar [...] (f. 2r) *Expl.*: ...quede en su proporción al continencia ya el susodicho filosofo oyamos.

f. 2v Proemi: *Inc.*: Toda sciencia tiene subiecto o materia de que tracta... [...] (f. 4r) *Expl.*: ... han de ser distintos los grados humanos, eso mesmo, las dignidades, los oficios, los beneficios, las condiciones, los estados.

f. 15r Compendi: *Inc.*: Los diez libros de las Éticas de Aristóteles presentados al muy magnífico e al muy virtuoso Juan de Guzman señor de la Algava. Libro primero [...] (f. 146r-v) *Expl.*: el prohemia o introducción dela política *et cetera. Deo gracias.*

f. 146v Colofó: *Inc.*: Començose el presente libro a traduzir & ordenar en Sevilla a xv de octubre año de sesenta e siete e acabose a xxviii de noviembre [...] *Expl.*: ...transfirióse del original sin intercesion de minuta afin de non alargar el tiempo por lo qual va en muchos lugares emendado e corregido.

La bibliografia referent a aquest còdex és la següent:

Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford, Vol. VI, pp. 192-93, Item 32742.

Bibliografía Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/1853.html>, [data de consulta: 12-5-2009] [última càrrega de dades: 5-5-2008] [última actualització HTML: 9-8-2008]

Catalogue of Books Printed in the xvTH Century Now in the British Museum, London, 1971, Vol. X, p. 39.

HEUSCH, C.: «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)», *Atalaya* 2, 1991: 162-163.

RUSSELL, P.E. / PAGDEN, A. R. D.: «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicomaco*», *Homenaje a Guillermo Guastavino*, 1974.

VIÑA LISTE ET AL., (eds.): *Cronología de la literatura española. I. Edad Media*, 1991, p. 91, Item 266.

Biblioteca històrica del Marquès de Valdecilla, Madrid, manuscrit 152 = Val

Aquest còdex conté una versió castellana del compendi de l'Ètica aristotèlica. Es tracta d'un manuscrit de paper, copiat amb lletra gòtica del segle XV. Consta de 108 folis, amb numeració aràbiga moderna a llapis. Les guardes mesuren 310x220 mm., mentre que els folis 308x217 mm. amb una capsula d'escriptura de 200x135 mm. El còmput de línies escrites dins de la capsula oscil·la al voltant de 30. Així mateix, el paper mostra la filigrana d'un guant coronat per una estrella (f. 20). Remarquem la presència del proemi explicatiu de la divisió aristotèlica dels sabers.

f. 1r Proemi: *Inc.*: (T)oda çiençia tiene subjecto o materia de que tracta. E por la división de los sugetos se toma la división de las çiençias. E así son distintas la medecina, cuya consideración es sanar e la generación de la geometría, que considera la grandeza o mesura. E para demostrar universalmente la división de las çiençias e el sugeto de aquellas faremos una tal distinción general.

f. 2v Compendi: *Inc.*: El libro de monastica que de presente tenemos entre manos es libro apartado que solo considera la final bienaventurança del ome agora sea en esta vida e despues della. E çerca de la umana fin es la consideración de aqueste libro, el qual es partido en dies libros, la utilidad suya facilmente parece no solamente ser grande mas nesceria, pues conseguida aquesta çiençia cada uno consigue el fin por que son las obras humanas finalmente. (f. 128r) *Expl.*: proemio e introducción de la politica. Finito libro sit. Deo gratias

La bibliografia referent a aquest manuscrit és la següent:

Bibliografía Española de Textos Antiguos, cercador *Philobiblon* <http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/BETA/2353.html>, [data de consulta: 27-9-2011] [última càrrega de dades: 26-5-2011] [última actualització HTML: 15-2-2011]

VILLAMIL Y CASTRO: Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua de Alcalá), pp. 64-65, Madrid, 1878.

9. Criteris de transcripció

- Conservem la grafia original del manuscrit, amb les excepcions que indiquem més avall:
- Unim i separem les paraules segons la normativa actual, per exemple «perquè» al manuscrit «per que».

- Regularitzem l'ús de *u/v* i de *il/j*, com «vull» o «jóvens».
- Regularitzem l'ús de *c/ç* per a evitar cacofonies, com «semblança».
- Regularitzem l'ús de *c/t* quan les grafies no són clares, com «consideració».
- Regularitzem l'ortografia de *n* i *m* davant de *p* i *b*.
- Transcrivim la grafia *ll* per *l·l* només en els casos prescrits per la normativa actual, com ara «intel·lectual».
- Suprimim les consonants dobles, excepte aquelles rellevants fonèticament com «elegibbles» o etimològicament com «offici».
- Accentuem i introduïm la dièresi segons la normativa actual.
- Assenyallem amb l'apòstrof les elisions prescrites per la normativa vigent, com «s'ha», i amb el punt volat, les altres aglutinacions vocàliques, com «que ·ns» o «o ·s». Mantenim la grafia del manuscrit quan no apostrofa l'article davant de vocal, per exemple «el enteniment» o «del accident».
- Desenvolupem les abreviatures d'acord amb l'ortografia actual, amb l'excepció d'«etc.».
- Seguim l'ús modern en puntuació, per tant, regularitzem les majúscules i les minúscules segons la normativa actual.
- Indiquem les restitucions de les llacunes i de les omissions entre claudàtors []. Cancel·lem les repeticions i les lletres i mots sobrers i les consignem en nota al peu.

10. Abreviatures i sigles

add.: addicció
canc.: cancel·lat
cf.: compareu
exp.: explicít
f.: foli
ibid.: ibidem
inc.: incipit
interl. sup.: interlineat superior
m. d.: marge dret
m. e.: marge esquer
m. i.: marge inferior
m. s.: marge superior
ms.: manuscrit
om.: omissió
p.: pàgina
r.: recto
rep.: repeticó
v.: verso
vid.: vegeu

vol.: volum

ACA: Arxiu de la Corona d'Aragó, Barcelona

BC: Biblioteca de Catalunya, Barcelona

BN: Biblioteca Nacional, Madrid

L'ÈTICA D'ARISTÒTIL SEGONS EL MANUSCRIT CATALÀ BC 296

(f. 1r) [T]ota sciència té subjecte o matèria de què tracta e per la divisió dels subjectes se pren la divisió de les ciències. E axí són distinctes la medicina, la qual consideració és del sa, e la geometria, que considera la magnitud o mensura. E per a demostrar universalment la divisió de les ciències e subjectes de aquelles farem una tal distinció general. Tota sciència o doctrina o és sciència o via e migg de pervenir en sciència.

Si és via en sciència, o és que ·ns demostra les letres e síl·labes e congruïtat de parlar axí com la gramàtica, ho ·ns demostra el ornament de parlar axí com la rectòrica, ho ·ns demostra formar los conceptes del parlar axí com la lòchiqua.

E si és sciència, és en dos maneres, car el subjecte de aquella o és cosa que no és fabricada del nostre enteniment ni devalla son ésser de les humanes obres o sí.

E si en la primera manera, és en tres maneres, car aquella cosa o és considerada apartada de corporalitat e matèria, dich corporalitat, triangularitat o quadrangularitat, etc. E de aquestes coses és la sciència divina o methafísica. E aquestes coses són axí com Déus, àngel e enteniment, etc, les quals ateny l'enteniment e no les concep la ymaginació, perquè no pot de aquelles fabricar *ydola* ni semblança neguna. Emperò, el enteniment // (f. 1v) profundament les investiga desnudant e apartant de aquelles tot cors e ses passions. Cos dien aquell qui és lonch e ample e profund. Passions són ser quadrat o circular, o tenir tres angles o vint. E axí mateix aparta tota matèria e ses passions o accidents, axí com fexuch o lauger, calent e fret, aspre e lis, dur e moll, blanch e negre, etc. Car aquestes coses són passions e devallaments de matèria. E aquest acte és el més alt e el més noble de entendre, car aquest és sol per si propi del enteniment.

Segonament, és la consideració de aquelles coses que tenen quantitat apartada de tota sensible matèria. E de aquesta matèria són la arismètica, [la geometria, la música e astronomia]^a e la strologia, la part que no és supersticiosa. Car si el geòmetra considera el triangle, ni l'emagina que sia de hor ni de fusta ni de altra matèria neguna.

Tercerament, és la consideració de les coses que són sotsmeses al moviment e transmutació, les quals no són fora de cors e sensible matèria, la causa del qual dihem natura. E de allí venen les ciències físiques, [qu]e volen dir naturals, perquè *fisis* vol dir natura e *ycos* vol dir sciència. E axí es sciència de natura. E aquesta és en moltes maneres considerada, lo qual se dexarà per al present.

El segon membre principal és de les ciències pràctiques, les quals devallen en les operacions humanes. E aquestes són en tres maneres considerades.

Primerament, és considerar lo hom com ha de millorar-se en la part intel·lectual e com ha de moderar los apetits e les passions e com adquirirà los àbits migans, // (f. 2r) [qu]e són dits virtuts. E aquesta és l'àtica (*sic*) o monàstica.

Segonament, el hom après de ésser racional és animal conjugal. La sciència que ensenya com se ha de regir ab la muller, com ha de elegir, com ha de nodrir los fills e com ha de regir los sirvents, com ha [d']adquerir *victu* e *vestitu* per a ells, és nomenada yconòmica.

Tercerament, perquè lo hom és animal civil e polítich, ço és dir, que après de ser racional e conjugal, és dit animal social^b, que vol dir dispost e inclinat a convenir ab altres

a. Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, M1, M2, M3 i O.

b. Corregim la lliçó sotil de C per social d'acord amb el testimoni d'A, M1, M2, M3 i O.

e haver pràctica amistat, companyia de gentes. E la sciència que ordena lo tal viure es dita política, car en aquesta sciència se tracta la causa de la congregació de les ciutats, e per quines causes les tals comunicacions e vides se salven o ·s corrompen. E axí mateix se tracta de la diversitat de policies e principats, e de la bondat e malícia de aquelles. E axí mateix se dóna l'orde de fabricar leys que sien convenibles a les gentes de aquella comunicació o amistat. E aquí ·s diu com han d'ésser distints los graus humans e axí mateix les dignitats, los officis, los beneficis, les condicions hi estats, etc.//

(f. 2v) El libre de monàstiqua o ètiqua, que a present tenim entre mans, és libre apartat que sols considera la final benaventurança del hom, ara sia en esta vida o après de aquella. E prop de la fi humana és tota la consideració de aquest libre, lo qual és partit en X llibres. La utilitat sua fàcilment se mostra no solament ser gran mas necessària, puix conseguida aquesta sciència, cascú consegueix la fi per què són tots los treballs e les obres humanes finalment.

El primer libre tracta de aquest fi en general moral, figurativament, quasi declarant la felicitat política quina és e de qui proceheix e quant és e de qui és axí com de subje[c]te e quines coses són necessàries a la tal felicitat e com consisteix en lo bé de la virtut. E notifica axí mateix aquesta virtut què tal és e quina cosa és. E aquest primer libre és partit en prohemi e en tractat. E en lo prohemi [h]a dos capítols.

En el primer capítol del prohemi tracta com de totes les coses atenyen en algun bé final e de la diversitat de les fins e del orde e comparació de aquelles.//

(f. 3r) En el primer capítol ha quatre conclusions: la primera és de la tendència o discurs de les coses en alguna fi; la segona, de la diversitat de les fins; la tercera, del orde de aquelles; la quarta, de la comparació que entre les fins ha e de la sua excel·lència.

De la primera diu que tota art per los hòmens trobada e tota doctrina –comsevilla que sia abituada o ensenyada– e tot acte –comsevilla que sia fet e de qualsevulla grau de agents proceheixqua– e tota elecció –quant a les criatures racionals– apetenen e desigen algun bé, axí com a benaventurança final. E per tant, bé han dit los antichs en la notificació del bé, dient que bé és aquell que totes les coses desigen. E aquesta és la primera conclusió.

Segona, diu que y ha diferència entre les fins, que en algunes d'elles la obra matexa és la fi, com en la música, hi algunes d'elles tenen fi apartat de la obra, com la mequànica, axí com en lo fer de la casa.

Tercera, diu que, no obstant que y haja moltes fins en moltes arts, sciències e doctrines, emperò que les hunes són a les altres subordinades, axí^a com la art de fer los frens e selles és subordinada e subsirvex a la virtut e art militar, e aquella a la victòria, e la victòria a la pau, honor e lahor.

Quarta, // (f. 3v) diu que, no obstant que y haja multitut de fins en qualsevulla obra, art o doctrina, emperò los que són finals són pus nobles e més principals e més excel·lents que tots los altres entremediats fins; axí com la salut és millor que la art del toquar los polsos e craduar^b les medecines e altres qualssevilla obres, encara que sien moltiformes en medicina.

El segon tractat: del fi de les humanes obres ser posible e necessari, e qual de les sciències se deu entremetre e tractar de tal fi, e de la manera del ensenyar e aprendre la sciència moral.

El segon capítol té quatre parts. La primera, de la possibilitat de les humanes coses. La segona, posat que tal ffi sia, a qual de les sciències o virtuts pertany de tractar. Tercera, quina serà la manera del tractar de semblant ffi. Quarta, quina manera ha de tenir el dexeble o aquell que volrà en la tal sciència ser ensenyat.//

a. Corregim la lliçó *ací de C per axí*.

b. Cf. els testimonis *graduar d'A*, E, M3, *graditar de M1*, *graduzir de M2*.

(f. 4r) Quant a la primera diu, demanant qüestió, si és alguna fi de les humanes obres, el qual desigem per si mateix axí com bé final. Car, si per ventura el^a tal fi no fos possible, seria el hom animal occió en natura, que freturaria de fi, hi el desig seria causat debades, puix [o] fos privat de aquell o necessàriament se argüiria procés infinit de causes necessàries. E puix que les dos coses són impossibles en natura, cové a saber, que y haja neguna cosa que freture de fi e que y haja procés infinit de causes, segueix-se necessàriament los actes dels hòmens ser per algun fi principal, al qual dihem benaventurança. E aquesta és la primera conclusió de aquest capítol.

Segonament, diu que, puix tal fi és no solament possible mas necessari, la conexença de aquell fi dos béns nos fa ensemps. El primer és que ·ns guia e ·ns mostra, axí com lo senyal al ballester. El segon // (f. 4v) és que ·ns atrau e convida, axí com al amador la cosa delectable.

Tercerament, diu que bo serà de tan necessària cosa com és aquest fi fer algun tractar palpable, hoc hi encara dir qual sciència és bo [qu]e de tal fi a tractar se entrameta. E açò quant a la primera part.

Quant a la segona part, diu que la sciència moral e civil deu conèixer e determenar de semblant fi, com ella sia la més principal e ordenadora de les altres sciències subalternes a ella. E axí matex jus ella estan les més excel·lents virtuts, cové a saber, la militar, la retòrica e la yconòmica. Hoc hi encara, perquè ordena les leys del que ·s deu obrar de les altres sciències e arts e quant. E encara perquè s'entramet a tractar del fi més universal e més comú dels hòmens e, per tant, ella és més divina e més excel·lent, perquè és més comunicable e té major universalitat, car la metafísica és més comuna e més universal *simpliciter* //

(f. 5r) Quant a la terça part, diu que l'ensenyador de aquesta sciència ha de tenir apartada manera de ensenyar e secrestada de la de les altres sciències^b, car la certitut de les coses morals no és en la manera de la certitut que se troba en les sciències naturals, metafísicals e methamàtiques; car està en veritat que tanta diversitat e differència demostren les humanes obres, que semblen més ser per opinió e per ley que per rahó o natura. Cert és que les coses laugeres en una manera pugen e les greus o fexugues en una manera devallen; mas lo desig dels hòmens no ·s mou en una manera. Ja molts moren per adquirir riqueses e altres per demostrar que eren forts e altres per adquirir honor o fama. Donchs, seguir s'[h]a necessàriament que la sciència que no té sabuts principis ni certs no tindrà sabudes ni certes carreres de demostrar.

Quant a la quarta part, diu que aquell que voldrà ésser introduhit en aquesta sciència [h]a de tenir tres condicions. La primera, que sia content de la manera palpable e manual que la doctrina moral per sa suficiència e multiplicitat guarda en la manera del ensenyar, car semblant escarn és // (f. 5v) e vergonya que ·l mathemàtic sia content de la persuasió, com lo rectòrich demanar demostració, car no tenen una manera de principis de provar-se el triangle tenir tres angles e el qui va de nit ser malfaytor.

Segona, que no [ha] d'ésser apassionat, car aquesta sciència no s'aprén per specular e rahonar, mas per a millorar e obrar. E, per tant, difficultós és los góvens (*sic*) ésser introduhuts en aquesta sciència. Emperò, no y ha differència dels jóvens segons la edat o segons los costums, car el deffalliment no és per la edat, mas per seguir les passions.

Tercera condició, diu que ha d'ésser introduhit en les costums morals, cové a saber, què és just o injust, virtut o vici, lahor o vituperi, car no y ha chica differència ser los hòmens acostumats en esta o en l'altra manera, car les eleccions e juhins dels hòmens són prop de ço que per ells és conegut. E tals són los actes, segons los enteniments de hon

a. *Corregim la lliçó es de C per el.*

b. *Corregim la lliçó de C e de tenir sciència apartada e o manera de ensenyar e secrestada de la de les altres sciències.*

procehexen. E açò hajam dit prohemialment, cové a saber, del fi e sciència que n'ha de tractar, e ensenyador e deixeble quina manera han de guardar en l'aprendre e ensenyar.//

(f. 6r) El tractat se parteix en dos parts. E en la primera part [h]a tres capítols. En el primer, tracta com el fi ja nomenat és dit felicitat e com en lo nom són concordes los més, emperò en la realitat sua són molts discordes.

Acabat el prohemí, comença el capítol primer del tractat, en lo qual ha quatre conclusions principals. La primera és que aquest bé final que cercam és nomenat felicitat. E quant en lo nom, molts han concordat en dir aquesta rahó: que ben viure e ben obrar és aquell mateix que la^a tal benaventurança.

La segona és que, posat la tal beatitut o felicitat sia confessada per tots quant al nomenar-la uniformement, emperò en la realitat de la cosa hi [h]a una gran differència, en tant que huns dien que és alguna cosa de les conegudes e manifestes, axí com la dilecció sensible e la honor o les riqueses; altres dien, com los platònicchs, que y ha hun bé separat de l'hom, el qual bonifica totes les coses; altres dihen que és en la virtut, com los estoichs; altres en la veritat, com los paripatèticchs; e axí dels altres.

E tercerament diu que no solament aquesta diversitat és universal *in genere*, mas encara *in specie* e en particular, car hun hom mateix jutga diversament // (f. 6v) segons la diversitat dels accidens, car el malalt diu que la benaventurança és la salut, el pobre la riquea, el ignorant la sciència, etc. Axí que, per açò, el semblant fi és molt difficultós de determenar.

E quartament diu que, com sien les coses en dos maneres conegudes, cové a saber, o per sa natura o comparades al nostre conèixer, dubtar-se poria qual camí nos serà més segur de pendre en lo procés següent: o començar de les coses que tenen tanta entitat que sobreguegen e transenden los límits de nostra rahó, com Déus e àngel e unitat, etc., o per lo contrari. E diu que, certament, millor és a nosaltres començar de les coses més conegudes, les quals se dexe toquar al enteniment nostre, axí com si algú demanàs qual seria més útil de veure: el sol o alguna cosa vert e de color per a la vista. Cert és que el sol, per la excel·lència de sa llum, no s'eguala ab los térmens de nostre veure. Per tant, conclou que los principis de aquesta sciència són en ella mateixa sabuts e no havem ací de venir de la causa al effecte, mas, per lo contrari, havem d'anar del effecte a la causa. E, axí, gran utilitat és sser informat e connodrit en les virtuts e costumes civils, car aquest ja sab los principis / (f. 7r) necessaris a aquesta fi.

Capítol segon del tractat primer diu que molts an possat la felicitat en les delectacions sensibles, altres en les riqueses, altres en la honor, altres en la virtut contemplativa.

Capítol segon posa quatre conclusions. La primera, que molts han posat la felicitat en los béns de aquesta vida e, per ventura, el motiu d'ells fon rahonable o, almenys, no fon fora de tota rahó. Quatre vides són en les que les opinions comunes e més famoses han concordat de posar la tal benaventurança. La primera és la voluptuosa e seguidora de les delectacions sensibles; la segona, la de les riqueses; la tercera, la de la honor; la quarta és la contemplativa. E aquesta és la primera conclusió de aquest capítol.

Quant a la primera opinió, que posa la benaventurança en lo mengar e beure e actes venerents, de fàcil se pot impugnar, car la benaventurança del hom cert és ha [de] ser distinta e apartada de la del brut animal, car al més excel·lent grau d'ésser, major excel·lència de grau pertany.

Quant a la segona conclusió, que posa les riqueses per special beatitut, de fàcil se pot impugnar per los presupots ja passats. Car cert és que, tota cosa que és feta per alguna [altra], // (f. 7v) és millor la fi per què és que aquella cosa en si mateixa. Manifest és que les riqueses no són bones en si mateixes, mas són en relació d'ésser mudades per alguna altra cosa necessària en la vida, axí com mengar e beure o jocytes o cavalcadures o robes. E notori

a. Corregim la lliçó quel ha de C per que la.

és que ·ls hòmens stants apartats de la comunicació de la altra gent, per bé stiguessen en riqueses e copiosos de totes les riqueses, haurien fam e set e soferrien les altres misèries e inòpies humanes^a. E per aquesta rahó se segueix no sser elles el fi e benaventurança del hom principal.

Quant a la tercera opinió, que posa la honor, encara parexeria tenir més rahonables motius, es persuadiria per algunes superficials rahons sser aquell la benaventurança final. Emperò, presa la diffinició del bé, que és per si sufficiència, cert és se trobarà la honor no sser aquell fi que cercam, com ella stiga més en lo que honra que no en lo honrat; e perquè no és bé propi ni fabricat ni sotsmés a la elecció ni operació humana; e perquè és en relació e altra cosa, com^b havíem dit de la riquesa; car molts volen ésser vists honrats perquè sien tenguts virtuosos. No y ha dubte, car, segons ells, millor // (f. 8r) és la virtut que la honor. Donchs segueix-se la benaventurança no ésser en la honor.

Tercer capítol notifica que la posició no era suficient e impugna-la per moltes rahons.

[C]apítol tercer té sis conclusions principals. La primera és en recitar la opinió de Plató. Les V següents són en confutar-la e improvar-la per no sufficient posició. Quant a la primera part, notau que la opinió de Plató era que la benaventurança del hom estava en la contemplació de la ydea, la qual segons ell era nomenada *per se homo*, com aquella fos molt divina e incorruptible e eterna e ajudàs a la generació e direcció de obres e felicitat de aquests particulars hòmens, als quals deya que, per la sua imperfecció e infinitat, no atenyia la cura e presciència divina, ni s'estenia més de fins los especificchs ents el divinal saber.

La insuficiència e impugnació de aquesta opinió se mostrarà molt breu, si prenim los motius seus ensemps ab la notificació del bé. E primerament erraven^c que no posaven ydea de les coses en les quals hi [h]a orde de primer e darrer, per lo qual no feyen ydea del nombre. Manifest és que ·l bé és trobat en lo predicament // (f. 8v) de la substància, axí com Déus e àngel e enteniment. Emperò, també és trobat en los predicaments del accident, car les virtuts són en lo predicament de la qualitat, e la^d (...) e en lo predicament de la quantitat, e la utilitat en la relació, e axí dels altres predicaments, e aquesta és la primera rahó e conclusió per a destrohir la posició semblant.

La segona rahó és que les coses que són jus una ydea són sotsmeses a una sciència. Cert és que del bé no és una sciència sola, mes moltes; car una sciència és la que ·ns mostra el moviment dels cels com la astronomia, altra la que ·ns demostra el sobiran bé e gloriós fabricant de les coses, com la methafísica, o altra la que ·ns demostra investigar la profunditat de les coses naturals, com la física, o l'altra la que ·ns demostra adquirir e conservar la bona disposició de la salut, com la medecina, e l'altra la que ·ns demostra el ornat e compost stíl de ben parlar, com la rectòrica, e altra la que ·ns dirigeix e adreça en les accions morals, com la ètica, o altra la que ordena el fi de la victòria e benaventurada pau, com la bèl·lica. Axí que de molts béns és trobada multitut // (f. 9r) de sciències e, si veritat fos la posició sua, no hauria més de una manera de sciència, puix que, segons ells, una és sola la ydea de tal bé.

Tercera rahó, encara ·s mostra sia insufficient posició la sua, per posar una ydea de tots los béns ensemps, car cert és en los béns honests e útils e delectables tenir diverses diffinicions e rahons, per lo qual se seguiria ser differents ses ydehes.

a. *Cancel·lem e de la lliçó inòpies e humanes de C.*

b. *Repeteix com.*

c. *Corregim la lliçó anaven de C per erraven d'acord amb el testimoni erraven d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

d. *Segueix la utilitat en la relació cancel·lat.*

e. *Llacuna de C. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: la mesura e la proporció en el predicamento de la quantitat.*

Encara se poria dir la quarta rahó, que si aquell hom ydeal específich e aquest hom individu particular tenen una rahó e diffinició, cert és que tendran los dos una altra tercera ydea que és inconvenient, car axí porien ser infinides hidehes. Y al que dien d'ella perpetuïtat e duració, ser millors les coses per ser més durables, el contrari està en veritat car, segons açò, millors serien les pedres que ·ls hòmens, e també el bé que és trobat en les coses. És axí com la blanchura que és trobada per diverses causes en la calç hi en la neu: la hu ve per sobres de calor, l'altre per sobres de fret. E per tant, el bé de la savieha e de la honor tenen molts diversos e allongats principis, per què ·s segueix no cohincidir los dos ni procehir de alguna comuna ydea.

E el que deyen // (f. 9v) que ajudava a la generació e fabricació de les coses les tals ydehes, la speriència està en lo contrari, car vehem ser los oficials bons mecànichs en qualsevulla artifici e ignorar la notícia de les tals ydehes.

Emperò, si per ventura los béns partexen tots de hun bé, com de font e principi radical, o si són molts distincchs e finalment subhordenats a altre bé final, com posa Pictàgoras, e en dir si los béns son jus univocació o equivocació o reduhits en la tercera manera, que és analogia, dexar-s'·[h]a de present de tractar e escollir-s'·[h]a en son loch propi, que serà en los libes de la methaffisica.

Hi axí mostra's la benaventurança del hom no ésser en neguna de aquestes quatre opinions ja dites. Emperò aquí no impugna Aristòtil que la felicitat no sia en la contemplativa, mas destroheix la posició de Plató, encara que en lo començ de aquest capítol se scusa dient que, no obstant que Plató sia amic, que més amiga és la veritat.

Comença el tercer tractat principal de aquest primer libre, en lo qual Aristòtil solta la difficultat de set qüestions principals, que per totes són set en los capítols precedents. E són ja tractades dos: primera fon del possibilitat del fi e de sa necessitat, segona provà què cosa no era.// (f. 10r) Resta la terça, que serà primera en orde d'ací avant, en dir quina cosa és verdaderament. La quarta serà de qui proceheix, si de Déu o de fortuna o del hom; la quinta, de qui és, si és del hom o de la bèstia; la sisena, quin és aquest bé; la setena e última, quant és, si és en aquesta vida o en l'altra.

Capítol primer on declara quina cosa és perfet e quina cosa és per si suficiència.

Capítol primer del tercer tractat, en lo qual ha quatre conclusions principals. La primera és que en tota operació e elecció haja algun ffi hi aquest és divers segons la diversitat de les sciències e arts e actes e eleccions. E puix que axí és que havem provat que cada cosa té algun principal ffi per què és, e axí mateix havem dit la conferència de les fins en alguna fi, la nostra inquisició vendrà a tractar e determenar de aquell últim fi; e si fossen molts, el que transent a tots és lo més excel·lent e més noble e prop d'aquest serà nostre propòsit principal.

Segona conclusió se introduheix quina cosa és alguna cosa ser perfeta segons la pròpia // (f. 10v) significació, essència o realitat. E diu que perfet és aquell lo qual se cerqua e ·s persegueix per si mateix, açò és dir, que la cosa perfeta no és desigada, ni eligida, ni triada, per neguna altra cosa sinó per si mateixa. E cer[t]ament diu que tal és la felicitat que cerquam, car la honor, la delectació, el enteniment e tota virtut triam^a e cerquam per la benaventurança, e no per lo contrari.

Tercera conclusió declara quina cosa és per si sufficient. E diu que per si sufficiència és ço en què tots los béns junts necessaris ad aquella cosa concorren. E axí mateix diu que, per a hom tenir per si sufficiència en la manera ja dita, no ha de viure vida solitària, mes ha de tenir fills o muller o parents o amicchs, dels quals s'·[h]a de instituhir algun terme rahonable, segons la necessitat e condició del viure. Emperò, açò s'entén quant a la felicitat política, la qual és possible a l'hom en esta vida, e no s'entén punt de la contemplativa, car de aquella lo contrari dirà tot en lo dehén libre.

a. Corregim la lliçó tiram de C per triam.

Quarta conclusió diu que a la benaventurança política tots temps se pot ajustar; e aquella en què més béns haurà, aquella serà més elegible, car la sobrehabundà[n]cia e sobreexcel·lència // (f. 11r) dels béns fa les coses ser més elegibles e més desigades.

Segon capítol dóna regla per a conèixer e venir en spècia e notícia del fi damunt dit, e felicitat nomenada, e en qual part del ànima és ficuada.

[C]apítol segon, en lo qual ha quatre conclusions. La primera és que aquest bé, el qual universalment és en los capítols primers insinuat e notificat, encara ha mester declaració més special e més particular. E per provar quina cosa és e venir dretament en son propi coneximent, és mester que pringam la obra de cascun hom en singular, e après pringam notificació per les potències particulars de cascun hom, com cascuna d'elles tinga offici apartat per si, *verbi gratia*: del pintor és son offici proporcionar e pintar una ymatge, e del ferrer e argenter altres apartats fins. Axí mateix, lo offici del hull no coincideix ni és hu ab lo de la horella ni el de la boqua; donchs, ¿quina rahó seria que cascun hom tingués hun ffi e quada part del hom ne tingués hun altre, e l'om en quant hom fos privat de aquell? Per què ·s segueix necessàriament el hom, en quant tal, tenir algun senyalat fi, el qual // (f. 11v) sol a ell pertany.

Segona conclusió diu que, per verdadera inquisició de aquest senyalat bé, havem de separar aquelles coses ab les quals el hom convé ab les plantes e vejatals, axí com en la nutritiva e augmentativa virtut. Segonament, se ha de separar tot lo que pertany a la ànima sensitiva, axí com sentir e veure e gustar, etc., car aquestes són comunes als animals bruts. Resta solament que la benaventurança sia col·loquada en la part racional. E aquesta és en dos maneres: la una és la part superior, que ·s diu intel·ligència, l'altra és la part inferior, que ·s diu racional per participació. Cert és que en la part millor serà col·loquada aquesta beatitut.

Tercera conclusió, que puix axí és que la benaventurança és col·locada en la part racional e és pròpia operació de aquella, serà la millor operació e segons la més excel·lent virtut que obrar se puga. Axí com lo sonador que, posat que sonen dos, lo que sab l'artifici sona segons la virtut, e aquella serà laudable operació. Donchs, direm que la benaventurança és la operació òptima o millor que trobar se pugua segons la perfeta virtut; e perquè hun acte no causa perfecció de obra, axí com una oroneta no // (f. 12r) fa stiu, deu-se affegir e multiplicar en la vida perfeta. Axí haurem la diffinició de virtut universalment trobada, cové a saber, *quod est optima operatio hominis secundum virtutem in vita perfecta*. E és la tercera conclusió principal del libre, e també tercera d'aquest capítol.

La quarta conclusió diu que aquesta notificació o diffinició universal encara li farem algun ajustament, segons la necessitat de la cosa o el temps ho requirirà, car la bondat del enginy humà fa, segons los temps, sens fer errada, ajustaments a les arts e sciències e doctrines.

Tercer capítol dóna orde de conèixer los principis de aquesta sciència e com [són] diversos de les altres sciències speculatives. E diu més que la notificació de aquest fi en la manera ja dita concorda ab totes les oppenions del passat.

[C]apítol tercer, en lo qual ha quatre principals conclusions. La primera és notificar qual és la manera e la qualitat dels principis de aquesta sciència, car cert és que una matexa cosa és considerada diversament segons la diversitat de les sciències, car lo dret no és considerat en una matexa manera del rectòrich e del jaümetra. E los principis d'aquesta sciència són en tres // (f. 12v) maneres coneguts: los huns per inducció fent conjuntura de molts particula[r]s, los altres per lo que vehem fer e altres per^a ço en què són nodrits. E saber estes coses tenen gran increment e gran utilitat, car el principi de cada cosa és més que la mitat de aquella, car si ·l principi és rich en quantitat, és molt gran en virtut.

a. Segueix lo que *cancel·lat*.

Segonament, diu que bo serà veure si les opinions dels anticchs concorden ab la posició del fi ya limitat, senyal serà que en sa notificació nos hajam hagut rahonablement, car ab la veritat totes les cosses acorden, e la falsia laugerament és discorde de la veritat. E, primerament, concorda ab aquells que digueren que la benaventurança era fi de les operacions e eleccions humanes. Segonament, concorda ab aquells que digueren ben viure e ben obrar ser la mateixa felicitat. Tercerament, concorda ab los que posaren la saviesa o la delectació o la prudència o la virtut e altres que comprenen la habundància e voluptat. E de la una opinió han stat molts anticchs e de les altres són stats pocchs e gloriosos barons e no és rahonable dir que // (f. 13r) en tot hajen errat.

Emperò, aquells que deien la virtut ésser benaventurança final tenien algun deffalliment en la posició semblant, car no y ha poqua differència la bondat e virtut star en àbit o en operació e ús; car molts hi ha que tenen les virtuts en possessió e no les tenen en ús, e són axí com los que dormen e estan occi[o]sos. E cert és que aquests tals no són dignes de alguna labor, car en los jochs que feien los anticchs no eren coronats los forts, sinó solament aquells qui exercitaven les persones e feyen el últim de potència per ven[ç]re e, de feyt, eren victoriosos.

Tercera conclusió diu que la benaventurança és per si mateixa delectable, e per a fundar açò diu que la delectació és covinent e pròpia dels animals, e cada qual se delita en ço que basta a conèixer. En una manera se delita lo cavall o el bou, en altra manera el hom. E altra delectació és del que ama les coses justes, que de aquell qui ama les coses sensibles. E tanta differència ha entre les dos delectacions, que no s coneix sinó après que les dos coses són obrades, que les unes // (f. 13v) porten a la memòria immensa delectació, e les altres porten una horrible tristea. Axí que covendrà a la nostra posició ço que deyen que la vida era delectable, e no serà separada la delectació de la felicitat, com no és separada la dolçor del sucre, el qual no ha mester mel ajustada per a fer les coses dolces.

Quarta conclusió diu que concorda ab aquells que digueren que havia mester alguna abundància de béns. E cert és que en la benaventurança política lo hom del tot pobre o miserable no pot ser benaventurat, car difícil és el molt menesterós obrar neguna cosa virtuosa. E altres coses hi [h]a que destorben e iniquen la felicitat, axí com la lega figura e horrible persona e dejecció e vilania de linatge, o malaventurança de fills o de parents o de amicchs molt acostats.

Quart capítol declara que la benaventurança devalla de Déu e no de la fortuna, e és del hom racional e no de tot home ni dels fadrins per ser privats del do del enteniment.

Capítol quart té quatre conclusions. La primera, que la benaventurança // (f. 14r) final sia dependent de la potestat divina, axí com de causa principal. E diu ell, axí demanant qüestió, si la felicitat és cosa que sia obrada per los hòmens o dependeixqua de la fortuna o de part de la magestat divina. E diu si és de part del hom, si és alguna cosa que s'aprenja com la sciència o si és cosa que s'abitue per continuació com la moral virtut o si s'ateny per continuació e corporal exercici com l'art militar. E, finalment, diu que si alguna cosa ve als hòmens de part de Déu, en lo qual no y ha dubte, que aquesta cosa serà la felicitat, car rahonable és de la millor cosa e pus noble^b pervenir causat excel·lent e virtuós, e aquesta és la felicitat.

E, segon, diu que, no obstant que devalle de Déu la tal benaventurança axí com de agent principal, emperò que és del hom axí com de dispost pascient. E comsevulla que sia, és una cosa divina e comuna a tots los hòmens que no són ceguats o privats dels naturals sentiments e possibbles o capaces de ser persuadits per rahó.

a. Corregim la lliçó de de C per té d'acord amb el testimoni tiene d'A, E, M1, M2, M3 i O.
b. Corregim la lliçó rahonable de C per noble d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

c. Corregim la lliçó en de C per és d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

E tercerament diu, com la // (f. 14v) fortuna sia causa per accident e incerta e la felicitat sia no contingent mes necessària, inconvenient serà atribuhir a la fortuna hun bé que tanta excel·lència e perfecció posseheixqua.

E quartament diu que la bèstia, per ser de rahó apartada e no tenir capacitat e subjecte en [què] la virtut se funde, no pot sser benaventurança. E, per la matexa rahó, el fadrí o lo horat e tots los hòmens que no attenyen el humà grau, cové a saber, raciocinar. Emperò, diu que moltes vegades diem benaventurats als jóvens, no per la virtut que tenen en acte, mas per la bona disposició e respecte bo e bona sperança en lo sdevenidor, e açò es veritat parlant naturalment. Emperò, la fe nostra en altra manera ho vol, que també salva los fadrins o infants cicchs e orats, e millor que als científicchs. Emperò, no y ha contradicció, car aquesta benaventurança és la que sabem en aquesta vida, aquella altra és la que opinam e crehem en l'altra.

Quint capítol declara com la benaventurança del hom és en aquesta vida e no s pert e tal per la fortuna, encara que los grans infortunis la torben. Diu més que l bé ni el mal dels vius no redunda als morts, en tal manera que dels benaventurats faça miserables e per contrari. //

(f. 15r)^a Capítol quint en lo qual Aristòtil disputa dos qüestions. La primera és si los hòmens que vulgarment diem benaventurats és possible en algun temps los puga la tal benaventurança sser toltà, axí com dihem de Priam. Car si és veritat, tantes són les revolucions de fortuna, que negú no serà benaventurat fins que muyra, segons la opinió de Solon. E si açò és veritat, serà el hom benaventurat quant no obra. E nosaltres havíem posat la felicitat en la obra virtuosa e, segons açò, no seria veritat.

En la segona part, esclou una responsió errònea de Solon, el qual posa que l'home era benaventurat quant era mort, axí com aquell que està fora de les fluctuacions de la fortuna e de les tumultuacions d'aquesta vida. E aquesta responsió esclou dient que és deffícil lo que dien, car presuponen que ls morts puguen sentir bé ne mal, lo qual, posat que axí sia, no en la manera que ells deyen.

En la part tercera argüeix una altra responsió que dien que al mort, encara // (f. 15v)^b que no tingués sentiment, li podria venir bona fama o diffamació, honor o vituperi dels vius, etc., axí com al qui dorm que, encara que no senta, si li mor lo fill o li's crema la casa. En açò diu que, com los parents e amichs sien molts, que s poria sdevenir a ells o algú d'ells tan gran enfortuni, que el que és ara infèlix e miserable, algun temps seria benaventurat, e per lo contrari, lo qual és scarn. Segueix-se que la benaventurança ni mala^c no vinga als morts de la que tenen a sos parents ni amichs vivints.

Quartament, argüeix contra la posició de Solon, special contra aquella part que l viu no podia ésser benaventurat per la incertenitat de la fortuna. Diu que aquesta és la contradicció, car ell deya que quant mort, podia hom mirar la vida passada, la qual, si era stada bona, hom se podia dir benaventurat. Contra açò diu que, puix ells dien que és benaventurat en lo present perquè vixqué bé en lo passat, cert és que aquell passat alguna vegada fon present e, per tant, que aquell tal viu se pot // (f. 16r) dir benaventurat. E axí no serà veritat que fins a la mort se aja a diffirir la tal beatitut.

Quintament, solta aquestes opinions dient que veritat és que la benaventurança principalment no stà en los béns de la fortuna, mas stà en la operació de la virtut. Emperò, diu que los béns de la fortuna són necessaris, axí com l'esturment al sonador. Manifest és açò, car nosaltres posam la felicitat un fi molt durable e permanent, e tals són

a. Vacat m. e., a continuació repeteix la rúbrica corresponent al f. 2v: "Lo primer capítol del prohemí tracta com de totes les coses atenyen en algun bé final e de la diversitat de les fins e de l'orde e comparació de aquells" *canc*.

b. Canvi de mà.

c. Repeteix no mala que cancel·lem.

les operacions virtuoses, que, per venir en ús contínuament, no cahen en oblit. E diu que més fàcilment hom oblida les arts o les sciències que les virtuts, que les operacions que són senyores dels actes e hàbits virtuosos nu[n]qua poden venir en oblidit. E, per tant, conclou que el que una vegada és benaventurat no pot ésser malaventurat ja, si no era per privació de sentiment o algun altre accident terrible. Emperò, diu que en les amissions de les fortunes e amichs, tantes poden ser e tals que turben la felicitat; mas diu que allí relluu el bé de la virtut e soffir les passions el virtuós, no per no sentir-les com deyen los stoychs, mas per ser constant e fort, axí com lo dau que de qualsevulla part que cau stà ferm e com lo bon mariner en la fortuna major té arbitre. Axí que 's segueix que // (f. 16v) el que és virtuós e té rahonable sosteniment en la vida e viu bé e feneix, aquest se pot dir (...) citat^a.

Sextament, demana altra qüestió dient que si los que són morts comuniquen en algun bé o mal dels vius. Per la part afirmativa, se argüeix que sí, car inhumana cosa és dir lo contrari e, axí mateix, molt strany al comú dir dels hòmens, e lo contrari stà en la vulgar opinió. Per la part negativa, diu que major diferència [h]a entre los béns e los mals (...) ^b nostres e aquells mals e béns que legim en les tragídies o istòries que, per bé nos^c entresquesquen o alegren, no és aquella alegria o tristeia sufficient de dar felicitat o misèria. Axí responen diu que, si alguns béns dels vius o mals redundaria als deffunts, són tant flachs e tals que no fan als misserables felices ni als felices misserables.

Sisén capítol diu que la felicitat és bé honorable^d e no és bé laudable, axí com alguns digueren.//

(f. 17r) [C]apítol sisé, en lo qual Aristòtil demana si la felicitat és de les coses honorables o laudables. E diu que no és de les coses loables perquè la laor se dona a les coses imperfetes per algun altre respecte, axí com loam al corredor^e o al just o liberal per la disposició o àbit que en ells és. E, per tant, no loham los déus, mas honram-los, car la honor és deguda a Déu e a les coses perfetes, com a la felicitat. Axí que la benaventurança és bé honorable e no laudable. E diu que gran rahó és, car ella és principi e fi de les humanes obres e perfeccions. E les lahors e vituperis se donen a les coses intermèdies e la honor e vituperi se donen als béns o mals finals, axí com últim premi o guardó e millor o pigor del que los hòmens coneixen, per bé que totes stes coses sien mesura de les humanes operacions.

Setén capítol diu que la present especulació és prop de la virtut humana e com la nostra ànima tingua dos parts: superior e inferior, e com la felicitat demanada està en la part superior col·locada.

(f. 17v) [C]apítol seté posa quatre conclusions. Primera, que la negociació present és prop de la virtut^f e tot lo treball del philòsof moral és prop de aquesta, e pot-se provar per los fabricadors de les leys cretenses e lacedemonis^g, atinientes, car aquests tots han fet leys per a fer los ciutadans bons.

- a. *Llacuna de C. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: "aqueste se puede dezir bienaventurado, según aquesta política felicidad".*
- b. *Llacuna de C. Cf. el testimoni d'A, E, M1 i M2: "mayor diferencia ay entre los bienes e males de los vivos e muertos que entre los bienes e males nuestros" males ... males om. C i O.*
- c. *Corregim la lliçó no de C per nos d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O*
- d. *Corregim la lliçó rahonable de C per honorable d'acord amb el testimoni d'A, M1, M2, M3 i O*
- e. *Corregim la lliçó Jesucrist de C per virtut d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- f. *Corregim la lliçó creador de C per corredor d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- g. *Corregim la lliçó retenses e cademonies de C per cretenses e lacedemonis d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

Segona conclusió diu que, no obstant aquesta negociació sia de la virtut, emperò serà de la virtut humana, perquè ací se tracta del bé no en quant bé és, mas en quant és bé del hom senyaladament e de la felicitat humana, la qual virtut ja havem possat en la operació de la ànima racional.

Tercera conclusió diu que rahonable serà dir alguna cosa de la ànima, puix en aquella se funda la virtut, car lo metge qui cura los ulls, necessària cosa és que aja la sciència de aquells, emperò en tal manera direm de ànima en quant pertany al moral, que ja sufficientment havem dit nostra intenció en los llibres // (f. 18r) *De anima*.

Quarta conclusió diu que en la ànima ha dos parts, les quals, si són dos coses distintes segons son ésser o diffinició o si són axí com la concavitat o superfície de la roda, no és de la present especulació.

Quant al que cové saber al moral és [que] de aquestes dos parts de rahó, la una és racional per essència, l'altra és racional per participació. E la que és racional per essència persuadeix e convida a la part inferior al bé e tota la diferència dels hòmens ser virtuosos o viciosos stà en la diferència o concòrdia de estes dos. El intemperat té la part inferior lessa e, per tant, no és sanable e és difficultosa sa salut. El incontinent té lessa la part inferior e és axí com lo coixo que eleix de anar dret e per la lesió de aquella part és portat en lo sinistre. E no és menor la malaltia de la ànima que la del cors, possat no sia visible. En lo virtuós, les dos parts són conjunctes e concordes, axí com en lo just e liberal.

Quinta conclusió, que axí com són en la ànima dos parts, axí per a perfecció e sanitat de aquelles, cercarem dos parells de virtuts. A la part superior, darem les virtuts // (f. 18v) intel·lectuals, axí com art, prudència, sciència, enteniment e saviesa; a la part inferior darem les virtuts morals, axí com justícia, temprança, lliberalitat, ffortalea, mansuetud, etc; perquè a la perfecció del hom se requiren dos cossos: primera, la sanitat de la part intel·lectiva, que és entendre la veritat segons que veritat és, segona, voler lo dret segons que bé és hi aquesta és la sanitat de la part volitiva o appetitiva. E no s pot dir virtuós perfetament sens la conjunció de aquestes dos coses. E axí acaba lo primer libre.//

(f. 19r) Capítol primer del segon libre on diu com les virtuts no ·ns venen per natura ne contra natura.

[C]apítol primer del segon libre conté una conclusió, cové a saber, que les virtuts no ·ns venen per natura ni són contra natura, lo qual manifest se prova per les rahons següents. La primera, de la virtut intel·lectual no y ha dupte que sa generació e augment és per art e doctrina, lo qual no és [sens]^a speriència e temps. Segona, de la virtut moral cert és, si fossen per naturalea, tots serien virtuosos, e si fossen contra natura, nunca seria negú virtuós, car les coses naturals no poden adquirir habituació contrària a sa qualitat per molt que sien acostumades en allò. Car la pedra, per moltes vegades que la lancen contra en alt, nunca adquirirà // (f. 19v) habituació de pugarse per si mateixa sens lançar-la, ni lo foch devallar, e axí de les altres coses naturals. Emperò les disposicions de les virtuts procehint o praehechistint^b en nosaltres, havem el acte e perfecció per hun exercici e continuació e axí som fets virtuosos.

Altra rahó, totes les coses que venen per natura primer venen les potències o virtuts e après les operacions, car un hom no ·s fa vehedor per moltes vegades veure, ni hoynt per moltes vegades hoyr, mas primer proceheix la virtut en l'ull e après ve el acte del veure e axí de les altres potències. E de les virtuts és lo contrari, car primer havem les operacions e après venen les virtuts e hàbits. E segons les coses que los hòmens acostumen fer, tals hàbits són engendradors en ells, de les coses justes la justícia, de les lliberals la lliberalitat.

a. Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'E, M1, M2, M3 i O.

b. Cf. els testimonis dels mss. castellanoaragonesos: preexistiendo A, M1, E, O, presciendo M2, persistiendo M3.

E tantbé se prova per los fabricadors de les leys, los quals treballen per acostumar los ciutadans als actes virtuosos; als que han a ésser en la militar, instrueixen e exerciten en les arts bèl·liques i als mequànichs en la mequànica; e axí en les altres arts e virtuts, car de aquelles operacions // (f. 20r) mateixes que ·s corromp, la virtut se engendra. Per tant, no y ha poqua diferència nodrir e acostumar los hòmens en una o en altra manera, car gran força té sobre nosaltres e tart podem lançar e avorir lo acostumat seguir.

Segon capítol notifica quina cosa és recta rahó, e com la delectació e la tristor són senyals de conèixer les obres ser virtuoses o vicioses.

[S]egon capítol té dos conclusions. La primera és que –puix aquesta negociació no és presa per causa de contemplació, sinó per fer-nos bons quant a les operacions, les quals han de ésser regides per la recta rahó– de aquesta recta rahó, la qual és dita prudència, direm alguna cosa tòpica e palpablement; car les paraules an de ésser conformes a la matèria. Hi aquesta prudència o recta rahó no té neguna medecina que esguarda al accident y el loch e manera e temps; mes ha de fer com en la medecina^a que esguarda al accident hi el loch e manera e temps.

Emperò encara se pot donar una retgla més special e és aquesta: que tota superhabundància o deffecte corrompen la moral virtut, axí // (f. 20v) com lo molt treball e el oci corrompen la sanitat, emperò el exercici moderat la conserva. Axí mateix és en la temperança y en la fortalea: el que totes les coses^b tem fa's temerós, el que totes les coses gosa fa's audax, el mig d'aquestes diu-se fort. Axí de les altres virtuts possant regla general: que en lo mig se salven e en los strems són corruptes.

Segona conclusió, que lo senyal de la operació ser viciosa o virtuosa són la delectació e la tristor ab què s'obren. El que és abinent es parteix de les delectacions corporals e s'alegra haver-se partit del vici, a aquest diem temperat. E, per lo contrari, el que s'entristeix, intemperat. El que sosté los perills e se n'alegra és fort, el que s'entristeix és temerós.

Prop de les delectacions e tristors és la virtut moral, per la delectació obram les coses males, e per la tristor nos partim de les coses bones. E, per tant, deya Plató que la primera sciència que devien aprendre de infantea era en què ·s devien alegrar o entristir. E per tant, los estoichs deyen que les virtuts eren impassibilitats, volien dir que mostraven fogir la delectació // (f. 21r) e la tristor.

Emperò, diu Aristòtil que del tot no deyen bé, car les virtuts han de demostrar què delectacions tals e quals e quant se han de proseguir e fugir, car stà en veritat que y ha tres maneres de béns elegibles: [útil]^c e delectable e honest; e tres, sos contraris fugibles: mal, nociu e trist. En la persecució de aquests o fuga stà la bondat o la malícia, encara les més forts de aquestes és la delectació, car nodreix-se ab nosaltres e té llatitut en tota la vida, per lo qual és dificultós de refrenar la concupiscència contra aquesta; car, axí com diu Eràclio, més dificultós és pugnar contra la delectació que contra la ira. E, puix que més dificultós és, la més àrdua virtut moral serà aquella que reffrenarà el tal appetit he aquesta és la templança.

Tercer capítol diu que les obres que són ans dels àbits engenrrats són diferents de aquelles que són après de les virtuts habituades. E diu que per hun acte de virtut no és^d dit virtuós, mas per moltes que sien fets ab delectació e ab elecció.

[C]apítol tercer té dos parts. En la primera se demana una qüestió. En la segona se dóna la // (f. 21v) solució. E la qüestió és aquesta: havem dit damunt que de obrar les coses justes se fa hom just, sembla dir contradicció, car: com pot negú obrar les coses justes ni lliberals, si ja no és just o lliberal? Axí com lo qui obra en la música és músich y el que obra

a. *Segueix qui a la medecina que cancel·lem.*

b. *Segueix gosa canc.*

c. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

d. *Repeteix no és.*

en gramàtica és gramàtic. Diu per solució que no és semblant en les arts e virtuts, car en les arts comsevulla que obren són dits artistes e en les virtuts és la mesura més primera, car per ésser virtuós no ·s requir sols hun acte de virtut mas molts, hoc encara que sien guiats per saviesa e fets per elecció e possats en la balança del consell e que sien voluntaris e ab delectació e ab àbit e continuació. Axí que no ·s segueix que, per fer hu ni X actes de justícia o de lliberalitat, no és l'om lliberal ni just, mas per fer moltes obres tals ab les condicions ja dites.//

(f. 22r) Quart capítol diu com la ànima haja tres coses, ço és: passions, potències e hàbits. Diu que l'hàbit és aquell qui ·ls hordena prop de aquestes passions e sos strems e, per tant, lo àbit mig serà dit virtut.

[Q]uart capítol, demana Aristòtil qüestió que –com en la ànima haja tres coses, cové a saber, passions, potències e àbits– qual d'aquestes tres serà la virtut. Les passions són axí com la concupiscència, yra, temor, audàcia, enveja, alegria, amistat, oy, desig, zel, misericòrdia. Les potències són aquelles segons les quals són passibles e subjugats a aquestes passions, axí com enfellonir-nos, entristir-nos^a, etc. Los àbits són aquells segons los quals nos aretgram e desordenam bé e mal, prop de aquestes passions. E no obstant que les passions, d'elles són laudables [e d'elles vituperables]^b, emperò segons elles no som dits ni mals ni bons, car no és hom dit mal per enfellonir-se, mas per enfellonir-se en sta manera.

La cosa que no ·s fa ab voluntat e elecció ni és laudable ni reprehensible. Ni tantpoch segons les potències no som dits mals ni bons, quant més que les potències nos venen naturalment e de les virtuts ja provam el contrari. E, puix que axí és que ni les passions ni les potències no són la moral virtut, seguir-se ha (f. 22v) que el àbit serà la virtut que cerquam.

Capítol quint diu que virtut és perfecció de la cosa en què és. E virtut és mig entre dos estrems e és hàbit electiu segons dreta rahó.

[C]apítol quint possa tres notificacions de virtut. La primera, que virtut és perfecció de la cosa. Segona, que és migania entre dos strems. Tèrcia, que és àbit electiu. E prop de la primera diu que si ell hull és virtuós, que la vista és sa virtut. E si el cavall és virtuós per córrer bé e ésser simple, la velocitat e mansuetut són les virtuts. E, universalment, se conclou que virtut és la perfecció de aquella cosa en què és. E axí el hom és dit bo per la virtut que en ell és; e aquesta és universal notificació de virtut.

Segonament, diu que, no obstant que virtut és hàbit que fa perfet lo que ·l posseheix, emperò que és, axí mateix, mijania entre dos strems. Emperò aquestes migs són en dos maneres: o segons la cosa divissa o segons nosaltres. Cert és que sis [és] mig de arismetiqua entre dos e deu,// (f. 23r) car^c igualment dista sis dels dos strems. Emperò la virtut no és en lo mig en aquesta manera, mas en lo mig quant a nosaltres, car no ·s segueix que, si menjar deu pans és molt e menjar dos és poch, que menjar sis serà la virtut. Mas la tal mijania se deu pendre segons la cosa y el temps y el loch. E aquest mig és la recta rahó que farà lo [que] cové, com cové e quant; car cert és que lo que [a] un rey és avarícia a hun cavaller seria prodigialitat e lo que a un bastaix és abstinència a una donzella seria estremitat de gola. E axí de les altres virtuts e passions.

Encara serà gran dificultat atényer el mig de la recta rahó; pot-se emperò conjecturar per la lahor o vituperi de les gents, possant regla general que, quantsevulla la demesia és vituperable, el deffalliment de aquella passió serà vituperable y el mig serà necessàriament laudable. E diu que açò és difficultós saber, car el mal és infinit e obra's en infinides maneres. Emperò lo bé és finit e no s'obra sinó per una manera. E, per tant, conclou que

a. *Corregim la lliçó entresteix-nos de C per entristir-nos.*

b. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

c. *Repeteix car.*

són infinidament més los viciosos // (f. 23v)^a que los virtuosos, car los que juguen a la ballesa no acerten sinó en una manera e los que scriuen poden errar en^b infinides maneres.

En la tercera part, posa la verdadera difinició de virtut, dient que virtut és hàbit electiu que consisteix en la mitat, quant a nosaltres determinat per recta rahó, axí com lo savi determinarà. E és migania entre dos malalties: la una que és defalliment, l'altra que és superhabundància. Emperò és a notar que la virtut segons sa substància^c és migania, emperò segons que és bé és strem, car ella contrària és a les dues malalties. E tantbé notau que algunes passions hi [h]a les quals no sufiren migantar-se per ser totes strem. E aquestes són aquelles passions que en nomenant-les són entremesclades e reboltes en la malícia, axí com adulterar, furtar, e prop de aquestes nunca conté^d de acertar, e axí de enveja, alegrar-se del mal estrany, etc. Los que són en aquestes passions sempre erren, perquè sempre són en lo strem mal. Emperò la temor e el gosar se pot retglar, e la delectació e la tristor, en los quals los // (f. 24r) estrems són viciosos e los migs virtuosos, *verbi gracia*: el que a tota delectació fuig és agrest e separat, e el que totes les persegueix (...) ^e les delectacions que convenen e quant és virtuós e temperat, e axí de les altres virtuts.

Sissén capítol mostra pràcticament com se pren lo mig moral segons la dretha rahó en totes les obres humanes.

[C]apítol sisé, en lo qual Aristòtil pràcticament demostra exempleficant ço que teòricament ha dit desús, premetent un tal presupòsit: que en les coses morals les paraules particulars són millors que les universals e més útils, perquè les accions dels hòmens són particulars. E diu que bo serà declarar més e demostrar occularment lo que ja dit havem. E diu que el que sobreabunda en lo gosar és dit audax. El que sobreabunda en la temor no té propi nom, encara que li diem temerós. El mig dels dos és dit fort. E diu que molts dels strems no tenen propi nom. Posa exemple en la temprança, que l'un estrem y el ecés és dit intemprança. E diu que 'l deffalliment no té nom sabut, emperò nosaltres li diem insensibilitat, encara que pochs pequen // (f. 24v) en no perseguir les delectacions.

Prop de les peccúnies el mig és lliberalitat; los strems, prodigalitat e avarícia. El pròdich faleix en la accepció e abunda en la distribució, e la avarícia és per lo contrari. E prop la dació o donar de les peccúnies y [h]a altre àbit, que 's diu magnificència. E el seu strem superabundant és *vaurasia*, que vol dir *incendio*^f, e son deffalliment és parvificència. E après se dirà, en lo quart, la differència del magnífich e lliberal.

Prop les honors el mig és magnimitut e l'eixés és ambició, el deffalliment pusillanimitat. E tantbé prop de les chiques honors hi ha altre mig que no té nom e los strems són *philomitia*. E difereix axí de la magnaminitat com la liberalitat de la magnificència.

Prop de la ira és lo mig innominat, emperò impròpiament li diem mansuetut. E al un strem excessiu diem iracúndia, al defectuós no tenim^g nom, sinó que li digam simplea o innocència.

- a. *Segueix* que los viciosos, *que cancel·lem per evident repetició del copista en saltar pàgina*.
- b. *Repeteix* en.
- c. *Corregim la lliçó sustentàcia de C per substància d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- d. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: acontece.*
- e. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M3 i O: el que todas las persigue es intemperado. El que persigue las delectaciones que convienen e quando es virtuoso e temperado; persigue... persigue om. C.*
- f. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: baurasia que quiere dezir incendio. Cf. el testimoni de la Translatio Lincolniensis: banausia. Cf. infra (f. 43v): lo que sobreabunda en aquestes coses se diu en lengua grega baunasso, que en nostra lengua vol dir boració o destruyment.*
- g. *Repeteix* no tenim.

Prop les paraules hi ha tres mitats: la primera és veritat^a e el^b seu strem excessiu se diu jactància, el defecte se diu yronia. Prop los jochs la migania se diu eutrapèlia, // (f. 25r) que vol dir hom que 's porta bé en burles, e el que faleix se diu trist, el que sobreabunda se diu *bomolocus*. Prop de la vida se diu lo mig amicícia, el excés se diu plàcito o llaguter, el deffalliment se diu *scaligiós*.

E encara algunes passions hi ha que, encara que no sien virtuts, són emperò laudables, com la vergonya. El seu excés és empediment, el deffalliment és inverecúndia. *Nomehesia* és mitat que s'entresteix que los mals hajen bé. Enveja se entresteix que los bons ajen bé. E *tartaleya*^c és una no curança, que no cura del hu ni del àls de la justícia, perquè no té totes aquestes petjades, al davant [h]o direm.

Setén capítol diu que, com hi aja tres disposicions: dos malícies e una virtut,^d tots entre si són contraris e los més apartats més contraris. E dóna regla de trobar el mig segons la recta rahó.

[S]etén capítol diu que, com hi haja tres disposicions: dos malícies e una virtut, les tres són contràries entre sí e neguna no s'acorda ab l'altra. Axí que los strems són contraris entre si mateixos e lo mig és contrari del // (f. 25v) pròdich e del avar. E el avar e el pròdich són contraris entre si. E axí de les altres miganies ab sos estrems. Emperò és de notar ab diligència que aquells que són més apartats, són més contraris. E no són los migs equalment apartats dels strems, mas aquells^e strems a què som més inclinats són més apartats e més contraris del mig; perquè nosaltres som inclinats a inquirir la delectació més del que cové, la intemperància és més apartada del mig que la insensibilitat.^f

E posa regla per a trobar lo mig de la recta rahó, el qual és la virtut. E primer diu que, com sia molt dificultós trobar el tal mig—axí com del cercle que és dificultós trobar lo mig, açò és dir, fer un punt en lo centre equal que no y haja més a una part que a altra, que no u farà sinó bon jaümetra—, car diu ell: fàcilment hun hom darà los diners, mas donar-los a qui deu e com deu o quant no u farà sinó el scient. E per açò saber, posa una cautela tal que vejam a qual dels strems som més inclinats e que de allí nos apartem en lo principi en l'altre strem^g, e a la fi romandrem en lo mig. Axí com hun // (f. 26r) bastó, si és tort, per a que reste dret, hom lo doblega fins a la altra part perquè finalment reste dret. E ab gran studi diu que 'ns devem apartar de la delectació, car sta és la que molt nos atrau. E diu què devem fer per ésser bons de la delectació, lo que los vels plebeus troyans deyen de Elena, car tots cridaven que aquella era la mort e que tantost la devien la lançar de Troya.

E finalment diu que és molt dificultós ser hom en balança virtuós. Emperò, el que declina poch del mig moltes vegades és tengut per virtuós. Prou vegades diem als trists haver gravitat, e als pròdichs liberals, e als audaces forts, e als avars temperats, e als que callen discrets. E diu que per a venir d[ir]ectament en lo fil al mig, que algunes vegades devem passar als strems e veure^h si són loats o vituperables, etc, e finalment parar esment en seguir lo que és lahor e fugir al que és vituperi.

- a. *Corregim la lliçó virtut de C per veritat d'acord amb el testimoni verdat d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- b. *Corregim la lliçó ell de C.*
- c. *Cf. els testimonis dels mss. castellans E: atartasleya, M1: acatralleya, M2: acartallena, M3: atartaleya, O: atarcalea. Cf. el testimoni de la Translatio Lincolnensis: epichairekakus.*
- d. *Repeteix diu que.*
- e. *Repeteix aquells mes.*
- f. *En aquest punt acaba el capítol seté i comença el vuité segons el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- g. *Repeteix en l'altre.*
- h. *Corregim la lliçó venir de C per veure d'acord amb el testimoni ver d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

El tercer libre tracta quina cosa és voluntari e involuntari, que són principi de les humanes obres; e com a les coses involuntàriament fetes se segueix tristor e a les voluntàries se segueix delectació, e com algunes obres són mesclades de voluntari e involuntari. E tracta axí matex quina cosa és consell e de quales coses notifica; axí matex quina cosa és elecció e de quals coses deu ésser feta. E tracta més com lo bé existent és aquell que per si és desijat. E tantbé diu que el mal pres per bé apparent mou^a la voluntat a^b desijar-se e elegir-se. E diu de les maneres de la fortalea e tempraça.

[P]rimer capítol del tercer libre diu que –puix la virtut moral és prop les passions, e per les coses voluntàries se dóna premi, si són bones e són loades, per los contraris se dóna pena e vituperi, e per les involuntàries se dóna vènia–, bo serà tractar de voluntari e involuntari quina cosa són. Encara és molt necessari als que fan les leys per a saber les honors e los premis.

Declara què cosa és involuntari. E diu que involuntari és en dos maneres. El primer és per^c violència, el segon és per ignorància. E diu que involuntari per violència és aquell del qual lo principi és de fora, e el obrador no dóna // (f. 27r) força al pascient, axí com quant lo vent derroqua algú del pont. E prop de açò fa qüestió si algú obra algunes coses sutzes o males per temor de moros, mals o penes o per sperança de grans béns. Demana si aquestes obres tals seran dites voluntàries o involuntàries, axí com lo que té castell de homenatge e ·l dóna perquè no ·l maten lo pare o muller o fills; o el que per temor de la fortuna de la mar lança les riqueses en l'aygua per scapar la vida. E per la part afirmativa argüeix-se que aquestes coses sien voluntàries, car ací los obradors mateixs treballen per fer-ho. E per la part negativa se diu que sien involuntàries, car fora de aquestes costretes, nengú no obraria neguna de aquestes coses. Respon e diu que aquestes coses *simpliciter* són voluntàries e *secundum quit* són voluntàries, e universalment elles són involuntàries.

Aprés Aristòtil mou altra qüestió dient si deu algú costret de temor de grans penes obrar algunes coses molt útils o sùtzees, // (f. 27v) o per sperança de grans béns^d. E diu quant les coses que se speren són molt tristes e les que sostenen molt sùtzees, no és fàcil determinar. Emperò diu que les coses que ecceden la natura humana en grau de viltat e sutzetat o crueltat, ans deu hom morir que sostenir-les en neguna forma, axí com matar lo pare e semblants coses. En les altres cosses deu bastar la discrecció, etc.

E és veritat que les coses justes com los treballs o fortunes se deuen sostenir per sperança de honor e de béns, exceptat que lo que ·s sosté no sia vil ne sùtzeu. Quant és en les coses delectables, molts se volen scusar dient que no ·s [poden]^e apartar de perseguir-les, axí com de les accions carnals e altres concupiscències. E volen dir aquests que involuntàriament les obren. E açò diu que és gran scarn que ells mateixs sien los principiado[r]s de la obra e obren ab delectació e après diguen que la semblant acció sia involuntària.//

(f. 28r) Capítol segon del tercer libre diu quina cosa és involuntari per ignorància e qual és la ignorància que excusa.

[S]egon capítol, en lo qual determena quina cosa és involuntari per ignorància e posa tres diferències. La primera és involuntari de part de la voluntat, la segona és de part del obrador, la tercera de part de la circumstància^f.

- a. Corregim la lliçó molt de C per mou.
- b. Corregim la lliçó e de C per a.
- c. Corregim la lliçó in de C per per d'acord al testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- d. Corregim la lliçó vents de C per béns d'acord amb el testimoni bienes d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- e. Integració realitzada d'acord amb el testimoni pueden d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- f. Corregim la lliçó ignorància de C per circumstància d'acord amb el testimoni d'A i O.

Quant a la primera diu que involuntari per ignorància és aquell que el que obra, après que ha obrat, se entesteix, sabut encara que volent o aja obrat.

Segonament diu que altra cosa és obrar^a [per] ignorància [que siga]^b causa principal agent. Altra cosa és obrar ignorant que hom és causa de la ignorància, axí com lo embriach qui és causa^c bevent de ésser ignorant, o l'irat si fa omicidi, car en sta manera tots los mals pequen, car tothom en aquesta manera peca per ignorància. Emperò, aquesta ignorància (...) ^d en la elecció qual és bé apparent o existent er[r]en.//

(f. 28v) Tercerament posa la ignorància que scusa e mereix vènia en part, com si algú ignora el loch, que no pensava que era sagrat, ignora la persona que no sabia si era religiosa o casada o solta, ignora el dia, ignora el deute, ignora la fi e moltes coses tals. Basta que pochi se poden scusar per ignorància, posat que segons més o menys tots pequen per ignorància. Diu que no pot ser negú tant ignorant que ignore al obrador, car ignorància a si mateix e la fi, com lançar lo dart e dir que per joch, o pendre la maçana per pedra^e, emperò el que tot açò ignora és innocent del lauger. Axí que, encara que hom ignore, ignora algunes circumstàncies, mas totes impossibles és, etc. E dir quina cosa és ignorància crassa o supina, que en altra forma -s diu *ignorancia iuris vel facti*, hoc encara vincible o invencible segons altra manera de parlar, seria prolix més que ·l propòssit principal.//

(29r) Tercer capítol declara quina cosa és voluntari e com les malícies, encara que universalment sien involuntàries, emperò són voluntàries quant se obren e, per tant, negú no ·s pot escusar de la colpa.

[T]ercer capítol en lo qual diu què cosa és voluntari. E diu que voluntari és dit aquell en lo qual l'obrador sab les circumstàncies o més de les coses singula[r]s prop de les quals és la operació. E el principi és prop dins lo obrador. Y ell mateix és causador^f de sa obra, sens ser empel·lit per alguna cosa forana.

Segonament, diu que no és rasonable dir involuntàries les coses que ·s fan ab ira o per concupiscència. Car en sta manera los minyons e los animals bruts nunca farien neguna cosa voluntària, com tots temps se mouen e rigen per aquests dos appetits^g, a saber: iracible e concupible.

Tercerament, esclou una responsio errònea, // (f. 29v) que alguns han dit que les coses bones fem voluntàriament e les males involuntàriament. A açò diu que scarn seria dir lo semblant: que essent una la causa de la operació se segueixqua la tanta diversitat. E com pot ésser involuntari el appetit de la salut o de la sciència! E les coses involuntàries fan-se ab tristor e la concupiscència ab la delectació. E no y ha diferència entre les passions que [són] segons la ira e la concupiscència, e entre les operacions de les altres yr[r]acionals passions, per què ·s segueix que axí són les unes voluntàries com les altres, etc. Axí és declarat quina cosa són voluntari e involuntari.

Capítol quart tracta de la elecció e de quals coses és e què cosa no és.

[Q]uart capítol possa quatre conclusions. Primera, que la elecció no és voluntat ni

- a. *Segueix ignorant que hom és causa de la que cancel·lem per evident repetició que anticipa la frase posterior.*
- b. *Integracions realitzades d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2 i O.*
- c. *Repeteix que es causa.*
- d. *Llacuna corresponent al fragment d'A, E, M1, M2, M3 i O: no scusa, car todos los malos por ignorar; ignorancia ... ignorar om. C.*
- e. *Cf. el testimoni de la Translatio Lincolniensis (1011a10), que reporta l'exemple de qui ignora la lleugeresa d'una pedra volcànica "lapis pumex" i l'alça amb una força innecessària: "existimabit aliquis ... lapidem pumicem esse." Les vulgaritzacions hispàniques confonen la pedra "pumex" amb la "maçana", varietat de poma.*
- f. *Corregim la lliçó acussador de C per causador d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- g. *Segueix que que cancel·lem.*

concupiscència, segona, que no és ira, // (f. 30r) tercera, ni voluntari, quarta, que no és opinió. E quant al primer, diu que pròpria cosa és al moral tractar de la elecció. Emperò, que la elecció no és voluntari ni concupiscència, car estes coses són comunes als animals bruts e la elecció solament és de les criatures racionals. E los incontinentes obren per concupiscència e no per elecció. E la concupiscència és delectable e trista, e la elecció no. E molt menys és ira, car les coses que ·s fan per ira se fan súbites e les de la elecció ab temps. Donchs, tercerament no és voluntat, car la elecció no és de les coses impossibles e la voluntat sí. Moltes coses volen los hòmens qui són impossibles. Emperò les tals negú no les elegeix, si no fos insipient. Quartament, no és opinió car la opinió és prop de totes les coses e prop de les coses eternes, necessàries e impossibles, e la elecció és per lo contrari. E la opinió és prop de la veritat o falsa e la elecció és prop de la bondat o malícia. E elegim aquelles coses de la qual veritat molt duptam. Donchs, què serà? Car molt sembla la elecció ésser voluntari; veritat és, mas no serà tot voluntari, sinó sols la preconiliació. Car lo nom de la elecció importa amb si enteniment e rahó, axí com a cosa més elegible que totes les altres.

Quint capítol declara quina cosa és consell e en quina manera e de quals coses és.

[C]apítol quint tracta del consell e consellable. Del consell direm, no axí com los foylls dien e consellen, mas axí com los hòmens savis. E primer dich que de les coses eternes e necessàries e impossibles negú no aconsella ni són les tals coses a discret consell sotsmeses; ni negú consella del *exito* del sol^a ni de la eternitat del món o incorruptibilitat de aquell, en si lo diàmetre // (f. 31r) e la cosa són eguals, ni és consell de les coses passades ni de les que en altra manera solen ésser en lo món major, com de les pluges e sequedats; ni de les totes coses humanes, sinó sols d'aquelles que los principis de les operacions són en nosaltres e és per nosaltres atenyedor lo fi.

E dexades moltes altres coses de consell diu que lo consell no és dels fins, mas d'aquelles coses que són a la fi. No consella lo metge si sanarà, mas com sanarà, ni lo mariner si governarà la nau, ni lo rectòrich si orarà. Mas certs de les fins cerquen lo millor e més fàcil manera d'obrar. E per a les causes entermedis se pren lo consell. E finalment diu que lo consell sembla qüestió e, axí com argument se sab la veritat o falsa de les coses, axí consellant se sab la veritat e bondat o malícia de aquelles. E finalment conclou que lo que és determenat per consell sia elegible, axí que, segons açò, elecció és aquella // (f. 31v) part que del consell roman determinada. E axí aurem determinat, notificat universalment, què cosa són elecció e consell.

Sisén capítol diu que ·l bé mou l'apetit per si mateix e el mal lo mou jus color de bé.

[S]isén capítol demana si al que desús avem dit voluntabble o deseable si serà per si bé o indiferent, car si diem que la voluntat no pot anar sinó al bé, contradicció hi [h]a de les voluntats dels mals que volen lo mal. Donchs, segons açò, tant^b serà voluntable o deseable lo mal com lo bé. E axí, lo voluntable no serà per si bé, que és contra lo desús dit. Respon dient que lo voluntable o desigable que mou lo apetit és per si bé a cascú lo que par. E molts per la passió tenen corromput lo juhí e lo mal los par bé. Axí com los tercenaris, que per la còlera rúbea, les coses dolces los semblen amargues e per lo contrari, e no són axí per veritat. E la dolçor y amargor de les coses no se ha de jutgar segons aquells // (f. 32r) que tenen lo gust corromput, mas segons los qui ·l tenen en bona disposició de salut. Axí del bé que mou la voluntat als virtuossos, que són sans en lo juhí e appetit, les coses bones los semblen bé. E als apassionats, lo mal sots color de bé apparent los mouen. Axí que als bons mou lo bé existent, als mals lo bé apparent.

Setén capítol diu que la bondat e la malícia procehexen de nosaltres e, per tant, les leys ordenades són justes en vedar e manar, premiar e punir.

- a. Cf. el testimoni d'O: salimiento i de la *Translatio Lincolniensis*: solis versionibus et ortibus.
- b. Segueix bé que cancel·lem.

[S]etén capítol, prova Aristòtil que la bondat e malícia procehi[x]en^a de nosaltres axí com de causa principal. Car, puix les eleccions e los consells són a la fi e les operacions de què s'engendren los àbits són voluntàries, cert és que voluntàriament nos fem mals o bons. E destrueix una error, la qual moltes vegades los mals al·leguen per scusació de son peccat, e dien que nunca negun no volent és benaventurat, // (f. 32v) hi tantpoch negú no és mal voluntàriament. En lo primer dien veritat, però en lo segon dien falsia, car no és possible la malícia que en nosaltres és no ésser engendrada de les nostres operacions, les quals eren en nostra potestat de no metre-les en obra.

E açò se prova per les punicions e premis que per les leys són ordenades als que fan bé e mal. Cert és que la ley no mana ni veda les coses que són impossibles ser per nosaltres obrades. No y ha neguna ley que mane que los hòmens no ajen fam o set o fret o calor. Emperò, proveïx aquelles que no són fetes per ignorància o per violència, ab tot açò que ells no sien causa de la tal ignorància, axí com los embriachs, los quals dos increpacions o punicions sufferir deuen, la una de la mala causa e l'altra del mal effecte. E tantbé punixen aquells que al·leguen ignorància de aquelles coses que laugerament porien saber, axí com adulteri o furtar. E no poneixen aquells que // (f. 33r) pequen per no saber les dificultats de les leys.

E tornant al propòsit, sens rahó és que ·l que obra les coses injustes, digam que no vulla ésser injust y el que és adultre no vulla ésser dit tal. Car cert és, que si algú obra les coses injustes e no les ignora, voluntàriament és injust. E no solament les malícies de la ànima són voluntàries, mas encara algunes corporals malalties, o per molt menjar o beure o negligència o falta de exercici, als quals increpam o vituperam. E les orbetats e defectes que per natura venen, negú no ·ls increpa, ans los apiada e complany. E pensam que aquells que per alguna incontinença o accident se fan malalts no venen en salut tantost com volen. Axí mateix los que adquiren mala disposició moral de injustícia no ·s fan justs axí prestament, ans [han]^b mester gran temps per a distrohir la disposició contrària e engendrar per contínues operacions el^c nou àbit de virtut.

E si algú dirà que tots desigen el bé e que aquell bé o és apparent o és existent, // (f. 33v) e digua que ell volria triar el bé emperò que la fantasia sua fon decebuda en lo mal sots color de bé, e diga, per tant, que no tinga colpa, car ell no és senyor de la fantassia: aquella rahó no ha loch, que per los tals defectuosos havem meses les leys e les persuasions. E les coses que són de pública justícia e honestat negú no les ignora. Axí com adulterar, fforçar, robar o matar, e per açò són donats los premis e les honors als que bé fan e les desonors e pena als que fan mal. E no ha negú que per aquesta causa se pugua scusar, car lo que per natura no és ben disposat en lo natural, pot ésser persuadit e consellat. E axí per poqua rahó que tingua serà diciplinable, almenys per a no noure, car la malícia no és més elegible que la bondat.

E aquells que són bé affortunats e bé nats no repugnen al que recta rahó dicta e obehexen lo que ·s deu seguir. E són persuadits de la part superior de la rahó. E axí ·s fan // (f. 34r) virtuossos. E, per tant, negú no té causa de querellar-se d'ésser viciós, car lo principi de la virtut o del vici dins nosaltres és, com ja és dit. E axí hajam dit de les virtuts, què cosa són, e com se engendren, e de què operacions e com són voluntàries. E ara més en particular digam en cascuna d'elles.

Huytén capítol tracta de la fortalea, en quantes maneres és e com és mig entre audàcia e temor.

[C]apítol huyté en lo qual Aristòtil demostra com lo àbit de la fortalea és prop del que ·s deu tembre e gossar. E possa quatre conclusions. La primera diu que temor és sperança

- a. Integració realitzada d'acord amb la lliçó proceden d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- b. Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- c. Corregim la lliçó ell de C per el.

de algun mal en l'esdevenidor, car dels mals presents no és temor sinó dolor o tristesa. E diu que ·ls hòmens temen les coses terribles, açò és dir, que temen les coses males, axí com la mala fama, pobrea, enfermedat o malaltia, inamistat e mort. Encara diu que lo virtuós deu tembre algunes coses de aquestes, axí com la infàmia, e lo que // (f. 34v) [no]^a la tem és inverecundo o desvergonyit. E les coses que no venen per malícia o culpa del hom no ·s deuen tembre, axí com probea (sic), malaltia. E encara que als que prop de aquestes coses són impàvidos se dien forts per alguna similitut, emperò no són forts verdaderament, car alguns en los perills de les batalles són pauruchs e temerosos de la mort e ab tot gossen donar e partir ses riqueses, axí que no és tot hu sperar la pobrea e sperar la mort. E diu que tantpoch no serà dit temerós algú per tembre la injúria de fills o de muller o si tem l'enveja^b, ni serà fort hun hom que an de açotar per ser ferm en sostenir los açots.

Segona conclusió diu que fort és dit el que és impàvidio prop del perill de la mort, car aquell solament obra per la virtut que tria voluntàriament de morir. E encara no és cert si los morts tenen algun bé o mal en la altra vida. Emperò diu que en sperar tota mort constantment no és dit hom fort, sinó aquella // (f. 35r) que solament és justa o bona o súbita o en batalla, majorment hom pot fogir; car la mort que és de malaltia o en la mar, puix que no ·s pot scusar, alguns poden contrafer lo fort. Encara que lo fort en aquestes morts, millor sia que los altres hòmens [v]ulgars, encara que los marine[r]s se demostren forts en sostenir los perills de la mar per les speriências. Emperò los forts desesperen la salut e menysprehen la tal mort e sempre se mostren impàvidos e in mòbils fasta morir.

Tercera conclusió diu que y ha moltes coses terribles que exceden el humano grado e poder, e aquestes lo fort les deu tembre segons hom, e evitar e fugir. E allò mateix sperarà e sostindrà les coses que l'home rahonable sofferir e sostenir deu. E açò serà sotsmés a la discrecció quant convendrà e quines coses e en quina manera convendrà, etc.

Quarta conclusió diu que el que excede en gossar és dit audax, el que s'abunda^c en temor no té propi nom, sinó emprestat o manlevat, // (f. 35v) que li diguam temerós o pauruch. E diu que ·ls temerosos en les tristors desesperen e temen les coses en què no y ha perill e quant no cové e com no cové, etc. E tantbé diu que, moltes vegades, los temerosos superbiessos volen ser vists forts e donen en l'altre estrem que és audàcia, e axí com a desperats fan armes. Emperò, tantost són manifests, car cessa aquella violència e tantost tornen al natural. E diu que los audaces prevellen^d e corren davant los perills, emperò en los perills falleixen. E és lo contrari dels forts, car los forts davant los perills són quiets e segurs, e en los perills aguts; car ells no obren per altre^e respecte sinó per la virtut. E diu que ·l fort sosté virilment la pobrea e la malaltia o treball, per la virtut que en ell és. E diu que los que fugen a la durea dels treballs si mouen^f a bé, són dits molts a manera de affeminats. E no són punt de contar en grau de neguns hòmens virils ne virtuossos, mas dretament són // (f. 36r) temerosos, car no ·s parteixen dels tals treballs sinó per no sostenir tristor e, comunament, per no partir de la sensible delectació.

Novén capítol possa V maneres de fortalea, e cada una com se acosta al mig virtuós o s'alonga de aquell.

Novén capítol, posa Aristòtil altres V maneres de fortalea. E la primera és la política, en la qual diu que molts –per les honors e vituperis que són en les ciutats, als que ·s porten bé o mal en les batalles–, delliberen ans morir que sostenir vergonya. E diu que Èctor era

a. Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

b. Corregim la lliçó injúria de C per enveja d'acord amb el testimoni invidia d'A, E, M1, M2, M3 i O, per tal d'evitar l'error del copista català al repetir injúria dues vegades a l'inici de dues línies successives.

c. Repeteix abunda.

d. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: prevuelan.

e. Repeteix per altre.

f. Repeteix si mouen.

semblant de aquests, que deya: “¿Què dirà Polidamant^a de mi!”; lo qual Polidamant^b era capità dels grechs, e après o fon Agamenon. E diu que Diomedes era semblant que deya: “¿Què dirà Èctor de mi quant starà entre ·ls troyans: ‘que fugí d’ell’?, ¿ans morré que fuga d’ell!” E diu que aquesta fortalea és molt semblant a la verdadera fortalea, car esta ·s fa per la vergonya e honor. Emperò, diu que no són tots semblants, car molts de aquests són forts on són coneguts, que sien tramesos on fossen innots o no coneguts.//

(f. 36v) E la segona fortalea e manera són aquells que per los capitans són costrets, axí com los que maten als que fugen o fan forces davant les muralles per a que no pugen entrar en la ciutat. E diu que axí feya Èctor als seus, car deya’ls: “Al que yo veuré fogir sens perill, yo ·l lançaré als cans”. E diu que aquests són molt pigors que ·ls ja dits, car aquests no tenen que ·l fogir serà vil mas trist, que si ·ls^c lexassen fogirien.

E, tercera, diu que la speriència que ·ls satàlites o cavallers stipindiaris o rote[r]s, que s’an ciat en les armes, mostren ser forts, car aquests an l’ús de ferir e no ésser ferits, e per lo saber batallar persuadir-se, ya que val més hu d’aquests que molts dels altres. Emperò, lo contrari diu que s’és vist en speriència, car diu que veritat és que aquests bregueren fins al perill, emperò que la mort nengun d’ells no la ha delliberada de pendre. E, per tant, que moltes batalles foren ab los de les ciutats los semblants mesclats, e fogien ells primer e après los ciutadans.// (f. 37r) Los ciutadans vencien, sostenint molts d’ells la mort. E diu que los tals cavallers més temen la mort que la viltat o vergonya de fogir.

Quartament, diu que per fortalea la que ve per la furor, emperò diu que no u és certament, car molts són com les feres, que après que ferides fan molta brega. E diu que aquests tals no són forts, car la fortalea [h]a de ésser per elecció e per bé, e aquests no fan brega per altra fi sinó que la dolor sua cessa ferint, e no són seguits per rahó, etc.

Quintament, diu que tantpoch no són forts los de la bona sperança, ço és dir, los que són stats vencedors moltes vegades; car aquestes diu que pensen los perills esdevenidors semblants dels passats, emperò, si lo contrari troben del que pensen, fugen. E diu que los virtuosos forts són en altra manera, car los perills no poden ser més grans de com ells los han pensats. E diu que, encara que la fortalea sia prop de les po[r]s e les audàcies, que molt més és // (f. 37v) prop de les cosses terribles. E el que no ·s torba prop de aquestes és dit fort. E, perquè la fortalea és prop de les coses terribles, és més prop de la tristor que prop de la delectació. E diu que los migs de la fortalea són trist[s], com és sostenir plagues en la carn, e és gran fortalea de ànimo sostenir-les. Hi encara diu que en la mort se dol el tal^d hom més que un altre, perquè era digne que tal hom vixqués e és privat de la vida. E, per tant, lo fort no tria anar a tots los perills, sinó [a] aquells qui són per lo bé de la virtut. E diu que la fortalea té fi, lo qual mirant lo fort, les coses greus e justes se li fan laugeres de sofferir.

Dehén capítol diu que la temprança és mig de proseguir les de[le]ctacions e tristo[r]s que són solament prop del tactu e del gust.//

(f. 38r) Dehén capítol e últim, en lo qual declara quina cosa és temprança. E diu que és mig en proseguir les delectacions e tristors. E diu que és mig en proseguir les delectacions e tristors. E diu que no és prop de les delectacions animals, axí com amor d’atényer e proseguir^e saviea, los proseguidors d’aquests no són dit temprats ni intemperats, ni tantpoch aquells qui ·s deliten en contar faules o rondalles e oyr-les no són dits intemperats, mes garulos. Ni tantpoch les delectacions sensibles que són per la vista o per lo oyr o per lo odorar, car no és dit intemperat el que molt se delita en la melodia, ni en veure les gentils coses, ni en olre les flors o les fragàncies qui de de sa natura són odoríferes, no

a. *Corregim la lliçó* Palomides de C.

b. *Corregim la lliçó* Palomides de C.

c. *Repeteix* que si ·ls.

d. *Corregim la lliçó* sta el de C per el tal d’acord amb el testimoni de d’A, E, M1, M2, M3 i O.

e. *Repeteix* amor de que cancel·lem.

obstant que prop de aquestes aja mig, quals e quant e com se deuen proseguir. És veritat que prop del odorar sdevé als hòmens ser intemperats, no per la substància de les olors, mas perquè són correlatius d'alguns delectables e acostumades, axí com // (f. 38v) són algunes fraguàncies de potatges o algunes confeccions de salses o qualsevulla mixcions de perfums. Resta solament que temperat o intemperat sien dits prop de les delectacions que són dels dos sentiments: gustu e tactu, solament; car los animals no ·s deliten sinó solament d'aquestes dos, sinó si és en relació de la cosa que ell cobdicia o appetiteix: no ·s delita lo cavall en veure lo prat vert, sinó pensant que ha de péixer en ell. Y el hom se delita en solament veure'l vert.

E axí mostra's manifestament que la intemperància és cosa molt avilada e molt vitupe-
rable, com del tot en tot persigua les delectacions brutals, emperò, per bé prop dels dos sentiments ja^a dits, s'esdevingua peccar. La més lata intemperància, prop del sentiment del tactu se causa, car del gust molt poques delectacions sentim, salvant aquells qui proven los vins e los potatges. Mas la major delectació de les coses gustables // (f. 39r) stà en lo tactu. E per açò pregava hu que nomenaven Filoxen^b, gran menjador de potatges, que Déus li fes la gola o coll tant lonch com d'una grua per sentir major delit de les sabors.

E mostra's manifestament que aquestes delectacions no són liberals ni racionals, mas del tot bestials. E, per tant, fa distinció Aristòtil de les tals delectacions, les quals diu ser en dos maneres: les unes que són naturals e les altres artificials o pròpies.

Quant a les naturals, diu que —com la natura ordene els hòmens a fi de dues coses: primer a la conservació de si mateix, segonament a la conservació de la humana spècie o natura—, les coses o delectacions que a aquests fins són ordenades lícitament se poden usar si s'an com deuen. E quant lo menjar que és appetit d'humiditat, los quals guasten lo humit radical, reparar-lo ab les coses que natura produeix no és intemperància. E, per a fer açò, // (f. 39v) no és necessària composició de potatges, ni confeccionar los vins, car aquestes coses provarien la fi de la natura. E quant eren naturals conservaven la salut, ara que són artificials destroexen-la. Axí en infinides maneres s'esdevé fer-se los hòmens intemperats, axí en proseguir les delectacions brutals quant són presents, e delitar-se molt més en elles del que cové. E pequen axí mateix en entristir-se més del degut quant són les tals delectacions absents. E és gran vergonya de la present delectació alegrar-se, mes molt major entristir-se de la absent. E açò hajam dit breument del intemperat.

Los que defallen en proseguir les tals delectacions no tenen nom sabut, per ésser poch lo nombre d'aquells. Emperò, si alguns se'n troben, dir-se han insensibles. Resta que temprat és aquell que s'ha prop de aquestes delectacions prenent aquelles que són a la sanitat e bona disposició e aquestes mesuradament // (f. 40r)^c e segons^d la substància de sos béns, axí com la recta rahó ordena. E aquest el tal àbit de temprança lo fa laudable, axí mateix lo fa alegre. Car los intemperats lo més de la sua vida viuen trists, que no contents de les sabudes delectacions, cerquen altres noves maneres de peccar, e lo temprat és per lo contrari.

E après Aristòtil compara lo vici de la intemperància al vici de la timiditat per algunes convinències que tenen ensemps. E, finalment, conclou, que ·l vici de la intemperància és molt conforme al vici dels minyons, e que, dretament, lo intemperat és axí, en tot e per tot, com lo fadrí, car aquest és vici bestial e juvenil o pueril, etc.

- a. *Corregim la lliçó ha de C per ja d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- b. *Corregim la lliçó Filosenyo de C.*
- c. *Segueix al canvi de pàgina:* Diu que és molt dificultós ser hom en balança virtuós, emperò, el que declina poch del mig moltes vegades és tengut per virtuós, prou vegades diem als trists haver, *que cancel·lem per repetició d'un fragment del final del capítol segon (f. 26r) a la fi del tecer (f. 40r).*
- d. *Integrem e segons d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

El quart libre diu quina cosa és liberalitat e com és mig entre la prodigualitat e avarícia. E tracta, axí mateix, de la magnimitat e magnificència què cosa són. E tracta de la mansuetut e de altres migs morals o virtuts que són prop del parlar e col·loquis humans e, après, de algunes passions laudables, axí com la vergonya. //

(f. 40v) [C]apítol primer del quart libre, que parla de la liberalitat e de la prodigualitat e avarícia. E diu que aquests tots són prop de la matèria de donar peccúnies e rebre-les, dient que peccúnia és dit tot ço que ·s pot per diner comprar e vendre o en alguna manera stimar sa valia per diner. E, primerament, posa algunes conclusions del liberal. E diu que, no obstant que liberalitat sia en lo mig d'aquestes dos, emperò ella conseeix més prop del donar que del rebre, perquè la virtut conseeix més en bé fer que en bé soferir. E la laor se segueix al que dóna més que al que reb, axí mateix la virtut és tot temps prop lo més defícil e més defícilment se dóna que no ·s reb.

E encara diu que ·l liberal no és demanador, car difícil és al que sol fer bé rebre benefici. E diu que ·l liberal deu rebre de hon deu e de quant, etc., en altra manera comet injustícia. E diu que ·l liberal dóna ab alegria a qui cové e quant e com, etc. E diu que s'entresteix més quant no dóna que quant ha donat. E el liberal no stà en la granea dels donatius, mas en la // (f. 41r) voluntat e manera de donar. E encara diu que els que han eretat los béns són més liberals que los que ·ls han guanyats per si mateixos, car aquests, per les speriências dels menesters, són més retentius e amen més les riqueses, axí com a pròpies obres, com lo pare ama los fills y los pohetes lo que han scrit. E diu que ·l lliberal no ·s pot fer rich fàcilment, car lo qui dóna e no reb tart pot venir a riquea, per lo qual accussen la fortuna, vehent la sua dignitat e virtut no ésser dictats segons aquella. E comunament los liberals són molt amats, car aquesta virtut altres jentils condicions importa ab si.

Dith què cosa és liberalitat, declara què cosa és prodigualitat, comparant aquella a la il·liberalitat^a, que vulgarment se diu avarícia. E diu que pròdich és dit aquell qui deffall en lo rebre e en lo despendre és sobreabundant e [h]a-n' i alguns d'aquells que consumen los béns en intemperàncies. E aquests tenen moltes malícies ensemps e no parlam ací de pròdich en aquesta manera, sinó solament d'aquell que és sobrehabundant en lo donar e diminutiu en lo rebre, ni tantpoch [de] los tirans invasso[r]s o violado[r]s dels temples o sacraris o robado[r]s en qualsevol // (f. 41v) altra manera que u facen per a donar, no són pròpiament dits pròdichs, mas tenen altres pèssims noms, segons la manera del malífici. Basta que ·l pròdich de qui havem feta menció solament és dit per respecte de una malícia, cové a saber, dar a qui no cové lo que retenir se deuria. E aquestos laugerament se fan pobres e venen en misserables condicions e dejectes e menyspreats fins.

E no obstant que aquesta sia malícia, és molt menys mala que la il·liberalitat o avarícia. Lo primer perquè no cové ab la virtut de la liberalitat en la matèria del dar. Segonament, per les congoixes que passa e per la edat menys perfeta que sobreveindrà serà sanable e el avar és per lo contrari, car per aquestes dues coses ja dites, tots temps serà més avar, cové a saber, per la sperència dels mals e per la edat de la vellea. E encara semblaria que la prodigualitat no fos malícia moral, mas insapiència o falta de sentiment, e encara lo pròdich és millor que l'avar, perquè molts prenen d'ell utilitat e se n'aprofiten. L'avar no solament als altres no és bo, mas encara a si priva // (f. 42r) de les necessitats de la vida. E, finalment, lo major mal que ·ls pròdichs tenen és donar a lisongers e indignes persones o indiferents. E guasten los béns súbitament e són costrets de cerquar per qualsevol via honesta o inhonesta per a guastar.

Dit de la prodigualitat, parla de la avarícia. E diu que avar és dit aquell que reb justa o injustament de qualsevol part, no fent diferència d'honest o inhonest e, ensemps ab açò, falleix en la matèria del dar. E per quant la manera del rebre e lo falliment del dar són en

a. Corregim la lliçó liberalitat de C d'acord amb els testimonis d'A, E, M1, M2, M3 i O.

moltes maneres, lo avar no és dit en una manera, mas en moltes. Emperò, [h]a-y alguns que falleixen en la matèria del dar, com aquells que an heretat, e tantpoch aquests no gossen rebre per la temor d'aver de dar, e altres sobreabunden en rebre. E, comunament, tots convenen en rebre logres o guanys vills e inonests, axí com viure d'usura o del que guanyen les dones públiques, e ab aquests convenen los tafurs majorment, los que arrenden los jochs, e los ladres occults e los despulladors dels morts, e aquesta és verdadera malícia e strem que neguna cosa no decanta ni s'acosta a la virtut.// (f. 42v) E no és possible o no fàcil jamés^a los semblants ésser virtuosos. E de aquests, finalment, los seguixen moltes malícies ensemps, cové a saber, sostenir injúries e vituperis e desonors e treballs infinits, tots per aplegar dine[r]s no discernints^b a negun benaventurat ffi.

E seria de ma oppinió ésser aquest lo més vil grau de totes les humanes malícies, etc. E senyaladament dich malícies humanes, car algunes malícies hi ha tant abominables e tant absurdes que encara no solament^c a les humanes, mas encara a les malícies bestials ecce-den. E aquestes tals abominacions ni deuen tenir nom sabut ni exemple de declarar-se, car no y ha neguna cosa en natura que ab elles convingua, per ser elles lo revés de tot orde de naturalea.

Segon capítol diu de la magnificència com és mig de arretglar les despesses e diu que no difereix de la liberalitat sinó en granea o poquea.//

(f. 43r) Capítol segon diu que cové a tractar de la magnificència, la qual no difereix en matèria de la liberalitat sinó en poquea o demesia, car axí com la liberalitat és mig en les accions mijanes, axí mateix la magnificència és prop de les despesses grans e excel·lents, axí com eren antigament los sacrificis dels temples e són huy los públics e grans convits e la recepció dels grans hòmens strangers e los donatius o solemnitats de les magnífiques bodes e la fabricació de grans temples o palaus e richs ornamentals d'aquells y aquestes coses. Lo que és rey o gran príncep o senyor, havent-se en la manera que cové, se diu magnífich e fallint del degut se diu parvífich, que és semblant del avar. E aquest fa tart^d lo que deu fer, ymaginant com se deja de les despesses. E fa comprar los beneficis ab prechs e és increpador e rememorador dels beneficis que ha fets e finalment se // (f. 43v) entresteix. Es querella de totes les despesses que fa, pensant que són majors del que son stat o condició requir.

E lo que sobrehabunda en aquestes coses se diu en lengua grega *baunasso*, que en nostra lingua vol dir boració o destruyment. E prop d'açò pequen aquells que porten la porpra o altres vestidures precioses rastant per lo fanch e enriqueixen los albardans e altres persones indignes, car aquests tals sobreabunden en lo que no cové e fallen en lo necessari. E per a veure més largament les condicions d'aquests tres, mirant el capítol desús, se porà fer comparació del magnífich al liberal e del parvífich al haver e del *baunasso* al pròdich, car no difereixen aquests tres de aquels sinó per accident de la cosa ser en si chiqua o migana o gran.^e

Tercer capítol declara quina cosa és magnànim e com és mig de perseguir les grans honors e aquell qui ·s sent digne de rebre-les. E declara quina cosa és possil·lànim e hun altre strem que és dit en grech *caymo*.//

(f. 44r) Tercer capítol tracta de la magnaminitat e diu quina cosa és magnaminitat. E aquest diu que és el àbit mig en proseguir les coses grans, axí com grans onors e dignitats. E aquell que ·s sent digne de tals coses e les prosegueix és dit magnànim, que vol dir gran de ànimo e de cor. E el que ·s sent digne de tals cosses e les lexa de proseguir se diu

a. Repeteix jamés.

b. Cf. els testimonis d'A, E, M1, M2 i M3: *deservientes* i d'O: *desiderantes*.

c. *Segueix ame que cancel·lem*

d. *Repeteix fa tart*.

e. *Segueix a continuació la rúbrica del quart capítol, que cancel·la, notificant-ho al marge esquerre escrivint vacat*.

possil·lànim. E aquell que no essent digne ni virtuós vol rebre les tals coses se diu *caym*. Emperò, universalment, possil·lànim és dit aquell que lexa de proseguir les cosses que li són degudes per virtut e rahó, ara les cosses sien chiques o mijanes o grans. E aquesta virtut de magnaminitat és prop de les honors e inhonoracions o deshonors, car la honor és lo major bé que per premi de les virtuts se dóna. E, per tant, als // (f. 44v) déus és dada la honor e als reys e prínceps e savis com a major bé.

E el magnànim justament reb aquestes cosses, car no y ha neguna cosa sabuda que sia digna del gran ànimo del hom. E aquest tal no pot obrar les coses vils, car a ell neguna cosa no li és gran. E pareix que la magnaminitat sia ornament e abilament de totes les virtuts, car fa-les majors e no ·s fa sens elles. E, per tant, és dificultós ser magnànim e aquest tal en les dignitats e hono[r]s delectar-s' [h]a moderadament, com qui ateny ço que és menor que sa virtut, car a la virtut perfeta no ·s pot fer condigna honor, e menysprearà les chiques hono[r]s. E no prearà les poques injúries e desono[r]s, sentint-se de majo[r]s coses digne. E, no obstant que sia principalment pro[p] de les honors, emperò, universalment és prop de les riqueses e dignitats o fortunes o infortunis. E los semblants no s'alegren molt que les tals cosses avenen ni tantpoch // (f. 45r) se entrestexen quant les tals cosses són perdudes. E pareix que a tal àbit virtuós conferexen molt los béns^a de fortuna e, per lo contrari, li noga sofferir continus infortunis de pobrea.

E aquels que, indignament e sens aquesta virtut, tenen les grans dignitats, riqueses, són altius e menysprehívols e injuriado[r]s dels que aquelles cosses no possehexen, car no és fàcil cosa sens virtut les grans fortunes, les grans dignitats, sofferir-se; e són en tot ypòcrites e disimulado[r]s, volen[t] contrafer el magnànim e volent mostrar que, ensemps ab la dignitat o la riquesa, los és venguda la virtut e tornant dins si mateix troben grans contrarietats, per lo qual són molt envejosos e perseguido[r]s de tots los virtuosos e defamado[r]s de tots aquells.

E los magnànims han gran vergonya en rebre benefici e a gran pena lo reben. Emperò, encara que no són festins o quexossos en lo gualardonar, quant gualardonen paguen molt^b // (f. 45v) més del rebut. E diu que los tals són molt umils a les persones baixes e entre los grans volen rebre la honor que els és deguda. Fan axí com lo fort que menysprea ésser vencedor de les dones o fadrins o dels hòmens imbècils o sens armes.

E diu que ·l magnànim avorex o ama manifestament, car com neguna cosa no tem ni ama sinó la virtut sola, no disimula lo mal fet ni tantpoch vol callar lo que és ben obrat. E no ·s dispon a molts perills, com diguem del fort, sinó ad aquells hon hi ha gran honor o nobles e grans perills. E és menyspreador de totes les poquedats e és molt verdader e avorex tots los lagote[r]s e no és admiratiu de neguna cosa gran, ni tantpoch^c dels enemichs no diu sinó per alguna injúria.

E finalment diu que [el] pusilànim^d no és maliciós. És veritat té mal de conéixer a si mateix. E encara aquests no pequen per ignorància mas per openió, car disegen ço que [a] ells sembla bé. E per açò se partexen de moltes obres virtuosas, pensant no ésser dignes per a fer-les. E los *cayms* són per lo contrari e ells se possen avant tantbé a les coses a què són inàbils. E axí breument ajam dit de magnaminitat (*sic*). //

[Quart capítol diu que, axí com en les despeses [h]a dos migs, de les chiques la liberalitat e prop les grans la magnificència, axí mateix en proseguir les honors hi [h]a altres dos. E de les grans honors se diu magnaminitat e de les poques no té nom sabut.]^e

a. *Corregim la lliçó conferex molt ab los béns de C.*

b. *Repeteix molt.*

c. *Segueix es que cancel·lem.*

d. *Corregim la lliçó pux l'ànim de C per pusilànim d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

e. *Aquesta integració correspon a la rúbrica localitzada al f. 43v, línies 21-27. La reintegram ací per tal de seguir l'estructura del text.*

(f. 46r) Capítol quart diu que prop de les chiques honors hi ha un mig que no té nom, axí com diguem de la lliberalitat e magnificència, el qual no differeix de la magnanimitat per als sinó per ser la una prop les grans honors e aquesta ésser prop de les chiques honors. E diu que aquest àbit té strems que són en proseguir més la honor del que ·s cové e menys. E diu que aquesta virtut ni sos strems encara no [se] saben, car diu que a vegades loham als que prosiguen les honors degudes e diem que són virils e altres vegades loam als que les lexen de seguir e diem-los temperats, etc.

Quint capítol possa hun mig que té nom impropí, cové a saber, mansuetut e diu que sos strems són iracundo^a e simplicitats.

[Q]uint capítol, hon diu Aristòtil que prop de les ires e pasciència és un mig que encara no té nom sabut, emperò nomenam-lo per l'estrem qui és de la disminució e deffecte, cové a saber, mansuetut. E la // (f. 46v) superhabundància de aquesta passió és dita iracúndia. Emperò, el que s'enfolloneix de les coses que cové e com cové e quant, aquest tal és dit mansuet e és loat, car aquest no és mogut per la passió sinó en aquelles coses que la recta rahó ordena. El defalliment d'aquesta passió és inirascibilitat e és lo tal vituperat, car no enfellonir-se de les coses que ·s deu pendre fellonia, part és follia, part és insensibilitat, car aquest tal no ·s pot delitar ni entristir e sostindrà les injúries com brut yracional e serà menyspreat dels familiars e adherents. E, finalment, servil cosa és e bestial no pendre fellonia l'om del que ·s deu.

E los iracundes són en l'altra stremitat d'enfellonir-se quant no cové e més del que cové. E molt laugerament, emperò, tenen un bé los semblants que poch temps los dura la fellonia, car la sanch que és scalfada per l'esperit subtil de la còl·lera rúbea, que és de prop lo cor, tantost // (f. 47r) que cessa el moviment del objecte, tant prest se refreda com s'escalfa. E sàviament [h]o ha ordenat natura, car en altra manera morrien los semblants, perquè ·l mal a si mateix destrueix. [H]a y altres yracundes, axí com los de la còl·lera negra o malencolia, los quals són dits amarchs. E, com aquesta humor és pessada e espes[a], d'una vegada és scalfada nunca jamás cessa fins la vengança és acabada. Y aquests són molt trists a si^b mateix y a sos amichs e molt dificultossos de soportar en la vida. E aquest migà no és fàcil de trobar-se, emperò pot-se conjecturar segons més o menys, car los que poch passen o poch deffallen moltes vegades són laudables, car sdevé que loham los que deffallen en fellonir-sse e diem-los mansos. E altres vegades loham los que s'enfolloneixen dient que són hòmens verils e dignes de principar. E en les tals coses no és fàcil la determinació, car les coses singulars, per // (f. 47v) ésser quasi infinides, no poden ésser compreses per alguna sabuda regla ni certa. Emperò, és regla general que en lo migà àbit, en quant possible és, nos devem acostar. E si fem transgreció, que no sia prop dels estrems. E tots temps mirem qual és^c lo que ·s loa e lo que ·s reprén.

Sisén capítol tracta de hun altre mig que és prop de les paraules humanes, el qual no té nom, emperò és mig entre ·l litigiós e lagoter.

[S]isén capítol, on diu que és necessari haver algun mig en los parlaments e col·loquis humans. E diu que prop d'aquests hi [h]a strems viciosos e medietat virtuosa. La hun strem és los que totes les coses lohen, no contrariant a nenguna, pensant que si sens tristea e sens molèstia, deuen ab tots viure. E aquests són dits playbles o blans. E altres són per lo contrari, que ab tots volen litigar e ranyir, los quals vulgarment són dits litigiossos o reboltossos. E que aquests dos hàbits sien reprehensibles manifest // (f. 48r) és, e lo mig serà necessàriament loable, encara que no té propi nom. Emperò, par molt a la amiatat, perquè té ab ella alguna conformitat. Emperò, certament, són ben differentes les dos, car aquesta complau a tots universalment, sens amiatat e sens passió, e als nots e coneguts e als innots e als

a. *Segueix honors que cancel·lem.*

b. *Corregim la lliçó axí de C per a si d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

c. *Repeteix qual és.*

forans egualment, emperò, quant cové e hon e quant cové, car, no obstant que delecte per sa pròpria naturalea e no desige entrestir-se, emperò, açò fa guardada la dignitat ab qui parla e la honestat de la matèria, ensemps ab la venustat e condecència de les paraules. E axí breument ajam dit d'aquests dos strems que contrarien a aquest mig que no té nom, etc.

Setén capítol tracta de hun altre mig que és dit veritat, el qual és entre la jactància e simulació.

[C]apítol seté declara com prop d'esta matexa matèria és un mig, l'estrem del qual de demesia és la jactància e la disminució és la yronia, que quasi és disimulació.// (f. 48v) E el mig de aquests dos és dit *autequastos*, que vol dir manifestador de la veritat. E conté moltes vegades que aquests tals no segueixen algun fi per les semblants disposicions, exceptat la qualitat del obrador, car les obres de cada hu són comunament e ·s conformen ab la disposició e condició del qui les obra. E la mentira per si mateixa és mala e la yronia o disimulació axí mateix. Emperò, molt pigor és la jactància o mentira. E el verdader és hàbit mig^a laudable entre aquests dos.

E no entengau que parlem ací de la veritat que diu el mendicant confessant sa pobrea ni tantpoch de aquella que dien los que letiguen davant los jutges insinuant sa congoixa per querella, mas solament parlam de aquell que per sol ús e virtut, sens altre fi affegir, li plau dir la veritat. Hi en aquelles cosses que li són demanades, ara sien conferents o per lo contrari, tots temps dirà la veritat, jutgant que vil cossa és la mentira. Hi aquest tal és laudable. E el que menys diu^a la veritat no pareix maliciós, en special si u fa per pensar que // (f. 49r) les jactàncies són carregosses. E el que fingeix les coses majors de la veritat, si no u fa per altra fi, més propi és dit va que maliciós. Emperò, el que u fa per causa de guanyar o fama o alguna utilitat, molta part de malícia té, axí com lo ydiota que ·s fingeix entre los lechs gran metge o devinador. E, no obstant que en aquesta manera dient la veritat seria mig virtuós, emperò cascú dels altres té migania e estrems axí com aquest, mas per ésser molt propinchs en la matèria no tenen conceptes prou destints en lo enteniment ni han cabut en sort de propis noms en negun dels llenguatgers ussats.

Huytén capítol tracta de hun altre mig que és entre les burles e jochs, en qual en grech és nomenat eutrapèlia, e és entre la tristor e albardania.

[H]uytén capítol tracta què mig se deu tenir prop de les burles e jochs. E diu que ·l mig de aquestes coses stà en dir e hoir les cosses jugosses que cové e com cové e quant, e aquest mig és nomenat // (f. 49v) eutrapelo, que vol dir hom que ·s porta bé en los jochs e burles. E el que sobreabunda en convertir totes les coses en scam és dit *bomoloco* e la disposició *bomolochia*. E aquells que ni ells mateixs dien negunes cosses jugosses ni suffiren que alguns altres les diguen són dits agrests o durs. És veritat que, moltes vegades, el que eccedeix en condelectar als altres, encara que suffira algunes cosses vills o desestimació de sa persona, són pressos per eutrapelos, la qual eutrapèlia és la disposició virtuossa. Emperò, entre aquests dos no y ha chicha diferència, car los virtuossos dihen e hoen aquelles cosses^b que honestament se poden dir e mirar, la qual diferència se pot bé mostrar per les comèdies dels antics e dels moderns, que als uns era [el] *turpiloquio* derrissió e als altres era vist sospició. E, si per ventura se demana quines cosses se deuen dir e davant qui e quant e en quina manera, diem que d'açò neguna regla certa pot ésser donada, perquè a tots no plaen una manera de delectacions. Emperò, en les tals cosses, el savi tendrà la balança, com ell sia de si mateix regla e ley e ordinació. E diu que ·l *bomoloco* nunca cessa^c de burlar als altres o a si mateix, en tal manera que tots temps se sostinguen les rialles. Emperò, diu tals cosses que no les diria el eutrapulo ni les hoyria el agrest, el qual és inútil e inhumà, car lo deport e delit e joch rahonables són en la vida.

a. Corregim la lliçó de de C per diu d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

b. Repeteix cosses.

c. Corregim la lliçó cessar de C

Novén capítol diu de la vergonya que, encara que no sia virtut, és passió laudable, majorment en los jóvens.

Capítol nové diu que no cové dir de la vergonya axí com de virtut, car no u és totalment, mas, segons veritat, més és semblant a la passió, la qual diffinió o notificació és temor d'ingloriació, que quasi és temor de perdre la honor e la fama.

E diu que los que temen perdre la vida se mostren grochs e los que han vergonya se mostren vermells e colorats perquè los dos mostren ser passions animals, que són causades prop lo corporal. Hi aquesta passió, per bé sia laudable, no cové a tots los hòmens ni a tota edat, car ni convé ser vergonyossos los savis ni els vells, perquè no ·s presumeix que facen tals cosses de què diguen haver vergonya. Emperò los jóvens, perquè ab los moviments contraris e falta de edat e discreció fan moltes errades, és bo que ajen vergonya. E tantbé a les dones, majorment a les indiscretes o imprudents, e a totes per la major part és gran fre el de la vergonya.

El quint libre és de la justícia e com se parteix en comutativa e distributiva e cascuna de aquestes justícies en quina manera conseguex el^a mig de la recta rahó, e de com^b se fan les coses justes e injustes e de com se sufiren. E tracta de una altra virtut que en grech és dita *epiqueya* que vol dir regla o virtut directiva de la justícia legal, la qual amodera les rigo[r]s e penes per les leys ordenades.

[C]omença el capítol primer del quint libre, en lo qual demostra Aristòtil què cosa és justícia e injustícia e què tal mig és lo de la justícia e lo just en quina manera // (f. 51r) és bo. E, per a cerquar açò, avem de fer segons en les virtuts damunt havem fet. E dien tots los que parlen de justícia que^c és aquella virtut per migà de la qual volem les coses justes e som disposats a ffer-les e les fem de fet e cert és que la injustícia és per lo contrari. E après que ha dit algunes especulacions de la justícia, diu que justícia és dita en dos maneres, cové a saber: la legal e la igual, és a saber, del que és per egualtat e del que és ordenat per ley. Igual vol pròpiament dir lo que és per si bo, encara que no fos manat per ley.

E axí com en stes dos maneres (...)d, cové a saber, aquell que passa les cosses ordenades per ley y aquell que no obra les cosses que de sa pròpia natura són justes. E la differència d'aquestes dos cosses és, si prenen exemple rahonable, matar home és cosa que negú no la faria sens que no u prohibís la ley, car la tal cosa per natura és injusta; mas, no és semblant de no anar en diumenge, car açò sta part per ley e part per rahó persuasible.

E la avarícia és dita en // (f. 51v) part injustícia, perquè és l'avar desigual. Emperò, aquestes maneres de justícia són en [e]quivocació, que conferexen en alguna semblança, axí com clau és dita la de fferre ab què tanquen e obren, e tantbé és dita clau aquella que és davall lo coll dels animals. E diu que injustícia és comesa en dos maneres: o prenent major part dels béns, o prenent menor part dels mals, car de dos mals, el menor mal és dit bé en respecte del major mal.

E diu que, no obstant que ajam divisa la justícia en legal y igual, diu que no són divisses aquestes dos en tal manera, que les dos sien contràries, la una de l'altra, car la ley moltes vegades mana fer les operacions de les altres virtuts, les quals per si són justes, car la ley mana que negú no lexe son senyor en la batalla, ans li deja ajudar, los quals són actes

- a. Corregim la lliçó en de C per el d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- b. Corregim la lliçó consell de C per com d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- c. Corregim la lliçó dien que tots los que parlen de justícia de C.
- d. Cf. el testimoni d'E, M1, M2, M3 i O: E así como en estas dos maneras es dicho justo, cierto el injusto será dicho en estas dos maneras, conviene a saber, aquel que pasa las cosas ordenadas por ley e. aquel que no obra las cosas que de su propia natura son justas; maneras ... maneras om. A, C

de fortalea. E mana més que negú no sia fornicador, que són actes de temperança. E mana que negú no fira ne mate altri, que són actes de mansuetut. E axí de les altres virtuts. E en aquesta manera la justícia legal no seria different de la yegual justícia.//

(f. 52r) Emperò, differexen quant a altres particularitats que [hi h]a en los furs e leys de les terres, car moltes vegades en les tals leys [hi h]a cosses que no concorden ab rahó natural e altres que són del tot contra rahó. Emperò lo que aquestes cosses trenquàs punyir heu, com al que cometés cosa que de si fos injusta. No auria menor pena lo que vituperàs lo *Marçoco* de Florença [qu]e si en altra terra fes algun vituperi al senyor de aquella, ni puniríeu menys al que blasfemàs a Mafomet en Granada que als que blasfemàs Déu entre ·ls cathòlics o algun altre aprobat profeta. E diu que aquelles leys que més són concordes a la rahó són millors e per lo contrari. E diu que, perquè la justícia és virtut que és a altri, és la més clara virtut de totes, car diu que, axí com és pèsim lo qui comet injustícia contra si e contra parents o amichs, axí aquell és bo que usa de virtut a altri, car difícil és fer bé a altri e a si fer mal.

E axí diu que la justícia és aquell àbit o virtut segons lo qual nos plauen^a totes les cosses bones e les // (f. 52v) obram segons^b la possibilitat. E injustícia és son contrari, car en qualsevulla manera que ·s faça el mal [h]a-y alguna manera de inequaltat o injustícia. E totes les malícies o cada una per si convenen en ser injustes e entre si són indiferents, si algú lança el escut per temor, fa injustícia, mas no comet avarícia, ni el que ·s maldiū per ira. Emperò, moltes vegades stes malícies se mesclen, com si algú és fornicador per dine[r]s. E axí diu que totes les virtuts concorren en la justícia e convenen en ésser justes. E diu que n'i [h]a una que és dita justícia particular, que mana fer alguns actes de alguna partic[u]lar virtut, e aquesta differeix de l'egual, car la particular és prop les honors o pecúnies e la legal és prop tota la felicitat o virtut.

Segon capítol diu que y ha dos maneres de justícia: la una és distributiva, l'altra és comutativa.

[S]egon capítol declara com se pren lo mig en la justícia o injustícia particular e diu que són dos spècies: la una és distributiva, la qual stà prop de // (53r) partir les honors e les pecúnies, e l'altra és dita comutativa. E aquesta té dos parts: la una voluntària, axí com comprar o vendre, l'altra violenta o involuntària, axí com furt o rapina. E de aquestes coses algunes són ocultes e altres manifestes, etc.

Segonament diu que, pux lo injust és [in]egal^c, segueix-se que ·l just serà igual e prova-u dient que, honsevulla que y aja més o menys, hi ha egualtat. E diu que justícia distributiva, almenys requir dos persones e dos cosses prop de què ·s faça, que serà almenys quatre. E per açò hi [h]a contencions en la justícia distributiva e prop la honor, la qual se dóna segons la dignitat de cascú. E aquesta dignitat no dóna en una manera, car en la policia democràtica, on han lo principat molts, atenyen la tal dignitat segons la libertat, en la oligarchia onren los rics e los nobles de linatge, en la aristocràcia senyoregen los savis virtuosos hi en la monarchia se dóna la honor a hu que dien rey ara sia bo o mal. E aquests tots contenen qui deja haver // (f. 53v) més honor, als quals ha de egualar la justícia distributiva. Emperò, diu que aquesta justícia no stà en mig de arismètica, sinó en mig de proporció jaumètrica, en la qual proporció egualam les coses segons la estimulació de les dignitats, car ha hu donam mil, al altre cent, al altre deu e, ab tot^d, són tots eguals.

Tercer capítol diu que justícia comutativa és aquella que eguala les cosses ab altres semblants, no fent excepció de persones.

- a. *Corregim la lliçó* nos plany de C per nos plauen d'acord amb el testimoni de nos plazen d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- b. *Repeteix* segons.
- c. *Corregim la lliçó* igual de C d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- d. *Corregim la lliçó* tots de C.

[T]ercer capítol diu que justícia comutativa és aquella que tenta les coses egualar ab altres semblants. E no fa diferència de persones ni en les coses voluntàries ni envoluntàries. En les comutacions voluntàries, axí donen al rey hun pa per hun diner com ha hun altre vulgar. En les involuntàries no y ha diferència si el que furta era bo o mal ni el que mata o feu adulteri. Ni el jutge, que és dret animat, no deu fer la tal accepció de persones, // (f. 54r) mas deu punir la calitat dels delictes e quantitat, egualant la punició ab la injúria, lo més que porà, no permetent que negú sia guanyador, prenent més del bé o menys del mal, ni tantpoch perdedor o dampnificat, avent menys del bé o més del mal, etc. E, puix la peccúnia és una mesura en la qual totes les coses, o les més, se poden egualar, los jutges han de saber la manera de les comutacions, egualant-les ab aquesta. E axí s'egualaran lo metge, el laurador, el sonador, el mercader, el çabater, el fuster, car encara que sien persones diverses ja y ha cosa en què són unes, cové a saber: en lo diner. E axí mateix an de egualar en manera que sien contents los que sofiren les violències, no curant si lo que és robat o fferit o sofferí la injúria és just o injust^a, bo ni mal. E diu que açò farà lo príncep, axí com guarda del que és just, etc. //

(f. 54v) Capítol quart diu que y ha dos maneres de justícia [e] de just: la hu és natural, l'altra és legal.

[C]apítol quart diu que com lo just sia en dos maneres, cové a saber: lo legal e el que per sa natura és just, diu que just segons natura és pròpiament aquell que entre totes les jents és en una manera, axí com lo foch de Índia e d'Espanya en una manera scalfen e cremen e pugen, encara que la rahó natural no és del tot semblant en los actes dels hòmens, car són les cosses morals en alguna manera mòbiles e les naturals no. Emperò, aquesta declaració dexar-se [h]a de present, per fallir lo temps.

E diu que lo legal, ans que sia ordenat per ley, no és injust lo que l'obra. E lo moral tantbé era injust quant no era ordenat. E del legal posa exemple: sacrificar una cabra a Júpiter, que lavors era ley, tant errarà el^b que no u fera com ara no adorar la hòstia // (f. 55r) o no fer reverència a la creu. E cert és lo just natural ser en una manera a prop de tots, car totes les gents an pietat del miserable e honren el pare e la mare e crien los fills, els fan ésser bons segons lur parer. E conjecturen, sabut que Déus és, que s deu adorar e benehir per los hòmens, emperò de les leys per lo contrari, car molts tenen leys e an tengut contra rahó natural e de les habominables e absurdes. Emperò, haver-se hom connodrit ab les tals leys les fa ser guardades. Encara hi ha altres causes perquè són guardades, cové a saber, per les penes que han possades^c los incipients reys. Emperò en aquests reys n'i ha agut alguns tirants que, per malícia que fossen temuts, an possat les semblants terro[r]s. E altres que per major astúcia han fingit les tals leys ésser dades per Déu. Emperò el savi, encara que vulla fugir a aquestes habuminacions, no // (f. 55v) pot perquè lo poble segueix les leys de sos pares e encara les credulitats són herència, car lo que naix en Àfrica és moro e el que nax en França crestià e axí de les altres coses.

E, concluint, lo dret natural o moral és aquell que justifica^d l'om, és hu prop de tot loch e tothom, encara que aquest poch se usa entre les jents, etc., perquè les erro[r]s de les falsses credulitats han lançat la rahó defora, car lo moro creu que no li cal medicina a glànola ni a febra, car diu que Déus sab si ha de guarir. ¡O temps desaventurat, que los que saben la rahó regirada al revers se dien savis, que millor se dirien ignorants e cechs!

Quint capítol diu quina cosa és ésser just o injust formal o materialment.

- a. *Corregim la lliçó de C*: no curant sinó lo que és robat o fferir o sofferir la injúria és just o injust d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O: non curando si el que es robado o ferido o padesció la injuria es justo o injusto.
- b. *Corregim la lliçó ell de C per el*.
- c. *Segueix en que cancel·lem*.
- d. *Corregim la lliçó justicia de C per justifica d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O*.

[Q]uint capítol diu que algú pot fer les coses injustes // (f. 56r) e no ser injust e tantbé pot fer les coses justes e no ser just. E és la rahó aquesta, que tots los actes de virtuts e vicis per què ·s segueix ser l'om just o injust emanen de la voluntat, la qual ha de ésser regida e governada per elecció e per consell. E si, per ventura, algú fes les coses justes no sabent que les fa o fent-les per algun altre fi fora de la justícia, aquestes tals obres no farien just al que les fa, com si algú donàs almoyna per vanaglòria o vestís lo pobre per fornicar o, stant jutge, pengàs algun ladre, el qual era son enemich, e fes aquest acte de justícia ab eniquitat e prengués gran delectació de la mort de aquell lladre, prenent vengança com de enemich. Cert és que el tal jutge ni los semblants no són dits justs, encara que aquestes obres són dites justes materialment, a les quals falleix la forma, que és perfecció de la cosa, la qual és virtut de la justícia. E són les semblants coses axí com l'om mort, al qual la ànima racional fallint, no és dit hom mas cadàver.

E segueix-se de açò que tots, universalment, los // (f. 56v) que fan les cosses justes, no sabent lo que fan o fent-o sens elecció e consell, totes les tals obres són dites mortes moralment. Hoc encara, han de saber lo que fan e a quina fi o fan, e a qui, e com, e quant, etc. Axí mateix, el que fa les cosses injustes involuntàriament, ara aquell involuntari sia per ignorància o sia per violència, no és dit injust, car si algú prenint lo puny de altri dóna una bufetada, aquell de qui és lo puny no fa la injustícia, car no és voluntàriament mogut; ni ·s deu més punir lo puny de aquell, que al bastó o a la pedra ab què scalabren un altre, car lo tal solament és insturment (*sic*) material com aquells. Ni tantpoch no és injust aquell qui tirant lo dart per matar lo lop, mata a son pare, que era en la mata amagat, car ni tirava per aquell fi el dart ni sabia que allí havia hom, e si fos hom, no sabia que fos son pare. E de aquestes coses que per ignorància es fan, d'elles fan los ignorants e d'elles se fan per ignorància. E aquelles cosses de què la // (f. 57r) ignorància és stada causa de obrar-se sí són veniables o remissibles. E de aquelles coses que ·s fan per los ignorants, los quals són stats causa de sa ignorància, no són remissibles ni venials.

Sisén capítol solvu la qüestió si algú pot sofferir les cosses injustes voluntàriament. E diu que negú, sabent les circumstàncies, no reb voluntàriament les tals injustícies.

Capítol sisé en lo qual Aristòtil demana qüestió si algú pot voluntàriament sofferir les cosses injustes o rebre injustícia. E, per la una part, pareix que totes les injustícies sien involuntàries, axí com a cosses males e abominables, les quals negú no elegiria ab sa voluntat rebre. E, per l'altra part, ha gran dificultat, com de moltes de les tals injustícies és pregador lo qui les reb que li sien fetes, axí com el qui prega a l'ussurari que li preste a llogre e algun desesperat per grans infortunis prega ha alcú que li leve la vida.

E per a decernir açò, fa distinció dient que ha diferència en // (f. 57v) lo sofferir les cosses injustes, car altra cosa és sofferir-les obrant que sofferir-les absolutament sens obres, car lo obrar les cosses injustes pot ésser a si mateix sol, encara que tantost en lo sigüent demanarem aquesta qüestió. E fer les cosses injustes no ·s poden fer sens haver persona segona o tercera ab qui ·s faça.

Quant a la veritat, negú no soffir les cosses injustes voluntàriament, stant lo que soffir scient les circumstàncies de la injustícia. E per açò ell diu que negú no pot fer a si mateix injustícia *simpliciter* sinó *secundum quid*, com lo incontinent del qual se dirà en lo seté, lo qual ab voluntat universal avoreix totes les cosses injustes, emperò ab voluntat particular obra algunes d'elles. E encara és veritat que s'esdevé alguns tals despullar-se dels béns per fer adulteri e, encara que aquest fa a si mateix injustícia, no emperò totalment és aquesta sofferir injustícia, mas és obrar les cosses injustes, les quals fa per força de la passió o de la concupiscència, car lo seu juhí // (f. 58r) bo és e molt conforme a les coses bones. Emperò, per accident, ell tria les coses injustes, axí com la dona prenyada o algun altre lés^a o danyat en la fantasia del gust que, lexades les coses que de si mateixes són sanes e bones,

a. Cf. la lliçó leso d'A, E, M1, M2, M3 i O.

se delecta en menjar coses vils e diformes, per lo qual, per bé aquesta persona desige lo bé e la salut, pux fa los migans que desvien de la salut. E axí conté a tots los incontinents, que fan a si mateix injustícia per accident, pux fan les obres injustes.

E après Aristòtil demana una altra qüestió, cové a saber, que com la injustícia sia feta en dos maneres: o prenent més dels béns del que ·s deu pendre o donant més del que ·s deu dar, ¿qual de aquests dos comet la injustícia? O el que dóna [a] algun indigne més avant del que deu rebre o aquell qui reb sabent que reb més avant de son merèixer. E, tantbé, aquest que dóna reserva per a si la menor part dels tals béns^a.

E diu que, com solament açò s'esdevinga en // (f. 58v) la justícia distributiva, que aquell que reserva per a si la menor part de les tals béns, essent ell digne de rebre'ls, y dóna la major part a aquell que no u merex, certament aquest comet la injustícia. E la rahó de açò és que les virtuts e vicis són de part de l'agent, el qual és principi de la tal acció, e no és punt de part del pascient, en lo qual la tal acció se termena, e per ço diguem en lo quart, de la liberalitat, que més noble acte de virtut és fer benefici que reb[r]e'l. E provarem en lo huyté que és més noble desig desijar ser amador que amat. Emperò és veritat que la tal injustícia no és absolutament dita injustícia ni tantpoch malícia moral, car los magnànims e nobles de cor ussen de aquesta injustícia, acò és, pendre menys dels béns de fortuna del que és sa dignitat e merèixer. Emperò, ab açò adquiren e reserven per ha si altres béns, los quals els stimen molt majors que aquests, axí com honor, glòria e fama, etc.//

(f. 59r) E, últimament, conclou Aristòtil el tractat de la justícia dient que convé molt entendre què coses de si mateix són molt injustes o justes e quant se deuen obrar molt més que en la medicina, car diu el[1] que conèixer (...) ^b la incissió o ferida fàcil cosa és. Emperò, saber quant les tals coses se deuen administrar e com e a què fi e a quina quantitat no és fàcil determinar. E axí mateix diu que en les coses justes o injustes fàcilment se poden conèixer moltes d'elles, axí com mesclar-se ab dóna per acte carnal o dexas l'escut e fugir de la batalla o guardar los dine[r]s o dar-los e aquestes cosses e altres semblants.

Mas veure quant aquestes coses cové de fer-les o fogir-les, e com les cové fer [e] en quina manera, difícil cosa és de saber. E, per tant, dificultosa cosa és ser hom just. Emperò de açò darem regla, la millor que donar se puga, en lo sisén libre. Hi^c axí ajam dit breument quina cosa és justícia e injustícia, // (f. 59v) e quina cosa és just legal o moral, e quina cosa és justícia comutativa o distributiva –la comutativa com és voluntària e involuntària–, e com negú no vol les coses injustes ni fa a si mateix injustícia sinó per accident, etc.

Setén capítol declara com la virtut *epiqueya* és regla del just legal.

[S]etén capítol és de la virtut que és en grech dita *epyqueya*. E diu Aristòtil que aquesta virtut [no]^d differeix de la justícia *in genere*, ans és una cosa ab ella. E, ab tot açò, ella és millor que la justícia e, per tant, ni són una cosa del tot ni del tot són diverses. E diu que pròpiament *epyqueya* és dita virtut que, axí com a princesa de la justícia, és regla directiva de la justícia legal, car no és possible de tots los actes dels hòmens ésser feta regla ni ley universal, // (f. 60r) car les accions dels hòmens e cassos són variables e infinits. E, per tant, se dóna la ley més conforme a la rahó que ésser puga e més apartada de contrarietat. E, ab tot, aquesta ley no serà bastant a egualar tots los humanes cosses, car tota ley universal té malícia o part per què ·s pugua abusar, com són los guiatges de les vitualles e la firma de dret en Aragó. Emperò, la tal malícia no és en lo que féu la ley, lo qual se mogué a bon fi, ni tantpoch és en la ley, car és la més justa que ésser pugua^e

- a. Segueix essent el digne que cancel·lem per a evitar la repetició per anticipació de la frase següent.
- b. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: dize él que conocer el elebro o el vino o la miel e conoçer la inçensión o ferida fàcil cosa es; conocer ... conocer om. C.
- c. Segueix ha que cancel·lem.
- d. Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- e. Segueix de que cancel·lem.

servint aquell fi que el fabricant de la ley ordena, mas solament la malícia stà en la variació de les cosses.

E, per a major declaració de açò, possarem hun exemple natural. Cert és que la natura desiga bonificar les cosses quant a elles és possible de ésser bonificades en la fi a què han de servir e no y ha dupte que // (f. 60v) en^a l'ésser natural, més perfeta cosa és l'om que la dona. Emperò, per a certes fins la muller o la dona és millor e no fon possible ser^b més perfeta la dona en son ésser natural del que ara és, car, si fóra de tanta perfecció com l'om, no aprofitaria a parir, el qual era el fi intent de naturalea. E, puix que a pparir havia per a concebre, hagué de ésser molla e engendrada de part de la fredor, per lo qual hac a tenir diversitat de fantasies e juhí superficial e fàcilment mudable. Emperò, sta malícia no és en la naturalea ni en la dona, mas és en la condició de la cosa, que per a parir no podia ser altra.

E axí, tornant al de les leys, diu que no pogueren ser més justes ni millors en aquell cars, *verbi gracia*: una ciutat oppolunta axí com València, en la qual hi ha molts strangers castellans // (f. 61r) en^c special, stà en frontera de Castella, e per ço, ara ha cents anys, havent guerra aquests dos regnes, los strangers fossen stada causa de perdre la ciutat, donant cert loch als enemichs per què entrassen. Rahonable ley fóra stada en aquell cars si el príncep de aquesta ciutat hordenara sots pena de mort que nunca jamás stranger, special castellà, pujàs en les muralles, en temps de guerra majorment, seguís-se que ara vinguessen los moros de Granada e asitjassen la ciutat e los strangers pujassen a la muralla e la defenessen, cert és que auria qüestió de aquests tals si deuen morir per la ley ordenada o si han de rebre benefici per la deffensió que han fet a la ciutat contra los enemichs. E veus ací com la ley, per bé no pogué ser millor en aquell temps, ara falliria en aquest.

E, per tant, aquesta virtut nomenada *epiqueya* no curarà de // (f. 61v) les paraules de la ley, sinó solament de la intenció del que la ordena, car cert és que si el qui féu aquella ley primera ara fóra viu, altra ley ordenara o fera excepció o ajustament a la primera. E si el temps que ell féu la ley aquest cars sabera ja, provehiria prop lo tal. Encara aquesta virtut *epiqueya* és necessària per altre respecte, que no és possible que de totes les coses sia ordenada ley. E solament aquesta virtut *epiqueya* supleix en la regla de la justícia on aquella falleix. E, axí mateix, aquesta virtut modera les rigors de les penes possades per la justícia legal, les quals solament són a terror de les altres, car la justícia que dóna penes en strem, encara que sia per merexents delictes, tant pròpiament se dirà crueltat com justícia. E fa aquesta virtut la justícia ser sòbria e modesta e dóna aquelles penes dolent-se de aquell qui les soffrir e no fa la tal justícia vengant-se de tal o de tal en particular, mas dolent-se de aquells singulars, mira lo bé de molts que -s segueix universal, etc.//

(f. 62r) Huytén capítol e últim declara quina manera de injustícia comet lo que mata a si mateix.

[H]uitén capítol e últim, demana Aristòtil si^d algú matant a si mateix fa injustícia a si mateix o a la ciutat. E, per a determinar aquesta qüestió, és veritat que, segons ley, el que mata a si mateix comet injustícia, car diu que la ley, puix que no mana que hom se mate, veda-u. E diu que aquell que a si mateix mata fa més injustícia a la justícia a la ciutat de hon és part que a si mateix. E, per tant, bé han ordenat los fabricadors de les leys que manen que -ls tals sien desgraduats e desonrats en ses sepultures, la qual rahó és que el fi de la ciutat e de tots los particulars de aquella són per hun bé comú, el qual és diví e noble e excel·lent. E, per bé sien molts, la armunia e consonància de aquest bé és axí com la armunia que resulta de diversitat de cordes y, axí com qui trenquàs hun orgue // (f. 62v) o corda o

a. *Repeteix* en.

b. *Corregim la lliçó* ses de C per ser d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

c. *Repeteix* en.

d. *Segueix* neguna que cancel·lem

clavilla erraria, axí aquest erra^a privant a si mateix de la vida, puix era part orgànica de aquell polític instrument. Encara possat que no fos de les millors parts, car en l'om los cabells y les ungles, encara que no són parts principals, tenen ornament e gentilea en la figura humana. Quant més aquell que 's mata pequa més si és savi o virtuós o bo, car per aquest tal la ciutat rebria major dan.

E parlant pròpiament a si mateix hom se pot fer dan, mas no 's pot fer injustícia, car negú no pot fornicar ab sa muller ni tantpoch furta ço del seu. E per açò, nos aprofitarà la definició de justícia que havem dit e [com] consisteix en fer-la [i] sofferir-la voluntàriament e scient les circumstàncies, etc, e com almenys [h]a d'estar entre dos persones, per lo qual se segueix el hom no fer injustícia a si mateix, puix el mateix és agent e pascient.

E, finalment, demana qual és pigor de aquestes dos injustícies o ffer-la o sofferir-la. E diu que, certament, // (f. 63r) fer la injustícia ab les circumstàncies ja dites e voluntàriament no pot star sens malícia e el soferir-la no pot star sens malícia. E diu que injustícies o viltats hi ha que són més vils los que les soffiren que los que les fan, emperò no és açò de la present especulació. En quina manera el intemperat e el incontinent e el bestial soffiren les coses injustes e les fan a si mateix en el seté se dirà largament. Hi axí superficialment e universal hajam dit de les virtuts morals que sanen e bonifiquen el hom, quant a la part sensitiva e animal, la qual part és racional per participació solament. E ara en aquest sisé direm de les virtuts intel·lectuals, les quals sanen e re[c]tífiquen la part del hom que per essència és racional, etc.

El sisé libre és de les virtuts intel·lectuals, que són perfecció del enteniment, que és [la] part de la rahó que per sa essència és racional. E aquestes són la art, la sciència, la prudència, la saviesa e l'enteniment. Notifica axí matex la manera de com la rahó sol ésser decebuda prop de altres dos àbits que són oppenió e sospita, diu en quina manera aquests àbits e virtuts difereixen e com donen diversament perfecció al enteniment humà. E notifica com la saviea és la més excel·lent e més noble de totes aquestes virtuts.

Capítol primer tracta dels àbits intel·lectuals e quina cosa és recta rahó, com venim en la rectitut del appetit, en verdadera disposició intel·lectual, e com la elecció és enteniment appetit o appetit intel·lectiu. //

(f. 63v) [P]rimer capítol del sisé libre, en lo qual Aristòtil tracta de les virtuts intel·lectuals, mijançant les quals la part racional superior és solament perfeta. E diu que –puix havent dit desús que cové evitar les stremitats e pendre los migs, en los quals stà la virtut, hi aquests migs ha dit que són segons la recta rahó–, diu que necessari serà notificar e declarar quina cosa és recta rahó; car, en altra manera, seria semblant al que dóna consell al pascient dient-li que prenga les coses sanes axí com la medecina determina; e lavo[r]s era necessari al semblant pascient de saber encara què cosa era medecina. Semblantment, a nosaltres és necessari saber quina cosa és recta rahó, puix nos mana triar o scollir los migs segons aquella.

E, primerament, és de notar com havem dividit les parts de la ànima en part sensitiva, que és persuasible o participable de rahó [per] persuasió, e en aquesta havem col·locat les virtuts morals de les quals avem feta menció en lo passat. Resta que digam de la part racional per essència, en la qual col·locarem les intel·lectuals. E aquesta encara és en dos maneres: la huna part és aquella per migà de la qual comprenen los principis e conclusions que són necessaris ésser axí e impossibles ser en altra manera e aquesta se nomena sciència, e l'altra part és aquella per // (f. 64r) migà de la qual atenyen los principis de les coses contingents e aquesta se nomena part consiliativa, electiva e raciocinativa.

És a veure qual de aquests serà hàbit més noble o el científic o el raciocinatiu. E, per a declaració de açò, diu que tres coses són principis eficients: seny, apetit e enteniment, que senyoregen e produeixen los actes que 's fan per l'om. E dextat lo seny perquè és comú als

a. Corregim la lliçó ara de C per erra d'acord amb el testimoni de d'A, E, M1, M2, M3 i O.

hòmens e a les bèsties, vingam al appetit; y al que és en la pensa racional o enteniment, afirmació o negació, aquell matex és en lo appetit, persecució o fuga. E, per tant, la moral virtut és àbit electiu e la elecció és appetit consiliat o racionat; e, per tant, cové que la rahó sia verdadera y el appetit sia recte; e, lavors, la elecció necessari serà virtuosa y aquesta és la bondat de aquella part de rahó que és prop de les coses contingents, la qual és dita rahó pràtica. De la part especulativa, el bé y el mal seu són la veritat e la falsia; e aquesta és l'obra del enteniment speculatiu, cové a saber, comprendre la veritat e lançar la falsia. E el bé del enteniment pràctic és comprendre la veritat aplicant-la al appetit recte. E, per tant, la elecció és principi efficient, mas no final, dels actes humans. E, de la elecció, són principis el appetit e la rahó, per la qual la bona acció moral no pot ésser bona sens elecció e rahó [e] appetit. (...)³//

(f. 64v) E, per tant, negú no aconsella ni elegeix Troya no aver stat destroyda, car les coses passades no ésser stades passades absolutament cahen jus lo grau de la impossibilitat. E de aquesta matèria diu que bé ha dit un philòsof nomenat Agaton, dient que Déu és solament privat de aquest poder, cové a saber, les coses que [h]a fetes no aver stat fetes. E axí digam de aquests àbits ordenadament, com fem en lo quart libre, etc.

Segon capítol diu que V són los àbits intel·lectuals, ço és: art, sciència, prudència, saviea e enteniment, prop dels quals no s'esdevé errar; e com hi [h]a altres dos: oppenió e sospita, e prop de aquests l'enteniment és moltes [vegades]⁴ enganat.

[C]apítol segon, en lo qual diu Aristòtil que cinch són los àbits intel·lectuals, prop dels quals la ànima tots temps entén la veritat sens ésser decebuda de la falsia, i aquestes són: l'art, la sciència, la prudència, la saviesa e l'enteniment. [H]a-y altres dos àbits, prop dels quals conté a la ànima moltes vegades (...)⁵ decebent los simples.

E, primerament, parlant de sciència pròpiament, diu que sciència és aquella que és de les coses, quant són al objecte, [in]corruptibles⁶, ingènites, eternes. E, quant a les causes e principis, diu que de la sciència sabem los principis en dos maneres: los huns per inducció que proceheix dels singulars, dels quals no és sciència, mas altra cosa no menys certa, cové a saber, la evident notícia; e altres principis són sabuts per cilogisme cerquant universalment. E de aquests principis, com sien universals, [h]a-y gran notícia e molt cert, car són aquells que primer s'empremen en l'enteniment, // (f. 65r) sabuts los térmens. E diu que, comsevulla que sia sciència, és dita àbit de conclusió demostrativament provada per verdate[r]s principis e necessaris; e impossibles⁷ e contingents ésser en altra manera, etc.

Tercer capítol tracta quina cosa és art.⁸

Tercer capítol tracta de la art. E diu que art és pròpiament [hàbit]⁹ factiu per rahó verdadera. E per a declaració de açò fa una tal divisió dient que les coses contingents altra cosa és ser¹⁰ factibles quant són en lo enteniment –ans que sien meses en obra, car de aquestes tals és la prudència, la qual és la rahó de les coses agibles,– e altra cosa és

- a. *Llacuna de C. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: E por ende, la elección es entendimiento apetitivo o apetito intelectual, e de estas cosas es el principio el hombre, el qual no escoge ninguna cosa imposible.*
- b. *Integració realitzada d'acord al testimoni d'A, M2, M3 i O*
- c. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: Hay otros dos hábitos cerca de los quales contee al ánima muchas vezes ser decebida o las más. E aquestos son opinión e sospecha, ca aquestos dos hábitos muchas vezes deciben los simples; muchas vezes ... muchas vezes om. C.*
- d. *Integració realitzada d'acord al testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- e. *Segueix e no que cancel·lem.*
- f. *Canvi de mà que correspon al tercer copista.*
- g. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- h. *Corregim la lliçió fer de C per ser d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

factibles, ço és ser fetes en acte, car de aquestes tals pròpiament és l'art, la qual universalment és àbit pràtic de aquelles coses que ·s fan passant en matèria exterior, ab tant que ·l principi de la acció no procehexca del pascient o de la cosa feta. E, per tant, de les coses naturals no és art, car en si mateix tenen principi de sa generació o facció. Bé és art de hun bastó fer semblança de hom, lo qual bastó no té dintre de si principi d'ésser hom, sinó sola la forma accidental que proceheix del artificial agent. E, per açò, bé dix // (f. 65v) Agaton que la art, com ha causa per accident, algun tant és semblant a la fortuna; e les dos diu Agaton que s'amen la una a la altra, etc.

Quart capítol tracta quina cosa és prudència e quals són dits prudents.

[C]apítol quart en lo qual declara quina cosa és prudència. E, primerament, diu que prudents són dits aquells que poden consellar bé a si mateix les coses bones e conferents a tota la felicitat o ben viure, no segons la part, mas segons lo tot; car no seria dit prudent per consellar les coses sanes o forts e liberals, mas prop de tota humana vida. E bé ·s mostra ser açò oppinió vulgar, car aquell és dit comunament prudent qui porta les coses [que] fa a algun fi virtuós. E, certament, ella no és sciència ni art, car la sciència és de les coses necessàries, eternes, impossibles ésser en altra manera; e la prudència no aconsella ni eleix^a neguna acció de virtut. E prop de les tals coses. E tantpoch no és art, car la art és tant solament^b de les coses factibles // (f. 66r) e la prudència és de les coses agibles.

Resta solament que prudència sia dita àbit verdader ab rahó actiu. Los béns e mals del hom de la acció e de la facció, a vegades, són diversos fins. E los prudents són pròpiament aquells per excel·lència que consellen a si mateix e als altres. E aquests en grech són dits Pèricle^c e tals són los bons regidors de la policia e governadors de les ciutats. E diu que ·ls grechs dien a la virtut de la templança prudència o salvadora de aquella, car la virtut de la templança conserva la egualtat de la rahó prop de la delectació o tristor, que corrompen la estimació, no emperò la estimació intel·lectual, car tant bé ·s mostra el triangle tenir tres angles^d al que stà trist com el que stà alegre.

Emperò, la delectació o tristor corrompen la ymaginació o stima, com de la affectiva o appetitiva, car de altres coses vol lo alegre e altres lo trist, romanint lo juhí e la intel·lectual virtut sans, apassiona's o corromp-se la part affectiva e volitiva. E, per tant, unes delectables^e accions trien los minyons, altres los jóvens, altres los barons e altres los vells. E aquí ·s causen totes les incontinències e intemperàncies e les passions, // (f. 66v) principalment la passió d'amor, que per aquella repugnància e contrarietat d'enteniment e sensualitat són les penes –que de la part sensual hi ha desig corporal, mogut per la ymaginació corrupta, que absent reté e contempla la semblança del que desiga present e copdicia, per la part intel·lectual se u veu ésser la tal cosa impossible o molt difficultosa de aver-se–. E aquesta diversitat de rahó e volentat causa gemechs, sospirs, plors, basquers, en los que són toquats de aquesta malaltia.

E tornant al propòsit, la templança és virtut que tempra e concorda la rahó e la voluntat, ço és, que la voluntat vulla lo que la rahó diu ésser bo e a ell convenient segons la estat, la dignitat, la condició, la edat, el linatge, la terra e loch e temps.

E, après, Aristòtil fa dos distincions o diferències de la prudència a la art. La primera és que la art [h]a mester la virtut per a que faça les obres bones e la prudència en si mateix té los principis e perfeccions de les virtuts totes ensemps. E encara hi ha altra diferència entre les dos, car el que voluntàriament pecca en l'art^f millor és que aquell qui pecca

a. *Corregim la lliçó eleixgeix de C per eleix.*

b. *Repeteix és.*

c. *Corregim la lliçó Peridea de C.*

d. *Corregim la lliçó triangles de C.*

e. *Segueix rahons canc.*

f. *Corregim la lliçó acte de C per art d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

involuntàriament –car // (f. 67r) millor és el que per sa voluntat, essent bon gramàtic, parla fals llatí que aquell que, no sabent l'art, lo volria parlar verdader e el parla fals–. E de la prudència e de les altres virtuts és lo contrari, car més pequa el que pequa voluntàriament que aquell qui peca involuntàriament o per ignorància, etc. Restarà, com en la ànima sien dos parts, que prudència sia de les coses contingents.

Quint capítol declara quina cosa és enteniment.

[Q]uint capítol, en lo qual Aristòtil diu què àbit és el enteniment. E primerament fa aquesta rahó: que, puix la sciència és adquirida e abituada per los principis –los quals principis no són demostrats ni habituats per altres principis, car en aquesta manera serien principis infinits, lo qual és impossible–, covendrà que de aquests principis aja algun àbit. E com no sia la sciència, car ells són causa de aquella, ni la prudència ni la art, que són de les coses contingents, ni la saviesa, que és enteniment e sciència, // (f. 67v) resta solament que l'àbit de aquests principis sia dit enteniment.

E aprés demana quina cosa és saviesa. E diu que molts prenen la saviea per lo que és perfecció en cascuna art. En aquesta manera dien savi al que sona bé o escriu o parla, etc. En altra manera diu que savis són dits aquells que no són savis segons la part, mas segons lo tot. E diu que la saviesa és la més certa de les sciències, car ella no és prop dels principis ni prop de les conclusions solament, mas prop dels dos ensemps. E, per tant, saviea és dita enteniment e sciència. E diu que aquesta és com lo cap en los animals.

Sissèn capítol declara^a com la saviea és la més^b noble de les sciències.

[C]apítol sisé, demana Aristòtil qual és la més noble de les sciències, cové a saber: la política que és prudència o la sapiència. E diu que la saviea és millor y encara que la cosa és molt clara de si. Emperò, ell o prova per aquesta manera: aquella sciència que és de subjecte eternal o incorruptible // (f. 68r) és més noble que aquella que és de subjecte corrubtible e variable. E, com la saviea sia en la primera e la prudència en la segona, segueix-se la conclusió principal e intent ser provat. Cert és que el bé no és hu als hòmens e als peïxs, mas lo blanch e lo dret hu és prop del hom e de tots los animals.

Segona^a rahó per a provar açò mateix: la sciència és dita noble e digna segons la dignitat e noblea de son subjecte. E com la saviea tracte de la causa primera, que és Déu gloriós e eternal, e de les altres causes segons universals e beates e dels cossos del cel incorruptibles e eternals e de les veritats immobles e de les causes e causats e de la unitat e de la entitat e de la idempitat e diversitat, etc., [e com] la prudència o política tracte del bé que solament proceheix de la operació humana, és tanta la differència entre les dos quanta és la differència de la dignitat de les coses ja nomenades.

E si algú volgués soltar aquesta qüestió dient que l'hom és la millor de les creatures e, per consiguënt, que la sciència del hom serà més noble,^d açò respon que scarn és dir lo semblant, com la menor stela que és en lo cel ab sa // (f. 68v) intel·ligència o movedor o ànima val més que cent mil terres ab infinits hòmens perfectíssims que Déus hagués creat, axí en lo grau de entendre com en la excel·lència de la substància intel·lectual e axí mateix en la dignitat del cors. Donchs, quant més seria escarn comparar l'om a les causes universals de la universitat mundial ab lo causador e produhidor de aquelles!

E si algú dirà que la prudència és millor perquè és de les coses conferents e útils a nosaltres, e la saviea no sia útil –car, per açò, Anaxàgoras, Pictàgoras, Tals Milèsio, Empèdocles, etc., no foren nomenats prudents mas savis, axí com hòmens que 's curaren de les coses superflues inquirir e no conferents a humana natura–,^e açò respon dient que

a. *Segueix* quina cosa és enteniment *canc.*

b. *Repeteix* és la més.

c. *Segueix* e *que cancel·lem.*

d. *Segueix* e *que cancel·lem.*

e. *Segueix* e *que cancel·lem.*

tantbé les bèsties són dites prudents, quant alguna part de la prudència, car algunes se guarden de les coses nocives e altres fan proveisió en l'esdevenidor e, si veritat fos, aquests bruts animals [que han]^a gran astúcia o providència serien més dignes e més loables que molts hòmens perfectíssims celestials, divins e virtuosos, lo qual és absurd de dir. E, per tant, conclou // (f. 69r) que la saviea és l'àbit més digne, més noble que ·ls hòmens poden atènyer.

E solament en la contemplació o especulació de les altíssimes causes stà la verdadera felicitat, com provarà en lo dehen libre. E la possessió de la saviea és el últim de la noblea de aquesta vida e en l'altra vida és benaventurança eterna. E diu que per aquesta virtut los hòmens són semblants a la causa universal dels setglers, que és Déu gloriós, e no per nenguna altra virtut, com aquesta sia fundada en la potència més noble, que és la part intel·lectual, axí com en subjecte e s'acosta del més excel·lent objecte que sia possible trobar-se. Emperò, la perfecció del hom en quant hom no és solament aquesta, car l'especulatiu té felicitat major que humana e pròpiament dita divina. Emperò, de açò direm en lo seté y en lo dehé.

E ara tornarem a la prudència, la qual és causa de la felicitat humana o política possible en esta vida de conseguir-se. E aquesta felicitat és après que l'enteniment, el qual és de les coses universals, és abituat en saber la veritat [e] el appetit, el qual és vonificat, appetiteix o designa ço que l'enteniment [h]a decernit. Ve la prudència, que és prop de les coses singulars, e modera l'enteniment e apetit, donant // (f. 69v) orde, modo o manera, considerant los actes, les persones, el temps hi el loch; *verbi gracia*: el enteniment jutga que certa^b fruyta és sana per a tal malaltia, la voluntat la vol o la designa, emperò, no [han] determenat aquests dos, cové a saber: l'enteniment o apetit o voluntat, on se [ha] de menjar aquesta fruyta ni en quina quantitat ni en quin temps; e la prudència mana que ·s prenga tal quantitat e que no sia en la plaça e que no sia après menjar, etc. E axí de la fortalea e liberalitat e de les altres virtuts, les quals, encara que l'enteniment les determene e l'apetit les prosigua, sola la prudència les ordena.

E, per tant, diu que, com l'enteniment sia de les coses universals e la prudència de les particulars, diu que pot star ensemps ésser hom intel·ligent e imprudent; e dóna^c exemple: si algú sab universalment que les carns laugeres són més fàcils de degirir e més sanes e no sab quals són les laugeres, si són les guallines o les perdius, etc., aquest nunqua vendrà a sanitat, mas vendrà-y aquell solament a sanitat que sab universalment lo desús dit e après sab particularment quals volateries o quals animals tenen les carns més laugeres, perquè les accions // (f. 70r) particulars són, que no universals.

E, per tant, són les dos parts necessàries, cové a saber: la sciència e la speriència, de les quals dos proceheix la verdadera prudència, la qual té dos parts: la una és la que considera los actes singulars de la vida prop de cascú e aquesta és dita ètiqua; e l'altra part se ocupa prop del regiment comú e és fabricadora de les leys, axí com architetonica e sciència més principal. Emperò, més pròpiament, la prudència és dita la que adreça e compon les costums de cascú. E l'altra part, la una se ocupa prop del regiment de la casa, que és dita yconòmica, e la altra part se ocupa en governar la ciutat, es nomena política. E diu que la negociació e ocupació de la política fa los hòmens prudents per la variació e multiformitat dels fets.

E diu que la speriència dels molts fets fa los hòmens prudents, les quals speriències no poden ésser sinó en procés de temps. E per consegüent, los jóvens no poden star prudents, encara que poden bé ésser arismètics o jaúmetres. E per declaració d'aquest dit, demana qüestió que qual és la causa que los jóvens e comunament les dones poden saber

a. Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

b. Segueix cosa és canç.

c. Corregim la lliçó donar de C.

istòries, retòrica e les coses methemàtiques, axí com arismètica e geumetria, etc., e no poden // (f. 70v) saber methàffísica ni filosofia natural. E la rahó de açò és que les abstraccions que fa el metafísich de tota matèria no les creu lo jove e los principis que s'han per la speriència no ·ls ateny. E aquesta és la primera rahó.

Segona, que pecca en la elecció e consell o per la incredulitat dels principis universals o per la poqua speriència de les coses particulars. E posa exemple que si algú diu que les aygües ponderoses són nocives e axí és veritat, [h]a-y gran dificultat saber per què les ponderoses són nocives e, axí mateix, saber qual aygua és ponderosa o laugera. E axí breument hajam dit de la prudència com no és sciència ni és enteniment ni és sapiència, mas és recta rahó dels fets humans, que aplica les coses universals a les accions indivídues e particulars e mostra's què convé a ffer e què convé dexar e quant e com, etc.

Setén capítol diu que la *eubolia* és la rectitut de consell.

[S]etén capítol, en lo qual tracta de la *eubolia*, la qual diu que no és sciència ni oppenió ni enteniment ni saviea e posa les rahons per què.// (f. 71r) Emperò, diu que la *eubolia* pròpiament és dita rectitut de consell. E la *eubolia* no és solèrcia, car aquesta tarda en lo consellar e la solèrcia troba los migs de la rahó en prompte. E, per quant, la *eubolia* diem que és rectitut de consell e conté los incontinents e mals aconsellar lo mal e scollir-lo e perseguir-lo. E, com lo consell sia qüestió e rahonament, moltes vegades als tals és feta fal·làcia per alguna premissa del silogisme, que pecca en alguna part. E per la semblant decepció o fal·làcia sclou e lança del consell aquesta virtut que nomenam *eubolia* que fa que ·l consell sia recte o dret e, per consegüent, les coses aconsellades vinguen a fi convenient e bo, etc.

Huytén capítol diu que la *sinesia* és virtut judicativa de la prudència e [g]nomeya és judicativa de la *epiqueya*.

Capítol huyté, en lo qual tracta de una altra virtut que és dita *sinesia*, que pròpiament vol dir discretiva o judicativa de la prudència pròpiament, e de una altra virtut que ·s nomena *gnoseya*. E diu que *gnoseya* és virtut que dirig o // (f. 71v) dreça la virtut *epiqueya* que parlam en lo quint libre. E aquestes dos són molt semblants la una de l'altra, emperò, difereixen per aquesta manera: que *sinèresis* és virtut judicativa e mostradora de la rectitut de les coses pròpies e *gnoseya* és judicativa e directiva de les coses judiciàries que passen en segona persona.

E diu que aquests cinc àbits convenen ensemps, és a saber: enteniment, prudència, *epiqueya*, *gnoseya* e sciència, car totes aquestes virtuts són prop de les coses singulars, mas differeixen en aquesta manera: que l'enteniment en les sciències speculatives ateny los primers térmens –los quals són principis immòbils de les demostracions científiques, los quals principis no s'atanyen per rahó, mas solament se aprenen coneguda la virtut dels térmens,– e aquestes altres virtuts adrecen les accions dels hòmens prop de les coses pràctiques. Emperò, les uns e les altres se han per speriència, per lo qual cové haver la determinació dels avisats e vells e prudents, per atènyer e conèixer los principis de totes les virtuts universalment.//

(f. 72r) Novén capítol e últim diu que la saviea és útil axí com la salut e les altres sciències e virtuts són axí com la medecina preservant. E après diu de una altra virtut que ·s diu *deinocia*. E après diu en quina manera se entén que, possehida una virtut, se possehexen totes.

[N]ovén capítol e últim del sisén libre, en lo qual Aristòtil solta una qüestió que molts demanen, que la sapiència e la prudència per a què són bones? E, primer, de la sapiència dien que, com ella no tracte sinó los béns que no són obrats ni possehits per l'om, pensen que sia supèrflua e inútil e majorment com ella no ·ns dóna riqueses ni aquests béns de fortuna, etc. E açò dien los que ·s fingen de clergues e verdaderament són sofistes que enganen el poble, axí com los que ·s diuen metgers, que són los més omecides, e los que nomenen juristes, que millor se dirien torcistes, los quals, ab deu

sols^a de leys o medicina e cent florins de faldes per dar-se favor, scarneixen^b de ço que per mingua del qual davant los savis ells són // (f. 72v) verdaderament bèsties e belves

E de la prudència tantbé dien que per a què és bona, car tant bé obram sens ella les coses justes e bones, com ab ella. Proven açò dient que no és menester per star los hòmens sans que tots sàpien medecina, o almenys basta que hom aprenga d'altri lo que convé fer o per imitació. E axí que aquestes dos virtuts dien que són supèrflues e inútils per les rahons ja dites. E açò respon dient que la saviea e prudència no són necessàries (...) ^c com la salut, la qual per si mateixa és elegible. E aquestes per si mateixes són la benaventurança del hom e axí stan stes en la humana vida, com la vista en l'ull e com l'entendre en l'enteniment, car aquestes són últimes e finals perfeccions e sens elles lo viure és morir e los hòmens tenen sols lo nom e la figura de hòmens e, finalment, són la benaventurança final en aquesta vida e en l'altra. E no 's segueix ésser elles inútils perquè los bèsties [h]o diguen, tantpoch com se segueix ser blanch lo que 'l cech troba dur, ni 's segueix ser amarch lo que 'l tercenari diu amarch, etc.

E après diu al // (f. 73r) que dien los ignorants que tant bé obram les coses justes e bones sens aquestes virtuts, respon dient que veritat és, emperò les tals coses solament són justes materialment e no formal, car los que fan les coses manades per les leys o les fan per violència o ignorància no són dits justs, per bé fassen los actes de justs, com freturegen de la forma que és la elecció e la forma e conexença e manera, la qual proceheix de les virtuts ja dites.

E, après, diu que en nosaltres ha huna potència que 's diu *deinocia*, la qual té tal propietat que de si mateixa és activa; emperò de si ni és mala ni bona, mas és en aquella inclinació o virtut que fa los hòmens actius. E quant se mescla ab lo bon apetit e bon àbit és dita prudència, e quant ab los mals és^d dita astúcia. Encara diu que, axí com en lo oppinatu és la *deinocia* que és *indifferenter*, axí mateix diu que en lo moral y [h]a una virtut natural per la qual som inclinats a fer bé, la qual diu que quant sobre el bon àbit aquests hòmens són molt bons, emperò si per falta de conexença // (f. 73v) o pràctica resta l'om axí enclinat fa moltes errades. E per açò, diu que lo cos fort o gran si és fexuch e cech, més fortment cau e ab major perill. E de aquí ve que hun home inclinat a bé, si no ha la coneixença e la manera, fa moltes coses fora de rahó: los inclinats a fortalea se fan audaces e los inclinats a llibralitat se fan pròdichs, per la qual causa no és bon sentiment comanar regiment ni diners als jóvens, car faran moltes errades.

E per ço^e no y ha virtut sens prudència, per lo qual Sòcrates deya a totes les virtuts prudències, emperò diu que errava en dir-les prudències, mas devia dir que no són sens prudència. Segueix-se que no pot ésser negú bo sens prudència ne prudent sens la moral virtut.

E après diu que 'ls que demanen si les morals virtuts poden star unes sens les altres, diu que sí, quant de aquelles virtuts a les quals per natura som inclinats, car diu que tots no som inclinats en una manera ni egualment habituats en totes, car uns // (f. 74r) se inclinen a ésser liberals, altres a ésser justs, altres a fortalea. Emperò, per a parlar de virtuts *simpliciter*^f, prudent no pot ésser sinó que tinga totes les virtuts e que sia discret prop dels actes de totes, axí com hu no és dit metge per haver una o dos speriències de guarir una o dos malalties, mas aquell que sab què cové prop de tots los accidents de la composició corporal del hom e, prop de aquells, sab^g los remeys convenients e com e

a. Cf. *els testimonis* d'A, E, M1, M2, M3: *suelos i d'O*: *maravedís*.

b. Cf. *el testimoni* d'A, E, M1, M2, M3 i O: *carecen*.

c. Cf. *el testimoni* d'A, E, M1, M2, M3 i O: *no son necesarias como la medicina, mas son necesarias como la salut; necesarias ... necesarias om*. C.

d. *Repeteix és dues vegades*.

e. *Segueix com que cancel·lem d'acord amb el testimoni* d'A, E, M1, M2, M3 i O.

f. *Segueix o que cancel·lem*.

g. *Corregim la lliçó saber de C*.

quant, etc. Emperò diu que, encara la prudència faça tots aquests béns, error és dir que ella és millor que la saviea, encara que ordene los actes de aquella, com no és millor la política que Déu, encara que ordene los serveys que a Déu han d'ésser fets e com e quant, etc.

Setén libre tracta de la bestialitat e malícia e incontinença e intemperança e, axí mateix, de la molícia o delicadura, que són maneres de errar, e de sos contraris, la continència e la temperança, la perseverança, la virtut eroica, que vol dir divina, en quina manera són. E prop de aquestes // (f. 74v) virtuts e malícies, mou e solta moltes qüestions útils e necessàries a la matèria.

Capítol primer declara les maneres de desviar de la recta rahó, que són intemperança, incontinença, bestialitat e malícia.

[C]omença el capítol primer del setén llibre, en lo qual Aristòtil, après que [h]a donat doctrina de com se atenyen los migs de la recta rahó, que són les morals e intel·lectuals virtuts, vol determinar les maneres de desviar de la recta rahó, les quals són tres, cové a saber: malícia, incontinença e bestialitat. Los contraris de les dos diu que són manifests, cové a saber: la temperança e la continència. Emperò diu que, quant la bestialitat, és un grau de peccar tant excessiu que no té nom, per no haver en la bèstia vici mas altra cosa pigor que vici o malícia. El contrari de aquesta serà la virtut eroica, la qual vol dir virtut divina, car axí com en Déu no y ha virtut mas altra cosa més digna que virtut, necessari serà // (f. 75r) que ço qui és millor e més alt que virtut contrariar al qui és pigor e més baix que malícia. E diu que, axí com se troba tart hom diví e eroich, axí mateix diu que hom bestial^a tardament se troba, però, si alguns se'n troben, són entre los bàrbers o moros, alguns altres per malalties o per algunes orbitats del enteniment. E^b aquests difamam com aquells que exceden la humana malícia. Emperò, de aquesta farem après una breu recordació. De la malícia ja havem dit en lo quart.

Ara cové que digam de la incontinença e de la molícia e de les delícies e delicadures e de la continència e de la perseverança; y no direm de aquestes virtuts ni malícies axí com del tot semblants a les altres virtuts e malícies ni tantpoch en tot diferents e diverses. E diu que façam axí com havem fet en lo dessús, primerament dunt de les qüestions més principals. E aurem aconseguit el preposít, si absolem les coses difícils e deixarem les cosses provables, etc.//

(f. 75v) Segon capítol fa comparació de aquestes disposicions de les unes a les altres.

[S]egon capítol, en lo qual fa comparació de aquestes disposicions ja dites en quina manera difereixen les unes de les altres. E diu que la continència o la perseverança són laudables e virtuoses e la incontinença e la molícia són vituperables e males. E diu més que continent vol dir permansiu en la rahó e incontinent vol dir egrisiu de aquella. (...)c

a. *Corregim la lliçó bestialment de C.*

b. *Segueix de que cancel·lem.*

c. *Llacuna extensa de C que correspon al següent fragment d'A, E, M1, M2, M3 i O: El incontinente sabe que fase mal por la passió e el continente sabe que resiste a la mala concupiscencia por la razón. E dise que el temperado es continente perseverativo e el intemperado es incontinente móbil e egressivo. E algunos piensan que los dos son una cosa, otros disen que los prudentes no pueden ser incontinentes. E ahún dise que diffieren porque los incontinentes son cerca de la yra e de la honor e de la utilidad e los intemperados cerca de los sentimientos del tactu e del gustu. / Después mueve cuestión si algunt hombre prudente o sciente puede estar incontinente. E algunos disen que no, assy como Sócrates, el qual disía que difícil cosa era al que ha recto cognoscimiento de la cosa aver otra cosa en el poderío, assy como sy hun hombre se delibrasse de faser esclavo de su siervo. E, por tanto, pensava que todos los incontinentes peccavan por ignorancia. E aqueste dicho de Sócrates dise que dubda de las cosas que manifestamente parecen e no dise cómo se cognosce lo razonable o lo óptimo cerca de la passió e, si hay ignorancia, no dise qué manera de ignorancia. / Hay algunos que disen que en la passió queda el cognoscimiento e sciencia de lo mejor, empero no atorgan que no pueda hombre obrar*

opinió fos incontinència, seguir-se hi [h]a que de la imprudència e incontinència se fes una virtut en sta forma, ca l'imprudent pensa que les coses bones són males, el incontinent elegiria les bones que són fora de la^a openió pensant que són males e aquest és inconvenient *ergo*, etc.

E après demana una altra qüestió, cové a saber: que el que fa les coses males que li aconsellen o persuadeixen o lo qui les fa mogut per la passió, que és dit incontinent, qual d'aquests dos és pigor? E diu que més sanable // (f. 76r) e més prop de la virtut o en millor speranza és aquell que és persuadit o aconsellat, perquè l'incontinent, encara que l'aconsellen, no s'lexarà de proseguir les delectacions.

E après demana una altra qüestió, cové a saber: si és prop de totes les concupiscències la incontinència o la continència o si són prop de algunes determinadament? E de aquestes duptes diu Aristòtil que cové dexar algunes e altres determinar-les, trobant la absolució del dubte, e açò serà que pendrem la invenció, la qual és mig per a soltar los duptes, etc.

Capítol tercer hon declara Aristòtil si algú ab la conexença verdadera pot ser incontinent e met dos maneres de coneixença: la una en universal e l'altra en particular.

Capítol tercer solta la primera qüestió, cové a saber: si algú ab la coneixença verdadera pot ésser incontinent. Emperò, primer vol notificar quina cosa és incontinent pròpiament. E diu que continen pròpiament és // (f. 76v) aquell qui modera e s'absté de les concupiscències, no de totes mas solament prop del tactu e del gustu, e incontinent és son contrari, e prop de aquestes és lo temperat. E ell diu largament les differències e conveniències d'aquestes dos.

E la principal differència és que l'intemperat tots temps ymagina que deu seguir les concupiscències e segueix-les. E el incontinent presumeix que no les deu seguir e segueix-les mogut per la passió. E diu que aquells que deyen que l'incontinent no té sciència sinó opinió de les coses males no dien bé, car en lo obrar no differexen la oppenió e la sciència, perquè molts dels opinats no dupten més de la oppenió que de la sciència. E encara molts defenen ses opinions ab major pertinàcia que si fos sciència verdadera. Prova-u per Eràclio, el qual en la mort volch confirmar sa oppinió, *scilicet, omnia semper moveri*, per ço, movia lo dit fins fon mort.

E a la qüestió principal diu que en dos maneres pot hom haver sciència de la cosa, cové a saber: o en àbit o en acte. E per a més // (f. 77r) aclarir-lo, diu que pot ésser la sciència

alguna cosa contraria a lo que piensa que es bueno. E, por tanto, dise que de las voluptades el incontinente no tiene ciencia, mas opinión, encara que aquesta opinió no es muy fuerte y es quasy assí como la dubda que no propone de firmarse. Dise Aristótil que, sy aquesto fuesse verdad, que la incontinencia merescería venia o sería venial; e es lo contrario de las malicias, assy como la intemperancia era e la incontinencia, las quales dise que no son veniales. E sería grant inconveniente que la incontinencia estoviesse ensemble con la prudencia. E también avemos dicho de suso que el prudente mira todas las circunstancias cerca las singularidades de cada cosa. E también avemos dicho que el que es prudente tiene todas las otras virtudes. / E después demanda Aristótil una otra cuestión, conviene a saber, si el continente e el temperado son una cosa o diversas. E dize que no, car el continente tiene fuertes concupiscencias e malas a quien resiste e el temperado carece de aquellas. / E después demanda una otra cuestión, conviene a saber, sy toda continencia es virtuosa e quiere provar que no; car si la continencia resiste a la flaca concupiscencia e mala, no es la continencia alguna cosa venerable e sy resiste a la mala e enferma, no es alguna cosa grande. / E después demanda una otra cuestión, conviene a saber, sy el reposar e firmarse en toda opinión es dicha continencia e sy el salir de aquella es dicho incontinencia. E sy aquesto fuesse verdad, seguirse ya que alguna incontinencia sería virtuosa, assy como Neptolomo no quiso mentir a Philotetas, maguer fuesse persuadido de Ulixes, etc. E assy contece quando alguno es embaraçado por algún argumento sophístico, en el qual no se firma el entendimiento, empero, es virtuosa la tal salida. / E dise también que, si fuesse verdad que todo salir de ...

a. *Segueix enteni canc.*

universal o particular. E diu que pot star algú obrar particularment contra la sciència universal, el qual universal és en dos maneres: o en si mateix o en la cosa; axí com dient que a tot hom fleumàtich són bones les coses seques, e que^a tal hom és fleumàtich, que tal cosa és sequa, etc.

E encara diu que differència y [h]a tenir la sciència e no ussar d'ella, axí com lo qui dorm e l'embriach o el meniach. E diu que l'incontinent és per aquesta manera, car la ira, lo beure^b, l'amor de les concupiscències venerens o carnals, transmuden lo cors e liguen la rahó. E encara que aquests diguen bona rahó per la boca, no és maravella usar lo contrari, car los embriachs dien moltes vegades les demostracions de aquell philòsof Emphèdocles e los fadrins, quant comencen a aprendre, dien paraules^c científiques les quals no entenen.

E diu que quant se ajusten en lo silogisme pràtich les dos proposicions ensemps, la universal e la particular, necessari faran obra en les coses factibles; axí com si diguéssim que tota cosa dolça és bona e aquesta cosa és dolça, tantost gustarà, // (f. 77v) si no y [ha] impediment que u destorbe. Emperò la errada de la incontinença se pren quant les dos proposicions varien o difereixen, axí com dient en universal: tota dona o apetit de aquella és nociu e mal; e açò diu la rahó universalment, emperò diu la concupiscència en particular que aquesta dona és molt delectable. E per quant les obres són particulars, sdevé's seguir les concupiscències en aquells. E axí se fa l'om incontinent e té rahó e juhí universal, lo qual defall en lo particular, prop del qual és la obra. Y aquesta és la obra y aquesta és la solució de aquesta qüestió, cové a saber: que ab la sciència universal pot estar la ignorància particular. I en què manera se pot desliguar de la passió lo incontinent convendrà de oyrho del philòsof natural, axí com del embriach, etc.

Capítol quart diu com lo continent e l'incontinent són prop de les delectacions e tristo[r]s. //

(f. 78r) [C]apítol quart diu pròpiament prop de qual matèria són dits lo continent e l'incontinent. Diu que són prop de les delectacions e tristehes e perquè n'i ha moltes de les tals que poden star virtuoses, axí com lo apetit de la honor e de la victòria e la delectació que és prop (...) ^d. De les injúries e de la ira, diu que prop de les tals, encara que y haja sobreabundància e defalliment, los que prop de aquestes passions sobrehabunden o defallen no són pròpiament dits continents ni incontinents, mas tenen altres noms appartats. Emperò, los molls o deliquats e incontinents e los perseveratius, durs o rebusts e continents són pròpiament prop de les delectacions corporals, axí com fugir la fam,^e la set, la calor, la fredor, que fan los molls, e acostar-se a les delectacions sensibles més del que cové, desviant de la recta rahó, axí com los incontinents.

E après diu les differències del continent al temprat e del moll e incontinent a // (f. 78v) l'intemperat. E diu més que aquelles delectacions que són bones e elegibles de si, no és incontinença proseguir-les, emperò sdevé's errar prop de aquelles: rahonable és amar hom a son pare, mas no en tant grau que per aquella amor, stant jutge, aja a fer moltes injustícies. Tantbé és rahonable la amor dels fills, mas no^f en tal grau que per aquells hom aja de oblidar a Déu, o morint-se blasfemar-lo^g, etc.

Quint capítol diu de la bestialitat per quantes causes se esdevé.

- a. *Segueix a canc.*
- b. *Corregim la lliçó veure de C.*
- c. *Segueix e canc.*
- d. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: la delectación que es cerca de la muxer e de los fijos. E de la tristeza que es cerca de las injurias e de la ira; prop ... prop om. C.*
- e. *Segueix los molls e acostar-se canc.*
- f. *no interl. sup.*
- g. *Corregim la lliçó blasfemant-lo de C d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

[Q]uint capítol diu de la bestialitat per quinas causes conté, per declaració de la qual diu que los animals, segons ses naturalehes, tenen ja certes maneres de delectacions, les quals són naturals, y altres delectacions, les quals no són naturals, emperò causa's haver delectació en elles o per perniciosas e maleníssimes complexions e natures o per lingua / (f. 79r) costuma e ús en les tals coses o per alguna orbetat o malaltia.

E dels de la complexió o naturalea dampnada diu que ja hi an stat hòmens que obrien los ventres de les dones prenyades e es menjaven les criatures. E huns silvestres prop del Spont diu que ·s delecten en menjar carns humanes e aquests en los grans convits se solen prestar huns als altres les creatures per a menjar. E diu que aquest vici de bestialitat se sol causar per malaltia o per costum, axí com lo qui sacrificava la mare, e ell i^a los de sa casa menjaven lo fetge. E de la malaltia diu los que menjen terra e carbons, es pelen los cabells o ·s rosequen les ungles o se contorcen los dits. E semblant bestialitat és l'abús de la sodomia e de aquests diu que ·ls ve en dos maneres: huns que són acostumats de fadrinea e altres que per la maleníssima complexió e dampnada se deliten en aquella pervertida e nefanda o absurda concupiscència. E diu que les semblants bestialitats són fora dels tèrmens de la malícia. E diu més que tota sobrehabundant malícia o insipència o temor o intemperància o crueltat, totes són nomenades bestihees. E diu // (f. 79v) que alguns per malaltia temien los guats e altres les rates. E diu que prop de les concupiscències e insipències bestials se sdevé los seguido[r]s o appetents, aquelles superar-los o ser superats e vençuts de aquelles. Emperò, los tals ni són dits continents ne incontinents, mas dits barbres, inhumans e bestials, etc.

Sisén capítol posa que l'incontinent de la ira és menys vil que l'incontinent que segueix la delectació sensible.

[C]apítol sisé, en lo qual Aristòtil solta la qüestió que demanà: el incontinent que segueix la passió de la ira o el que segueix la delectació sensible, qual és menys o reu o vil o menys vituperable?

E diu que menys vil e menys mala sembla ser la incontinença de la ira per aquestes rahons: la primera perquè sembla que l'yrat en alguna manera obeheix la rahó, encara que diu que u fa voluntat ans que covenga, per la velocitat de la còlera, axí // (f. 80r) com se sdevé alguns servidors, que per ésser molt prests, ans de entendre tota la rahó dels quals és manat, ho volen executar, per açò e[r]ren. E axí diu que fan los cans que lladren prestament a^b qualsevol que ve, ans que sàpien si són strangers o de casa.

E diu que la rahó mou universalment que hom no deu soferir injúria, e aquells pensant que aquella és injúria, ans que discerneixquen, segueixen los manaments de la primera rahó. Y haçó és en los colèrichs, majorment, que per la calor de la còlera se'ls inflama la sanch. E perquè aquests en alguna manera obeeixen la rahó són menys grosse[r]s que ·ls incontinents, que totalment se desvien de aquella. E encara diu que lo que és més natural és més venial e menys reprehensible; prova's per lo menjar e lo beure, que són naturals e comuns, prop de les quals no és vituperable el que segueix les coses més convinents de aquelles.

Emperò diu que més natural és la ira que la tal concupiscència e, per tant, és més venial e menys^c mala. // (f. 80v) Dóna exemple de hu que ferí a son pare, el qual respòs ha hu que ·l reprenia dient: “e mon pare ferí a son pare, e son pare al seu”, e demostrant a son fill dix que “aquest me feriria a mi, car aquest àbit connatural nos és a nosaltres: que los fills firen als pares”. E a hun altre que son fill lo feria [e] el lançava de casa, li manà que ·l leixàs a la porta, car fins allí solia ell portar a son pare, com lo feria; per lo qual, se prova que la incontinença de la ira sia més venial que la de la concupiscència. Encara per altra rahó se

a. *Corregim la lliçó hi de C.*

b. *Corregim la lliçó e de C per a.*

c. *Corregim la lliçó menys venial e més mala de C, d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: más venial e menos torpe.*

prova açò mateix, cové a saber: que lo que mata incidiant o aguaytant peca més que aquell que mata per ira. Prova-u per la auctoritat de Omero, que diu que Venus és decepció que furta l'enteniment de aquell que [h]a sòlida e clara coneixença. E encara diu que perquè el felló obra ab tristea e el de la concupiscència ab delectació, és senyal que més justament se mou el incontinent de la ira que no el de la concupiscència.

E, capitulant lo que // (f. 81r) [h]a dit desús, diu que la continència e la incontinença són prop de les concupiscències e delectacions corporals; e de aquelles, algunes són humanes e naturals e altres són bestials^a, les quals són orbitats o passions o malalties, e prop de aquelles no possam temperància ne intemperància. E, per tant, les bèsties que no tenen rahó ni elecció, encara que ixquen de la naturalea sua, no ·ls diem intemperades, mas tenim uns altres vocables axí com contumèlia e *sinomoria*, etc.

E diu que bestialitat és menor que malícia, encara qu' és més terrible e molt més abhominable, car en lo mal no stà corrupte el bé del enteniment hi^b en los bestials sí. E la pravitat que no té principi més ignocent és, car l'enteniment és principi de les operacions. E diu que deu mília [vegades]^c farà més mal el hom que la bèstia. Emperò, qualsevol volria més ésser mal hom que bèstia, e diu que ·ls bestials són en un grau ab les bèsties.

Setén capítol fa comparació dels hàbits ja dits, qual és pijor o millor.//

(f. 81v) [S]etén capítol, en lo qual Aristòtil fa comparació de aquests àbits ja dits, qual és millor o pijor, declarant què cosa són. E diu que prop de les delectacions e tristehes se sdevé algú ésser vençut, dels quals molts són millors, e conté ser vencedor al qual molt són menors. E diu que aquell que és prop de les delectacions vençut diu-se (...) ^dperseveratiu. E per quant prop de les tals delectacions e tristo[r]s sol haver superhabundàncies e mig, diu que el que ab elecció tria les delectacions que convenen diu-se temperat; e aquell que ab elecció tria les superhabundàncies, diu-se intemperat. E perquè aquest ab elecció fa lo mal, no serà penident quant l'aurà fet, e, per tant, no és sanable. E diu que de aquestes tot pijor és el que ab elecció fa lo mal, no serà penident, e no ab concupiscència. Pijor és el que fir ab ira que no el que fir sens ella. E, per tant, diu que l'intemperat és molt pijor que no el incontinent^e.

E diu que aquell que falleix als treballs que molts sufiren moll és e delicat, car la delícia una molícia és. Emperò diu que si les delectacions són fortes // (f. 82r) e excel·lents a les tristors, no és maravella que vencen al hom, car açò, a vegades és en la flaquea e debilitat humana, a vegades és per malaltia. E diu més que lo joch, per bé semble intemperància perquè ·s fa per elecció, emperò certament el[l] és una spècia de mol·lícia e delicadura.

E après diu que dels incontinents hi ha en dos maneres, cové a saber: uns que són prevolants, e altres que són flachs o dèbils; e los uns dien que aconsellen e vehen lo que és millor, emperò no u segueixen per la passió, e altres són vençuts de la passió sens consellar. E diu més que alguns, per bé sostinguen a si mateix e ·s tenten, no' són vençuts, axí com són (...) ^gcoceguelles, que no les senten, si primer se n'han fet. E après diu que los aguts e los malincònichs són incontinents, molt desfrenats, los uns per la velocitat no speren la rahó, los altres perquè tenen fort la fantasia.

- a. *Corregim la lliçó naturals de C per bestials d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- b. *Segueix és que cancel·lem.*
- c. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- d. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: Aquel que es cerca de las delectaciones vençido dízese incontinente, e el vençedor dízese continente. E el que es vençido cerqua de las tristezas dízese muelle, e el vençedor dízese perseverativo; dízese ... dízese om. C.*
- e. *Corregim la lliçó ignocent de C per incontinent d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- f. *Corregim la lliçó en de C per no d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- g. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: assí como los que han coziellas.*

Huytén capítol fa comparació al incontinent al intemperat.

[C]apítol huyté, en lo qual compara el incontinent al intemperat.// (f. 82v) E diu que intemperat és aquell que fa lo mal ab elecció e, depuix qu' és feyt, no se'n penit e roman en la elecció primera. E el incontinent diu que pecca contra la bona elecció e, fet lo peccat se'n penit e torna a la altra elecció primera, fins que torna o vingua altra passió que ·l derroque. E el intemperat és insanable e el incontinent sanable. E diu que la intemperància sembla ha una malaltia que ha nom ydopressia e a altra que ha nom tisiguea. E la incontinenàcia sembla ha una altra malaltia que dien epilència, perquè^a la intemperància és contínua malícia e la incontinenàcia és-lo per intervalls. E, per tant, los dos no són una spècia.

E diu que, dels incontinents, los aguts o prevolants són més mals que ·ls que aconsellen o rahonen e ignoren algun tant en la oppenió^b, car són vençuts de menor passió, axí com los embriachs, que súbitament e de molt poch vi se embriaguen. E diu més que la incontinenàcia encara no és be[n] manifest ésser malícia.// (f. 83r) E diu que semblen als que no són folls e fan obres de foills. Axí mateix los incontinents, no essent injusts, fan coses injustes. E diu que, en les accions pràctiques, los principis se han a pendre per sperència, com en les mathemàtiques. E, per tant, com la rahó e la fi són causes de les tals accions, diu que el intemperat, per tenir corrupta la part racional, és pigor que l'incontinent, en lo qual se salva lo bé de la rahó.

E après diu de la qüestió damunt demanada: si solament és dit continent el que roman en la recta rahó o, stant ferm, en qualsevulla, e del incontinent per lo contrari. E per ha declarar açò, diu que y ha uns que són pertinaces a tota oppenió, los quals són difficultosament persuasibles. E la primera cara semblen al continent, axí com lo pròdich al lliberal, o al auxax al fort. [H]a y altres que semblen incontinents, emperò són persuasibbles e convertibles a la rahó, los quals fàcilment poden ser continents. E los pertinaces aquells diu que són agrests e porfidiosos, los quals tots temps prenen alguna delectació apartada o tristor, e volen tots temps que // (f. 83v) sos dits sien sentències; e entrestesxen-se molt quant són increpats, e alegren-se molt quant són loats. E diu que aquests més semblen al incontinent que al continent.

E diu que y ha altres que no permanenceixen en l'aconsellat, no per incontinenàcia, mas per virtut. E diu que tot aquell que ·s mou per delectació o tristor no és dit incontinent ni intemperat, sinó solament aquell que ·s mou per la delectació o tristol (*sic*) vil. E, concluint, diu que continent solament és dit el que roman e permanenceix en recta rahó e elecció e incontinent és son contrari. E diu més que, com la continència e la temperància sien àbits virtuosos e bons, deurién tenir dos strems que ·ls contrariassen, emperò, per no seguir les delectacions que convengua e abstenir-se de aquelles se troba en molt poch, solament resta el incontinent e el intemperat sien oposats aquests dos àbits.

E recapitulant lo damunt dit, diu que aquests dos àbits se semblen. E ja és dit en què differeixen e tantbé és dit que ·l prudent no pot ésser incontinent e axí mateix com la prudència no stà en solament saber // (f. 84r) la especulació, mas stà en fer la obra. E diu que ·l *deinotiquo* o astut bé poden star incontinents, per lo qual a molts semblen prudents per dir paraules científiques e rahons appaents, emperò aquella rahó és ligada com havem dit. Per lo qual són mig mals los incontinents e no totalment injusts. E diu que l'incontinent sembla a la ciutat que té bones leys e ·s regix per les contràries. E diu que, de les incontinenàcies, més sanable és aquella que és dels malsincònichs. E diu més que la consuetut que és més natural és pigor de levar que aquella que no és natural. E diu més sufficientment ajam dit què cosa són aquests àbits e com differeixen los uns dels altres, cové a saber:

a. *Segueix es que cancel·lem.*

b. *Segueix car són més mals, que ·ls que aconsellen o rahonen e ignoren algun tant en la oppenió repetit.*

temperància e intemperància, continència e incontinença, perseverància e molícia e axí de la bestialitat e malícia, etc.

Novén capítol tracta de la delectació e tristor, com són bones o males, solvent moltes qüestions.

[N]ovén capítol, en lo qual tracta de la delectació e tristea. E diu // (f. 84v) que, com aquests sien la fi principal de les obres morals, segons les quals diem ésser les obres bones o males, necessari serà al polítich determinar de aquestes, hoc encara, perquè molts han possat la felicitat ab delectació, e, per tal, los grechs nomenen el benaventurat alegre.

E a altres [h]a semblat no ésser ninguna^a delectació bona, ni elles en si ni per accident, per lo qual deyen que delectació e bé no era tot una cosa, encara que s'esdevingués que delectació alguna fos bona. E altres sembla que y ha moltes delectacions bones e altres males. E los tercers diuen que, encara que s'esdevingués que totes les delectacions fossen bones, emperò neguna delectació no seria aquell últim bé e òvtim que cerquam.

E los de la primera via [h]o provaven en aquesta manera: neguna generació no és fi, e tota^b delectació és generació; segueix-se que neguna delectació no és bona, com la bondat se prengua del part del fi. Provant, diuen que la generació o la fabricació de la casa no és casa, mas és via en la casa. Segonament [h]o proven per altra rahó: negun // (f. 85r) bé no destorba la prudència, la delectació destorba la prudència e les altres virtuts; segueix-se que la delectació ne és bé ni bona; que la delectació empache la rahó mostra's per la delectació venèrea o carnal, la qual empacha els hòmens molt entenents. Encara diu que 's prova açò mateix, car los bèsties e 'ls fadrins siguen les delectacions, que, si fossen bones, no serien prop de aquestes. E los de la segona opinió proven son intent que totes les delectacions no són bones, com moltes de aquelles sien nocives e males, tant que moltes d'elles causen grans malalties. Los de la terça opinió proven son intent dient que la delectació, com sia generació e via e no sia terme ni fi, no pot ésser lo bé final.

Absolvent les rahons fetes, diu que per aquelles no 's segueix ésser òptima—car lo bé és dit en dos maneres: o en si o a altrí—, e axí les generacions e los àbits són ordenats: o a bé *simpliciter* o a bé a d'algu. E diu que les delectacions, unes són bones en si, altres són males; // (f. 85v) emperò a algu són o semblen ésser elegibles o bones altres que de si són tristes, com les porgues o exarobs medicinals, que per amor de la salut són pressos ab delectació.

E encara diu que unes obres causen delectació imperfecta, cové a saber: aquelles de què se engendren los àbits perfets ans de la sua perfecció. E altres delectacions són sens fatigació e sens tristor, com les de la sciència, les quals se fan ab la naturalea ben disposta, no axí com les delectacions dels apassionats, axí les quals no són pròpies delectacions, axí com los replets se delecten en menjar coses agudes o amargues, les quals als sans no són delectacions covinents.

E, responent a la primera rahó, diu que no és bona diffinició dir que delectació és generació, car algunes d'elles són operacions de àbits perfets e fins de aquells. E, per tant, diu que millor diffinició és dir que delectació és operació de àbit connatural no empachada, que dir que delectació és generació sensible.

Al que diuen que la delectació és mala perquè moltes delectacions causen malaltia, diu que no val, // (f. 86r) car és semblant dir com qui diu que les medicines, que causen la sanitat, són males perquè guasten la peccúnia. E no 's segueix les delectacions del saber ésser males perquè nohen algunes vegades a la digestiva, per lo qual se causa alguna malaltia en lo cors, car porten alguna milloria en l'entendre, la qual té tanta milloria e differència sobre la salut, com la salut sobre los dine[r]s.

a. *Corregim la lliçó deyna de C per ninguna d'acord amb el testimoni d'A, M3 i O.*

b. *Segueix e tota repetit.*

A la altra rahó que dien que donen impediment e empacch a la rahó o a la prudència, veritat és les impròpies e males, mas és lo contrari de les pròpies e bones, car aquestes ajuden, e ab aquesta solució se absolen totes les altres rahons que ·s poden fer en contrari, axí com la de la art, e dels fadrins e bèsties, e la del temprat, etc., car açò tot és veritat de les delectacions impròpies e males, e de les altres per lo contrari, etc.

E diu que no ·s segueix tota delectació ser mala perquè y ha algunes males, tantpoch com se segueix que no y haja alguna sciència molt bona, per bé algunes sciències sien males. E diu que, com la delectació sia obra de algun àbit no empedida del molt // (f. 86v) bon àbit, serà molt bona la delectació, e aquella serà, per ventura, la felicitat, la qual és delectació de algun àbit perfet o molts, dels quals se causa delectació, prova-u per la comuna oppinió, car tots pensen que la vida benaventurada sia delectable.

E, per quant la felicitat és operació no impedita, diu que ·l benaventurat [h]a mester salut e béns de fortuna, car les malalties e pobrea impedeix la felicitat. E diu que, perquè aquests béns són necessaris a la felicitat, moltes an pensat que la bona fortuna fos felicitat, lo qual diu que no és veritat, car la superabundància de aquells destorba la benaventurada vida, etc. E, per ventura, diu que la sobreexcel·lència dels béns no ·s deu dir bona fortuna, car lo terme de la bona fortuna a la felicitat és subordinat.

E diu que, per a provar que alguna delectació sia molt bona, prova's perquè les bèsties e los hòmens segueixen la felicitat com a bé propi. E diu que la fama [que] molts pobles famen no és del tot falsa ne perduda^a, e diu que no ·s segueix no ésser açò veritat, perquè tots no desigen una delectació, car no són unes totes les calitats e disposicions o àbits de tots. // (f. 87r) E diu que, segons lo natural appetit o inclinació, tots desigen una delectació, emperò lo virtuós la verdadera existent e lo viciós la apparent. E per los impediments deixen de seguir la pròpia, car la natural a la bona los mou e convida, car totes les coses tenen en sí una part de divinitat, que ·ls atrau al propi bé. Emperò, diu que vituperar totes les delectacions, ho han fet los philòsofs perquè les delectacions corporals són solament conegudes e nomenades e an usurpat lo nom de les delectacions verdaderes. E diu que, si la benaventurança fos sens delectació, seguir-s'ia que ·ls benaventurats viurien trists, lo qual és inconvenient gran. Tantbé ·s seguiria que la tristor fos bé e la delectació seria mala e lo vici virtut.

Capítol dehén e darrer declara quals delectacions són bones per si matexes, e quals delectacions corporals en algun grau són bones.

[C]apítol dehé e últim diu que algunes delectacions hi ha molt elegibles e molt bones, emperò que les corporals delectacions no són // (f. 87v) tals, mas diu que les delectacions corporals són bones en cert grau, com ha necessàries en la vida. E diu que tots se delecten en una manera en dones, en potatges e vi, emperò los accessius de aquests són vituperables e mals.

E diu^b la rahó e motiu de aquells que dien que totes les delectacions corporals són bones: dien que són remey e medecina contra les tristors, car l'animal viu en contínues fatigacions e tristors en oir e veure, etc., encara que per ésser acostumats no u senten; e en altres treballs senyal és que ·ls fadrins, per los semblants moviments forts, tots temps cerquen coses delitables, com a natural medecina, contra lo[s] moviments que ·ls venen per créixer e auermentar-se, etc.; e, tantbé los malencònichs, per los forts moviments e incitacions, se fan moltes vegades intemperats, seguint moltes delectacions. E encara los sembla per altra rahó ésser bones, car lo més dels hòmens no han altres majors delectacions intel·lectuals en què ·s delecten, sinó les corporals, e en açò veritat dien que, si ·ls vedassen aquestes, freturarien de tota delectació, emperò han de pendre aquelles // (f. 88r)

a. Cf. el testimoni de la *Translatio Lincolniensis*: Fama autem non omnino perditur quam multi populi famant.

b. Segueix que que cancel·lem.

que no sien nocives a altres axí com los injusts, e no sien scandeloses o terribles axí com los bestials, o no sien vils e sutzes com los intemperats, etc.

E diu que soles les delectacions intel·lectuals són dites delectacions e les altres no. Diu perquè quant la nostra naturalea és composta de molts contraris e stà en continuus moviments, no ·s plau tots temps una delectació, ans segons la poeta la mutació nos és dulcíssima^a, e per açò s'esdevé que los qui tenen viandes delicades e bones los ve apetit de altres vils e axí de les dones. E açò ve per la malícia de la complexió.

E diu que la verdadera delectació és la intel·lectual perquè és simple e no composta, per lo qual Déu, per ésser simplíssim, se alegra eternalment de una delectació e no més, car aquella cosa que li sembla bona eternalment, axí li sembla ara e semblarà eternalment *in secula seculorum*; e de ací se absolrien moltes vanitats [qu]e les jents ab poch enteniment afermen, etc. E axí ajam dit de la delectació e tristor.

Huýten libre e nové són de la amistat, com de cosa molt necessària en la vida a tot lo linatge humà, e de com la amistat és en // (f. 88v) tres maneres, cové a saber, útil, delectable e honesta, prop de les quals demana e solta moltes qüestions.

Capítol primer tracta de la amistat e com és necessària a tota manera de hòmens, sens la qual negú no poria viure.

[C]apítol primer del huýten libre, en lo qual tracta de la amistat, la qual diu que és virtut o alguna cosa^b virtuosa. E diu que la amistat és molt necessària en la vida a tots los hòmens del món. Als poderos[os] e ríchs diu que són necessaris amichs per a conservar los béns e per a distribuir-los car, quina utilitat auria en los béns de fortuna levat lo benefici [de] distribuir? Diu que neguna: com –per açò se segueixca al que ·ls distribuïx– los béns són més, menys segurs són e més los hi cobdicien. E los pobres, no y ha dupte, car aquest singular refugí los és tenir amichs, e sens ells no porien viure.

Als jóvens diu que han mester amichs de qui prenguen nodriment e costums. E los vells han mester amichs per les malalties e altres calamitats e infortunis, que a la vellea s'esdevenen, car // (f. 89r) poques vegades s'esdevé ésser vell e benaventurat, e a qualsevulla hom és necessari amich, car dos millor fan una acció que hu. Per tant, la naturalea fa los hòmens socials e amigables, vehem-ho que hun hom de bon grat mostra lo camí a algú si va errat e lo que no u fa és [in]humà e cruel. E no sols aquest bé de amistat Déu [h]a posat en los hòmens, mas encara en los altres animals, que los més de la una spècia se acompanyen perquè ·s conserven. E axí és dels hòmens, majorment aquells que són de una terra, en special si són de una jent o de una calitat. E nosaltres loam los benívols e amigables.

Les ciutats e leys de aquelles o prínceps molt més treballen per la concòrdia (...) ^c que per la amistat, car, si ·ls hòmens tots fossen amichs, no fóra la justícia necessària. E encara que los hòmens sien justs, han mester amistat, perquè la justícia no és sufficient en tot lo viure dels hòmens. E diu que per les leys ordenades no poria la vida humana ordenar-se. E diu que no solament la amistat és necessària com la medecina mas és bona // (f. 89v) com la salut e, per tant, diu que als hòmens amigables e abenívols que ·ls dien bons hòmens.

Segon capítol declara si la amistat és engendrada de contrarietat e similitut.

Segon capítol, diu^d Aristòtil que alguns digueren que la amistat se engendrava de conformitat e similitut, provant-ho per speriència que els de una edat o una lengua o una art o sciència són amichs. Altres digueren que la amistat se fa de contrarietat, axí com

- a. *Corregim la lliçó la delectació no és dulcíssima de C per la mutació nos és dulcíssima d'acord amb el testimoni d'A, E, M1 i O i amb la font original de la tragèdia Orestes (234) d'Eurípides.*
- b. *Segueix o alguna repetit.*
- c. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: mucho más trabajan por la concordia que por la justicia, la qual concordia es una manera de amistad.*
- d. *Segueix que que cancel·lem*

Eurípides en ses tragédies deya que en la terra seca desiga caure l'ayre humit, per bé sien contraris, e que tal sia la amistat natural. E tantbé axí mateix, Eràclio dix que de les veus contràries se feya la melodiosa armonia. Axí que entre los savis hi ha grans duptes com se fa o engendra la amistat, si de similitut o contrarietat, etc. Empèdocles dix que el semblant.

E diu que per ara sobreseurem de les natural qüestions, etc., e solament // (f. 90r) determenem les coses humanes que convenen a les amors e passions, axí com demanar si entre tots los hòmens és amistat, axí com entre tots los mals dels quals se dupta si hi [h]a amistat entre ells, axí mateix s'hi ha una spècia de amistat o moltes. E los que pensaren que solament era una manera de amistat, la qual reb més y menys^a, no agueren senyalada ni rahonable credulitat, perquè les coses que són differentes en spècia, tantbé són insensibles e remisibles e de hu més hi menys. Emperò, açò serà manifest quant conexerem en quantes maneres se diu lo que s'heu amar.

E diu que l'propi objecte de la amistat és en una de tres maneres, cové a saber: útil, delectable o onest, o tots ensemps. E par que útil sia fi de algun bé honest e delectable, per què segueix que el bé honest y delectable són axí solament com a fins principals en la amistat.

Demana una qüestió, cové a saber: si hamen los hòmens lo bé que a ells és o sembla bé. E diu que la cosa aparent tant bé és amable com la existent e, axí mateix, // (f. 90v) diu que los demés no amen lo bé *simpliciter*, sinó lo que els sembla bé. E diu més que a les coses enanimades no diu amistat per dos coses, la primera, perquè les coses semblants no amen com són amades; la segona, per lo qui les ama no vol lo bé de aquelles, car scarn seria dir que vol el hom bé al vi ni al potatge, perquè el amich se ha de tenir voluntat sancera e desig que les coses vinguen bé, segons la fi en què ha constituïda la sua felicitat: si en la honor o laor, etc.

E los que amen en aquesta manera són dits benívols, encara que aquell a qui amen no vulla bé a ells, car si s'vulen bé los dos ja no és dita benivolència sinó amicícia, ab condició que els dos [h]o sàpien. E diu que molts són benívols ha alguns que jamés han conegut sinó per fama, pensant que són virtuosos o justs o útils. Emperò no són amichs, car per a ésser amichs pròpiament cové que s'vullen bé e que els dos se concorden en la benivolència e que als dos sia manifesta la tal amistat; e necessàriament se segueix la benificència que la hu farà o ajudarà al altre en lo que porà, etc.//

(f. 91r) Tercer capítol posa tres maneres de amistat, ço és: útil, delectable e honest, e cascuna de aquestes en quina manera és.

[C]apítol tercer, en lo qual posa sis conclusions, primera, que tres són les spècies de amistat, cové a saber: honesta, útil e delectable. E segons cada una de aquestes, té les condicions de amistat ja dites segons la manera en què ama.

Segona conclusió diu que la amistat que són per utilitats o per delectació són amistats per accident e no pròpies, car aquests no amen los hòmens per ésser bons o savis o justs, mas perquè de aquells se segueixca alguna utilitat o delectació.

Tèrcia conclusió diu que aquestes dos amistats fàcilment se disolven e cessen de ésser amichs. E la causa de açò és perquè la utilitat se muda o perquè la peccúnia falleix o per altra qualsevulla accident. E la delectació, axí mateix, se permuta fàcilment, axí de part de la cosa delectable, que no és en tot temps semblant // (f. 91v) e una, com de part del que la reb, que no li plau en tots temps una cosa, car les delectacions són diverses segons les diversitats de les edats e condicions e vida.

E diu que la amistat de la utilitat majorment és en los vells, los quals no amen coses, sinó los útils a ells. E, per tant, los vells són dificultosos de convenir ab ells, per alçar^b les

a. *Corregim la lliçó més de C per menys d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: recibe más o menos.*

b. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: agradarles.*

poques coses, o no nengunes sinó les útils, e per ço se fan desvergonyits e increpen totes les coses e fingen-se molt savis; e, comunament, són díscols o renynosos e presumido[r]s del mal, per les males speriençies que han vist e los mals que han fet en lo molt que vixqueren. E la amistat de aquests és molt dificultosa si no és per utilitat, la qual cessant, cessa la sua amistat.

E diu que la amistat de la delectació majorment és en los jóvens, los quals segueixen les delectacions presents. E mudada la edat, muda's la delectació de la cosa delectable e altera's e par-los altra. E, com intemperadament // (f. 92r) segueixquen totes les delectacions aparents, fàcilment són amichs. Emperò, com tinguen moviments infinits, axí de part del cors que s'augmenta, com de part del sentiment a fantasia que 's millora, fàcilment cessa la tal amistat. E, per tant, se sdevé que los tals moltes vegades en un dia muden de oppenió e, per consegüent, de amistat. E per açò se sdevé que, fàcilment, los tals loen e vituperen una cosa e menten, es prenen en infinides contradiccions ensemps e viuen comunament segons la sensualitat e la passió e són presumido[r]s de si mateix e jactants^a, etc.

Quarta conclusió, que la amistat honesta e virtuosa és dita *simpliciter* e verdaderament amistat, la qual és dels bons, e són semblants al bé honest de la virtut, car aquests volen bé los uns als altres e s'amen per si mateix e no per algun altre respecte o accident.

Quinta conclusió, que la amistat virtuosa e onesta és molt permanent e molt impermutable. E la causa de açò és perquè la virtut, per la qual los dos són amichs, no s'oblida ni 's pert fàcilment. E diu que aquests tals són útils e delectables, car pròpia delectació és aquella que és segons lo bé virtuós. E cert és de la utilitat no ser negada // (f. 92v) on verdaderament les utilitats són juntes per tal migà. E aquesta és verdaderament amistat e les altres sols tenen lo nom de amistat.

Sisena conclusió diu que la amistat honesta se sdevé tart e és rara e entre poques persones, ca aquesta no és sens verdadera conexença, la qual [h]a mester esperiençies e temps, e per açò antigament se deya en proverbi: los bons amichs, per a ésser tals, primer havien de menjar certa mesura de sal, lo qual no 's fa sens^b temps.

Quart capítol declara com en alguna cosa la amistat útil e delectable sembla a la virtuosa.

[Q]uart capítol diu que la amistat per utilitat e delectació en alguna cosa semblen a la amistat virtuosa, car los delectables alguna vegada són bons e axí mateix los útils. E diu que, majorment, permaneix la amistat en aquestes quant és feta la egualtat de la una part a la altra, convé a saber, segons los respectes per què s'amen, // (f. 93r) car esdevé's moltes vegades no amar los tals per hun respecte, car hun home amarà a una perquè és gentil y ella amarà a ell perquè 'n reb servey. E aquests tals fàcilment se^c disolven, car sa gentilea no és durable, e tantbé el servir d'ell pot cessar prestament. Emperò, molts de aquests comencen de fer amichs per algú de aquests respectes o per los dos. De la usança ve'ls a plaure los costums del hu al altre e, encara que cesse la hutilitat, romanen amichs per la delectació.

E diu que la amistat de la utilitat és la que menys permaneix de totes e la que més se allonga de la amistat verdadera. E diu més, que segons stes dos amistats, esdevé^d als mals ésser amichs entre si mateix, e tantbé los mals dels bons per la necessitat de la vida. E diu que sola la amistat dels bons és intransmutable, car no creu hom fàcilment de algun son

- a. *Corregim la lliçó* lactants *de C per jactants d'acord amb el testimoni d'A, E, M2, M3 i O.*
- b. *Corregim la lliçó* en *de C per sens d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- c. *Segueix se repetit.*
- d. *Corregim la lliçó* se *deuen de C per esdevé d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

amich, el qual en molt de temps ha provat, que puga contra ell errar o fer coses injustes. E en les altres amistats fàcilment se poden sdevenir les errades, axí com en les ciutats que fàcilment contenen e letiguen sobre les utilitats // (f. 93v) e hono[r]s. (...)ª

E diu més que rar^b e tart pot sdevenir que hu tinga molts amichs segons perfeta amistat, tant poch com se sdevé que hun hom ame moltes dones ensemps, car les tals coses de sa naturalea repugnen ser a molts e no és fàcil cosa hu complaure a molts molt, encara per ventura, ne és molt bo, perquè ha mester speriència e temps en cercar tants amichs, quasi se despendria la major part de la vida. E après diu que no repugna a la amistança de la utilitat tenir molts amichs, perquè en poch temps, segons aquesta, hu pot complaure a molts.

E diu més que, quant la amistat de la delectació se conserva per les dos parts egualment molt, sembla e par a la amistat verdadera; e tals amistats són les dels jóvens, les quals semblen més liberals que la de la utilitat. E diu més que la amistat virtuosa usa de algunes delectacions més que de les vulgars utilitats, car la cosa trista avorecible és e nengú no la pot sostenir molt temps en la vida. E diu més que los grans prínceps e hòmens poderosos poques vegades cerquen amichs^c // (f. 94r) sinó útils e delectables, e diu que no cerquen los delectables ab virtut, ni los útils tantpoch, mas los uns volen *eutrapulos*, ço és, graciosos en burles, e los altres volen astuts perquè sàpien fer lo que ·ls és manat. E cert és que ·l virtuos és útil e delectable tot ensemps, emperò aquests tals poques vegades són amichs dels grans,^d açò és o per poch dels grans ser tals o per ser dificultosa la comunicació sua. E diu més que la amistança útil e delectable són en una egualtat, etc.

Quint capítol tracta de una altra manera de amistat que és entre superiors e inferiors, que és dita distributiva, e com entre aquests dos se conserva el mig de la amistat.

[C]apítol quint tracta de una altra manera de amistat que és entre los superio[r]s e infério[r]s, axí com de pare a fill e del senyor al sirvent e de la muller al marit. Emperò, aquestes amistats differeixen segons la diversitat dels béns per què amen, car a la diversitat de les tals comunicacions se segueixen ser // (f. 94v) diferents les amacions e les amistats, les quals diu que ·s concerven per una egualtat de distribució o analogia, ço és dir, que segons la excel·lència de la dignitat o milloria cové ésser amats. E diu que la egualtat no és en la amistat, com en la justícia, ans és pel contrari, car en la justícia primer és la distribució segons la dignitat de les persones, que la comunicació segons la ygualtat de la quantitat. E en la amistat diu que primer és la egualtat de la quantitat o de la cosa que la distribució segons la dignitat de les persones.

- a. *Llacuna de C que correspon al següent fragment d'A, E, M1, M2, M3 i O: E dise más que assí como en las virtudes son en dos maneras dichos virtuosos –uno según hábito e otro según operación–, assí mesmo la amistad es en dos maneras –unos son según el hábito e otros según la operación–, car unos amigos convienen e se gozan en faser bienes e recibirlos de sus amigos e otros separados de lugares son assí como los que duermen, que no fazen algunas obras de amistad. E maguer que la ausencia no desata la amistad simpliciter, empero si es luenga e diuturna, muchas amistades dissuelve. / E dise más que los viejos e los tristes e severos e crueles no son amigables, car dificultosa cosa es morar e convenir con el triste. E tanto son menos amigables, quanto son más litigiosos, car en convenir e condelectar en las nuevas e palabras son mucho factivos de amistad. E, por tanto, dise que los buenos, por poderse condelectar por todo el tiempo, son mucho amigables e, des que amigos, son perpetuados en la tal amistad. / E dise que la amistad es semblante del hábito virtuoso, que la amación –que vulgarmente disen amor– ressemble a la pasión, car la amistança es con elección e con rasón e la amor o amación puede ser fuera de aquella.*
- b. *Corregim la lliçó rahó de C i A per rar d'acord amb el testimoni d'E, M1, M2, M3 i O.*
- c. *Segueix amichs repetit.*
- d. *Segueix o que cancel·lem.*

E après diu que si per ventura hi [h]a molta differència entre les presones (*sic*) de virtut o malícia, les tals persones no poden ser amichs. Hi açò stà manifest en los déus, que són sobreexcel·lents en^a tots los béns, y axí mateix en los reys e en los sapientíssims e molt bons. E diu que no ·s té regla certa en quin grau han d'ésser los hòmens per ésser amables o amigables; cert és que, quant són molt separats e molt differents, no roman entre ells amiatat. E per tant, és dupte si el amich volrà el gran bé o la gran dignitat per a son amich, axí com que sos amichs sien déus. E cert és que, lavors, no seria son amich. Emperò, diu que l'amich vol en tant grau // (f. 95r) bé per a son amich que ·l vol conservar en aquella amiatat.

E après demana qüestió: ¿en qual stà més lo bé de la amiatat, cové a saber: en hamar o en ésser amat, com prop dels dos sia la amiatat verdadera? E diu que molts per amor de honor més volen ser amats que amar. E, per tant, molts dels que ·s fingen amadors, cobdiciant ser amats, són lisongers o lagoters. E diu més que ser amat sembla ésser honrat e sembla que la honor no sia bé per si mateixa, mas per la virtut; mas, per tant, los que desigen ser vists tals volen ser honrats dels poderosos e dels savis per fermar oppenió en les gents que ells són virtuosos. E diu més que ésser amat és millor que ésser honrat, perquè ésser amat és axí com fi, en lo qual el que és amat reposa. Emperò, certament, el bé de la amiatat més stà en amar que en ser amat, lo qual prova per les mares que ham[en] los fills, encara que saben que ells no les amen; e perquè algú diria que açò fan per la consuetud de tenir-los approp, diu que no, car moltes d'elles donen sos fills a les nodrices e ·ls tenen luny, emperò elles se delecten en amar stremament, per bé no sien amades, // (f. 95v) e basta'ls a ell[e]s que vegem los fills nodrir-sse e que ·ls vaja bé, encara que el[l]s per ignorància no regracien ni regoneguen açò.

E après diu que aquelles amiatats, en les quals se guarda la egualtat de amar [e] de ser amat, aquestes són permanents, e tals diu que són virtuosos. E diu més que los que verdaderament amen no volen ni demanen coses desonestes ni males dels que amen ni fan les coses semblants per ells. E axí ·s diu proverbialment: que als bons amichs no sdevé peccar ni aministrar ocasió perquè sos amichs pequen. E la amiatat dels mals diu que no té neguna cosa ferma perquè sia permanent o aturable, car, après de consumada la delectació, no romanen los dos semblants en lo juhí o stimació de aquella e poden-se^b complaure en algun poch temps alegrant de la malícia, emperò breument seran diversos e, per consegüent, separats.

E diu que ·ls útils, els delectables no romanen més de quant aturen les delectacions o utilitats. E diu que la amiatat de la utilitat se causa de contrarietats les més voltes, axí com lo pobre al rich e l'ignorant al scient, etc., // (f. 96r) car lo que cascú [h]a mester desija e dóna altra cosa en pagua de aquella. E diu més que moltes vegades s'esdevé qu ·els [que]^c amen les cosses sobreexcel·lents e en gran dignitat, enguaneu a si mateix pensant ésser dignes de ésser amats. E diu que scarn és que aquests se clamen de ésser amats, puix no tenen alguna cosa perquè u dejen ésser, car no és rahonable que els molt avars vullen ser tenguts per liberals ni los molt ignorants per scientes. E si per ventura tenen alguna bona disposició o àbit, rahonable és lo que demanen. E si per ventura naturalment hun contrari desija altre contrari o son semblant o el mig, lexar-s'[h]a per al present de specular, car és matèria stranya de aquest tractat, etc.

Sisén capítol diu que en tota comunicació hi ha alguna manera de amiatat e com la amiatat és principalment entessa per los fabricadors de les leys axí com a final bé de la cosa pública.

a. *Segueix en repetit.*

b. *Corregim la lliçó o podent-se de C per e poden-se d'acord amb el testimoni d'E, M1, M2, M3 i O.*

c. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'E, M1, M2, M3 i O.*

[S]isén capítol diu que en tota comunicació hi ha alguna // (f. 96v) manera de amistat e diu que prop de una cosa són la amistat e la justícia. E diu que los que naveguen ensemps o van en batalles o en lonchs camins, hom los diu amichs. E diu que diferexen les amistats axí com diferexen les cosses justes, car, segons justícia, una obligació té hom de fer per son pare e altra per son jermà e, axí mateix, seran diverses les amistats de aquestes. E axí seran totes les altres comunicacions: que honsevilla que la obligació és major, la amistat serà major, e tantbé axí mateix en la justícia, car major injustícia és no ajudar a son jermà que ha hun strany e ferir a son pare [qu]e ha hun altre del poble. E axí se augmenta la amistat e ·s· disminuïx segons la augmentació o disminució de la justícia.

E diu que les comunicacions e amistats són principalment enteses per los fabricadors de les leys axí com un bé conferent comú, al qual dien just. Conservar aquest és lo fi principal de la política (sic), e les altres comunicacions tenen altres conferents, los quals tots són contenguts jus aquesta. E diu que la política (sic) no solament // (f. 97r) ordena lo que pertany a present, mas en tot lo temps e ·n· tota la vida. Prova-ho per los sacrificis que antigament eren ordenats per leys, en los quals se dava lahor e honor a Déu e als que ·ls· feyen delectació. E per ço manava que ·s· fessen en los temps que les gents vaguassen, axí com aprés la collita dels fruyts, en los quals ordenaven solempnitats e jochs e altres delectacions, etc. Consegüentment, tals amistats eren necessàries en les semblants comunicacions, axí que ·s· segueix que la comunicació humana per ha ésser bona [h]a [d']ésser justa^a e amigable o ab justícia^b e amistat, etc.

Setén capítol compara les amistats distributives a les maneres de principat que són en la cosa pública.

[C]apítol seté, en lo qual tracta de les comunicacions pulítiques, e diu que són en tres maneres // (f. 97v) e les contrarietats o transgresions de aquelles són altres tres. E diu que aquestes tres spècies de polícia són: regne, aristocràcia e timocràcia.

E diu que la millor de aquestes és el regne o la monarchia e la pigor és la timocràcia. E la transgressió e contrarietat de la monarchia^c diu que és tirania. E aquestes differexen entre si molt, car el tirà entén en les coses que a ell són interés e utilitat, el rey entén en la utilitat e^d bé dels súbdits. E diu més que no és dit rey qui no és de tot sobreexcel·lent en tots los béns, car est tal no ha mester hutilitats per a si mateix, mas per a la comunitat. E diu que el tirà, com sia pèssim e contrari al òbtim, necessari és tenir totes les disposicions contràries. E diu més que la malícia del rey és passar en tirania e fer-se tirà.

E la aristocràcia, com sia principat de alguns savis e virtuosos, la sua malícia és passar en oligarchia, on senyoregen los mals e viciosos. E la timocràcia passa en democràcia, les quals són molt acostades, e diu que el que volrà saber en quina manera differexen aquests principats pot pendre exemple en les coses usades en la *Yconòmica*, car la comunicació del pare als fills és axí com del rey als súbdits, e per ço Homero crida a Jovis pare, perquè // (f. 98r) el patern principat hi el regne se semblen molt. E diu que los persehans són tirans, car usen dels fills axí com de sirvents^e.

E diu que la comunicació del marit e de la muller semblen al principat aristocràtic, car, rahonablement segons la dignitat, se dóna la preminència e regiment al marit, encara que ell ha de guardar la honor rahonable a la muller. En altra manera: o que ella vulla regir o que el marit se desordene prop d'el[la] sembla al principat de la oligarchia. E

- a. Corregim la lliçó vista de C per justa d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- b. Corregim la lliçó injustícia de C per justícia d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- c. Segueix es *canc*.
- d. Segueix de *canc*.
- e. Corregim la lliçó disirvents de C d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: de sirvivos.

diu que algunes vegades les dones per ser eretades governen, lo qual és contra rahó e contra virtut.

E diu que 'l principat timocràtic sembla a la comunicació dels jermans. E diu que la democràcia destrueix aquesta comunicació en aquells jermans que no 's governen segons la recta rahó.

E diu més que tots temps en les comunicacions polítiques la amistat acompanya a la justícia. E diu que 'l rey fa bé als súbdits, si bo és en superabundància de beneficis, perquè sien bons axí com lo pastor. E, per tant, bé dix Homero que crida o nomena Aguamenon pastor dels pobles. E axí és del pare als fills. E aquestes amistats són en sobreccel·lència / / (f. 98v). E per açò, als bons reys e pares no 'ls pot ésser satisfet segons la dignitat dels beneficis rebuts, emperò satisfets en alguna manera ab la gran amistat e complaença e serveys e honors. E diu que del marit a la muller és la amistat^a virtuosa segons la aristocràcia. E los millors e més virtuosos millor e majorment se honren, car axí stà de rahó e justícia. E diu més que la amistat dels jermans e dels de una costuma e de una sciència o dels ciutadans egual[s] és segons la thimocràcia.

E diu més que en les transgressions e corrupcions del les policies ja dites, axí com hi [h]a poca justícia, axí mateix hi [h]a molt poch o no jens de amistat, car en la tirania, com hi aja gran injustícia del senyor als qui senyoreja, axí mateix hi [h]a molt odi, que és el contrari de la amistat. E diu que quant entre el que és senyor o superior e inferior no y ha alguna cosa comuna, no y ha entre ells amistat, e per ço no diem amistat la que hom ha a les coses inanimades, tantpoch la justícia, car no diem que hom fa injustícia // (f. 99r) a sa mula^b ni tantpoch que és s[a] amiga. E tantbé diu que al sirvent, en quant és sirvent, no li tenen amistat, sinó segons que és hom. E diu que sembla que una manera de justícia o de egualtat se deu tenir e servir prop de tothom e, per consiguënt, alguna amistat o humanitat, etc.

Huytén capítol compara la amistat que és entre los que 's comuniquen a les amistats que són prop les deutes acostumats e declara com la amistat del marit a la muller és natural.

Huytén capítol diu que, com tota amistat sia en comunicació e aquella sia de moltes maneres: entre los eguals e los parents, o de una art o de una costuma, e los que naveguen e peregrinen ensemps, diu que totes aquestes amistats semblen a la fraternal. E dependen o devalen totes de la amistat paterna, car los pares amen a sos fills axí com part pròpia, la qual saben que és decissa e partida d'ells. E los fills amen als pares no tant, car no saben tant bé que sien part decissa de aquell tot. E, per tant, los pares, tantost com naixen los fills, tantost los amen, // (f. 99v) com lo tot a la part; e les mares més, perquè són més certes e passen major treball. Emperò, los fills, encara que naturalment no amen tant com són amats, emperò ells són molt més obligats a sos pares que per lo contrari. E, per tant, a Déu e al pare negú nols pot satisfer per egualtat, com agen stat causa del ésser e del nodrir e de les costumes.

Diu que la amistat dels jermans és gran per ésser de una sanch e nàixer en un loch, majorment si són de unes costumes e no s'avancen molt de temps, car en los jermans qui defereixen molt de edat dificultós és reservar-se totalment la amistat. E, per tant, los hòmens de una edat e de una costuma, specialment aquells que s'an provat molt temps, entre aquests és firmíssima la amistat.

Secundàriament, diu que la amistat del marit e de la muller és amistat segons naturalea, car l'om, per natura, més és animal conjugal que polítich, que vol dir que més és inclinat ha haver amistat e comunicació de muller que de neguna altra companyia de gent, car el tal appetit o amistat no solament és en la spècia dels hòmens, mas és en tot lo linatge dels

- a. *Corregim la repetició muller de C per amistat d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- b. *Corregim la lliçó muller de C per mula d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

animals. E la comunicació // (f. 100r) de la casa primera és naturalment que la comunicació política o de la ciutat, axí com la part és primera que 'l tot.

E diu més que els hòmens en lo casament no sols són ajustats per la procreació dels fills com los altres animals, mas són ajustats per les altres necessitats de la vida, car les obres del hom e de la dona naturalment són partides. E, per tant, en aquesta amistat se concorden totes les amistats si són virtuosos, car de la utilitat manifesta és que los dos se ajuden a viure, que la hu no seria bastant; e la delectació certa és en molts actes de la vida e en los fills, que és comuna delectació e bé dels dos, per tant, los stèrils més tost se disolven. E necessari serà, si algun bé hi ha en los dos en tant estreta comunicació e tan longua, causar-se singular e sincera amistat, etc. E demanar en quina manera se deu aver lo marit ab la muller en lo convenir e qualsevulla amich ab altre no és altra cosa sinó demanar com se ha de guardar el just e bé de què havem parlat, etc.//

(f. 100v) Nové capítol e últim declara per quals maneres se disolven les amistats.

[C]apítol nové on tracta en què manera se disolven les amistats. E diu que, com les amistats sien tres com ja és dit, diu que en la virtuosa no y ha querelles ni acusacions ni baralles, car nengun de aquells no vol sinó lo just e qualsevulla d'ells stà disposat a fer e de fet fa ço que la rahó e justícia e egualtat de amistat requir.

E tantbé diu que en la amistat de la delectació hi ha separació, mas no y ha querella, car scarn seria querellar-se hom de no rebre la delectació de aquell ab qui 's pot escusar de viure, —encara que, segons la ley de Jhesucrist, aurién dificultat aquestes paraules, per los casats no poden fer^a divorci o departir-se—.

Mas diu que en la amistat que és per utilitat hi ha acusacions e baralles e querelles, perquè los que reben los beneficis se penssen que són dignes // (f. 101v)^b de rebre'n altres majors e los que donen pensen que donen més del que no han de donar. E diu que, axí com hi [h]a dos maneres de justícia, l'una natural e l'altra legal, axí^c hi [h]a dos maneres de comunicacions en la amistat de la utilitat, la una que és scripta —hi aquesta encara és en dos maneres, la una comutativa, com vendre e rebre tantost la paga, e l'altra és més liberal, que fia o spera per algun temps—, e l'altra manera de^d comutació que no és scripta és en dos maneres, la una és del tot liberal, en la qual el que^e dóna sols dóna per la virtut de la liberalitat, e l'altra és que ell que dóna, encara que espresament no done per algun preu sabent, emperò no dóna sens alguna cautela e esperança de rebre. E diu que, per ço, hom deu tenir cautela què reb e de qui e com e quant, etc. E diu que, en los tals que en aquesta manera donen hi els que reben sens saber com o de qui, [h]a y grans acusacions e querelles, car los huns dien que han donat molt hi les altres // (f. 102r) dien que han rebut poch.

E, per tant, Aristòtil mou qüestió: si en les satisfaccions de les tales altres beneficis, se dega commensurar la quantitat de la cosa dada segons aquell que la dóna o segons la necessitat del que la reb. E diu que, certament, se deu fer la satisfacció segons lo mester en què era aquell que la reb e la manera en què fon ajudat, car açò pertany als virtuosos e liberals, etc.

E diu més que en les amistats que són entre les grans e chichs^f hi [h]a querelles moltes vegades, perquè 'ls grans penssen^g que totes les coses los són degudes perquè són grans e

a. fer interl. sup.

b. El foli 101r repeteix el 94r.

c. Segueix com que cancel·lem.

d. Segueix de repetit.

e. Corregim la lliçó te de C per que d'acord amb el testimoni d' A, E, M1, M2, M3 i O.

f. Segueix aja canc.

g. Corregim la lliçó presents de C per pensen d'acord amb el testimoni d' A, E, M1, M2, M3 i O.

que tothom los deja servir, com per deure degut, e los chichs penssen, per lo cervir que fan, deuen ser guallardonats e clamen-se^a dient que ·l rebre dels beneficis no és segons la manera de les serveys. E, per a l'egualtat, aquests diu que cessaran les tals querelles que han quant los meno[r]s daran a les majors més de la honor, la qual és guardó de la virtut, e los majo[r]s donen als meno[r]s més de la utilitat, la qual és guardó del treball e menester.// (f. 102v) E diu que axí ·s deu usar en totes les bones policies e que axí ·s^b salvarà la amistat entre aquestes.

E diu més que en la amistat del fill al pare no ·s pot fer aquesta igualtat, com ja és dit, car lo fill és obligat en *infinitum*, e per ço diu que ·ls fills no poden denegar sos pares, encara que sien mals. Emperò, poden fugir d'ells, encara que són obligats de socórrer per deute lo que puguen. E diu que ·ls pares poden denegar e dejectar los fills, si prop d'ells són desconexents. E axí breument ajam dit quina cosa és e quantes maneres hi [h]a de amistat hi en quantes maneres se corromp, es salva, etc.

Primer capítol, que ·l mig de la proporció del diner e honor salva les amistats differents segons la dignitat, ço és, al millor donar més e al menor menys.

[C]apítol primer del novén libre fa repitició del que ha dit desús. E diu que en // (f. 103r) totes les amistats dessemblants o differents, ara sia la diferència de part de les persones, com del menor al major, ara sia la diferència de part de les coses per què s'amen, axí com si hu ama per delectació [e] altre per utilitat, diu que la proporció de la honor o diner salva e conserva les semblants amistats. E la tal proporció és dita igualtat de analogia (*sic*).

E diu més que en la amistat no ·s pot fer com en la justícia la tal retribució, car la justícia^a té lo diner, que és una comuna messura, segons la qual les coses se egualen e ·s satisfan. E diu que en totes les amistats no ·s pot fer la igualtat segons la semblant mesura, per ser molta diversitat en les fins de la amistat, car en la amistat moltes vegades se clama el que ama perquè no l'amen e esdevé's que no té cosa per què deja ser amat. Altres vegades, el que ama^d se clama perquè han fetes grans profertes e no reb les obres segons aquelles y açò s'esdevé quant la hu ama per delectació e l'altre // (f. 103v) per utilitat. Aquesta amistat se disolvu fàcilment per no ésser al fi que cada hu sperava.

E posa exemple que hun mercader pregà a hun sonador que li fes una albada e que ·l pagaria molt bé, e quant millor cantàs o sonàs lo pagaria millor. E seguí's lo cas que lo sonador cantà e sonà. El mercader, un altre dia, fon a casa del sonador e féu-li una altra semblant festa de cantar e sonar. Diu que, per bé aquesta sia igualtat de tal per tal, no basta ha hegualar-los sinó que los dos ho vullen en aquella manera, emperò si el mercader volia el cantar y el sonador lo diner –y el mercader ha rebut el que volia y el sonador no–, rahonablement y ha querella e ·s disolvu la tal amistat, car la igualtat de aquests era que cada hu aconseguiria el fi per què ·s movia.

E aprés absolvu una qüestió que demana si la recompensació dels beneficis se'n deu fer segons aquells que donen los beneficis o segons aquells que ·ls reben. E diu que Pictàgoras feya que sos dexebls fossen honrats segons^e ço que cada hu sabia e en tant fos obligat al mester. E diu més que entre los mestres sofistes e los dexebls e liberals se sdevenen querelles, car los sofistes reben dine[r]s e prometen que ensenyaran moltes cosses e no les ensenyen. E los dexebls avars, per no donar alguna cosa, moltes vegades

- a. *Corregim la lliçó calament-se de C per clamen-se.*
- b. *Segueix deu fer usar en totes les que cancel·lem per evident repitició.*
- c. *Corregim la lliçó injustícia de C per justícia d'acord amb el testimoni d' A, E, M1, M2, M3 i O.*
- d. *Segueix e no reb canc.*
- e. *Segueix que canc.*

dien que no han aprofitat, hi aquests^a convenientment són acusats.// (f. 104r) E diu que entre los liberals e virtuosos no y ha tals acusacions ni de part del mestre ni de part del dexeble, car les tals cosses no són apreciables per diner ni venals, ni el que les sab no les ven. E el dexeble liberal sab que, per la tal milloria, que en si mateix no ·s pot donar preu condigne. Emperò té aquella obligació al mester que té a Déu e al pare, car aquests lo traguieren de no ser a ésser e ·l feren animal perceptible de rahó hi aquest lo trau de potència racional e ·l fa racional en acte. E, per tant, de mala conexença e mala qualitat ve la tal querella entre los dos. E diu que, en la amistat de utilitat e delectació, més se deu fer la recompensació segons aquell que primer rebé el benefici e fon ajudat que segons la estimulació de aquell que ·l benefici ha fet e açò conferma per algunes rahons, les quals posa en la lletra.

Segon capítol mou algunes qüestions. La primera és de la amistat del pare e obligació, la altra és si és hom més obligat a son amich que al hom virtuos o si és més obligat al que li féu benefici o a son amich, essent los dos en igual necessitat.

[C]apítol segon, en lo qual mou algunes qüestions. E la primera qüestió és si és hom més obligat de hobeir a son pare –o servir-lo o fer-li bé– que a tots los altres hòmens o si és hom obligat de obeir-lo axí com lo pascient al metge o el que stà en la batalla al capità. La altra qüestió: si és hom més obligat de socórrer a son amich en la necessitat que al hom virtuos, si és en necessitat e encara que no sia amich. E l'altra qüestió és si és hom més obligat de socórrer al que és obligat per benefici rebut que a son amich, essent los dos en igual necessitat [e] no podent socórrer sinó al hu.

E diu que determenar les tals cosses no és fàcil, perquè tenen moltes diferències en parvitat. E diu que cert és que totes les cosses no són degudes n[i] es deuen donar ha hu. E diu més que ·ls beneficis és més just que sien pagats e satisfets que donar als amichs, axí com pagar la cosa deguda és primera. Emperò diu que auria dificultat si aquest que féu lo benefici hi el pare del que ·l rebé stiguessen pressos en poder dels lladres –no obstant que aquell que ha de lliurar // (f. 105r) o rescatar la hu dels dos haja rebut del semblant benefici d'ésser lliurat del semblant perill–, a qual dels dos deliurar és la dificultat de la qüestió: ¿o al que ·l tragé de tal perill o a son pare? Encara hi [h]a altra dificultat: stant ell y son pare en lo semblant cars, ¿a qual deu deliurar dels dos, a si mateix o a son pare? Encara hi [h]a altra dificultat: stant ell y son pare en lo semblant cars ¿a qual deu deliurar dels dos? ¿a si mateix o a son pare? Encara se duptaria si aquell que l'ha deliurat de semblant perill no stà posat en semblant necessitat, mas vol la satisfació en alguna altra cosa, si li ·s deu la tal satisfació.

E diu que ço que és dit, que deu hom més pagar o satisfer lo benefici rebut que donar liberalment al virtuos, diu que té veritat quant l'om no és molt virtuos o molt bo o la necessitat no és tan gran, car en altra manera seria lo contrari. Tantbé així mateix no té veritat quant el que emprestà i féu lo tal benefici és molt mal, car en aquell cars més deu hom dar al virtuos que satisfer al mal, car lo mal dóna per sperança de guany e el bo dóna per lo bé de la virtut, no sperant altre profit e utilitat. E diu més que del sobre dit se pot comprendre que prop de les coses humanes no es pot tenir regla certa axí com de les naturals.//

(f. 105v) E, emperò, quant a la primera qüestió que demana si havem a dar al pare totes les coses, diu que no, car per bé siam obligats de sacrificar animals a Déu, però no ·ls sacrificam [a] los hòmens. Y axí en les cosses morals, unes cosses són degudes als pares e altres als capitans de les batalles e altres als savis e altres als jermans e altres als amichs e connodrits e companyons, etc. E a cascú de aquests és hom obligat en sa manera, ço és a saber: al pare e a la mare perquè són causa del ésser a cascú en son stat, als savis perquè són ocasió del entendre, als capitans perquè són causa de viure en pau e als jermans

a. *Segueix hi aquests repetit.*

perquè són una carn e [a] altres amichs perquè són una voluntat. E diu que determenar aquestes cosses fàcil cosa és entre^a dos semblants, axí com entre^b dos jermans; emperò és dificultós discernir entre dos qui differexen, axí com és dificultós de veure qual [h]a hom de socórrer: ¿o al parent o al savi? Emperò ni per aquesta dificultat no deu hom partir de tal inquisició, etc.

Capítol tercer declara qual de les amistats se corromp, mudat aquell que era amat del que primer se mostrava.//

(f. 106r) Tercer capítol demana qüestió si és rahonable, quant aquells que són amats se muden, la amistat de aquells qui ·ls hamen deja ésser mudada o no. E diu que aquells qui amen per utilitat o per delectació no y ha inconvenient que cesse la tal amistat, cessada la tal causa que [e]ren amichs. Emperò, si algú se fingia amar virtuosament e ama per algun altre respecte de utilitat o delectació, diu que el que en aquella manera és [en]ganat, justament se clama, car aquell que l'engana comet major maldit que lo que falsa la moneda, quant aquesta malícia és prop del bé honorable.

E [h]a-y una altra qüestió: si per ventura algú és^c hamat per virtut e és virtuós e aprés se fa mal la tal amistat, si ·s deu disolre o no. E [con]clou que sí, car, com la amistat virtuosa sia de similitut, cessada la tal semblança, cessa la amistat. E aquell que ·s fa mal, cert és que adqui disposició contrària a la virtut.

Emperò [h]a-y qüestió si ·s deu hom tantost apartar-se feta la tal mutació.// (f. 106v) E diu que no, ans li deu suau dir e consellar per reduhir-lo a la millor part, si porà, car molt més és obligat de socórrer al amich en los béns de la ànima, que no en pecúnies o necessitats corporals. Emperò, si aquest tal no ·s vol smenar per la persuesió e consell de son amich, no fa neguna sens rahó que ·l lexe d'amar.

[H]a-y altra qüestió: si per ventura dos eren amichs e la hu [ha] aprofitat que s'és fet savi e virtuós –en tant grau que diferexen molt los dos, per l'altre no haver aprofitat ni millorat en res–, en la tanta diferència, los dos si romanen amichs. E diu que no. És aquesta la causa que dos aldeans, essent fadrins e connodrits ensemps, e la hu se sia fet savi e virtuós e curial e l'altre s'és romàs en sos pu[r]s naturals: aldeà, rústich, indocte (...) ^d en costums. [Amb] aquest aytal, que fench amich ans de la virtut adquirida, el virtuós no ·s deu aver com altre strany, mas deu aver alguna bona memòria de la consuetut passada e deu-se prop de aquell guardar alguna fabilitat e regonexença més que prop de hun altre strany, mas açò ab tal condició que no sia per alguna malícia de aquell qui no s'és millorat.

Quart capítol diu que ·l fi de la virtut e bé dels amichs és, sens altre respecte negú, el que mou a fer les obres de amistat.//^e

(108r) [Q]uart capítol fa qüestió per quina fi fa hom bé a sos amichs. E diu que huns sembla que les obres que hom fa als amichs pervingen de l'amor que hom té a si matex e per aquella fi fa totes les coses que fa. Altres dien que no, mas que hom fa bé als amichs sens respecte nengú e que solament l'om vol la salut dels amichs e que ·ls vaga bé, e tal és l'amor de la mare ab los fills e de molts ab sos amichs, per bé sien estats hofesats de aquells. Altres dien que solament són dits amichs aquells que viuen ab l'om o comuniquen ensemps e s'alegren e s'entrestexen dels mals de sos amichs e béns.

a. *Corregim la lliçó entendre de C per entre d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.

b. *Corregim la lliçó entendre de C per entre d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.

c. *Corregim la lliçó alguns an de C per algú és d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.

d. *Llacuna de C*, Cf. *el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O: aldeano, rústico, indocto, inmorigerado; cierto es que los dos no se alegran ni entristecen de una cosa, por las costumbres ser tanto diversas. Empero dize que con aquesta tal...

e. *Als folis 107r i 107v una altra mà repeteix el capítol tercer.*

E diu que aquestes condicions totes són en l'om virtuós e concorren en l'amistat que el semblant té a si mateix e, per consegüent, als altres amichs, car diu que 'l virtuós cerca e inquerex e treballa per adquirir los béns del inténiment, los quals són total^a felicitat e perfecció humana. En aquesta manera lo virtuós copdicia per a si el tal avançament de béns, que és sens enterés de nengú e majorment quant a la part intel·lectual, e quant més adquerex de aquella part, tant més adquerex de ésser,^b perquè l'acturitat és de part del intel·lector e la potencialitat és de part de la matèria.

E diu més que 'l virtuós e savi, per ser en ell la part intel·lectiva e sensitiva concordes, viu // (f. 108v) molt alegre per la memòria dels béns que ha fets e per la bona esperansa dels que farà en l'esdevenidor, car la tristor ve en penitència dels mals passats e de la temor dels que esperen.

E diu que 'l virtuós se dol molt quant li fan sens rahó, perquè sap que no és digne de rebre-la, e més que aquest tal axí s'ha ab son amich, com ab si mateix, perquè l'amich és altre ell. E mou qüestió si per ventura hom té amistat ab si mateix, perquè aquesta qüestió se dexarà per al present, emperò diu que l'amistat se troba entre aquells que 's troben les obres ja dites.

E diu que la gran amistat que l'om ha [a] algun altre sembla^c a la gran amistat que hom ha a si mateix e, per ço, semblaria que l'om tingués amistat ab si mateix. E diu que los hòmens mals no s'alegren de si mateix, per no estar en ells estes obres de amistat ja dites; e si són en los tals és per alguna conformitat [o] apetit que an de la bondat, emperò en los nefants e molt celereats (*sic*) no roman rael de bondat neguna.

E diu més que tots los semblants són diferents de si mateix, car altra cosa volen segons la voluntat e la rahó, e per la tal deversitat totstemps viuen trists. E diu que molts dels tals, per aver obrades gravoses e sclerades maldats e per aquelles ésser avorits // (f. 109r) dels hòmens, fugen al viure, avorint la vida moltes temps (...) ^d e visquen, car tornant-se a sos cors, recorden-se de molts mals que ha fet e esperen penes e infàmies per aquells. E, per tant, no poden vi[u]re a soles e no s'alegren ni condolen de si mateix, car de un cap no tenen coses ab què s'alegren, del altre no tenen coses que 'ls dolgen; encara que les perden com ja tinguen avorida la vida que 'ls és més cara. E, per tant, diu que els mals no són amichs de si mateix ni, per consegüent, de nengú altre.

Finalment diu que, puix la tal vida és molt miserable, molt deuen los hòmens fogir a la malícia, qu' és causa d'aquella, car lo maliciós totstemps viu alongant de viure's de si mateix, volent hu ab la rahó e altre ab la sensualitat.

Quint capítol diu que com la benivolència sembla molt a la amistat, encara que no és aquella.

[Q]uint capítol parla de la benivole[n]sa, la qual diu que no és amistat, encara que li semble molt, car la benivolència pot estar als ignots e pot estar amagada o secreta e l'amistat no, car ha d'estar als coneguts e que sia manifesta axí com avem dit. Donchs, tampoch no és amació, car la amació se fa ab defensió e apetit e per consuetut e la benivolència se fa súbitament, lo qual par // (f. 109v) en los que^e juguen o guanyen, que súbitament hom és benivol al hu, encara que nunca l'aja vist.

Emperò, aquesta benivolència és una amistat vagua o remissa e ociosa, car aquests tals farien molt poch o no-res per aquells [amb] qui són benívols,^f encara que aquesta benivo-

a. *Segueix són repetit.*

b. *Segueix e que cancel·lem.*

c. *Segueix la gran amistat que l'om ha algun altre sembla repetit.*

d. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, i O: e aborreciendo la vida muchas vezes se matan. E dize que los malos, no pudiendo vivir por sí mesmos, buscan con quien se delecten e vivan, car...*

e. *Segueix jutgen canc.*

f. *Segueix e canc.*

lença des que és diuturna o acostumada és porta o principi de la verdadera amistat, no de aquella que és per utilitat ni encara per delectació, mas solement la benivolència és per respecte dels béns honests, car naturalment som benívols als savis e forts e liberals e altres qualsevulla que tinguen alguna virtut e volrien que ·ls vingues bé.

Sissèn capítol diu que la concòrdia no és amistat, emperò sembla-li molt.

Diu en aquest sisén capítol que la concòrdia és una manera d'amistat, mas no aquella que en grech és dita *omodoxia*, que vol dir hunitat de openió. Ni són dites concordes aquells que tenen una sciència e són concordes en aquella, axí com de les coses de astronomia e altres semblants. Mas concòrdia pròpiament és dita aquella que tenen los siutadans, prop de les coses conferents a ells, axí com quant concorden en la elecció dels prínceps// (f. 110r) o en^a pendre amistat e confederar-se ab alguna altra ciutat o regne o rompre la g[u]erra.

Axí que, primerament, concòrdia és dita aquella que és de les coses contingents, nocives o útils a la ciutat o poble, en lo consellar dels quals o elegir tots o los més o millors són de una openió. E, per tant, l'amistat política és dita concòrdia. E aquesta concòrdia està en los justs e bons, car aquests són fermes en les openions e no vacil·len ses volentats, volent ara asò ara allò, axí com l'aygua de aquell riu que dien Euripo.

E diu més que los mals no poden ésser concordes, car axí^b com en si mateix són diversos, no poden concordar de degú. E, possat que algun temps són concordes, no seran fermes en la delectació, car tots temps demanen demesia en los béns útils e honors. E més, que la cosa pública no pot aturar^c sens aquesta concòrdia, la qual no pot ésser sens bondat. Segueix-se que la cosa pública governada per los hòmens mals no pot molt prosperar.

Setén capítol tractarà com lo que fa lo benefici ama més que no lo que ·l reb.

[M]ou qüestió en aquest setén capítol: dels dos, la hu que fa lo // (f. 110v) benefici e l'altre que ·l reb, ¿qual ama més del hu al altre? E diu que los que fan lo benefici amen més, e per què sembla sens rahó, com devia ésser lo contrari, segons primera vista se mostra. E de tal amor alguns han dat rahó dient que és axí com los que empresten dine[r]s, que ·ls creedo[r]s amen la salut de aquells que ·ls són obligats; axí dien que los que fan bé en cura de aquells a qui ·l fan, axí com de cosa pròpia dels que ·ls guanyen gràcies e altres semblants coses.

Emperò diu Aristòtil que aquesta rahó no és prou suficient e assigna-y altra que ·s diu més natural, en tal manera que los que fan lo bé no amen als que reben d'el[l]s los beneficis per interés negú, mas amen-los com pròpia obra, axí com lo artificiant ama al artífici que fa, lo qual artífici encara que tingués ànima no amaria tant com és amat el^d que l'[h]a fabricat. Prova's per los poetes, que amen les poesies que scriuen axí com a pròpies sues, encara que la poesia no ame als poetes, axí mateix diu que los benefacto[r]s, axí com obra feta o fabricada per ells.

Tota cosa que és en acte és molt més noble que aquella que és en potència hi el fer molt millor que ·l sufferir. E com lo que // (f. 111r) fa lo benefici sia en acte e lo que reb en potència, segueix-se al propòsit provat, etc.

Altra rahó, lo que fa lo benefici alegra's quant se recorda haver-lo fet, perquè la memòria –e lo que ·l reb, entristix-se quant se recorda haver-lo rebut– de les coses honestes és alegra [e] de les útils trista. Hi és lo contrari de la speranza del sdevenidor, car les coses útils quant se speren són alegres e les honestes no tant.

Altra rahó per a provar açò mateix: tota cosa que ·s fa ab major treball és de major

a. en *interl. sup.*

b. *Canvi de mà a partir d'aquest punt.*

c. *Cf. el testimoni d'E, M1, M2 i O: durar.*

d. *Corregim la lliçó del de C.*

memòria e de major dilecció. Prova's per les mares que, per treballar més per los fills, los ama[n] més. E com lo dar sia (...)ª fàcil, segueix-se més amar los benefactors^b als beneficiats que no per lo contrari e açò és solució de la qüestió principal.

Capítol huyté demana qüestió si l'om deu amar més a si mateix que [a] altre. E diu que dels béns honests, axí com prudència e sciència, hom deu amar més per a si mateix e dóna les rahons per què.

[C]apítol huyté demana qüestió si deu hom més amar a si mateix o a son amich o per lo contrari. E per la una part, argüeix que lo hom no deu amar a si mateix més.// (f. 111v) E açò és perquè les gents increpen e vituperen als que amen a si mateix molt temps. E porten aquest vocable com una cosa vil e menyspreada, ço és, amador de si mateix.

Segona rahó, perquè los mals tots obren lo mal per fi de atquirir utilitats per a si mateix e los bons per lo contrari, que tot lo bé que fan és per la utilitat comuna^c, per què segueix que l'om no deu més amar a si mateix.

De la altra part se segueix que l'om deu amar a si mateix, car provat avem desús en aquest llibre que de la concòrdia e amistat que los bons tenen a si mateix devalla la amistat que tenen als altres virtuosos. E tantbé proverbialment se diu que més propinch és lo genoll que la cama. E tantbé altres proverbis: que l'amich és altre ell^d e comunes les coses dels amichs. Axí que tots aquests proverbis concloen que primer deuen amar més a si mateix e après als amichs.

E diu que, per quant aquestes dos oppenions són fort[e]s e les dos dien veritat, avem de dar solució [a] què és la causa de la discrepància e, axí mateix, lo mig de concordar-los. E diu que veritat dien los prime[r]s: que és vil home e de poch bé aquell que adquir per a si mateix // (f. 112r) part dels béns, ço és, útils e delectables axí com peccúnies e hono[r]s e delectacions corporals, e aquest rahonablement és vituperat. Emperò, dels béns honests axí com enteniment, saviea, prudència, justícia, etc., de aquests l'om ha de voler (...)ª utilitats per a si mateix que per altra comunitat alguna; axí mateix, lo virtuós dels béns honests, per los quals se segueix ell ésser bo, no ·ls deu desigar per a nengú primer que per a si.

Contra natura és el desig de la privació e de la imperfecció, com tota cosa desiga conservar son ésser e atènyer perfecció e millorar-se. E aquests per açò són loables, car ab la pròpia perfecció fan grans béns als altres. E del mal és per lo contrari, car, seguint les concupiscències e passions ab les males obres, gastarà^e a si mateix e per los mals exemples enfeccionarà e nourà als altres –perquè al mal totes les coses són discordes, axí com ell és discorde per si mateix, e lo bé és per lo contrari–, per bé que per negú ell no vulla^g perdre los béns de la virtut; emperò, dels altres béns útils e delectables perdrà e dexarà per los amichs moltes delectacions e utilitats e honos[r], hoc encara morir per sos amichs.

E diu// (f. 112v) més que lo tal virtuós més vol viure un any que molts, ab tant que en aquell poch temps ell aja lo fi de la virtut per què treballa. E tantbé ·s diu que aquest tal més vol una bona acció que moltes e axí són prop de les hono[r]s e principats e peccúnies, que

a. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: como el dar sea trabaxo e con dificultad e el recibir sea sin trabaxo e cosa difícil, síguese más amar.

b. Corregim la lliçó benefici de C.

c. Segueix comuna repetit.

d. Cf. el testimoni de la Translatio Lincolniensis: est enim amicus alius ipse.

e. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: de aquestos el hombre ha de querer más para sy mesmo que para otro, assí como las ciubdades primero procuran las utilidades para sí mesmas que para otra comunidad alguna, para ... para om. C

f. Corregim la lliçó gustadà de C per gastarà d'acord amb el testimoni d'E, M1, M2, M3 i O: danyará.

g. Segueix ell canc.

tot ho dexe als amichs. Emperò, si als tals conté morir, segueix-se gran memòria d'el[l]s e honor als que d'ells devallen gran^a nomenada e utilitat. E determenada aquesta qüestió.

Novén capítol diu quina manera de amichs ha mester el que és benaventurat e fèlix.

[D]emana en aquest novén capítol una qüestió: si aquell que diem benaventurat ha mester amichs. E per la una part se diu que no, car, com la benaventurança sia per si sufficiència, dien que no ha mester amichs lo qui té tots els béns. E per l'altra part dien que és inconvenient, com se atribueixquen e donen tots los altres béns a la felicitat, denegar-se aquest que és lo major dels béns. E, com sia propi de la virtut fer bé majorment als amichs, lo virtuós almenys hauria mester amichs [a] qui fes bé, encara que fos benaventurat. Per tant, se demanda^b qüestió: com en les dos fortunes, ço és, bona e mala, // (f. 113r) aja hom menester amichs, ¿en qual són més mester en la pròspera o adversa? E diu que gran inconvenient és dir hom benaventurat al qui és sens amichs o solitari, car no triaria negú tenir tots los béns e éser sols en lo món ab ells, car l'om animal polític e amigable e nat o disposat per a convenir és per naturalea. E cert és que el^c tal convenir e comunicar més lo té el virtuós ab los amichs virtuosos que ab altres stranyes. Segueix-se que el benaventurat ha mester amichs.

A la rahó que aquells deyen, respon que veritat és que ·l benaventurat no ha menester amichs [útils]^d ne delectables sinó en molt poch, perquè la sua vida no té fretura ni^e minva de utilitat e en ella aja compliment de delectació. E de aquests amichs veritat és, mas per açò no ·s segueix no aya mester amichs virtuosos, car nosaltres avem dit en lo principi que la felicitat és operació. E aquesta operació, manifest és que no és axí en lo hom com possessió, mas és en contínua usança de ben viure he fer bones hores.

E les accions virtuosos no són les del hom sols, axí matex solament, mas les dels amichs. E fer hom les tals hores per sos amichs és aprés del bé del entendre e[l] major bé que hom pugua rebre en aquesta vida, —e encara també el saber de si matex voler seer comunicat, axí com cosa divina e òptima^f, car les coses quant més nobles són, volen^g ésser més comunicades—. E com aquesta comunicació // (f. 113v) sia més justa e més bona, [ha de] fer-se als amichs que altres neguns e més delectable, segueix-se que los^h benaventurats e virtuosos an mester amichs, almenys, a qui facen bé.

E també la vida solitària dificultosa cosa és éser tostemps alegre, car la tal vida alguna violència fa a la humana natura, axí com stranya a sa condició. E una de les delectacions de la felicitat és ésser alegre e sens molèstia e tristor alguna. Aquesta vida alegre és majormentⁱ en los amichs; segueix-se el propòsit provat, etc.

Aprés diu que, si algú voldrà entendre e especular^j més naturalment aquestes, veurà que ·l virtuós és per naturalea amich elegible al hom virtuós. E prova's en aquesta manera o forma: lo que és bé per sa naturalea és bo al hom virtuós. E cert és que ·l viure és la cosa més delectable que ·ls animals aver puguen. Emperò, los animals altres viuen^k pel sentiment o sensualitat, e los hòmens per sensualitat e rahó. Axí que ·l viure és la cosa més

a. *Segueix memòria canc.*

b. *Corregim la lliçó demostra de C per demanda d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

c. *Corregim la lliçó al de C per el.*

d. *Integracció realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

e. *Segueix es que cancel·lem.*

f. *Corregim la lliçó operativa de C per òptima d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

g. *Segueix volen repetit.*

h. *Segueix levaments canc.*

i. *Segueix es repetit.*

j. *Corregim la lliçó especialment de C per especular d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

k. *Corregim la lliçó viuem de C per viuen.*

amable e més delectable que és en aquest món, car la vida és lo ésser, emperò ací no parlam de la vida que és plena de angústies e tristo[r]s, car aquella molta part té de mort e de no-ésser axí com direm hon parlem de la tristor.

Per a provar que ·l viure és cosa molt delectable, prova-ho dient que tots ho desigen, que és senyal que ·ls agrada e lo no-ésser e privació los entristeix e espanta. E, si açò és veritat que ·l // (f. 114r) viure del virtuós, que a dret és dit viure, és més delectable e més amable —e com avem provat que el amich és altre yo mateix e quasi té la mateixa entitat—, cert és que l'hom amarà les operacions del tal hom naturalment, puys en tan gran grau és concorde e semblant a ell. E serà (...)ª e enteniment, car no axí com les bèsties convinen per péxer ensemps. E tal diem e en aquesta manera ésser la felicitat humana.

Capítol dehé declara de qual manera de amistat ha hun de tenir molts amichs e qual pochs.

[Q]üestió demana en aquest deén capítol, si hom ha de tenir molts amichs o pochs. E de la una part se diu que no ha hom mester molts, la una rahó és perquè a hom és^b gran dificultat complaure a molts e a l'altra rahó que los molts distraen e destorben al hom del bon viure. E, per tant, en la amistat de la utilitat no són mester molts amichs al hom virtuós. Dels amichs delectables també diu que són mester^c pochs amichs, axí com en la vianda és poqua sal e, si és molta, amargua.

E après demana qüestió, si dels amichs honests se [h]a de fer cert nombre o si és axí com en la ciutat, la qual diu qui no ha de ésser de mil hòmens poblada ni de X milia, emperhò és alguna multitut intermèdia conjecturada per rahó. Axí matex, diu que dels tals amichs s'[h]a de fer cert nombre determenat entre molts (...)ª amichs no bons, car dificultosa cosa seria convenir e distribuir-se a tants amichs e no bastaria la vida. Encara per altra manera o rahó, que per los mals de molts amichs e infortunis hom pendria grans tristo[r]s qui li molestarien e destorbarien la felicitat, encara que seria possible ab un amich aver-se d'entristir e ab altre aver-se de alegrar ensemps, lo qual és incovenient.

E, per tant, ben dit és que hom no deu ne pot amar molt // (f. 114v) a molt[s] amichs ensemps, tampoch com s'és mester gran amor e amació a moltes dones ensemps. Diu que en la política e cosa pública hom no pot amar a molts, açò és, ésser benívol e cobdiar lo bé de aquells e procurar-lo segons lo poder; emperhò en la amistat virtuosa, que és per virtut elegible, no pot ésser sinó a pochs o ha u.

E après solta la qüestió que demanª damunt: ¿en qual de les dos fortunes són més mester los amichs, com en los dos sien necessàries, car los infortunats an mester amador e los benaventurats han mester a qui facen bé? Responent diu que les infortunats an mester més amichs e en la adversa fortuna són més necesaris. E, per tant, aquets cerquen los amichs útils, car aquells an mester.

E diu més que, no obstant que en la mala fortuna sien més necessàries, emperhò que en la bona són millors e, per tant, aquets cerquen los justs e los bons a qui facen bé. E après diu que axí en la adversa fortuna com en la pròspera, car en la pròspera la presència del amich és delectable e al hom trist la presència del amich li aleuja la tristor. E açò se esdevé perquè la presència sola de si és de aytal condició, o que u faça com qui pren part de la càrega que algú leva per aleugar-lo o si u fa el sentiment del pacient que penssa que l'altre s'entristex, e per açò fa menor la tristor, per qualsevulla de aquestes coses que s'esdevingua o per altres, basta que és axí.

- a. Cf. *el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O: e será el tal convenir muy alegre en el convenir en palabras e entendimiento.
- b. és *interl. sup.*
- c. *Segueix diu repetit.*
- d. Cf. *el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O: entre muchos e pocos. E après dize que los muchos amigos no son buenos; muchos ... muchos *om.* C
- e. *Segueix amichs canc.*

E diu que los qui aconsolen los amichs trists són en dos maneres e també los consolats. Los huns consolen molt ab la vista e ab la paraula persuadint. E aquests tals aconsolen molt, car guarden-se d'entristir a son amich, car ell sab en quines coses se entristex o alegra, axí com los bons // (f. 115r) metges, que sobre la plagua vert no posen aquells empastes que posen sobre la madura.

E diu que y ha altres que consolen a son amich ab la vista he ressemblant-li en tristor, plorant, complanyent-se; e aquests també delecten. Emperhò los hòmens virils, ni ells poden plorar quant consolen ni volen que ploren quant són consolats. E, per contrari, los hòmens femenins e mol[ls] ploren quant consolen e plau-los que ploren quant són aconsolats.

E diu que hom [ha d']ymitar e ressemblar als millors de aquests e, més, que hom deu cridar a sos amichs a les bones fortunes promptament e tost e a les males tart e ab dificultat. E a les bones fortunes del amich hom deu anar tart e demanat e a les males tantost sens ésser cridat. E axí ayam dit com la presència dels amichs és delectable e aconsola.

E, concloent, diu que la vista dels amichs és molt agradable^a, car per lo sentiment del veure, majorment, se causa la amistat; e com aquest sentiment sia lo més noble dels corporals e los hòmens lo hamen més, com los amichs se degen amar segons la cosa més cara, diu que majorment amen sos amichs segons aquest sentiment.

És veritat que hom ama a son amich segons la cosa en què més se adelita, prova's car per açò los scients dien a sos amichs científichs coses científiques e los caçado[r]s de caça e los jugado[r]s de joch e los altres en aquesta manera; quiscú en lo que més se delita^b, més ama.

E diu que la amistat dels mals és mala, car per les males operacions he col·loquis se pigoren; e dels bons diu que, per lo contrari, per les bones operacions e col·loquis se miloren. E axí breument ajam dit de la amistat.

Comence lo X libre e darer, hon ha XIII capítols, en los quals tracta de la delecta[ció] e tristor e de la benaventurança final.

El dehén libre tracta de la delectació e tristor e benaventurança final, què cosa és e com consistex en la intel·lectual potència axí com en subjecte e com se funda en la més excel·lent causa que 's puga ymaginar, que és el gloriós fabricant e regidor dels segles, e com en lo adqueriment e perfecció del enteniment, purgat de les vils fantasies e apartat de les falses e abominables credulitats que, implicant contradiccions infinides, fugen a la rahó o es desvien del enteniment, e en la contemplació de la causa divina e de com procehex de aquell la fàbrica e ordinació mundial, on stà finalment la felicitat demanada.

Capítol primer tracta de la delectació e tristor contant algunes opinions.

Capítol primer de aquest deén libre, en lo qual parla de la delectació e tristor. E diu que la delectació és molt apropiada al linatge humà. Necessari serà al moral entendre per què en les accions de les virtuts gran força té alegrar-se en les coses // (f. 116r) convine[n]ts e entristir-se de les desconvinents. E los bons administrado[r]s de les cases e coses públiques açò deuen primerament ensenyar als jóvens, car molts per seguir la delectació se fan mals e per fogir a la tristor dexen de ésser bons.

Diu que de la delectació són stades tres opinions: la una que tota delectació és mala^c; l'altra que tota delectació és bona; l'altra que, encara que algunes de delectacions sien bones, emperhò dien los de aquesta opinió, que és bo que al poble se digua que tota

a. *Segueix e aconsola canc.*

b. *Segueix prova's car per açò que canc.*

c. *Corregim la lliçó banala de C per mala d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

delectació és mala –car lo poble, que té que totes les delectacions són bones, si ·ls persuaderen que totes són males, restaran en lo mig–.

E diu qui aquests no an ben dit, car en les accions morals més creu hom les obres que les paraules, car si algun metge vingués en algun ca[m]p per mostrar les herbes sanes e digués de unes que són sanes e de altres que són^a nocives e mengàs de les que diu que són nocives e males, los hòmens més creurien les obres del metge que ses paraules. E, per tant, diu que, com aquests diguen al poble que tota delectació és mala –e per força los que açò dien [han] de usar de alguna delectació–, seguir-se [h]a que la gent dupte en la tal posició e persuasió e, com no sabrà discernir quals delectacions sien bones ho males, cauran en altre strem de dir que totes són bones. E axí se esdevendrà gran errada per la semblant opinió.

E diu que determenar quals delectacions són bones e demostrar los motius e dificultats de aquestes opinions no és cosa fàcil de fer. E, més, diu que^b // (f. 116v) les paraules verdaderes e convinents no solament aprofiten al saber, mas [a] adreçar la vida, car los que entenen la veritat e la bondat e viuen segons aquelles e persuaderen la veritat provoquen e convertexen als altres que visquen en aquella manera.

Capítol segon possa la oppenió de Eudòchio e de Plató. E Aristòtil impugna el argüir de Plató y après declara quals delectacions són bones.

Diu en aquest segon capítol que la opinió de un philòsof nomenat Eudòchio era que tota delectació^c és bona per algunes rahons que posava. La primera, que les coses racionals e irracionals desigen e segueixen la delectació, segueix-se la delectació ésser bona, car bé és lo que totes les coses desigen. E, puixs és bastant a moure tot apetit, diu que no solament se segueix [ser] la delectació bona, mas òptima.

Diu que les paraules de Eudòchio causaven gran fe e credulitat, més^d per la moral virtut que en ell era que per nenguna altra rahó, car, com fos temperat, vehyen les gents [qu]e no u deya per fer-se intemperat ni disolut, puyx no era amich de les delectacions. E també^e Eudòchio se movia perquè la tristor, que és contrària de la delectació, és mala; segueix-se que la delectació és bona, *item* lo que per si matex és elegible és bo, a la delectació és tal error, etc. Encar[a] per afirmar açò, deya que tota virtut ab la delectació és més elegible que sens ella, segueix-se al propòsit, etc.

E diu que Plató empugna la oppinió de Eudòchio per aquesta última rahó, // (f. 117r) car cert és que la delectació ab la prudència o qualsevulla virtut és més elegible que sens elles, segueixen-se, diu Plató, que la delectació [no]^f és *simplicita* bona *oper se bonum*.

Aristòtil argüex al argüir de Plató dient que en aquesta manera los hòmens no poden en esta vida aver *per se bonum*, car no y ha nengun bé en lo món conegut que los hòmens poseesquen a què no ·s pugua afegir; car, si hun home és savi, millor és per a ésser bo e virtuós moralment e, si és tal, millor és (...) ^g per a ésser músic o rich o eloqüent, etc.

E també diu que nosaltres ací no cerquam lo bé *simpliciter*, mas lo bé humà e convinent a la humana vida. Diu més que ·ls platònichs, per empugnar Eudòchio, neguaven aquell famós dit que diu que bé és lo que totes les coses desigen, lo qual Aristòtil diu que, per no dir altra cosa los semblants^h més creÿble, no han parlat rahonablement, car lo que a tots sembla ésser, allò és.

a. *Segueix sanes canc.*

b. *Segueix que repetit.*

c. *Segueix segueix-se la canc.*

d. *Corregim la lliçó mas de C per més*

e. *Segueix eudo que cancel·lem.*

f. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

g. *Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2 i M3: mejor es por ser sano, e si es tal, mejor es por ser hermoso, e si esto, mejor por ser músico; mejor es ... mejor es om. C.*

h. *Corregim la lliçó lo semblant és de C per los semblants d'acord amb el testimoni d'A,*

E diu més Aristòtil que, si aquest dit no fos de hòmens savis, mas fos de modorros ho de hòmens vulgars, enquera que fosen molts, seria queucom lo que dien, car porien-ho dir per natural ignorància ho per alguna fantàstica opinió en què porien ésser stats nodrits o induïts, com huy són los moros. Emperhò vehem // (f. 117v) que ·ls savis [i] ignorants de qualsevulla ley o condició que sien, concorden en dir que alguna delectació és bona e elegible, per bé moltes sien males. Encara diu que los mals, per mals que sien, tenen en si alguna part de bondat que és millor que ells, la qual és el ésser que és òbtim e diví.

Diu encara que [a] la rahó dels contraris que feya Eudòxio, responien los platònichs que no era necessari, si la tristor és mala, la delectació sia bona, car los dos mals són en si mateyx contraris e abdós a aquell [que] és neutre^a, axí com la avarícia e la prodegalitat són en si mateyx contraris e abdós ab la liberalitat. En açò diu Aristòtil que bé dien, emperhò en lo propòsit no dien veritat, car la delectació e tristor no s'opponen com dos mals, mas com bé e mal parlant pròpiament e *simplicita* de delectació e tristor. Per accidents, alguna tristor és bona e alguna delectació és mala.

E diu més que los platònichs provaven que la delectació no fos bé, com no fos qualitat e el bé fos qualitat. E açò diu que no val, car les operacions virtuoses no són qualitats, mas acions e passions, emperhò són bones. E també diu que los platònichs lo provaven per altra rahó, dient que tot bé és determenat e les delectacions reben més e menys; segueix-se que aquelles no sien bé ni bones. Aquesta // (f. 118r) rahó solta Aristòtil dient que totes^b les virtuts són així^c, car diem “just” e “més just”, “fort” e “més e menys fort”, per què ·s seguiria de les virtuts no ésser bones, que és inconvenient. E per açò diu que la delectació, una és mixta e altra simple^d. E diu que no és inconvenient la delectació humana, la qual és mixta, ésser determenada en cascú e rebre més o menys, axí com la salut, la qual no és en tots los hòmens en una manera per les diversitats de les qualita[t]s e de les edats e altres accidents e axí de la delectació.

E diu més, que los platònichs proven son propòsit dient que tota delectació era generació e, com les generacions e mocions sien imperfetes, *ergo*, etc. Diu que açò és fals, primer, provant que no és mutació, perquè en tot hi [h]a velocitat e tarditat, com prova per lo cel en respecte de altres moviments e per ells en si mateyx. E axí matex diu que nenguna delectació, pròpiament, no ·s pot dit tal ni per lo pasat axí com aver-se delectat, ni per lo present com delectar-se, *ergo*, etc.

E prova's, més, que la delectació no sia generació, car tota cosa no se engendra de tota cosa, com sia del contrari en contrari, e també tota cosa se corromp en ço de què se engendra^e, *ergo* corromp-se en la tristor; seguir-se haya^f que la delectació fos engendrada de tristor^g. E ells an dit que la delectació és replecció e la tristor separació, la qual ni és veritat, car seguir-s'ia // (f. 118v) que los cossos replets sols stiguessen alegres, lo qual és fals. E diu més, que aquesta opinió fon opinable de aquells per les delectacions del gust, en

E, M1, M2 i M3: por no dezir otra cosa los semblantes más creíble, no han hablado razonablemente.

- a. Corregim la lliçó veure de C per neutre d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O i d'acord a la Translatio Lincolniensis: Opponi enim et malum malo et ambo ei quod neutrum.
- b. Segueix bé *canc.*
- c. Corregim la lliçó afí de C per així d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- d. Corregim la lliçó composta de C per simple d'acord amb el testimoni d'O.
- e. Corregim la lliçó engendrat de C. El copista indica amb uns signes a l'interlineat superior que ha invertit l'ordre de les dues últimes oracions coordinades per la conjunció e. Transcrivim segons l'ordre correcte d'acord amb la indicació del copista.
- f. La lletra h interl. sup.
- g. Segueix e ells an dit que dit que la delectació fos engendrada de tristor que cancel·lem per repetició.

les quals los animals se alegren de la del[e]ctació que agueren buyts. Emperhò diu que no és axí del veure e hojr ni sentir, car aquestes coses no són replecció.

E, après de tot, diu que ·ls platònichs provaven açò per algunes delectacions vils que posaven, per les quals semblava que provaven al propòsit, lo qual diu que no feyen, car les delectacions *simpliciter* delectables diu que no són males perquè als intemperats o bestials los agraden algunes delectacions vills e males, car aquelles no són delectacions tampoch –com no són dolçes ni amargues aquelles coses que algun pacient de còlera adusta li semblen ser^a tals, ni són coses blanques, les quals semblen blanques als hòmens que tenen una malaltia en los ulls que dien obtalmia, als quals totes les coses semblen blanques–.

E diu que les delectacions són en dos maneres: les unes dels bons, les altres dels vils. E també se pot dir que a tothom és bona riquesa, mas no al injust o enguanador, car seria més mal; e, finalment, conclou que manifest és que és per si bona, axí com los amichs no són // (f. 119r) tots *per se bonum*, car l'amich verdader parla ab son amich per bé e lo lagoter per delectar e complaure a son amich. Emperhò, la hu és laudable e l'altre vituperable.

E diu que nengun no triaria viure en les delectacions dels fadrins per tota sa vida, [ni] si li donaven tot lo món. E també prova açò dient que moltes coses amam axí com veure e sentir les quals no amam^b per delectació, e, encara que a elles tals obres seguesqua necessari la delectació, no y ha diferència, car eligiríem les tals obres per si matexes. Donchs, segueix-se que [ni] la delectació és *per se bonum* ni totes són males, mas [h]a-n'[h]i algunes virtuoses he altres males, manifest és.

Tercer capítol declara pròpiament quina cosa és delectació.

[E]n aquest tercer capítol diu que, per saber quina cosa és delectació pròpiament, millor se sabrà, si prenim los principis, com de nou començarem a tractar d'ella. E diu que la visió és perfeta en qualsevulla temps, car no ha mester alguna cosa que après vingua per a que la faça perfeta en sa espècia. E per açò sembla que la delectació no és temps ni moviment, // (f. 119v) perquè tot moviment se fa per alguna fi, lo qual adquirít, cessa; axí com l'art hedificativa folgua de la obra quant ha fabricada la casa que era sa fi. E açò no és en quada part de^c temps, mas en tot, car ans de aquell terme la obra [és]^d imperfecta, car altra cosa és la posició de les pedres e altra la situació de les columnpes e altra la gentilesa del terrat o cuberta, etc.

Axí que sembla que, si la delectació fos generació, ella s'acabaria successivament, axí com la casa^e o el animal que s'engendra pròpiament. Emperhò no és axí, car en tot lo temps e en cada part de aquell la delectació és perfeta. E diu que lo que és dit de la generació té veritat en los altres moviments, axí com en la deambulació o caminar, etc., los quals diu que sempre són diferents en spècie.

Encara prova per altra rahó que la delectació no sia^f generació e moviment, perquè el moviment pròpiament dit no és sinó de les coses corporals e partibles e, per tant, [ni] de la unitat ni del punt ni del àngel ni enteniment ni, per consegüent, de la delectació, com tingua tot son ésser *simul* e no divisible per parts.

En lo quart capítol diu que, com tot sentiment tingua obra pròpia prop de algun objecte, que aquella obra és més noble e, per consegüent, la delectació que és prop de la més noble potència [t]é més excel·lent objecte.

- a. Corregim la lliçó *sech de C per ser d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.
- b. Corregim la lliçó *auram de C per amam d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.
- c. Segueix llocada *canc*.
- d. Integració realitzada *d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.
- e. Corregim la lliçó *cosa de C per casa d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.
- f. Corregim la lliçó *en si ha de C per no sia d'acord amb el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O.

[Q]uart capítol diu que tot sentiment té operació pròpia aprop de algun objecte, en lo qual sentiment o potència ben disposat // (f. 120r) se causa la operació perfectíssima tota veguada que s'ajusta ab lo millor objecte de aquelles coses que són comprensibles per la semblant potència.

E diu més que per açò no diferex que obre lo sentiment o l'animal per lo sentiment, [car] té veritat totstamps infal·liblement que la perfectíssima operació se cause de la potència ben disposada prop de son propi o perfet objecte en la sua spècia. Diu més que aquella operació qui és més perfecta se diu més delectable e axí de la potència e objecte sensitius com dels intel·lectius. Segueix-se necessàriament que perfectíssima^a delectació és aquella que és de la perfectíssima potència prop del perfectíssim objecte. E diu més que la delectació dóna perfecció a la obra, emperhò no axí com lo sentiment, mas diferentment, axí com la sanitat e lo metge són causa de sanar.

Diu més que tot sentiment ha delectació ajustat a son sensible e, quant los dos millor [tenen]^b disposada la potència e millor lo objecte, serà millor la delectació. Diu que la delectació no és axí com àbit que és dintre de la obra, mas és com^c a fi sobrevinent, axí com als jóvens la belea. Diu més que, romanint semblants lo agent e ·l pacient totstamps, serà la delectació una, ara sia sensitiva o intel·lectiva. E per açò los animals no ·s deliten totstamps, car les potències se fatiguen e ·ls objectes [se] alteren, etc.

E diu més que algunes coses vistes primer deliten e après no.// (f. 120v) E és la causa que la novitat e belea de aquella cosa se comunica tota en una vegada, emperhò no és axí de la gràcia o béns del enteniment. Diu més que, per tant, tots desigen la del[e]ctació perquè lo viure és comú a tots, el qual viure és operació. E tothom viu més en lo que ·s delita més, axí com lo músic en la melodia e lo savi en la especulació de les coses intel·ligibles.

Aprés diu que si los hòmens desigen viure per delectar-se o delectar-se per viure dexar-se [h]a per al present de especular al natural^d, perquè aquestes dos coses: operació o delectació, en tal manera se [j]u[n]ten^e que no reben separació sinó entel·lectual.

Quint capítol diu com les delectacions són distintes segons la distinció de les obres.

[Q]uint capítol diu, com les delectacions se causen de les obres diferents en spècia, necessari serà que les delectacions sien en spècia diferents. Que les operacions sien diferents en spècia prova's per les obres de la natura, axí com animals, erbes, etc., les de art axí com cases, ymages, etc. Seguir-se [h]a el propòsit provat.

E com les operacions sensibles diferesquen de les intel·ligibles en spècie, seguir s'[h]a les delectacions ésser distintes. E que^f açò sia veritat, que les delectacions atenguen les operacions pròpies, prova's perquè [els que] obren ab delectació milloren e aturen més en la obra, car la delectació és de tal condició naturalment. E per ço, los geòmetres// (f. 121r) o músichs o qualsevulla artificis que obren ab^g delectació, obren millor. E bo és el artífice o eficient alegrar-se en la obra ben feta. E dificultat és sens delectació ésser^h nenguna obra bona.

Encara se prova per altra rahó: que veem que los que són intents prop de una obra e s'i deliten no poden entendre en cosa que ·ls diguen sinó remissament; e tanta pot ésser la delectació que impediria tota altra delectació e obra. E, per açò, los molt

a. *Segueix ment canc.*

b. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni de M3.*

c. *Segueix unes canc.*

d. *Corregim la lliçó moral de C per natural d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

e. *Integració d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M3 i O: se juntan, i de la Translatio Lincolniensis: coniungi quidem enim hec videntur et separationem non recipere.*

f. *Corregim la lliçó per de C per que d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*

g. *ab interl.sup.*

h. *Segueix que canc.*

afectats^a en la armonia, no entenen los conceptes de les paraules que ells dien. E los molt enamorats no poden divertir^b la ymaginació de la que amen e *contece* e sdevé no delectar-se en la música. E açò generalment és veritat de totes les delectacions, generalment, que la més agradable ateny l'altra, etc.

E per ço diu que, quant en los jochs que feyen en les festes junye[n] mals junydo[r]s o co[r]rien puntes, los pobles podien menyar legumes, qui és menyar de pocha delectació, e quant eren bons dexaveen de menyar altres deliquades viandes; tot açò per provar que la delectació major endueix les altres e, per ço, los hòmens scients ho ymaginatus, moltes vegades, se alteren dels sentiments que [ni] veuen^c ab què stan ni hon, etc. E que les delectacions diferesquen com dit és, mostre's per les pròpies delectacions que salven e augmenten les // (f. 121v) obres bones e [les] males les corrompen. E quasi les impròpies delectacions e corruptes fan lo que fan les tristes, que cor[r]umpen les^d operacions e, per consegüent, los hàbits que -s fan d'ells, car si algú se entristex molt de escriure o edificar ho navegar, no scriurà ni edificuarà sinó per força quasi. E açò avem dit per demostrar, per les tristo[r]s e males delectacions, les males operacions e hàbits e, per lo contrari, lo qual no té poqua utilitat en les humanes costumes e usos.

Capítol sisé diu que en tres maneres són les obres: males, bones e indiferents, e, per consegüent, les delectacions.

[D]eclara en aquest sisén capítol que, com les operacions sien en tres maneres, les unes virtuoses e les altres nocives e males e les altres indiferents, necessàriament les delectacions seran de tres maneres, ço és, les unes bones e altres males e altres indiferents o neutres. E, per a provar que tantes e tals sien les delectacions com les obres, diu que -s prova perquè les concupiscències de les coses bones // (f. 122r) són dites bones e de les males són dites males, donchs, si les concupiscències, les quals són distintes de les obres segons natura o temps car són ans de les obres, consegüen la bondat e la malícia de aquelles, molt més la aconseguiran les delectacions que tenen tanta edentitat e uniformitat ab les operacions que y ha distinció si són distintes o no. Emperò diu que la delectació ni és del sentiment ni del intel·lecte, dels quals són les obres, mes solament són del apetit sensitiu o intel·lectiu. E al apetit és distinch de aquestes segons sa definició, essència o forma.

E diu més, que axí com entre los sentiments hi ha diferència de bons e millors –axí com lo veure millor que l'hoir e aquell més noble que l'odorar e el gust–, axí matex les delectacions són més nobles e més excel·lents sentits, axí també com los sentiments corporals [són] entre si deferents, axí diferexen ells de la part intel·lectiva e molt més; e, per consegüent, la de aquella part és millor e més excel·lent delectació.

E diu més que axí com les spècies dels mals són distintes, axí hi [h]a delectacions per a elles que són per orde segons los graus de sa conexença // (f. 122v) o discernir distintes. E, per açò, altra delectació és la del cavall e altra la del leó e altra la del ase, car l'ase més vol la erba que el hor, al·legant a Eràclio^e, car lo cart o erba és past e nutriment al asse e l'or no.

Diu que en les delectacions humanes no y ha chiqua diferència, car tanta és la diversitat que huns se deliten en lo que los altres se entristexen; e açò axí en los sentiments com en

- a. *Segueix enamorats canc.*
- b. *Corregim la lliçó dintre de C per divertir d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- c. *Corregim la lliçó viuen de C per ni veuen d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- d. *Segueix tristes canc.*
- e. *Corregim la lliçó ell e rahó de C per Eràclio d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O i de la Translatio Lincolniensis: Heracleitus ait asinum fenum utique eligere magis quam aurum.*

lo entendre, car aquests delecten les cosses amargues e fugen a les dolces, e axí de la oppenió, que huns se entristexen en lo que altres troben gran plaer, axí com en les coses científiques.

E finalment diu que solament són bones delectacions aquelles que semblen al hom virtuós, encara que a molts sien tristes. E tristo[r]s, axí mateix, aquelles són pròpiament que semblen al hom bo^a, encara que molts se delecten en elles per lo appetit corrupte; axí com no són cosses dolces les quals semblen al pascient, mas les que semblen semblen al sa, ni amargues tantpoch les que el pascient avorex, sinó les que avorex lo sa e ben disposat. O si per ventura és sola una operació la de la perfeta e benaventurada vida o molt[e]s e si una delectació o molt[e]s, dir-s' [h]a en lo següent capítol e seté.//

(f. 123r) Setén capítol tracta de la felicitat humana e com no stà en lo joch, mas és la fi de les obres més virtuoses.

[C]apítol seté comença a tractar de la felicitat, qu' és fi de les humanes obres, dient que –pux havem dit de les virtuts e amistats e delectacions– bo serà dir de la felicitat, per la qual aquestes obres se fan axí com per fi principal. Per açò, bo serà repetir algunes coses dites damunt en lo primer e segon libre. Lo primer és que havem provat que la felicitat és operació e no àbit, car en altra manera seria benaventurat lo que tots temps dormís ho el infortunat, lo qual en hàbit té les virtuts sens les operacions^b. E tantbé repeteix ço que dix que les operacions, unes són per si matexes elegibles, axí com la victòria, altres subvirtuts^c e altres fins, com l'art de fer los frens o arnessos. E diu que la benaventurança, que diem felicitat, és de aquelles obres que són fins per si matexes elegibles e tals són les accions virtuoses.

E per açò remou hun duple que [a] alguns ha semblat que lo joch sia la felicitat, per cobdiar-se per si mateix, e encara perquè molts tirans e gran hòmens e rics segueixen los jochs e cerquen los que juguen e els favoreixen com // (f. 123v) a virtuosos. E diu que la operació de la virtut en moltes coses és conferent e laudable e la del joch és per lo contrari, car gasta les possessions e la fama e prové de malícia^d e ignorància. Al que dien perquè a molts dels que són poderossos e rics e grans semblen los jochs ésser bons, a^e açò diu que no se'n segueix per ésser rics e grans tenir millor enteniment e apetit, ans les més vegades és per lo contrari, que perquè ereten los béns o per falta de ensenyament e speriències, són molts d'el[l]s imprudents; e axí dels tals és errada pendre exemple.

E tantbé diu que pueril cosa seria e fora de sentiment que treballàs tota sa vida per jugar. Diu més que los ignorants, no essent capaces de la delectació millor, que^f és la intel·lectual, van a les delectacions corporals. E aquelles delectacions són entre los populars precioses, axí com entre los fadrins són certes delectacions precioses, axí com menjar cireres e jugar a la pilota o trompa; e açò per falta de sentiment e capacitat per a gustar les millo[r]s delectacions que són de la honor e utilitat. E axí segueix-se, com moltes vegades és dit, aquelles cosses ésser precioses e bones que al hom de bé semblen precioses e bones e no les que semblen precioses e bones als mals.

Après diu que alguns jochs honests se poden elegir e^g // (f. 124r) aquests per passatemps o recreació de [des]fatigar la pensa, perquè pugua ab millor força e entenció obrar de virtut, car la fi dels hòmens no stà en vacació e repòs, sinó en acció contínua. E axí sembla que la felicitat no sia en lo joch, que és vacació, com sia la felicitat en obrar de la

a. Corregim la lliçó bé de C per bo.

b. Segueix unes són per si matexes cancel·lat per tal d'evitar l'homoteleton des del mot operacions de la línia següent.

c. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: *subsirvientes a otros fines*.

d. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: *molicie*.

e. Corregim la lliçó e de C per a d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

f. Segueix no que cancel·lem d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

g. Corregim la lliçó a de C per e d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.

millor part del hom, axí com del entendre, e no en delectacions corporals ni bestials, car aquelles no són capaces^a de aquell tan bé, ni li resemben en tot ni en part, *et cetera*.

Huytén capítol declara que la felicitat és col·locada en la part intel·lectual^b, com a més excel·lent^c e més contínua e més allongada de imperfecció. E diu com aquesta vida és més noble que humana.

[P]rova en aquest uytén capítol que la felicitat o beatitut sia en la millor part dels hòmens, ara sia en l'enteniment, ara sia alguna divinitat que sia en nosaltres basta. Ella és col·locada ésser operació segons la part millor e aquesta prova ésser la intel·lectual, per algunes condicions que avem dit de la felicitat, que totes concorden en açò.

E primerament ella, ço és la part // (f. 124v) intel·lectual, és més noble e més excel·lent e sens comparació que nenguna de les parts sensuais o corporals. E en açò [no]^d cal prova, com ella [h]a [d']ésser perfecció e moviment a les altres parts ja dites.

Segonament, ella és contínua, car no cessa sinó per accidents, açò és, per falta o fatigua de la ymaginativa que és afixa en orgue corporal. E poden specular continuament, més que nenguna altra operació fer.

Tercerament, ella és delectabilíssima, car diu que sola la filosofia té admirables delectacions^e, axí en la puritat e netedat com en la continuïtat, e de totes les altres és per lo contrari, que són vils e de poqua aturada, la qual rahó és que les coses corporals se comuniquen totes ensemps e les intel·lectuals, tota via, són més noves.

E la *per se sufficientia* majorment és certa de aquesta part; car los justs e liberals e forts o magnífichs, tots an mester ajudado[r]s per a obrar e companyia; e aquesta sola, per si matexa sola, specularà e tant millor quant serà més suficient^f. Encara que ella millor és quant és ab semblant companyia, emperhò a falta de aquella ella sola és per si suficient.

E diu més que // (f. 125r) aquesta sola^g és en vacació virtuosa e tranquil·litat final e de les altres virtuts pràctiques és per lo contrari. Cert és que les coses bèl·liques les quals stan en operació no ·s desigen per si matexes, car no y ha nengú que desige matar per ésser matador o matar més, car lavors seria el tal ocissor e omicida violent, mas desigen-se les tals coses per vaguar totalment o folgar e aver pau. E axí de les accions e conversacions polítiques, nengú no les desija per treballar tostemps, mas per folguar algun temps.

E la felicitat speculativa, axí com causa final, no demana ni vol^h altra cosa sinó per si matexa, la qual és delectable, vacativa, sens treball e altres condicions les quals aviém atribuït a la beatitut o felicitat, axí com a longitut de vida e de salut, etc. La talⁱ vida diu que és tant millor que la humana, quant la divinitat qu' és en nosaltres o enteniment diví és millor que les coses^j corruptibles o corporals; e aquesta vida és divina, car no la poseex l'om segons que és hom, mas segons que és diví e incorruptible.

E diu que molts dien que ·ls mortals an de saber lo mortal e los corruptibles lo corruptible e curar de aquell. E açò diu que és // (f. 125v) trufa, car l'om deu millorar-se segons aquella part segons la qual és noble, permanent, perpetu e alegre e immortal. E açò no són los hòmens que freturen de aquesta potència intel·lectual, la qual diu que, encara

- a. *Corregim la lliçó comparades de C per capaces d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- b. *en la part intel·lectual interl. sup.*
- c. *Segueix e més excel·lent repetit.*
- d. *Integració realitzada d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- e. *Corregim la lliçó admiracions de C per admirables delectacions d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- f. *Segueix e diu més que aquesta sola canc.*
- g. *Segueix aquesta sola per si matexa sola speculara e tant millor repetit.*
- h. *Corregim la lliçó vel de C per vol.*
- i. *Corregim la lliçó qual de C per tal d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.*
- j. *Segueix coses repetit.*

que en nosaltres és chicha, emperhò és axí com la centilla del foch que, essent chicha, encén gran flama, axí en nostre enteniment –dich dels hòmens savis, no dels bestials– serà incorruptible, noble, excel·lent, pur, net, etc.

Gran infortuni e orbetat esdevé als apartats de aquesta vida, com ayen de viure vida que és insana de la humana condició, car tota criatura racional *in potentia* capax és de aquesta vida. E gran ceguedat és del món freturar de aquest bé per la major part e gran bé vol Déu als dreçats per aquest camí. ¡O malaventurada hedat e infortunat naximent dels que naxen ara en aquesta celada, embaraçada de opinions fantàstiques, en la qual no solament aquest bé ne és amat ni escollit, mas és avorrit, vituperat, escarnit e perseguit et difamat!

Novén capítol tracta de huna altra felicitat, que és dita política, la qual és segons la prudència e les altres virtuts morals.//

(f. 126r) Novén capítol tracta de la felicitat humana. E diu que segonament són benaventurats los hòmens que usen segons les virtuts morals. E diu que fer les coses justes, liberals e fortes són totes les humanes virtuts, axí que totes aquestes virtuts són reformadores de les passions humanes, que d'elles són de part del cors, d'elles del tot lo compost.

E diu més que la prudència és virtut conjugada de un cap ab les passions, del altre ab les virtuts morals. E tot lo bé de les passions o apetits és ésser refrenats ab la rahó, la qual no pot seer recta sens la prudència. Seguir-s'[h]a que la prudència, com sos principis, se prenguen de les operacions, les quals són aprop del compost. Cert és que la felicitat que és segons aquestes hobbres ésser composta e la del enteniment és simplicíssima, emperhò per a dir de les dos més largament, dir s'[h]a de la una en la *Metafísica*, del altra en lo libre de les *Polítiques*, etc.

Capítol dehén declara quina manera de béns se requiren a la huna e al altra felicitat.//

(f. 126v) [P]rova en aquest dehén capítol que la felicitat humana ho política ha mester béns de fortuna e sterio[r]s prosperitats segons més o menys, car lo lib[e]ral ha mester dine[r]s per ésser liberal e lo just axí matex per ésser vist just; car les voluntats no són manifestes, com molts no-justs, quant no tenen de què, e no-liberals se simulen voler ésser justs e liberals, si tenien béns. E lo fort ha mester potència per ésser examinada sa fortalea e manifesta, e lo magnífich e ·l temperat axí matex.

E aquestes virtuts totes an mester moltes coses. E, per tant, se ssol demanar qüestió: com les virtuts sien compostes de eleccions e operacions, prop de qual de aquestes és més la virtut? E certament la virtut moral se compon e és perfecta de les dos: de les eleccions axí com de principi e de les operacions axí com de fi.

Diu més que la felicitat speculativa no ha mester moltitut de coses per ésser perfeta, ans la multitut dels béns de fortuna empedex e torba la speculació. Emperhò ha mester solament lo que ya és dit, e cert és que la perfeta felicitat és operació del enteniment speculatiu; e prova's per açò, car les intel·ligències separades// (f. 127r) o Déus ho àngel viuen segons aquesta vida e són benaventurats segons aquella. E, demanant qüestió, diu scarnint que quals operacions los atribuirem: o justes o liberals? E lavors se demana quina moneda és entre ells. E si per ventura són forts, prop de quals coses terribles són forts com no tinguen temor? E si són temperats, prop de qual concupiscència?

Segueix-se necessàriament, puix en ells no són passions ne apetits senssitiu, ser dits forts, justs, liberals o temperats seria una carregosa lahor e gran vituperi a ells, car seguir-s'ia que fosen animals composts e que tinguessen corruptes apetits e passions, enclinats en la part pigor. Emperhò, cert és que a tots és manifest que les benaventurades intel·ligències separades ya dites no dormen ni són mortes, mas viuen e^a la sua vida és sempre en acte.

Resta solament que, com la vida sia operació de alguna potència com avem dit, no hi [h]a altra operació (...)ª de Déu o divina, en Déu e en les intel·ligències separades; e la dels hòmens speculatiu és molt conforme e molt semblant a aquesta.

E lo senyal de açò és que los // (f. 127v) bruts animals no participen gens de aquesta vida, n[í] els hòmens bestials. E los àngels viuen tostemps segons aquesta vida e la benaventurança dels hòmens en tant és benaventurada, en quant és semblant ad aquesta. E los bruts, com ya és dit, ni los hòmens brutals, per no ésser speculatiu, no poden ésser benaventurats. E los hòmens intel·lectuals tant són més benaventurats, quant són més alonguats de la bestialitat e propins e acostats al intel·lecte o divinitat. E aquesta propinquïtat en aquesta vida és verdadera noblesa. E en aquesta e en l'altra és perpètua e total felicitat e benaventurança e, per tant, se segueix aquesta sola tenir lo propi nom de benaventurança, *et cetera*.

Honzén capítol diu quina manera de béns se requiren a la felicitat speculativa.

[C]apítol onzén diu que lo benaventurat speculatiu ha mester algunes coses exterior[s], axí com sanitat et *victu et vestitu* e servey rahonable, perquè la flaquesa humana ab les grans congoxes // (f. 128r) e misèries de la vida no pot vacar a la contemplació, emperhò no ha mester moltes coses per a la tal felicitat. E la *per se suficientia* no stà en la superfluïtat. E, per tant, dificultós és los príncipes e senyors de les mars e de les terres ésser benaventurats, perquè en la tal multitut de béns de fortuna el ànimo se n'altera e s'fa vaguabunt, no reposant prop de una cosa. E per ço^b, la penssa dels tals no pot star afixa ni ferma en la speculació. E veem manifestament los migans e simples hòmens comunament fer més actes virtuoses que ·ls semblants.

E, per tant, Solon^c e Anaxàgoras no posaren benaventurança en lo rich ni en lo poderós, mes en aquell qui moderadament, rahonablement, migans béns posseex. E no y ha maravel·la que a molts ydiotes e popula[r]s semble lo contrari, car aquests solament jutgen dels béns que ells conexen. E la auctoritat de aquests^d sancts famosos fon molt creguda, perquè, essent hòmens de gran stat, determenaren sa vida ab poquedat de béns de fortuna, prenent solament los que eren a la necessitat e ornat ocult de la vida, // (f. 128v) stant apartats de les conclusions e accions polítiques, foren dedicats totalment e vacaren en la speculació e feren aquella vida fins a sa fi.

E en les coses morals més avem de mirar les obres que les paraules, donchs diem segons açò que al que és millor disposat en la part del entendre e cura més e obra segons aquella part e viu, aquest és més amat de Déu. E, pux que veritat és que Déu ha cura dels actes humans, rahonable és que ell se alegre e delecte e ame lo que li és més semblant. E no ha cosa semblant a Déu sinó lo enteniment. Segueix-se tantost que tots los que viuen segons aquesta vida o part, Déus ha cura d'ells, els ama, els regracia com ha amichs. E aquestes coses no poden star sinó en lo savi e Déu no ama sinó aquel. Seguir-s'[h]a sols lo savi, per ésser de Déu amat, ser felicíssim e vertaderament benaventurat.

Capítol dotzé, repetint lo passat, diu que en tres maneres se fan los hòmens bons segons la oppenió dels antichs: o per natura o per lonch costum o per doctrina. E aprova aquest dit e reprova'l en part. //

(f. 129r) [D]emana en aquest dotzén capítol qüestió si per ventura ha determenat suficientment en lo passat de les virtuts e de la^e amistat e de la delectació, etc., figuralment

- a. Cf. el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O: no ay otra operación ni otra vida a ellos devida sino la divina que es la especulación intelectual. E por tanto la felicitad es operación de Dios o divina. operación ... operación om. C
- b. Segueix com *canc*.
- c. Corregim la lliçó solem de C per Solon d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- d. Segueix aqueixos *canc*.
- e. Segueix a que cancel·lem.

axí com avia promés. E diu si la elecció dels hòmens té alguna fi en saber de les virtuts tehòricament o solament la pràctica.

Determinant diu que en les operacions humanes molt més aprofita la obra que la especulació, car, si les paraules soles bastassen per a fer los hòmens bons, molt gran labor e premi se devia dar als persuaso[r]s e eloqüents; no obstant que diu que les paraules e persuasions tenen gran força a provocar los ànimos dels jóvens tractables e benignes. E [h]a-y altres molts que no són persuasibles perquè no obeeixen a la vergonya, mas a la temor, car no s'aparten de les coses males per ser vils, mas per les penes; e, com no sien disposats a gustar lo bé, avvorrexen-lo. E aquests tals no són transformatbles ni convertibles per negunes paraules, ara sien per natura tals, ara per lingua costuma.

E diu més que en tres maneres // (f. 129v) se fan los hòmens bons, segons la opinió dels antichs: uns dien que per natura, altres per lonch costum e altres per doctrina. E diu que manifest és que per naturalea no són bons ni mals. E la doctrina o paraula no són bastants a persuadir a tots. Emperhò, per alguna divina causa, ve la benaventurança a aquells que naxen ben afortunats e tenen la ànima disposta axí com terra fèrtil he laurada per a rebre la sement de la persuasió o doctrina e habitar-la per lonch ús.

E, per tant, lo que viu segons la passió no és disposat de rebre el tal millorament. E, naturalment, ha hom de amar lo bé e avorir lo mal per ésser bo. E, per açò, és dificultós nengún jove ser bo, perquè viure segons les virtuts és aspre e, per ço, convé que totes les policies ben ordenades tinguen leys per a nodrir los jóvens en comú, segons la disposició e stats e segons ço que han de usar. E convé que ·ls fabricado[r]s de les leys posen principis o premis^a de utilitats e honors en aquells que bé usen. E per lo contrari, als rebells deuen dar punicions e penes // (f. 130r) per què es castiguen. E als qui són insanables e incor[r]egibles apartar-los perquè no cor[r]ompen los altres. E deuen-se punir los tals ab les tristors que més contrarien a ses delectacions –com al que desiga star en una ciutat per viure delicadament, desterrar-lo en alguna illa o terra solitària apartada de delectacions–.

Tretzén capítol declara qual és la causa de les bones costums e bones leys en lo poble.

[T]retzén capítol diu que per ço que havem dit de la pena e premis he bona costuma e mala, és mester que y aya rey bo o ley ordenada, que mane les coses que s'an de fer en la ciutat; car açò no y bastaria la paraula del pare ni amich a tothom, perquè^b tots no són dispo[s]ts com dit és.

E diu més, que sola la ciutat dels Lacedemonis se tenia ley de la comuna nodrició dels jóvens e dones; e aquella era ley maravellosa. E diu que en moltes ciutats ho an permés e dextat a // (f. 130v) cascú segons son arbitre. Y en les tals ciutats que freturen de sembla[n]t ley, bo és que ·ls pares tinguen gran ànsia de nodrir los fills molt més prop los enteniments e costumes que prop los nodriments corporals. E diu que no diferencien que los tals monicions se facen per leys scrites o no, car en la músicha molts canten bé que no saben l'art, per imitar altra veu, e axí en la retòrica e axí en les coses morals.

E cert és que los fills prenen grantment de les costums de sos parents axí com naturals. E a les veguades, aquestes doctrines e costums se ensenyen per paraules universals, de vegades per speriências particulars, axí com en la medecina –axí com dient que a tot febrecitant és bo tenir abstinència e no fer exercici e per ventura a algun febrecitant nouran aquestes coses; e per ço, per ésser bon metge, ha^c mester saber la rahó universal per què obra y el subjecte particular prop del qual és la tal malaltia–. Emperhò, molts poden star metges de si matexs per les speriências que de si han prova he axí matex per speriência d'ús se poden fer bons, encara que ignoren la rahó universal de la bondat.

a. o premis *interl. sup.*

b. *Segueix a canç.*

c. *Corregim la lliçó he de C per ha.*

E per tant, diu que lo fabricant de la ley deu saber e conjecturar les disposicions e calitats de aquels a qui 's dóna la tal ley, axí com en la medecina lo metge ha de saber la disposició // (f. 131r) dels pascients, etc.

Quatorzén capítol e últim declara què tal [h]a ésser el fabricant de les leys e qual és la causa de les congregacions, principats e policies.

[C]atorzén capítol e dar[r]er declara quin ha de ésser lo fabricant de les leys, lo qual té gran utilitat en lo món. E cert és que, preses les fins de cada cosa, el hom té sa fi com avem provat e les obres dels hòmens han de ésser hordenades en tal manera que servesquen a aquella fi. E, com tots no saben qual és aquella fi, és necessari que aquest fi e ses hores stiguén determenats per leey. E diu que no sola la ley és necessària per a (...)ª conservar-les en los grans [e] adults.

E diu que les paraules universals convenen molt a les sciències speculatives e les obres particulars e accions a la sciència moral. E diu que los fabricadors de les leys no poden ésser sens aquestes dos, car –com la un fi sia apartar el enteniment de errada e el altre bonificar // (f. 131v) lo apetit– convenient cosa és que els semblants tinguen alguna manera de sciència e no menys de la experiència. E, per açò, diu que molts sofistes prometen que ensenyaran la políticha dient persuassions sens obres e no ensenyen, car tampoch en les altres arts mequàniques no les ensenya lo que no les sab e obra segons aquelles, axí com scriure e hedificar, etc. E diu que no són dits metges los que^b sola ha[n] la medecina en scrit, axí com no són morals, encara que sàpien totes les paraules de les leys, emperhò aquestes rahons aprofiten als sperits en cada una de les particulars obres.

E diu més que bo serà intentar^c, axí com avem fet palpablement, tractar de la polítiqua: quina cosa és e per què fon congregada. E per açò, dirà com la vida és tres maneres, ço és: viure e suficientment viure e virtuosa e benaventuradament viure. E cert és que hun hom solitari pot viure, // (f. 132r) emperhò [in]suficientment^d, e per açò és necessari que aya companyia de muller, fill o servidor o alguna cosa en loch de servidor. E aquesta vida és suficient per a sols viure, emperhò no és neta ne virtuosa ne bona.

E, per açò, és necessària congregació hon aya moltitud de hòmens e distinció de graus e de ofícis, hon deu aver savis que ensenyen e milloren la part intel·lectual, e príncep he fabricado[r]s de leys virtuoses que hordenen tota la humana vida en aquella polítiqua, levant e tolent les injúries e violències, perquè tothom visqua en pau e que no sia nengú en la ciutat que no 's conte en algun grau de aprofitar a la cosa púbblia: los huns defenen-la, los altres millorant-la en ofícis e artificis, etc.

E axí matex, los tals fabricado[r]s e ordenado[r]s de leys deuen proveyr, après la pau e concòrdia de la ciutat, com sia sana e fètil o abastada. E // (f. 132v) totes les leys que adrecen aquestes fins són bones e les que desvien són males. E diu que, per a tractar aquestes coses, és mester veure les opinions dels antichs e les diversitats de ses opinions e leys. E, après, jutgarem quals són bones o males, com veyam que algunes de les tals leys salven la policia per una part, e per l'altra la corrompen. E diu més que, vista la condició de la policia e quines leys la salven e quals la defensen o defenexen^e, porem fer algun mig polítich conjecturat segons la rahó humana, axí com fem en la ètica.

E axí ayam dit universalment el prohemi e introducció de la polítiqua.

Explicit decimus liber et ultimus

- a. Cf. *el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O: no solo la ley es necesaria para enseñar las costumbres a los jóvenes, mas es también necesaria para conservarlas en los grandes e adultos. para ... para om. C.
- b. *Segueix no canc.*
- c. *Corregim la lliçó* contar de C per intentar d'acord amb el testimoni d'A, E, M1, M2, M3 i O.
- d. *Corregim d'acord amb el testimoni d'A*, M2, M3 i O.
- e. Cf. *el testimoni d'A*, E, M1, M2, M3 i O: destruyen.

Glossari filosòfic

Citem en primer lloc el terme tal com apareix al manuscrit català i assenyallem el mot grec del qual prové, després consignem entre parèntesi la transliteració llatina de la *Translatio Lincolniensis* de Robert Grossteste.

- Autequastos < αὐτοέκαστος (*authekastos*): sincer, manifestador de la veritat en la seua manera de viure i de parlar.
- Bomoloco < βωμολόχος (*bomolochus*): burleta, aquell que es riu excessivament d'altri.
- Baunasso / Vaurasia < βαναυσία (*banausia*): aquell que s'excedeix en les grans despeses fent palesa la seua vulgaritat.
- Caym < χαυνός (*chaunus*): vanitós, aquell que s'excedeix en la pròpia estima.
- Deinocia < δεινότης (*deinotita*): habilitat natural que permet d'esdevenir virtuós amb la inclinació que fa actius els homes.
- Eriqueya < ἐπιείκεια (*epieikeia*) equitat en l'aplicació moderada i prudent d'una llei o principi.
- Eubolia < εὐβουλία (*eubulia*): virtut consistent a deliberar correctament.
- Eutrapelia < εὐτραπεία (*eutrapelia*): virtut consistent a saber divertir-se en la mesura justa.
- Fisis < φύσις (*physis*): natura, entesa com a causa interna del canvi, també del moviment i del repòs.
- Gnomeya < γνώμη (*gnomen*): judici recte, virtut consistent a saber judicar correctament les accions dels altres.
- Omodoxia < ὁμοδοξία (*omodoxia*): igualtat de parers o unitat d'opinió a base d'un acord accidental.
- Monàstica (*monostica* segons el proemi de les *Sententia Libri Ethicorum* de Tomàs d'Aquino i sense correspondència en la *Translatio Lincolniensis*): reflexió ètica sobre com l'individu modera els apetits i les passions mitjançant l'adquisició dels hàbits mitjans o virtuts.
- Nomehesia < deturpació de νέμεσις (*nemesis*): indignació assenyada, passió laudable de qui s'indigna amb la prosperitat dels roïns.
- Philomitia < μετὰ ἐσις φιλοτιμία (*philotimia*): vici consistent en l'ambició desmesurada dels honors petits.
- Policia < πολιτεία (*politeia*): règim constitucional consistent en una democràcia moderada considerada la millor forma de govern per Aristòtil, en referència a l'organització social de la ciutat-estat grega.
- Preconsiliació < προβεβουλευμένον (*preconsiliatione*): allò pre-

deliberat, allò que es prefereix a les altres opcions en la part voluntària de la deliberació.

- Sinesia < σύνεσις (*synesis*): virtut consistent a saber judicar correctament les accions pròpies i escollir-ne l'adequada a cada situació.

Bibliografia

A) *Fonts manuscrites*

BARCELONA,
Arxiu de la Corona d'Aragó,
ms. Ripoll 161
Biblioteca de Catalunya,
ms. 296

CAMBRIDGE,
University Library,
ms. *add.* 8275

MADRID,
Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense
ms. 152
Biblioteca Nacional,
ms. 685
ms. 1204
ms. 4514
ms. 6710
ms. 7076
Biblioteca de la Real Academia de la Historia,
doc. 9 /4855

NÀPOLS
Biblioteca Nazionale
ms. VIII.G.4

OXFORD
Bodleian Library
ms. Span. d. 1

SAN LORENZO DEL ESCORIAL
Biblioteca del Monasterio
ms. D.III.2
ms. F. III. 23
ms. K.II.13

VALÈNCIA
Biblioteca Capitular
ms. 211

VATICA, CIUTAT DEL
Biblioteca Apostolica Vaticana
 ms. vat. lat. 2054

VITORIA,
Biblioteca del Seminario,
 ms. 9

VIC,
Biblioteca Capitular,
 ms. 232

B) *Literatura crítica:*

- CAMÓS, L. «Breve tratado del privilegio llamado *guiatge de virtualles*». *Barcelona, divulgación histórica*, Barcelona, vol. VI, 1948, p. 178-185.
- FAULHABER, CH. B. «Sobre la cultura ibérica medieval: las lenguas vernáculas y la traducción». *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de literatura medieval* (J. M. Lucía, ed.). Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997.
- FERRER, R. *La lectura en Valencia (1416-1474): una aproximación histórica*. Tesis doctoral inédita dirigida per Francisco Gimeno, València : Universitat de València, 1993.
- GLORIEUX, P. «L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage á la Faculté de Théologie au XIIIe siècle». *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 35 (1969): 65-186.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T; MORENO, A; SAQUERO, P. *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XVI. Edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- GRABMANN, M. *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*. München: Bayerischen Akademie, 1939.
- GVILLELMI DE CONCHIS. *Summa de Philosophia in vulgari* (L. Badia / J. PUJOL, eds.). Turnhout, Brèpols, 1997. Corpus Christianorum, Continuatio medievalis, nº152.
- HEUSCH, C. «Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)», *Atalaya*. 2 (1991): 157-175.
- ISIDOR DE SEVILLA. *Etymologiarum*, Madrid: BAC, 2004.
- JULLIEN DE POMEROL, M.-H; MONFRIN, J. *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola pendant le grand Schisme d'Occident et sa dispersion : inventaires et concordances*. Paris / Roma: École Française de Rome, 1991. 2 vols.
- LAWRANCE, J.N.H. «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: Some Reconsiderations». *Medium aevum*, 51 (1982): 55-85.

- LAWRANCE, J.N.H. *Un episodio del protohumanismo español: Tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Gianozzo Manetti*. Diputación de Salamanca, Salamanca, 1989.
- LINES, D. A. *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.
- LOHR, C. H. *Commentateurs d'Aristote au moyen-âge latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*. Friburg: Éditions universitaires, 1988.
- MOTA, C. «Sobre la fortuna del compendio de las *Éticas* de Aristóteles atribuido a Alonso de Cartagena». *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. (Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987), (J.M. LUCÍA, y otros eds.) vol. II. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1992, p. 549-561.
- MONFRIN, J. «La bibliothèque Sánchez Muñoz». *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro di Marinis*, (R. de Maio, ed.) vol. III. Verona: Giovanni Mardesteig, p. 229-269.
- MORRÁS, M. «El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica». *Quaderns. Revista de traducció* 7 (2002): 33-57.
- PAGDEN, A. R. D. «The diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 – ca. 1600», *Traditio* XXXI (1975): 287-313.
- PARRILLA, C. «En torno al *Libro de Séneca contra la ira e la saña*». *La literatura en la época de Sancho IV*, (C. Alvar, J.M. LUCÍA, eds.). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1996, p. 245-255.
- PÉREZ-PRENDES, J. M. *Los procesos forales aragoneses*. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- RIERA I SANS, J. «Catàleg d'obres traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV»: *Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana* (A. Ferrando, ed.), València, 1989, p. 699-709.
- RUBIÓ I LLUCH, A. *Documents per l'història de la cultura catalana Mig-aval*, vol. II. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1921.
- ROBLES, L. «El estudio de la *Ética* en España (del siglo XIII al XX)». *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, VII, Salamanca, 1979, p. 235-353.
- RUSSELL, P. E. PAGDEN, A. «Nueva luz sobre una versión española cuatrocenista de la *Ética a Nicómaco*: Bodleian Library, ms. *Span. d.1*». *Homenaje a Guillermo Guastavino*, Madrid, 1974, p. 125-146.
- SÁNCHEZ CATÓN, F. J. *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*. Madrid: CSIC, 1950.
- TEIXIDOR, J. *Estudios de Valencia. Historia de la Universidad hasta 1616*. (L. Robles, ed.). València: Universitat de València, 1976.
- TOMÁS D'AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum* (ed. R. A. Gauthier). Roma: Santa Sabina, 1969.
- UÑA, A. «Aristóteles en el siglo XIV. La técnica comentarística de

- Walter Burley al Corpus Aristotelicum». *La ciudad de Dios*, 190 (1977): 477-533.
- VICIANA, M. *Comentari a l'Econòmica d'Aristòtil* (ed. A. Ferrando), Sant Boi de Llobregat: Edicions del mall, 1982.
- WITTLIN, C. «Les manuscrits 'dits del Papa Luna'», *Estudis Romànics*, 11 (1967): 11-32.
- WITTLIN, C. *De la traducció literal a la creació literària*. Barcelona: Universitat de València, Biblioteca Sanchis Guarner, Barcelona, 1995.
- ZARCO CUEVAS, J. *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la biblioteca de El Escorial*. Madrid: Tipografía de archivos, 1932.

Montaigne i Descartes: dues propostes modernes de vida

JOAN LLUÍS LLINÀS

Universitat de les Illes Balears

Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears.
Campus Universitari. Edifici Ramon Llull
Cra. Valldemossa km. 7,5 07122 Palma (Illes Balears)
jluis.llinas@uib.es

Article rebut el 28 de novembre de 2011 i acceptat el 21 de desembre de 2011

Resum: S'intenta mostrar que tant Montaigne com Descartes són dos filòsofs moderns i que defensen una idea de la filosofia com a discurs orientat a la praxi i que implica viure d'una determinada manera. L'escriptura de l'assaig és l'element de modernitat de la proposta de vida montanianiana, resultat de la constatació que tot coneixement és coneixement d'un subjecte i que, per tant, correspon al subjecte posar-se a prova construint un discurs sobre si mateix, que és un discurs transformador. La imatge cartesiana de l'arbre de la filosofia s'orienta a l'acció humana. Tant en Montaigne com en Descartes la filosofia és considerada com a activitat teòrico-pràctica. Els dos escriuen per jutjar millor i jutjar-se millor, si bé hi ha una diferència epistemològica entre l'home montanià i l'home cartesià.

Paraules clau: Montaigne. Descartes. Filosofia Moderna. Filosofia com a forma de vida

Abstract: *Montaigne and Descartes: Two proposals of a modern way of life*

I will try to show that both Montaigne and Descartes are modern philosophers who conceive philosophy as a praxis-oriented discourse, which implies living in a certain way. Essay writing is the element of modernity in Montaigne's proposal of a way of life, resulting from the fact that there is no knowledge without a subject having it, so that it is the subject's task to put himself to a test by producing a self-transforming discourse on himself. In a similar vein, the cartesian image of the tree of philosophy is also supposed to guide human action. Both Montaigne and Descartes consider philosophy to be a theoretico-practical activity. Both write to judge better and to judge themselves better, although it is necessary to acknowledge there is an epistemological difference between montaignian man and cartesian man.

Key words: Montaigne. Descartes. Modern Philosophy. Philosophy as a way of life.

Vull agrair a la Societat Catalana de Filosofia que m'hagi convidat a impartir la lliçó inaugural d'aquest curs¹. És un honor i plaer, tant per mi com per la societat a la que represent, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, ser avui aquí. També, però, és una responsabilitat. No me sent capaç de donar cap lliçó a un auditori tan especialitzat, perquè per això els hauria de considerar a vostès alumnes i a mi mestre d'una ciència, i no és el cas ni d'una cosa ni d'una altra. Així que, per tal de justificar la meua presència aquí, m'he permès d'interpretar lliurement la invitació a impartir una lliçó, entenent aquesta en la seva primera accepció del diccionari de l'IEC, és a dir, «allò que hom llegeix en veu alta». Llegir en veu alta ho sé fer, ara només cal que el que llegeixi tenguí a veure amb la filosofia. He pensat que el més adient era que el que llegeixi, més enllà de proporcionar informació sobre un autor, reflecteixi la meua concepció de la filosofia; la meua manera d'abordar els textos filosòfics. Així, el títol d'aquesta lliçó, «Montaigne i Descartes, dues propostes modernes de vida», mostra quins són els meus interessos filosòfics, l'inici del pensament modern, quins els meus autors preferits, Montaigne i Descartes, i quina és la visió de la filosofia amb la que m'aproxim a ells: la filosofia entesa com a forma de vida. Amb això no pretenc ser original: aquesta concepció de la filosofia prové del món grec, i ha estat recuperada per autors tan diversos com Pierre Hadot o Michel Foucault. Advertesc, d'entrada, que el que llegiré és un resum mal lligat d'allò que hauria de ser exposat en una sèrie de lliçons, i deman disculpes pels segurs buits que trobareu en la meua exposició.

El títol provoca, d'entrada, varies preguntes. Si bé sol ser una afirmació no discutida que amb Descartes comença la filosofia moderna, o si més no que Descartes és modern, no és tan clar en el cas de Montaigne, de qui es pot dubtar fins i tot que sigui filòsof. Per contra, si entre els montanistes se sol acceptar fàcilment que en els *Assaigs* hi trobam una proposta de vida, entre els especialistes de Descartes no se sol plantejar la identificació entre la teoria cartesiana i la praxi a la que està lligada. Assumint que les etiquetes no són més que això, etiquetes, consider que tant Montaigne com Descartes són filòsofs moderns, i que a més en ambdós podem trobar una filosofia lligada a una forma de vida. Així, en el que segueix, parlaré consecutivament de Montaigne i Descartes, començant per analitzar la seva concepció de la filosofia, el lligam que es produeix en ells entre la teoria i la praxi, i com s'apliquen els seus respectius plantejaments a la vida de l'home. Intentaré mostrar que, malgrat les diferències, en els dos casos ens trobam amb projectes de vida moderns que, quan s'apliquen a la vida, no

1. Lliçó inaugural de la Societat Catalana de Filosofia: Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 28 de novembre de 2011.

són tan dispersos com semblaria. Dit d'una altra manera, intentaré mostrar que l'home montanià i l'home cartesià són parents propers; cosins si no germans.

*

En el capítol «Sobre la vanitat», parlant dels seus mals, Montaigne afirma «No sóc filòsof» (III 9, 271)². Probablement té en ment la mateixa idea de filosofia que maneja en l'«Apologia de Ramon Sibiuda» (*Assaigs* II 12), la filosofia teòrica i abstracta, que pretén posseir la veritat i que se revela incapaç d'assolir-la i de produir quelcom d'útil. En l'«Apologia», Montaigne intenta mostrar la vanitat de la ciència i de la raó, que n'és l'instrument. El gran problema de l'ésser humà és creure que posseeix veritats allà on només hi trobam opinions. La filosofia contribueix a alimentar aquesta vanitat en la mesura que pretén que, mitjançant ella, esdevindrem més savis, però no assoleix l'objectiu que Montaigne considera valuós, això és, el ser útil per a la vida:

«Si l'home fóra savi –ens diu Montaigne– fixaria el valor autèntic de cada cosa segons que fóra la més útil i adequada per a la seua vida. Qui ens valore per les nostres accions i el nostre comportament trobarà més gran nombre d'excel·lents entre els ignorants que entre els savis.» (II 12, 253)

Així doncs, per a Montaigne es produeix un esqueix entre coneixement i acció que palesa la inutilitat de la filosofia. No només aquesta no assoleix la veritat, sinó que els presumptes coneixements que ens proporciona no ens serveixen per viure. L'escepticisme i el socratismes es mesclen en l'«Apologia» per defensar que les sectes filosòfiques no són més valuoses perquè se presentin com a veritables, ni perquè reflecteixen el talent dels seus autors, sinó perquè ens poden servir per viure millor. Si la filosofia se limita a pretendre conèixer les coses naturals i humanes, cau en relats fantasiosos, en somnis, i esdevé «poesia sofisticada» (II 12, 337). Montaigne al·lega Plató per defensar que els filòsofs parlen de versemblança, no de veritat (*Timeu*, 72). La versemblança obre la porta a la diversitat, i aquesta palesa la impossibilitat d'esdevenir un autèntic *savant*, perquè la filosofia «té tantes cares i varietat, i ha dit tant, que tots els nostres somnis i les nostres fantasies s'hi troben» (II 12, 352).

En l'«Apologia», la filosofia queda marginada i ni tan sols serveix per a construir la vida de l'home:

«Els meus costums són naturals; no he demanat ajuda a cap disciplina per construir-los. Però, ja que són completament febles, quan he tingut ganes de contar-los i poder-los mostrar en públic una mica més decentment, m'he vist

2. Totes les referències als *Assaigs* es fan per l'edició catalana: Montaigne, *Assaigs*, 3 vols., trad. Vicent Alonso, Barcelona: Proa, 2006-2008, si bé he tingut en compte l'edició francesa de Villey-Saulnier, *Montaigne. Les Essais*, 3 vols., Paris: Quadrige-PUF, 1988.

obligat a assistir-los amb raonaments i exemples, i ha estat una meravella haver-los trobat, per casualitat, conformes a tants exemples i raonaments filosòfics. No he sabut quina categoria era la meua vida fins després d'haver estat explotada i emprada. Nova figura: un filòsof espontani i fortuït!» (II 12, 353).

Aquesta citació, a la vegada que mostra que hom pot forjar-se una vida sense necessitat de la filosofia, apunta a una concepció de la mateixa desenvolupada en un altre capítol dels *Assaigs*: «Sobre l'educació dels infants» (I 26). Allà, la filosofia, entesa com a discurs que regula els costums i el judici, es presenta com a l'eix central de la proposta educativa de Montaigne. Els filòsofs són com aquells que, en els jocs olímpics, no exerciten el cos cercant la glòria, ni venen mercaderies per treure'n beneficis, sinó aquells que «no busquen cap altre fruit que esguardar com i per què es fa cada cosa, ser espectadors de la vida dels altres homes per jutjar i ordenar la pròpia» (I 26, 265).

La filosofia és un discurs, però un discurs vinculat a la vida de l'home. Versa sobre el perquè i el com de cada cosa, i el seu objectiu consisteix a oferir una resposta a la pregunta de com s'ha de viure. La filosofia és una reflexió sobre l'acció humana i complementa l'anàlisi pròpia que hom pot fer dels exemples de la vida quotidiana. Serveix com a guia per a l'acció, i el seu coneixement ens serveix per formar el nostre judici. Així doncs, el seu contingut està totalment lligat a la praxi:

«se li dirà què és saber i ignorar, quina ha de ser la finalitat de l'estudi, què és la valentia, la templança i la justícia; quina diferència hi ha entre l'ambició i l'avarícia, la servitud i la subjecció, la llicència i la llibertat; per quines marques es coneix la veritadera i sòlida felicitat; fins on cal témer la mort, el dolor i la vergonya, *et quo quemque modo fugiatque feratque laborem*, quins ressorts ens mouen i el mitjà de tants diversos moviments en nosaltres. Perquè em sembla que les primeres reflexions amb què hauríem d'abeurar la seua intel·ligència haurien de ser aquelles que regulen els seus costums i el seu bon sentit, que l'ensenyaran a conèixer-se, i a saber morir bé i viure bé. Entre les arts liberals, comencem per l'art que ens fa lliures.» (I 26, 266)

Així, l'objectiu és no tant ser un *savant*, tenir el cap ben ple de moltes coses, sinó tenir el cap ben fet de manera que ens puguem ocupar de tot allò que pot fer que siguem més *sages*. No es tracta d'eliminar continguts teòrics, sinó de supeditar-los a la finalitat de la filosofia, que és la d'ajudar-nos a ben viure:

«Després que se li haurà dit allò que serveix per a esdevenir més savi i millor, se li explicarà què és la lògica, la física, la geometria, la retòrica i, amb el judici ja format, aprendrà sense dificultats la ciència que trie.» (I 26, 268)

Aquesta concepció de la filosofia deixa enrere la visió de la disciplina com quelcom de fosc, estrany i sofisticat, per presentar-la com una activitat alegre, viva i agradosa. Però això no és res de nou. Les princi-

pals escoles de la filosofia grega estan caracteritzades per l'elecció d'una forma de vida peculiar. Triar una forma de vida filosòfica vol dir escollir una manera de comportar-se en la vida quotidiana, és a dir, el discurs filosòfic s'orienta cap a la praxi. En altres paraules, la filosofia, per als grecs, és una manera de viure. A l'extrem d'aquesta concepció hi podem trobar els cínics, que gairebé eliminen el discurs per, senzillament, viure d'una forma determinada. Una de les paradoxes de la filosofia consisteix en el fet que el filòsof, i Sòcrates potser n'és el millor exemple, es desmarca del que hi ha, se separa en certa manera d'allò quotidià, està fora de lloc (*atopos*), però a la vegada pretén ordenar la vida quotidiana segons el seu discurs. L'al·legoria platònica de la caverna exemplifica aquesta situació paradoxal. El filòsof vol separar-se i se separa, de fet, del món, però ha de tornar a ell i integrar-se en la vida quotidiana, tot i que no ja de la mateixa manera.

Així doncs, la idea de la filosofia com a discurs orientat a la praxi i que implica viure d'un mode determinat no és cap novetat en Montaigne, sinó que suposa la continuació d'una manera d'entendre la filosofia: la filosofia vinculada a la vivència de l'home i dirigida a fer millor la seva vida. ¿Significa això que la proposta de Montaigne no és moderna, sinó que se limita a ser un eclecticisme com el ciceronià, que agafa a cada moment de cada escola el que li sembla millor? Certament, Montaigne tenia un gran coneixement del món antic, i ho demostra en els *Assaigs*, plens de citacions, al·legacions i préstecs ocults. Certament també, no podem dir que Montaigne sigui un seguidor d'una escola concreta, o per ser més precisos, es pot defensar i s'ha defensat que Montaigne era estoic, que era epicuri, que era escèptic, àdhuc que era cínic. Montaigne semblaria un particular que llegeix els antics i va triant allò que més li agrada. ¿On rau, llavors, la seva modernitat? L'objectiu declarat de Montaigne, en l'avís al lector, és pintar-se. El discurs montanià no consisteix en una escola més, mescla d'altres i consistent en una sèrie de preceptes que cal seguir, sinó que, més aviat, se presenta com a discurs del jo i dirigit al jo mateix. La idea que tot coneixement és construcció d'un subjecte, central en la modernitat, està anticipada per Montaigne, que fa girar entorn al jo qualsevol fet, discurs o acció. Amb Montaigne germina, doncs, la idea moderna de mètode, en la mesura que es pren consciència que és el subjecte el que estableix el mètode i, tot i que en Montaigne l'escriptura del món és un exercici individual i subjectiu, la tasca de l'escriptura de si és rigorosa, i l'atenció constant que requereix i la seva subjecció a l'experiència no estan molt enfora del mètode experimental forjat en el segle XVII. Montaigne, tanmateix, no segueix aquest camí, sinó que el seu plantejament mena a un altre camí del de la modernitat dominant dels segles XVII i XVIII, camí caracteritzat per la peculiar relació entre filosofia, formació i escriptura que es produeix en els *Assaigs*. La

filosofia, com a discurs que pretén assolir la veritat, està condemnada al fracàs. No tenim accés a l'ésser i Montaigne, sense deixar de ser cristià, es mou en un món on Déu és llunyà, el Déu de l'*Eclesiastès* on se'ns recorda que tot és vanitat. La vanitat de la filosofia consisteix a pretendre un coneixement veritable en un món en constant moviment (III 2, 33) que àdhuc impedeix el coneixement definitiu d'un mateix. Davant aquesta situació, cal que la filosofia, allunyada en paraules que pretenen trobar una veritat externa i inassolible, retorni al subjecte, esdevingui un exercici per a la formació del jo. Element central de l'educació, ha d'implicar-se en la vida, confondre's amb ella, ha de ser un art de viure, la culminació del qual seria la seva naturalització fins a tal punt que arribi a deixar de ser un art. Així, l'objectiu final de la filosofia seria la dissolució del discurs filosòfic en la vida. Però, mentrestant, cal que el discurs hi estigui el més a prop possible i aquesta és una de les tasques de l'educació; crear aquest discurs que eviti l'esterilitat de la metafísica. Els diversos capítols que formen els *Assaigs* són importants pel que diuen, però per damunt del contingut hi ha un sol tema: Michel de Montaigne. El discurs filosòfic viscut és sempre un discurs del jo i sobre el jo. La filosofia produeix un discurs individual, consisteix en un exercici de cada home i adquireix el seu sentit en la mesura que és practicat individualment³. Només existeixen els individus, i el discurs filosòfic s'ha de corporificar en ells.

Si la filosofia és un art de viure, és clar que l'ésser humà individual es va construint en el procés d'aplicació d'aquest art. L'ésser humà és tan canviant com les coses, i falla en la pretensió de trobar la seva substancialitat. Montaigne ens diu que ell no es pot resoldre i que per això s'assaja, és a dir, es posa a prova, s'experimenta, es tempteja, es mou en un equilibri sempre inestable⁴. És un jo sense substància, però és un jo que viu i que té experiència del món, un jo que s'assaja per viure millor. L'assaig, així, passa a ser la pràctica filosòfica bàsica per a Montaigne. Ens assajam per millor conèixer-nos i poder situar-nos millor en el món. I ens assajam en l'escriptura. Montaigne registra i jutja sobre tot allò que l'afecta. No es tracta d'escriure una autobiografia a l'ús, ni un simple registre desordenat de fets, sinó de mostrar i posar a prova el pensament. Les qüestions que hi apareixen són «què crec que som jo?», «què crec sobre allò que em passa?». Pel procés d'escriptura d'aquest llibre únic, el pensament es transforma en acció,

3. La idea de la filosofia com a exercici prové de la filosofia grega. Així, en el *Sofista*, Plató compara el filòsof amb un mim, és a dir, aquell que és capaç de mostrar, amb el seu *ethos*, la veritat filosòfica. La filosofia, per a Montaigne, seria això, un *ethos*, un exercici de formació.

4. 'Assajar-se', si ens remetem al francès del segle XVI, significa intentar, emprendre, verificar, posar-se a prova, experimentar, sondejar, sospesar. Vegeu E. HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*. Paris: Champion, 1925-1935; Didier, 1944-1967.

una acció que proporciona nou material per a la reflexió, que donarà lloc a més escriptura. El llibre se situa en un espai distint al del jo que escriu, però aquell, que recull la pràctica de l'assaig i és el resultat de la pintura de si, té com a efecte dotar de substància al seu autor. Pensar-se és crear-se, i el resultat són els *Assaigs*, lloc tancat, immòbil, on resideix el Montaigne substancial⁵. Els *Assaigs* són la tomba de Montaigne i el mirall del seu exercici, de la seva pràctica filosòfica. L'escriptura de l'assaig, doncs, és l'element de modernitat de la proposta de vida montaniana, és el resultat de la constatació que tot coneixement és coneixement d'un subjecte i que, per tant, correspon al subjecte posar-se a prova construint un discurs sobre si mateix que és, inevitablement, un discurs transformador. És per això que, des del meu punt de vista, el més important dels *Assaigs* no resideix tant en el que diu Montaigne en el llibre (i diu moltes coses més que no he mencionat i que no per això no són menys interessants) com en el que fa: assaig. I l'assaig es produeix, doncs, en l'escriptura reflexiva, que mostra i alhora sotmet a prova el pensament. És per això que els *Assaigs* són un llibre únic: el pensament es transforma en acció, que a la vegada és nova matèria de reflexió. Escrivint, Montaigne actua, i actuant, proporciona nova matèria per al pensament. Montaigne fa el llibre i el llibre el fa a ell, causa l'escriptura i a la vegada és causat per ella, és a dir, ens trobam amb un llibre, com molt bé és definit als *Assaigs*, consubstancial al seu autor.

*

És habitual oposar Montaigne i Descartes. Montaigne seria el representant d'una primera modernitat més plural i escèptica, que s'oposaria a la modernitat cartesiana, uniformitzadora i universalitzadora⁶. No és la meua intenció comparar Montaigne i Descartes en tota la seva filosofia, sinó mostrar que la filosofia cartesiana pot ser entesa com a forma de vida i que la proposta de vida cartesiana, diferent de la montaniana, hi presenta tanmateix similituds significatives. Llegir Descartes d'aquesta manera suposa distingir, com feien els estoics, entre el discurs filosòfic i la filosofia mateixa. El discurs filosòfic és filosofia però no l'escota, car la filosofia no és només discurs, sinó també acció. El repte de convertir el discurs en quelcom que incideix en la vida és el repte del filòsof que és Montaigne, però també en Kant podem trobar la distinció entre els que es queden únicament en el discurs, els artistes de la raó, i els que s'interessen per tot allò que concerneix l'home, és a dir, els que atenen a la praxi; els filòsofs del món.

5. Tanmateix, Montaigne vol ser a altra banda que en paper, d'aquí la paradoxa d'un llibre que no s'acaba mai, que no es pot mai tancar del tot, mentre hi hagi vida.

6. Vegeu S. TOULMIN, *Cosmópolis. The hidden agenda of modernity*. New York: Free Press, 1990.

Descartes no sembla ser d'entrada un filòsof d'aquesta mena, però una lectura dels seus escrits revela el seu interès per la moral i per la vida de l'home en tant que inserit en el món. Ja la primera gran obra, inacabada, les *Regulae*, porta un títol que ens encamina a la pràctica: *Regles per a la direcció de l'esperit*. El títol és prou significatiu perquè podríem considerar-lo com una resposta als *Assaigs*, donat que aquests, més que formular preceptes per guiar la nostra vida, presenten no ja màximes morals, ans regles per a la direcció del nostre esperit⁷, que si bé són regles d'ordre lògic tenen una implicació en la vida quotidiana. La distinció entre vertader i fals se presenta en la primera regla cartesiana com la capacitat que ha d'adquirir l'esperit mitjançant l'estudi, i s'associa tenint present que totes les ciències estan connectades. D'aquesta manera, si bé és lloable intentar assolir les ciències que ens són més útils per viure bé, resulta que en virtut de la unió de les ciències no hem de limitar-nos, si volem treure fruits de les ciències, a aquelles que ens semblen més útils, sinó que cal «augmentar la llum natural de la seva raó, no per resoldre tal o qual dificultat d'escola, sinó perquè, en cada circumstància de la seva vida, el seu enteniment mostri a la seva voluntat allò que cal triar» (*Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 361)⁸.

El mètode, doncs, està orientat cap a la vida de l'home. El *Discurs del mètode* és, en primer lloc, per conduir bé la raó i també per assolir la veritat en les ciències. Descartes, científic, aspira a la veritat en les ciències, però vincula la seva obtenció al recte ús de la raó. Trobam, doncs, un lligam entre veritat científica, saviesa («totes les ciències no són altra cosa que la saviesa humana», *Regles*, AT X, 360), i filosofia, ja que Descartes considera que l'elaboració i l'aplicació del mètode és l'activitat pròpia del filòsof, que és, ens diu a l'inici del *Discurs del Mètode*, l'ocupació més sòlidament bona i important (*DM* I, AT VI, 3). Descartes ha triat una forma de vida, la vida com a filòsof, i així ens ho repeteix en la tercera part del *Discurs*, on, com a conclusió de la moral per provisió, afirma que la millor ocupació de l'ésser humà és la que ell ha triat, la d'esmerçar tota la vida a cultivar la seva raó i avançar tant com pugui en el coneixement de la veritat (AT VI, 27).

L'home cartesià és l'home filòsof. Cal, doncs, que examinem una mica més de prop quina concepció de la filosofia apareix en l'obra de Descartes. Al meu entendre, un bon inici és atendre a la carta-prefaci de l'edició francesa dels *Principis de la filosofia* (AT, IX-b, 1-20), publicats en llatí el 1644 amb una dedicatòria a la princesa Elisabeth de Bohèmia, amb qui Descartes havia iniciat una relació epistolar. La car-

7. Vegeu J.Y. POUILLOUX, *Lire les "Essais" de Montaigne*. Paris: Maspéro, 1969, pp. 111-112, i, més recentment, B. SEVE, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris: PUF, 2007.

8. Totes les referències als textos de Descartes es fan per l'edició Adam-Tannery, *Descartes. Œuvres*. 11 volums, Paris: Vrin, 1996. Les traduccions són meves.

ta-prefaci s'afegeix a la traducció francesa de 1647 i amplia la qüestió abordada a la dedicatòria sobre què és la saviesa. Els *Principis* pretenen presentar la filosofia de Descartes per a que pugui ser ensenyada i apresada en les institucions d'ensenyament. El contingut de l'obra, emperò, només comprèn la metafísica i la física de Descartes, però no les ciències que s'hi deriven, tot i que l'obra finalitza amb la distinció entre la certesa moral i la que s'obté en la metafísica i la física. Aquesta distinció, a més de la carta-prefaci i la dedicatòria, proporciona prou informació com per fer-se una idea de com serà aquesta moral que s'ha de derivar de les veritats de la metafísica i de la física que figuren en els *Principis* i que ha de ser la moral practicada per l'home cartesià.

A la dedicatòria a la princesa Elisabeth de l'edició llatina dels *Principis*, Descartes descriu el savi com aquell que posseeix una voluntat ferma i constant d'emprar sempre la raó el millor que pugui. Si actua així, ens diu Descartes, serà savi tant com li permeti la naturalesa. Així, ens trobam amb dos requisits per accedir a la saviesa: a/ que l'enteniment conegui allò que està bé; b/ que la voluntat estigui sempre disposada a seguir-lo. La segona condició, afirma Descartes, poden posseir-la per igual totes les persones, però no succeeix el mateix amb la primera condició. Així, sembla que no tothom pot accedir a la saviesa, per la qual cosa només podem exigir als éssers humans que tenguin la ferma resolució de fer el bé i d'instruir-se. La carta-prefaci, per la seva banda, amplia la qüestió, posant en relació la saviesa amb l'activitat filosòfica. En ella, i després de la lloança a l'amic i traductor, i d'esperar que més persones llegeixin l'obra i l'entenguin millor, Descartes entra directament en la qüestió: la filosofia s'identifica amb la saviesa, però precisa tot d'una que la saviesa no significa només prudència en la conducció dels assumptes, ans també un perfecte coneixement de totes les coses que l'home pot saber, tant pel que fa a la conducta de la vida com a la consideració de la seva salut, com a la invenció de les arts (AT IX, 2). La recerca d'aquest coneixement és el que Descartes anomena Filosofia, aquest és el camí cap a la saviesa, puix que ens proporciona una de les dues condicions (que l'enteniment conegui el que està bé) per assolir-la. Sense filosofia, ens diu Descartes, no podríem regular els costums i conduir-nos adequadament a la vida, de la mateixa manera que sense la vista no podríem guiar bé les nostres passes (PF, AT IX, 3-4). Però es tracta d'una condició necessària, no suficient, car hem de menester orientar la nostra voluntat. No n'hi prou de produir els fruits, cal que vulguem aprofitar-los.

La imatge central de la carta-prefaci, com és sabut, és la de la filosofia com un arbre, les rels del qual són la Metafísica, el tronc la Física i les branques la resta de ciències, que Descartes redueix a tres principals: la Medicina, la Mecànica i la Moral, essent presentada aquesta última com el darrer grau de la saviesa (AT IX, 14). La filosofia, segons aquesta imatge, s'orienta a l'acció humana: a la cura del seu cos,

a la producció d'artefactes per millorar les seves condicions de vida, o a la qüestió més important: a com cal viure. El problema que suscita això és conegut: aquesta moral, que és la part més important de la filosofia i que ens ha de dur a una forma de vida adequada a la nostra condició humana, pressuposa el coneixement de les altres ciències i sembla que només pot dur-se a terme quan ja s'han obtingut tots els coneixements possibles. No entraré en el detall de la polèmica entre els especialistes sobre la definitivitat de la moral per provisió o sobre la possibilitat real d'assolir aquesta moral científica⁹, i me limitaré a seguir interpretant la Carta-prefaci. En ella, Descartes oscil·la entre la confiança que els *Principis* donaran lloc al descobriment de noves veritats i, en conseqüència, a un grau més elevat de saviesa (AT IX, 18), i la consciència de la lentitud del procés, quan reconeix que no espera ajuda per dur a terme experiències que donin suport als seus raonaments (AT IX, 17) i declara que es tardaran uns quants segles fins a deduir totes les veritats (AT IX, 20). És a dir, la moral definitiva, pensa Descartes, arribarà, però la nostra conducta no permet l'espera. Així doncs, hem d'actuar amb els coneixements i grau de saviesa que tenim en un moment donat. Aquesta tensió es resol en les pàgines finals dels *Principis*, quan Descartes distingeix entre la certesa moral i la certesa de la Metafísica i la Física (AT IX, 323-325): aquella comprèn les coses relatives a la conducta de la vida i és suficient per regular els nostres costums; aquesta es dóna quan pensam que la cosa no pot ser de cap manera diferent a com la jutjam, i és la certesa de la Matemàtica i de l'existència dels cossos. Així doncs, encara que s'hagin establert els primers principis dels quals s'hauria de derivar, en darrer terme, la moral que dirigís la nostra conducta, el final de l'obra ens recorda la peculiaritat de la moral, que no s'articula a partir de la mateixa certesa que ha regit tots els *Principis*. Sembla que no hem d'esperar una mena de lleis de la naturalesa en l'àmbit moral, el que no implica que el camí que s'ha recorregut amb els *Principis* sigui inútil en allò relatiu a la nostra conducta. En la carta-prefaci, Descartes assenyala uns fruits de l'obra, entre els que trobam «avesar-se a poc a poc a jutjar millor les coses i ser així més savi» (AT IX, 18). I el text acaba afirmant que els homes intel·ligents se dedicaran a afavorir la filosofia cartesiana perquè s'adonaran de la importància de perseguir les veritats derivades dels *Principis* i de «fins quin grau de saviesa, a quina perfecció de vida, a quina felicitat poden conduir» (AT IX, 20).

9. Algunes posicions destacables són les de M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Paris: Aubier-Montaigne, 1953; G. RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Paris: PUF, 1970; J. MARSHALL, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1998; i T. SORELL, «Morals and Modernity in Descartes», in T. SORELL (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and the Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford: Clarendon Press, 1993, 273-288.

En la dedicatòria a la princesa Elisabeth, Descartes afirma que la saviesa s'obté amb coneixement (del bé) i amb la voluntat. Per assolir el coneixement del bé caldria, segons la interpretació més extensa, haver obtingut primer els coneixements anteriors que s'han de pressuposar, però com que això és no és possible almenys de moment, el que ens resta és tenir la voluntat d'assolir el màxim de coneixements possibles per poder jutjar en les millors condicions. Però és que fins i tot si fos possible obtenir tots els coneixements anteriors a la moral no sembla que poguéssim eliminar completament la possibilitat d'error en les nostres accions morals. En el text de la Carta-prefaci, Descartes, parlant de la moral situada a la branca superior de l'arbre de la filosofia, afirma que «(la moral) que, pressuposant un coneixement sencer de les altres ciències, és el darrer grau de la saviesa» (*PF*, AT IX, 14)

«Pressuposar» no és el mateix que deduir. Quan hom pressuposa està suposant per endavant, això és, està presentant com a autèntic quelcom que pot ser no ho sigui. Sembla que Descartes ens està dient senzillament que hem de tenir en compte el cos de coneixements que posseïm en un moment donat a l'hora d'actuar moralment, i no que d'aquell cos se'n dedueixin necessàriament totes les conductes a dur a terme. La posició cartesiana, doncs, consisteix més aviat en la convicció que un augment del coneixement ens farà millors subjectes morals. Com més coneixements posseïm en el moment de prendre decisions en relació a la nostra conducta i, mantenint la voluntat de seguir el bé, més a prop d'aquest estarà la nostra conducta. L'home cartesià, doncs, és aquell que, en la seva vida quotidiana, té en compte tota la informació que posseeix i la posa a disposició de la raó perquè aquesta pugui dictaminar la conducta a prendre, i, en conseqüència, dirigeixi la seva voluntat cap a ella.

*

Tornant a l'inici, crec que tant en Montaigne com en Descartes la filosofia és considerada com a activitat teòrico-pràctica. Els dos escriuen per jutjar millor i jutjar-se millor. La vida no es deté i la reflexió filosòfica, sovint plasmada en l'escriptura, ha de dirigir-se a ella. En el darrer capítol dels *Assaigs*, «Sobre l'experiència», Montaigne substitueix la metafísica i física aristotèliques per una metafísica i física pròpies, lligades a l'experiència del món i a l'actitud davant la vida. Per la seva banda, Descartes també abandona la metafísica i la física aristotèliques per construir-ne d'alternatives que tenen, com a objectiu darrer, l'home inserit en el món, amb les seves necessitats materials, corporals i morals. La diferència entre l'home montanià i l'home cartesià és, en darrer terme, epistemològica. Per a Montaigne, escèptic, l'alternativa a Aristòtil passa pel reconeixement que la veritat no és accessible; per a Descartes, en canvi, és possible substituir les «velles»

metafísica i física aristotèliques per unes altres més adequades que ens permetin obtenir més veritats i situar-nos millor en el món. Així, mentre que Montaigne no pot assegurar el seu objecte («Sobre el penediment», III,2, 33)¹⁰, en el *Discurs del mètode* Descartes afirma que el mètode li permet assegurar l'ús de la raó (AT VI, 21), mentre que les màximes de la moral per provisió li atorguen seguretat (AT VI, 28). A la irresolució que comporta l'assaig montanià, Descartes hi oposa la possibilitat de la beatitud un cop establertes les veritats fonamentals. Així doncs, la forma de vida cartesiana s'imposarà a la montaniana en la mesura que sigui possible l'obtenció de veritats i que aquestes veritats hagin de ser tingudes en compte per a l'acció moral. La distinció cartesiana, a la que ja ens hem referit abans, entre certesa moral i certesa metafísica i física, és clau per entendre la diferència entre Montaigne i Descartes. La certesa moral, concedeix Descartes a Montaigne, no ens ofereix una seguretat absoluta, ja que allò que pensam podria, en darrer terme, revelar-se com a fals. En els *Assaigs*, aquestes certes pertanyen al camp de la *doxa*: serien opinions o creences d'un subjecte particular, resultat de l'aplicació del seu judici¹¹. En Descartes també podríem parlar d'opinions en la mesura que són certes que no posseeixen la claredat i distinció de les altres. Però no deixen de ser certes i, encara que sigui la certesa particular d'un subjecte, el seu valor depèn de si han pressuposat un determinat nombre de veritats ja conquerides. Dit d'una altra manera, ambdós autors fan servir el judici per prendre decisions, i el judici és un judici individual, però al subjecte cartesià se li fan presents unes veritats que no pot obviar, unes veritats que no poden ser deixades de banda a l'hora d'exercir el nostre judici en relació a la nostra conducta. Descartes aspira a viure amb la màxima seguretat que li pot atorgar la raó¹². Montaigne no proposa regles morals, puix que és en cada individu i en cada moment que se formula el judici i es decideix l'acció a dur a terme. En Descartes, en canvi, el judici està vinculat a la raó. L'home cartesià, respectant la diversitat, cerca la unitat que hi està a sota, és a dir, té la convicció que el mètode, amb les limitacions que hem comentat, pot ser aplicat a la moral. Per a l'home cartesià hi ha veritats que l'home pot assolir, i això significa que en la mesura que diverses persones obtenguin coneixements veritables (de les primeres causes i principis) la seva opinió, basada en la raó, tendeix a coincidir. Aquesta unitat que apareix sota la diversitat (que, repetesc, no significa eliminar la diversitat) és la que

10. L'edició catalana tradueix 'assurer' per 'fixar'.

11. Algunes opinions que podem considerar certes morals en els *Assaigs* són l'afecció dels pares als fills (II, 8), l'instint de preservació i d'evitar allò lesiu (I, 14), o la llibertat com a desig humà universal (I, 17).

12. Vegeu J. RAMÍREZ, *Dubitar i actuar: el problema de la direcció vital des de la Filosofia*, Lleida: Pagès, 2003, 93ss.

possiblement Descartes té en ment quan afirma, en la Carta-prefaci, que un dels fruits dels *Principis* serà moure cap a la dolçor i la concòrdia. Per la seva banda, l'home montanià no pensa que es pugui fonamentar una raó universal, ja que no tenim accés a l'ésser i la veritat és inassolible. Però, tanmateix, la diversitat no impedeix el diàleg, donat que tots compartim una mateixa condició humana. Els dos homes, així, malgrat les seves diferents posicions epistemològiques, presenten una actitud semblant en relació a la constatació de la diversitat: respecte davant d'ella i convicció que el diàleg és possible. La diferència rau en el fet que l'home montanià no veu cap solució racional més enllà de l'acord o el respecte, mentre que el cartesià pensa que seria possible resoldre algunes discrepàncies atenent a veritats objectives. Un altre exemple: en els dos autors trobam que s'atorga un valor intrínsec als éssers humans, de manera que no podem desqualificar un ésser humà a partir de la raça. Els éssers humans són éssers valuosos¹³, però mentre que per a l'home montanià això és quelcom que se sent (tot i que ho podem argumentar, mai serà una argumentació definitiva), és a dir, en darrer terme una passió, per a l'home cartesià la consideració de l'home com a ésser lliure i racional és resultat dels coneixements que obtenim sobre l'ésser humà. La diferència, novament, rau en la possibilitat de fonamentació.

Per anar concloent i recapitulant:

1/ En la mesura que podem abordar els dos autors des de la idea de la filosofia com a forma de vida, podem afirmar que Montaigne i Descartes són clàssics i hereus de la concepció grega de la filosofia.

2/ En la mesura que ambdós autors duen a terme el gir epistemològic de posar el subjecte autònom, sense ajuda de la fe, com a punt de partida i constructor, són moderns.

3/ La coincidència és clara en aquest sentit, en què per a ambdós tot depèn de l'individu. Si no hi ha voluntat de dirigir-se al bé, no hi ha res a fer. En el cas de Montaigne, la voluntat ha de dirigir-se a formar el judici; en el de Descartes, la voluntat ha de seguir allò que li dicta la recta raó. En els dos casos, l'home és senyor de la seva vida, i l'adquisició de la virtut és fruit d'una decisió personal que ens condueix a voler actuar bé (ja sigui segons el judici, ja segons la raó).

4/ Així, en la mesura que les seves posicions epistemològiques són distintes, les seves propostes divergeixen.

5/ Però, finalment, la posició cartesiana passa per la constatació que la certesa moral no és igual a la certesa exigida en l'aplicació del mètode a la rel i el tronc de l'arbre de la filosofia, per la qual cosa la moral racional no seria plenament possible. El món, per a Descartes, és racional, però no deixa d'estar, com afirmava Montaigne, immers en la provisionalitat. Això

13. J. MARSHALL, *Descartes's Moral Theory*, o.c., 157.

limita les diferències, a la pràctica, entre viure com a montanià i viure com a cartesià, ja que aquest darrer parteix de veritats inqüestionables però de les quals és difícil derivar conductes concretes, més enllà de l'actitud de considerar, en cada cas, que una de les possibilitats és la bona i que com més informació tinguem al respecte més probable serà que encertem. Però l'escepticisme, en una situació així, segueix present, perquè l'error sempre és possible. En la pràctica, la raó se converteix en judici.

6/ La relació entre Montaigne i Descartes me recorda a la que es pot veure, en una interpretació potser malèvola, entre Plató i els sofistes. Podem considerar Plató com el millor sofista, en la mesura que la posició més eficaç passa per ser aquella que pretén ser la veritable. La creença en l'assoliment de la veritat se revela més útil per mantenir uns valors que d'altra manera només poden ser viscuts passionalment, car amb igual força podríem defensar racionalment els valors oposats. Si tant el montanià com el cartesià són homes generosos, la qüestió està en si l'existència d'una raó universal permet fonamentar millor aquesta forma de vida.

7/ Perquè, en efecte, la virtut principal, tant per a Montaigne com per a Descartes, és la generositat. Si bé aquesta presenta en els *Assaigs* trets de la *magnanimitas* aristotèlica, s'assembla a la cartesiana en aspectes importants¹⁴, com són: a) el lligam que s'estableix entre generositat i llibertat; b) la importància central de la llibertat; c) la triple dimensió de la generositat com quelcom a la vegada natural (bon naixement), intel·lectual (la meditació) i conreat (l'educació). La generositat és una manera de relacionar-se amb el món, i aquesta manera bàsica és la que empra Montaigne en els *Assaigs* i que travessa l'obra cartesiana. L'home generós s'ocupa de si, però no deixa de banda l'altre: la cura de si és també cura de l'altre, i així, l'home generós és solidari, aquell que dona sense esperar res a canvi i que, per tant, cerca una humanitat millor. Tornam doncs a l'inici d'aquesta lliçó: la filosofia entesa com a forma de vida està lligada a la cura de si, i aquesta, lluny d'implicar una forma d'egocentrisme, suposa una consideració de l'altre. Tant l'assaig com la meditació, l'aplicació del judici com la del mètode racional, suposen deixar enrere un jo parcial i reduït a l'immediat i proper. Tenir cura de nosaltres significa pretendre situar-nos en el món, prenent consciència del que realment som, ja sigui de la nostra condició humana, ja de la raó universal que va més enllà del particular. En els dos casos, l'home generós, amb el judici o la raó, transforma el seu jo per reconèixer l'altre i fer possible el diàleg. Encara que som conscients que hi ha molts contraexemples, vull acabar amb una afirmació ingènua i optimista, adequada en temps de crisi. Tot i les seves diferències, tant Montaigne com Descartes mostren el poder autèntic de la filosofia: fer millors a les persones que la practiquen.

14. Vegeu B. SÈVE, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, o.c., 318ss.

Virtuts intel·lectuals i llibertat de la raó

SERGI ROSELL

Investigador Postdoctoral GV

Departament de Filosofia
Universitat de Sheffield
45 Victoria Street, Sheffield, S3 7QB, Regne Unit
s.rosell@sheffield.ac.uk

Article rebut el 18 de desembre de 2011 i acceptat el 5 de maig de 2012

Resum: Aquest article constitueix una revisió crítica del raonament desplegat per Josep Lluís Blasco en el discurs *La llibertat de la raó*, on l'autor defensa que (i) la llibertat juga un paper important no sols en l'àmbit pràctic, sinó també en el teòric; i (ii) que, no obstant això, la raó es manté escindida en dues esferes. Així, en primer lloc, es consideren una sèrie d'arguments que es jutgen insuficients per a mostrar (i), però que poden recolzar (ii). A continuació, es presenta una reconstrucció de l'argument principal a favor d'(i) i es clarifica el suport adduït per les diferents premisses. Es defensa que cal interpretar-lo com un argument transcendental, paral·lel a l'argument de Kant a favor de l'existència de la llibertat en l'esfera moral. Finalment, es proposa una doble distinció que, combinada, vol clarificar la concepció de la raó que sembla seguir-se del raonament de Blasco.

Paraules clau: llibertat, raó, virtut intel·lectual, mèrit epistèmic.

Abstract: *Intellectual Virtues and the Freedom of Reason*

This article critically reviews Josep Lluís Blasco's argument in his public address *La llibertat de la raó*, where he argues for (i) that freedom plays a central role not only in the practical sphere of reason, but also in the theoretical sphere; and (ii) that, nevertheless, reason's division in two spheres is not cancelled. Particularly, I first consider a series of minor arguments, which are judged unsound regarding (i), but which can give some support to (ii). Next, I present a reconstruction of the key argument for (i) and clarify the force of the premises. I claim that it must be interpreted as a transcendental argument, parallel to Kant's argument for the existence of freedom in the moral sphere. Finally, based on a double distinction, an account of the division of reason, which seems to follow from Blasco's view, is proposed.

Key words: Freedom, Reason, Intellectual Virtue, Epistemic Merit.

En el conjunt de la meritòria producció filosòfica de l'enyorat professor Josep Lluís Blasco, hi destaca l'article intitulat «La llibertat de la raó»¹, que va ser el seu discurs d'ingrés a l'Institut d'Estudis Catalans (Secció de Filosofia i Ciències Socials) i que cal considerar, com ha dit Carlos Moya, el seu *testament filosòfic*². El problema central de l'article és quin paper juga, si cap, la llibertat en la dimensió teòrica (cognitiva, epistemològica) de la raó. Com s'hi afirma, no es tracta d'investigar ni, d'una banda, el paper de la llibertat en l'esfera pràctica (o dimensió pràctica de la raó), ni, de l'altra, d'elaborar una possible epistemologia de la llibertat, ni tampoc d'estudiar la llibertat que li cal a l'investigador per desenvolupar la seua tasca amb garanties. Es tracta, més bé, de dilucidar la *funció de la llibertat en el coneixement humà*, o activitat cognitiva (teorètica) de la raó humana (2004, 312). La tesi global defensada per Blasco és aquesta:

i) la llibertat juga un paper important no sols en l'àmbit pràctic, sinó també en el teòric (contra el que se sol pensar)³,

ii) però això no comporta que els dos àmbits queden reduïts a un.

L'argumentació alterna raons a favor d'i) i de ii), si bé i) sembla ser-ne el punt central. En concret, a partir de conclusions de treballs anteriors en clau kantiana (respecte a la repercussió dels límits de la raó per a l'epistemologia, i la reivindicació d'un lloc per a la normativitat epistèmica, en particular), Blasco construeix un argument que descansa en la noció de virtuts intel·lectuals –certament, la gran novetat del present article⁴. Els límits de la raó obren un espai normatiu que, alhora que trenca la dependència estricta de la praxi respecte de la teoria, exigeix un ús virtuós de la nostra llibertat en la cerca del coneixement⁵.

La meta d'aquest treball és exposar amb detall i críticament els raonaments continguts en l'article de Blasco. Concretament, identificaré un argument central, que cal destriar d'una sèrie d'arguments secundaris i dels quals m'ocuparé en les primeres dues seccions. De-

1. J. L. BLASCO, *La llibertat de la raó*, Barcelona: IEC, 1999. Reimprès en J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, edició a cura de J. Alcolea i X. Serra, Catarroja: Afers, 2004. Citaré a partir d'ara com a Blasco, 2004 i la paginació de la reimpressió.
2. C. MOYA, Ressenya de *La nau del coneixement*, *Theoria*, 51, 2004: 357-359; p. 358.
3. Per bé que és la posició kantiana ortodoxa, com Blasco reconeix: «sobre la llibertat es basa l'existència mateixa de la raó, la qual manca d'autoritat dictatorial.» KrV, B766; *Llibertat de la raó*, p. 330.
4. Vegeu X. SERRA, «L'evolució filosòfica de Josep Lluís Blasco», *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 2005: 175-84.
5. Diu Moya: «la defensa de la normatividad de la epistemología frente a su naturalización encuentra su fundamento en la libertad, pues "l'acceptació dels límits de la raó és un acte de llibertat de la raó mateixa" (p. 331). Hay así, en el pensamiento de Blasco, como en el de Kant, una primacía de la razón práctica que no cancela, sin embargo, su separación frente a la razón teórica». Ressenya de *La nau de coneixement*, p. 358-359.

fensaré que aquests arguments secundaris resulten insuficients per a mostrar i), però que poden ser interpretats com a recolzant l'escissió de la raó en dues esferes (ii). A continuació, tractaré de clarificar alguns pressupòsits (secció 3) que resultaran essencials per a entendre la consegüent reconstrucció de l'argument principal (que presentaré en la secció 4). Es tracta d'una reconstrucció que crec que fa justícia, si no al que Blasco exactament diu, sí a l'esperit del que sembla voler dir. En concret, defensaré que es tracta d'un argument transcendental (ço és, sobre les condicions de possibilitat) paral·lel a l'argument de Kant per a l'esfera pràctica de la raó (secció 5). I, per acabar, proposaré una doble distinció amb l'objectiu de clarificar la concepció de la raó teòrica presentada (secció 6). Per tant, la perspectiva adoptada serà la d'una revisió crítica, però fonamentalment interna, (re)constructiva, dels raonaments considerats.

1. Perplexitat inicial: facultat natural o virtut intel·lectual?

Blasco parteix de la constatació d'una aparent contradicció: ¿és el coneixement una facultat humana natural que tothom, normalment, té —diguem-ne— *per defecte*?, ¿o és el coneixement quelcom que requereix d'un esforç i que, per tant, constitueix un assoliment que, en conseqüència, no és universalment compartit? Totes dues possibilitats tenen una destacada presència en diferents plantejaments al llarg de la història de la filosofia. En concret, el primer punt de vista afirma que els éssers humans som éssers de coneixement, coneixedors per naturalesa; mentre que, per al segon, el coneixement té una dimensió clarament alliberadora: l'adquisició de coneixement, per mitjà de la indagació o activitat cognitiva, és el que ens permet de sortir de la caverna platònica, alliberant-nos de les cadenes de la ignorància, i això sens dubte està només a l'abast d'aquells que malden per saber i acaben assolint certes cotes de coneixement. No cal dir que aquest segon plantejament és també a la base del *sapere aude* kantian. Mentre que sembla que Aristòtil és la font principal del primer plantejament —encara que també fou qui introduí la idea de *virtuts dianoètiques* o intel·lectuals que, com veurem, reforcen la concepció alternativa del coneixement com a assoliment.

La perplexitat apuntada rau en el fet que, d'una banda, s'afirma que els éssers humans som racionals, cognoscents, *per naturalesa*; i, de l'altra, que l'estat de coneixement és fruit d'un *esforç actiu* per conèixer. Però si la racionalitat o condició d'ésser cognoscent és natural, no sembla que pugui ser una excel·lència, sinó que es regirà per criteris de necessitat, com tot allò natural, i no serà, per tant, virtuosa (o viciosa). D'altra banda, si la condició d'ésser cognoscent és quelcom que s'assoleix amb l'exercici de les virtuts intel·lectuals, i és doncs, lliure,

no podrà ser una condició natural (on la necessitat és ineludible). Així, «[s]i la conducta cognitiva és necessària, no és virtuosa, i a l'inrevés, si és virtuosa ha de ser conducta lliure» (2004, 315, cf. 320). Blasco defensarà la segona opció, tot tractant de desfer la perplexitat.

Trobe que una resposta immediata és aquesta: una cosa és el desig natural per saber⁶ i la capacitat innata per al coneixement, que ens són donades *ab initio* a tothom (encara que siga en diferent grau); i una altra, la mesura en què aquest desig és perseguit, o aquesta capacitat és desenvolupada per cadascú, la qual cosa requerirà ja de la virtut o adequat esforç individual (en un ambient sociocultural propici). Així, l'alliberament epistèmic, com a assoliment, serà el resultat del desenvolupament cognitiu, i no només del mer fet de posseir la capacitat (i el mer desig inicial per saber). El paral·lelisme amb la capacitat moral és ací evident: una cosa és la capacitat d'empatia i acció moral, que tenim de manera natural, i una altra la mesura en la qual desenvolupem aquesta capacitat: com de virtuoses som o arribem a ser. Sens dubte, la virtut és un tipus d'excel·lència que cal desenvolupar, amb l'esforç i l'hàbit (i per tant pot posseir-se en diferents graus). D'igual manera, pot caure-hi en un cert desús, si no s'exercita de manera freqüent i adequada.

Tanmateix, el problema que subjau a la perplexitat plantejada per Blasco no crec que pugui desfer-se tan ràpidament. De fet, més endavant replanteja la qüestió d'aquesta altra manera: la dificultat rau en l'opinió segons la qual «la conducta cognitiva cap a la veritat ens és necessària com a éssers humans, mentre que la conducta moral cap a la bondat o el bé no ens és necessària, sinó que depèn de la nostra llibertat decidir cap a on s'encamina la nostra conducta moral» (2004, 320). Això *lliga bé* amb l'escissió moderna de la raó en dos mons –teòric i pràctic–, que Blasco decididament subscriu; però comporta un problema clar per a l'altra part del seu plantejament, ja que limitaria el paper de la llibertat al món pràctic i l'exclouria del teòric.

2. Irreductibilitat dels dos usos de la raó?

La idea que la raó està escindida en dos usos pot ser considerada, com destaca Blasco, un producte típic de la novetat que aporta la Modernitat, en contrast amb la concepció de l'Edat Mitjana –per bé que ja els clàssics de l'Antiguitat en digueren alguna cosa, especialment Aristòtil. Si els medievals insistiren en una *veritat ontològica*, necessària, guiada per la fórmula *ens, verum et bonum convertuntur*; en la Modernitat, la raó es demostra *contingent*. El fonament de l'harmonia entre ésser, veritat i bondat era Déu. Però una vegada la raó huma-

6. Aristòtil deia que «tot home desitja conèixer per naturalesa» (*Metafísica*, 980a20).

na es qüestiona el seu fonament, amb independència de la fe, tot l'edifici cau. L'emancipació de la raó respecte de la revelació comporta el reconeixement que «no hi ha cap garantia que coincideixen la veritat i la virtut [el bé], els fets i els valors» (2004, 320). Així, la raó s'escindeix en un vessant cognitiu (la meta del qual és la veritat) i un vessant pràctic (orientat al bé)⁷. Paral·lela a aquesta escissió és la identificació de l'àmbit teòric amb la necessitat i l'àmbit pràctic amb la llibertat: l'àmbit pràctic, de l'acció (moral), seria regit per la llibertat; mentre que l'àmbit teòric estarà sotmès a la necessitat (racional). De manera que la llibertat no jugarà cap paper en l'àmbit teòric.

Una primera estratègia, que Blasco rebutja, per oposar-se a aquesta conclusió (que la llibertat no té cap paper en l'àmbit teòric) seria tractar de negar la mateixa divisió de la raó en dos usos o àmbits; en particular, afirmant que fets i valors no conformen dos mons separats i independents, sinó que estan inevitablement entrelligats. L'argument és conegut. L'epistemologia actual (i, concretament, la filosofia de la ciència) ens diu que els fets purs no existeixen, que els fets són sempre interpretacions internes a una teoria. Això sembla impedir que puguem parlar d'una distinció absoluta de fets i valors. L'argument de Blasco contra aquesta via és reafirmar que sempre que en un raonament es conclouen judicis de valor o deures és perquè d'alguna manera ja figuraven actituds valoratives en les premisses⁸. Si això és així, l'escissió entre els dos mons no queda superada.

Certament, l'argument és massa breu per poder ser realment convincent. En concret, el defensor de l'encavallament entre fets i valors no té perquè negar que és cert que les premisses van associades a actituds valoratives, o fins i tot que contenen elements valoratius, però que això no invalida l'argument. Hom pot voler defensar que el contingut descriptiu i el contingut valoratiu són indestruïbles en molts conceptes –pensem en el anomenats *concepts grossos* (*thick concepts*)⁹. Així, si molts conceptes (parcialment) descriptius necessàriament contenen elements valoratius o van associats a actituds valoratives, com ara «covard», aleshores ambdós elements resultarien indestruïbles i, per tant, no formen part d'esferes clarament diferenciades.

Una raó diferent que Blasco addueix és que l'escissió de la raó és una cosa positiva. Si bé no hi ha dubte que és «fruit de la limitació i finitud de la raó humana», i això hom ho ha considerat com una mena

7. «La raó autònoma esdevé escindida: la seua tasca cognitiva té com a virtut la veritat, i la seua tasca pràctica, de guiar la conducta, té com a virtut el bé» (Blasco, 2004: 320).

8. L'exemple que discuteix és aquest: «Joan ha matat la seua muller, perquè volia viure amb la seua amant, per tant Joan és molt dolent.» (p. 322) L'objecció és que les premisses ja van associades a actituds valoratives.

9. Aquesta noció va ser introduïda per Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

de fracàs; en realitat, no ho seria: car seria precisament aquesta escissió el que ens permetria ser lliures (2004, 232)¹⁰. Per contra, una raó unificada i dominada pels principis teòrics de causalitat i necessitat no deixaria lloc a les decisions lliures —és *la temptació totalitària*. Igualment, voler forçar la natura a adaptar-se als nostres valors, o tractar d'inferir els fets dels valors, seria també inadequat. Pensem, per exemple, en els experiments agrícoles desastrosos a la Unió Soviètica fruit de la pseudocientífica *biologia dialèctica*. En tots dos casos, ens diu Blasco, la llibertat desapareix¹¹. Sembla que en el segon cas perquè es menysprea la raó teòrica, la racionalitat, que és condició de la llibertat (com veurem més endavant). En un altre escrit, Blasco ja afirmava que «[l]a no-acceptació d'aquesta escletxa entre les lleis de la raó teòrica i els interessos de la raó pràctica pot tenir greus conseqüències polítiques i individuals: la teoria es converteix en *raó mecànica* de la praxi i així la *doctrina...* esdevé *oficial*, raó suprema de la conducta i justificació inqüestionable del governant»¹².

Contra això, Blasco defensa l'existència d'un *hiatus* entre el món de la veritat o coneixement teòric i el món dels valors i deures. La dualitat moderna —conclou— resulta preferible a l'ordre unitari medieval: «afortunadament la raó està escindida, altrament no seríem lliures» (2004, 323).

Tanmateix, crec que resulta obvi que aquest argument no és satisfactori. En primer lloc, perquè es basa precisament en un judici de valor —per bé que potser àmpliament compartit. I, en tot cas, no estableix com són les coses, sinó que té a veure amb les conseqüències (positives o negatives) de dues opcions; és a dir, amb com seria millor o més beneficiós que fossen les coses. El seu paper és, en realitat, complementari: si resulta ser certa l'escissió, aquesta consideració arrodoneix les coses (si té conseqüències positives); però no pot ser-ne la raó decisiva. Al-

10. Una qüestió interessant: si l'escissió és fruit dels límits i finitud de la raó humana i, per tant, no de la raó divina, i la llibertat se segueix de l'escissió, sembla que Déu no serà lliure, o almenys que la seua llibertat haurà de ser d'un tipus molt diferent.

11. «L'objectiu del coneixement teòric és comprendre el món... i predir els esdeveniments futurs, ja que llur predicció és la confirmació de llur explicació. La raó pràctica s'ocupa... de com ha d'esdevenir el món per raó de la llibertat. Segons el meu modest parer, fondre ambdues vessants de l'activitat racional humana no ens és possible als mortals: la identitat i la unitat de la raó és privilegi de Déu... als humans, al contrari, ens cal viure en l'esquizofrènia: intentar comprendre el món tan acuradament com siga possible dintre les nostres limitacions i esforçar-nos per fer-lo millor sense que la direcció d'aquest esforç derive *necessàriament* de la comprensió teòrica dels fets naturals o socials. Altrament, si la relació entre ambdós nivells fos *necessària...* faria perillar greument la llibertat.» J. L. BLASCO, «Reflexions crítiques sobre alguns problemes epistemològics del materialisme dialèctic», reimprès en J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, p. 303-310; en p. 307-308.

12. BLASCO, «Reflexions crítiques...», p. 308.

trament, tampoc és un argument vàlid a favor de la conclusió que la llibertat té també un lloc *dins* de l'àmbit teòric de la raó, sinó que, com a molt, recupera l'espai per a la llibertat en l'àmbit pràctic.

Però també podem interpretar la descripció del pas de la concepció medieval de la raó a l'escissió moderna presentada més amunt com una mena d'argument genealògic desemascarador: la raó es divideix en dos usos una vegada perd la *ideologia* teològica que la mantenia unida. Sense cap altre aglutinador (com era la figura de Déu), no podem més que acceptar l'escissió. Però altra vegada, això no mostra que la llibertat tinga un lloc dins de l'àmbit teòric de la raó, sinó només (com a màxim) la separació de teoria i praxi.

Abans de seguir, és important notar que Blasco apel·la ací i més endavant a l'*autonomia de la raó*; però aquesta expressió té dos sentits diferents (cf. p. 319 i p. 330) que caldria destriar amb més cura, d'una vegada per totes. D'una banda, en el present context l'autonomia s'ha d'entendre respecte de la *veritat necessària*, *ontològica*, o revelada. L'heteronomia, en aquest sentit, és el sotmetiment de la raó a la imposició d'una autoritat externa il·legítima, siga metafísica o politicoteològica¹³. Però hi ha un altre sentit, que apareix més endavant, segons el qual l'autonomia ho és respecte dels mateixos inputs empírics (*qua* elements *externs* i, per tant, heterònoms) del coneixement. Aquest és el sentit més genuïnament kantian; de manera que l'ús teòric de la raó no consisteix en una resposta automàtica, o estrictament mecànica, a l'evidència externa (com podia ser-ho en la concepció de Leibniz), sinó que hi ha un marge per a l'activitat regulativa, creativa, de la raó. En la concepció kantiana, subscrita per Blasco, la raó teòrica, a part de respondre de manera més o menys automàtica als inputs externs (funció de la sensibilitat i l'enteniment, en els termes de Kant), té una ulterior dimensió *pura*, de caràcter actiu i lliure¹⁴. On vull arribar amb això? Doncs a la conclusió que pel fet de mostrar que la raó és (o ha de ser) autònoma en el primer sentit (qüestió, en part, política) no se segueix que ho haja de ser en el segon sentit. Una cosa és que siga autònoma en el primer sentit i una altra de ben diferent que ho siga en el segon. Els arguments discutits en aquesta secció mostren, com a molt, que la raó és autònoma en el primer sentit i que hi ha un hiatus entre teoria i praxi –la qual cosa (tornant als

13. Un testimoni clar d'aquest sentit és aquest: «la condemna de Galileu és la manifestació de la resistència de l'Església a acceptar l'autonomia de la raó i una clara mostra de la imposició de la veritat necessària enfront de les tesis contingents que poguéssim formular la raó finita.» I continua: «L'autonomia de la raó comporta l'acceptació de la noció aristotèlica de veritat, però ja no vinculada amb la teologia... sinó amb l'experiència». *Llibertat de la raó*, p. 319.

14. «Aquesta autonomia... consisteix a regular l'activitat cognitiva de la raó mateixa: la raó es dona les seues normes». *Llibertat de la raó*, p. 330. Tornarem més endavant sobre aquest segon sentit.

dos punts distingits al principi) recolzaria ii), però és manifestament insuficient per mostrar i); ço és, que la llibertat tinga un paper important també en l'àmbit teòric. Com veurem tot seguit, crec que l'argument central de Blasco a favor d'i) és ben distint.

3. La qüestió central: el mèrit pressuposa l'acció lliure

Però abans de passar a exposar l'argument principal, cal fer explícits dos pressupòsits que resultaran fonamentals per a la seua comprensió. D'una banda, Blasco apunta a la qüestió del *valor* del coneixement, però no en tant que una mera propietat de les nostres creences. Com diu, hi ha un sentit segons el qual «el coneixement és una virtut, però no una virtut que lliurement s'exercita, sinó una virtut que posseeixen les nostres creences si són vertaderes i tenim raons per considerar-les com a tals. [Però] si volem considerar el coneixement humà en la seua dimensió valorativa (i, per tant, susceptible de bo i dolent), haurem de referir aquesta no al resultat del coneixement (les creences vertaderes fonamentades), sinó a l'activitat cognitiva mateixa com una activitat humana...» (2004, 313).

Blasco està, doncs, interessat en el *mèrit* que suposa l'exercici de les virtuts *qua* qualitats d'una persona i no com a propietats que poden tenir les creences, o fins i tot –m'aventure a dir– les nostres facultats intel·lectuals innates aïlladament¹⁵.

De fet, la gran innovació introduïda per l'epistemologia de les virtuts en les darreres dècades ha estat el desplaçament del centre d'atenció del coneixement com a producte, de les creences i de la seua justificació, a l'activitat cognitiva i les qualitats que fan d'una persona un bon agent epistèmic, de la mà de la noció de *virtuts intel·lectuals*. Aquest tipus de virtuts es conceben com a virtuts vinculades a l'activitat cognitiva, la meta de les quals és la veritat, en tant que bé epistèmic més o menys equivalent al bé moral de les virtuts ètiques. A més a més, dins de l'epistemologia de les virtuts, Blasco sembla decantar-se per la posició que actualment s'anomena *responsabilisme*, que té per defensors principals a Linda Zagzebski i James Montmarquet¹⁶ i segons la qual les virtuts intel·lectuals són trets de caràcter o qualitats adquirides de les persones que requereixen de l'exercici intencional i que van acompanyats d'una motivació cultivada per assolir la veritat. L'alternativa, la posició *fiabilista* –representada sobretot per Ernesto

15. Aquest darrer punt no és clarament afirmat per Blasco, però, com veurem, crec que se segueix del tipus de concepció de la noció de virtuts intel·lectuals que assumeix.

16. Vegeu LINDA ZAGZEBSKI, *Virtues of Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Nova York: Cambridge University Press, 1996; i JAMES MONTMARQUET, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.

Sosa i John Greco¹⁷ – identifica les virtuts intel·lectuals amb facultats, com ara la percepció, la memòria o la inferència, que tenen molt de merament natural, o que en tot cas no cal que siguin adquirides ni requereixen de l'exercici voluntari¹⁸. En realitat, Blasco apunta a una combinació d'ambdues postures que paga molt la pena de considerar (2004, 327)¹⁹. Hi tornaré en la secció següent.

Sembla clar, doncs, que la qüestió fonamental que preocupa Blasco és la del valor del coneixement en el sentit del *mèrit* (epistèmic, intel·lectual) que atorguem al subjecte per l'adquisició de coneixement; però per atorgar mèrit a un agent per quelcom cal –en una concepció clàssica que Blasco subscriu– l'acció lliure de l'agent²⁰. En aquest respecte és important saber que Blasco considera que la llibertat, definida com «la possibilitat de triar entre diverses alternatives» (2004, 316), és condició necessària de la virtut –cosa que, val a dir, fa d'una manera una mica arriscada, ja que només ho sustenta en la intuïció comuna. Així, d'una banda, la responsabilitat és conseqüència de la llibertat. De l'altra, la racionalitat és *condició prèvia* de la llibertat: la racionalitat ens permet controlar les nostres eleccions, que és en el que consisteix la llibertat²¹; però la llibertat no s'identifica amb la racionalitat. De fet, la mateixa racionalitat requerirà també de l'exercici de la llibertat.

Tenim, doncs, dos elements que juguen un paper crucial en l'argument de Blasco: el mèrit (o demèrit) intel·lectual dels agents en la seua activitat epistèmica i el requisit de la llibertat per al seu assoliment.

17. De SOSA destaca en aquest respecte *Knowledge in Perspective*, Nova York: Cambridge University Press, 1991; i de GRECO, vegeu *Putting Skeptics in Their Place*, Nova York: Cambridge University Press, 2000.
18. Per a una major clarificació de les diferències entre aquestes dues concepcions de les virtuts intel·lectuals i les consegüents posicions teòriques, vegeu Christopher HOOKWAY, «How to Be a Virtue Epistemologist», en *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, editat per M. DePaul i L. Zagzebski, Nova York: Oxford University Press, 2003, p. 183-202.
19. Altrament, Blasco destaca la importància de la virtut (intel·lectual) de la saviesa que, com remarcà Descartes, és fruit de l'esforç lliurement exercit i és fal·lible. Com a virtut excelsa humana, ideal regulatiu de la conducta intel·lectual, Blasco proposa la recuperació de la saviesa en l'estudi epistemològic (pp. 331-3). Però si tenim en compte el que es dirà a continuació, l'interès epistemològic per la saviesa no s'hauria de limitar a la saviesa teòrica (*sophia*), sinó estendre's també a la saviesa pràctica (*phronesis*). Vegeu R. ROBERTS i J. WOOD, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2007; per a un estudi individualitzat recent de set virtuts intel·lectuals (amor al coneixement, fermesa, coratge i precaució, humilitat, autonomia, generositat i saviesa pràctica), que no inclou la *sophia*.
20. Blasco no utilitza en cap moment la paraula «mèrit», però crec que és la més adequada per al que vol dir. El seu ús hagués clarificat molt el text original.
21. «[L]a "tria" lliure requereix com a condició prèvia la racionalitat», de manera que «qualsevol circumstància que minva la racionalitat, minva la llibertat, i consegüentment, la responsabilitat» (2004, 316).

4. L'argument principal: virtuts intel·lectuals i normativitat epistèmica

Estem ara en condicions de formular el que sembla que és l'argument central de Blasco per arribar a la conclusió que la llibertat té un lloc en l'esfera cognitiva de la raó:

1) Comunament atribuïm *mèrit* (intel·lectual) a les persones per *assolir coneixement*.

2) El mèrit depèn de l'*exercici virtuós de les nostres capacitats intel·lectuals* (ço és, de la virtut intel·lectual).

3) L'exercici de la virtut requereix de la *llibertat* (de l'acció lliure, de l'activitat de l'agent, més enllà de la mera passivitat)²².

4) Per tant, la llibertat és condició necessària per a l'assoliment epistèmic.

5) Així, la llibertat té un lloc també en l'esfera del coneixement.

Per a avaluar l'argument cal començar veient com Blasco en defensa les premisses. En concret, la defensa de les premisses 2 i 3 remet a les dues maneres alternatives de concebre les virtuts intel·lectuals que he descrit en la secció anterior. La raó de Blasco per rebutjar el fiabilisme sobre les creences era que si les creences tendeixen a ser vertaderes és perquè són producte d'unes facultats que tendeixen a funcionar bé; de manera que la fiabilitat de les creences té la seua base en la fiabilitat de les facultats dels agents epistèmics (2004, 326). Però va més enllà i rebutja també que allò important siga el fet que la mera funcionalitat i fiabilitat d'aquestes facultats duga, *de facto*, a assolir coneixement, almenys en relació amb la qüestió de l'assoliment personal que fa que hom siga mereixedor d'elogi. Rebutjada, doncs, aquesta mena d'utilitarisme epistemològic, considera de vital importància l'*actitud valorativa* que els agents epistèmics virtuoses han de tenir respecte a les seues facultats cognitives i als productes cognitius d'aquestes facultats (2004, 326). Al meu parer, aquestes consideracions reforcen el judici anterior a favor de situar Blasco més a prop de Linda Zagzebski que d'Ernesto Sosa²³. Per a aquest plantejament, no es tracta principalment de posseir unes facultats epistèmiques eficients, de tenir la disposició constant i reeixida a formar-se creences vertaderes, cosa que pot succeir de manera merament automàtica, sinó que és més important la possessió de trets de caràcter virtuós, exercits lliurement, que guien adequadament les nostres activitats epistèmiques (de recerca i deliberació epistèmica).

22. Una premissa intermèdia entre 2 i 3 (potser formalment necessària, però clarament ociosa) seria aquesta: la virtut intel·lectual és (com no) un tipus de virtut.

23. Per bé que sembla que l'accés de Blasco a la teorització sobre les virtuts en epistemologia vingué de la mà de les obres de Sosa. Val a dir també que la distinció a què apunte es fa més evident en la primera dècada del segle XXI; després, doncs, que Blasco escrigués l'article.

Una objecció destacada a això, que Blasco anticipa, és que certa activitat cognitiva, com les nostres creences perceptives immediates, no sembla requerir d'aquesta activitat voluntària o exercici lliure, sinó que constitueix una disposició natural passiva (2004, 327). La resposta de Blasco és instructiva: no es tracta tant de negar que aquesta activitat cognitiva no constitueixa vertader coneixement, com de reconèixer que és un nivell molt bàsic de coneixement i, per tant, no és el nivell respecte del qual es dirimeix principalment la qüestió del mèrit epistèmic. (L'oposició rellevant ací és entre *nivells més baixos o automàtics de coneixement* –el paradigma del qual és el coneixement perceptiu immediat, adquirit passivament, sense la intervenció de cap acció intencional– i *coneixement de nivell alt* –resultat de la investigació, de l'activitat cognitiva intencional, que requereix d'una activitat intel·lectual important, com el coneixement científic, avaluatiu o moral.) Les virtuts intel·lectuals són disposicions a actuar cognitivament que tenen el seu paper principal en l'assoliment de bens epistèmics (veritats) de *grau major*²⁴.

Un altre element, que Blasco qualifica de conseqüència del seu raonament (2004, 329), però que caldria més bé reconèixer com a supòsit paral·lel, que reforça l'argument (premissa 3), és la qüestió del caràcter normatiu de la raó. Aquest és el segon sentit d'autonomia de la raó a què ens referíem abans: la no dependència estricta de la raó respecte dels propis inputs o materials externs amb què la raó legítimament *construeix* el coneixement. La raó teòrica no es limita al coneixement empíric, sinó que és capaç d'anar més enllà i reflexionar críticament sobre ella mateixa i les seues potencialitats. Només una raó crítica, que s'autoavalua, pot prevenir i superar els errors i les il·lusions cognitives. Aquesta autocrítica, que resultarà en l'establiment de regulacions, de normes, per al seu bon funcionament, limitadores de les seues pretensions més desmesurades, comporta l'autoreflexió, és a dir, una activitat de la raó que va més enllà de la mera determinació per part dels inputs empírics a què es veuen limitats la sensibilitat i l'enteniment. Així, l'autonomia de la raó (en aquest segon sentit) comporta la llibertat per a fixar-se límits a si mateixa²⁵.

24. D'altra banda, Blasco sembla subscriure una concepció estoico-kantiana de les virtuts que posa l'èmfasi en la motivació, en el motiu amb què s'actua, més que en l'èxit cognitiu efectiu, el resultat. Concretament, afirma que som responsables de la nostra conducta epistèmica, encara que no dels resultats (p. 329), és a dir, de com actuem cognitivament, de quina és la nostra motivació, si virtuosa o viciosa, però no de l'èxit final d'aquesta conducta. Per a un estudi contrastiu entre la concepció de les virtuts aristotèlica i estoica i del diferent paper que juguen les emocions i els béns externs en cadascuna, vegeu N. SHERMAN i H. WHITE, «Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients», en *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, editat per M. DePaul i L. Zagzebski, Nova York: Oxford University Press, 2003, pp. 34-53.

25. A Blasco li agraden les grans frases: «L'acceptació dels límits de la raó és un acte de llibertat de la raó mateixa» (2004, 331). Però, de nou, l'expressió «límits de la raó» és

Cal remarcar que Blasco matisa la seua posició clarament kantiana amb un cert pragmatisme, car «avui hem substituït aquesta intemporalitat de la raó —un cop aconseguida la seua autonomia— per un sotmetiment de la raó a la seua història» (2004, 330). I recorre a Karl Popper per exemplificar el que té al cap: les regulacions de la raó, les pretensions del nostre coneixement, requereixen de l'acord, de la convenció, sotmès a la discussió racional, però fruit de la decisió lliure, en últim terme. En qualsevol cas, i per molt que els judicis de valor influeixen en la formulació de les propostes de regulació de la raó, això no implica barrejar fets i valors, diu Blasco, ja que es tracta que «la raó accepti com a valor i norma de conducta d'atenir-se als fets» (2004, 331). Sembla que Blasco té dos models extrems al cap: la barreja indiferenciada d'una banda, i la separació total a la manera positivista, de l'altra, respecte als quals vol romandre equidistant. En tot cas, la separació entre fets i valors el condueix a subscriure el següent lema: els fets es coneixen, els valors es decideixen. En relació als valors, el que pertoca és decidir complir o no amb ells (resposta en l'acció); mentre que davant dels fets (veritat) la resposta adient és estrictament cognitiva (coneixement).

5. Interpretació de l'argument

La posició de Blasco inclou alguns compromisos fonamentals que no compartesc i que m'agradaria comentar ràpidament. El primer és la distinció dicotòmica entre natural i racional, i passivitat i activitat, aplicada a les virtuts i a l'acció humana. No negue que la distinció és útil en molts contextos, però la seua absolutització és ben problemàtica. I això va unit a la idea, no menys dubtosa, que l'exercici de la llibertat requereix sempre de decisions. De fet, ambdues qüestions —la distinció radical entre virtut natural i virtut adquirida, i la llibertat com a decisió— estan estretament connectades en el plantejament de Blasco. A més a més, el qüestionament de la distinció neta portaria a una matisació important de l'oposició entre les dues concepcions de les virtuts intel·lectuals anteriorment discutides. Desafortunadament, no puc desenvolupar convenientment aquests punts ací. El que faré, altrament, és passar a aventurar una interpretació determinada de com funciona l'argument principal de Blasco.

clarament ambigua. La seqüència sembla ser la següent: primer, tractant d'assolir coneixement objectiu en certes qüestions (particularment, les metafísiques), la raó descobreix que no pot assolir-lo. En aquesta esfera es reconeix, doncs, impotent. Però, a continuació, *amb bon seny*, la raó accepta limitar-se a les qüestions empíriques i no tractar d'assolir coneixement de les metafísiques. Sembla que podria no acceptar aquests límits i, per tant, si els accepta, ho fa lliurement. Però és també la solució més *raonable*. La raó accepta lliurement els seus límits, però l'existència d'aquests límits és prèvia i acceptar-los és el més raonable (el que s'ha de fer).

Tornant, doncs, a la qüestió principal, l'argument quedava bàsicament així: (i) atribuïm mèrit a les persones per l'adquisició de coneixement (i considerem, tenim la consciència, que ho hem de fer); (ii) perquè aquest mèrit estiga justificat cal que siga resultat d'una activitat cognitiva virtuosa, resultat de l'esforç per conèixer i, per tant, lliure, dels subjectes coneixedors; (iii) per tant, cal que la llibertat tinga un lloc també en l'esfera teòrica²⁶. D'aquesta manera, la llibertat (i la responsabilitat consegüent) no seran exclusives de la raó pràctica. Si aquesta reconstrucció és correcta, podem afirmar que es tracta d'una mena d'*argument transcendental* que postula les condicions de possibilitat del mèrit *epistèmic* (coneixement com a assoliment), en paral·lel amb l'argument de Kant per a l'esfera pràctica.

Recordem que Kant defensava que és la nostra consciència de la llei moral el que ens duu a concebre'ns com a éssers lliures, i això és un *factum*, un fet de la raó, que resulta innegable²⁷. En paral·lel, el *factum* en l'argument de Blasco seria el valor, el mèrit personal, que atorguem a l'assoliment de coneixement –o, en consonància amb les consideracions anteriors sobre els límits de la raó, la consciència de la normativitat epistèmica²⁸. Aquest paral·lelisme encaixa bé amb totes les similituds que Blasco troba entre l'esfera teòrica i la pràctica: la virtut, la teleologia, el bé moral i epistèmic. «La raó humana –afirma– actua amb els mateixos mecanismes formals en totes les seues manifestacions, siguen cognitives o científiques, siguen ètiques, estètiques, etc.» (2004, 329), de manera que la raó no està tan esquizofrènicament escindida com podia semblar²⁹.

26. Aquest argument és merament una versió simplificada del presentat en la secció anterior.

27. Vegeu la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (II i III), així com la segona *Crítica*, on Kant afirma que «la llibertat és la *ratio essendi* de la llei moral, però la llei moral és la *ratio cognoscendi* de la llibertat. Ja que si la llei moral no estigués, en la nostra raó, pensada anteriorment amb claredat, no podríem mai considerar-nos autoritzats a *admetre* que la llibertat és... Però si no hi hagués llibertat, no podria *trobar-se de cap manera* la llei moral en nosaltres.» KpV, Pròleg, nota 1. Per a una revisió crítica i defensa de l'anomenada *tesi de la reciprocitat* (entre llei moral i llibertat), vegeu Henry E. ALLISON, «Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis», en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, editat per Paul Guyer, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

28. Cal dir que Blasco presenta l'argument com a defensa de la tesi que la llibertat és condició del coneixement (veritat) –*in libertate veritas*–, en contradicció amb la tesi tradicional segons la qual la veritat és condició de la llibertat (*in veritate libertas*, o «la llibertat vos farà lliures», Joan 8:31). Al seu parer, la tesi tradicional pressuposava la identitat entre veritat i bondat. El que no queda del tot clar ara és com casa això amb la idea anterior que la racionalitat o desenvolupament de la capacitat de coneixement és condició prèvia de la llibertat; vegeu nota 21.

29. No obstant això, altres teòrics de les virtuts defensen l'existència d'importantes dissimilituds entre les virtuts ètiques i les intel·lectuals. En especial, Julia Annas afirma que: «La vertadera distinció emergeix quan ens adonem que la virtut moral és essencialment pràctica; és la destresa de viure, entenent viure, en línia amb la tradició, com a una tasca essencialment activa, consistent a ordenar la pròpia vida internament. La idea és que la

Òbviament, tot podria ser una il·lusió. Les nostres atribucions quotidianes de mèrit epistèmic, fins i tot les més acurades, podrien resultar injustificades, si en realitat no som lliures, si no disposem d'una autoria epistèmica genuïna. Per tant, la conclusió més raonable de l'argument de Blasco, en paral·lel a la de Kant, hauria de ser que no podem més que *actuar epistèmicament sota la idea de llibertat*. Només en tant que reconeixem l'autoritat de la normativitat epistèmica i podem actuar virtuosament, ens tenim per lliures. I això sembla adir-se bé amb les paraules amb què Blasco conclou l'article: «sols una raó lliure és capaç de posseir virtuts i, per tant, de coneixement.» La qual cosa, és clar, no demostra que de fet siguem lliures –per bé que molt probablement no puguem deixar de concebre'ns com a tals. Una conclusió més modesta, però més forta.

6. Una doble distinció

Per acabar, vull proposar una doble distinció amb l'esperança que ajude a aclarir la concepció de la raó presentada. Durant tot l'article, Blasco alterna ambigüament –no sé si de manera intencionada o no– els termes coneixement, raó teòrica i ús teòric de la raó, activitat cognitiva i conducta cognitiva, tot barrejant el coneixement objectiu i el raonament i l'activitat cognitiva. Així com, d'altra banda, ús pràctic de la raó, ètica, conducta moral, etc. (2004, 313). La proposta que vull fer –que aporta certa regimentació d'aquestes nocions– és la de distingir entre *esfera teòrica* i *esfera pràctica* d'una banda, i entre *raonament teòric* i *raonament pràctic* de l'altra, de manera que combinant aquesta doble distinció obtinguem la imatge completa³⁰.

Comencem recordant que el raonament teòric s'ocupa d'establir *què creure*, i té com a conclusió la formació de creences (vertaderes justificades), mentre que la meta del raonament pràctic és establir *què fer* –si bé no és clar si la seua conclusió ha de ser una acció, una intenció o una creença normativa sobre què s'ha de fer³¹. En tot cas, cal

manera de viure reflecteix activament i expressa el teu caràcter i, per tant, les teues eleccions. La virtut intel·lectual, d'altra banda, no és essencialment pràctica; és teòrica quant que és dirigeix a assolir metes que no són l'acció bona. En particular, si convenim que la virtut intel·lectual aspira a assolir la veritat, és fàcil veure que aquesta meta és distinta de la virtut moral.» Julia ANNAS, «The Structure of Virtue», en *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, editat per M. DePaul i L. Zagzebski, Nova York: Oxford University Press, 2003, pp. 16-33; en p. 21.

30. Em sembla que la proposta coneguda és una concreció atractiva del plantejament de Blasco, si bé no crec que siga l'única possible. En aquest sentit, es pot acceptar o rebutjar independentment de tot el que he dit fins ara sobre la posició de Blasco.
31. Diferents autors defensen que és una o altra cosa. Però també es pot sostenir que es tracta d'un procés continu, que comença produint una creença normativa que porta a la formació d'una intenció que desemboca en una acció; per bé que el procés pugui interrompre's en qualsevol d'aquests punts –com quan tenim una intenció que no realitzem en una acció, o creiem que hem de fer tal cosa però ni tan sols arribem a

tenir present, d'una banda, que el raonament pot, i sol, combinar tots dos aspectes; i, de l'altra, que les creences no sols són descriptives, sinó que també poden ser normatives, i la conducta no té només un caràcter moral, sinó també prudencial, epistèmic, etc. Quan havia de decidir si el dia 12 em desplaçava a València en cotxe o en autobús, vaig haver de considerar coses com els horaris de l'autobús, quant solc tardar a trobar un lloc per aparcar el cotxe, si costen més els bitllets o la gasolina del cotxe, etc. Així, un raonament amb la finalitat pràctica de decidir què fer, com anar a València, conté molts elements de raonament teòric. D'altra banda, el raonament teòric pot també incloure aspectes pràctics, com quan tracte d'investigar si (he de creure que) és més ràpid anar a València en cotxe o en autobús, on he de buscar per consultar els horaris, per veure com està el trànsit, etc. O, més clar encara, el raonament teòric pot estar mogut per raons pràctiques, com quan comences a investigar sobre un tema perquè n'has de fer una ponència. No obstant això, no vull dir que les raons pràctiques puguin incidir directament en allò que creiem —és clar que directament les úniques raons rellevants per a creure que p són les raons teòriques o doxàstiques sobre si p ; ço és, sobre si p és vertadera o és el cas³². Però sí que incideixen en com orientem la indagació, la qual cosa té lloc, com he dit, per mitjà de decisions sobre què fer en relació amb la direcció d'aquesta indagació. El temps disponible, els límits d'esforç i concentració, els recursos, etc., són uns altres factors pràctics que influeixen en el raonament teòric, en tant que orienten què investigar i què no, on cercar, quan perseverar o quan n'és suficient, quan cal cloure la investigació i arribar a una conclusió, etc.

No voldria que ens perdérem pel camí. La qüestió important és que, en l'esfera teòrica o del coneixement, no només té un paper a jugar el raonament teòric (què creure) sinó també el raonament pràctic (què fer) per tal de guiar la conducta cognitiva i establir normes epistèmiques. La investigació s'ha d'atenir a les regles de racionalitat que la pròpia raó ha establert com a adequades —principis pràctics del coneixement: conservadorisme, simplicitat, coherència— i l'agent epistèmic ha d'exercir les seues facultats cognitives de manera virtuosa —ço es, guiat pel desig per assolir la veritat i evitar l'error, obert a l'evidèn-

formar-nos la intenció de fer-ho. Per a una concisa presentació d'aquestes opcions i una clara discussió de les raons a favor i en contra de cada posició, vegeu B. STREUMER, «Practical Reasoning», en *The Blackwell Companion to the Philosophy of Action*, editat per T. O'Connor i C. Sandis, Oxford: Blackwell, 2010, p. 244-251.

32. Hi ha una asimetria que no s'ha de passar per alt: mentre que les raons teòriques poden ser directament rellevants per a *decidir què fer*, les raons pràctiques *no* són directament rellevants per a *què creure*. I la raó sembla ser que, en el primer cas —què fer—, podem *decidir* què fer; mentre que en el segon —què creure—, no podem *decidir* què creure, sinó que només podem passar a creure el que ens apareix que és el cas, o que se'ns presenta com a més probable. Sobre això, es pot consultar el meu article «A New Argument Against Doxastic Voluntarism», *Teorema*, 28, 3, 2009: 97-112.

cia i les noves hipòtesis, ser imparcial, tenir coratge intel·lectual, etc. Tot això requereix d'una activitat i d'un raonament pràctic que guie la conducta cognitiva. Per tant, no hi ha dubte que, com volen Kant i Blasco, més enllà de la mera receptivitat passiva, la raó teòrica és també especulativa o creativa. Igualment, en l'esfera pràctica, el raonament teòric (què creure) té també un paper destacat; a més a més, és clar, del raonament pràctic (què fer). L'esfera pràctica no és sols qüestió de *decisions*, sinó també de coneixement (pràctic).

Ara, la qüestió és de nou si aquesta caracterització implica acabar amb la distinció mateixa entre teòric i pràctic. I cal adonar-se que una distinció adequada entre les dues esferes no pot dependre del mer *contingut* (com, per exemple, en la distinció entre coneixement químic i coneixement biològic), sinó que ho ha de fer de la forma o la finalitat. Recordem com marcava Kant la distinció: «Tinc prou amb definir ací el coneixement teòric com aquell per mitjà del qual conec el que *és* i el coneixement pràctic, com aquell per mitjà del qual em represente el que *ha de ser*.»³³ Crec que la millor resposta, en els nostres termes, és refermar la idea següent: que la raó s'empra teòricament quan la finalitat *última* és el coneixement, mentre que és pràctica quan té per finalitat guiar l'acció —però cadascun d'aquests usos pot emprar l'altre com a mitjà. Així, encara que tinga diferents usos, la raó és una.

Conclusions

La revisió del raonament desplegat per Blasco en la *Llibertat de la raó* ens ha dut a considerar, en primer lloc, una sèrie d'arguments que resulten insuficients per a mostrar que la llibertat jugue un paper important també en l'àmbit teòric (i), però que poden recolzar l'escissió de la raó en dues esferes (ii). A continuació, he presentat una reconstrucció de l'argument principal a favor d'(i) i he clarificat el suport adduït per a les diferents premisses. També he defensat que cal interpretar-lo com un argument transcendental (sobre les condicions de possibilitat), paral·lel a l'argument de Kant a favor de l'existència de la llibertat en l'esfera moral. Finalment, he proposat una doble distinció (esfera teòrica/esfera pràctica i raonament teòric/raonament pràctic) que, combinada, he intentat que servís per a clarificar una concepció de la raó teòrica que sembla seguir-se del raonament de Blasco³⁴.

33. I. KANT, KrV, A633/B661.

34. Agraesc les preguntes i apreciacions del públic assistent a la presentació oral d'aquest text en el marc de la Jornada de la Càtedra Blasco de 2011, celebrada el dia 12 d'abril a Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València; i a Tobies Grimaltos, a més, la lectura del text escrit i els seus comentaris. D'altra banda, l'elaboració d'aquest article s'ha beneficiat de l'ajuda del Programa VALi+d de la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana, i del projecte d'investigació «Alternatives, Belief and Action» (FFI2009-09686) finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación.

CONCEPTES FONAMENTALS DE LA FENOMENOLOGIA

Presentació

Els articles que es presenten a continuació són el primers d'una sèrie, «Conceptes fonamentals de la fenomenologia», que anirà apareixent en successius números de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*. Amb aquests textos, el «Grup d'Estudis Fenomenològics» de la SCF pretén complir una part de les tasques que el defineix: promoure la recerca fenomenològica i la difusió d'aquest corrent major de la filosofia contemporània en el nostre país. El grup assigna cadascun dels articles a un dels membres del grup. Ha de quedar clar, però, que l'autor que signa l'article és els responsable últim del seu contingut.

Un dels grans temes de la fenomenologia és el de la relació entre el subjecte individual i la comunitat o intersubjectivitat, que s'ha de pensar de tal manera que la seva integració no consisteixi en l'absorció d'una cosa per l'altra. En el projecte que ara ofereix els seus primers resultats això ha estat així: es va crear i articular conjuntament, l'assignació dels articles als respectius autors ha estat consensuada, una bona part de les sessions regulars dels últims tres anys ha consistit en el comentari i la discussió de cada article, d'una primera versió i de la versió final. Però cadascun dels autors ha escollit el seu guió i el seu procediment, i cada article reflecteix l'orientació, els interessos i, per dir-ho així, l'«estil» del seu autor.

Més enllà de la norma òbvia de donar al lector els elements o claus de cada «concepte fonamental» i de la necessària unitat formal exigida per raons editorials, no hi ha hagut cap altra norma o prescripció: el lector cercarà en va una unitat més enllà d'això, ja que el que ha prevalgut ha estat la llibertat de l'autor (si bé la discussió conjunta haurà evitat el «llibertinatge»). Així, alguns articles destaquen més que altres les arrels i l'evolució del concepte, en un mateix autor o entre diversos autors del «moviment fenomenològic», mentre que d'altres fixen més els components sincrònics, en ambdós casos prenent l'autor les seves pròpies decisions. Alguns donen més pes que d'altres a les notes al peu, per posar només dos exemples de diferències visibles. D'altra banda, aquestes diferències i la necessitat de prendre decisions venen exigides pel mateix caràcter fonamental i per l'abast dels conceptes en qüestió i la limitació d'espai. En resum, els articles són presentacions dels conceptes destinades a fer-los avinents al lector com a guia per a la lectura dels textos fenomenològics, però s'han d'entendre més com a monografies sobre els conceptes que com a articles d'un diccionari sota un mateix format estricte.

El projecte s'anomena conscientment «conceptes fonamentals de la fenomenologia», i no «els conceptes fonamentals de la fenomenologia».

L'omissió de l'article no és de cap manera una el·lipsi. En cap cas ens mou la pretensió de fixar o tancar la llista d'aquests conceptes. Si ens haguéssim hagut de posar d'acord prèviament sobre quina és la llista canònica dels conceptes fonamentals, el projecte no hauria fet el primer pas. Tampoc no hi ha una jerarquia normativa entre ells, o graus de «fonamentalitat». És clar que ens podríem posar d'acord en el fet que alguns són més bàsics que d'altres, però tampoc aquí no es pot fer una llista consensuada. Certament, s'han escollit conceptes rellevants però, en tot cas, en l'ordre d'aparició dels articles, el possible criteri segons el qual els uns serien més fonamentals que els altres no ha jugat cap paper. Que apareguin uns conceptes i no d'altres, que ho facin primer els que apareixen primer, és més aviat pura contingència deguda a les vicissituds del grup i dels seus membres.

Els conceptes de què s'ocupa el projecte no són simplement conceptes fenomenològics: inclouen també les aportacions de la fenomenologia a l'esclariment de qüestions fonamentals de la filosofia. Aquest és el cas del concepte d'espai en aquest volum: els de temps, experiència, coneixement, natura, història, vida serien altres casos.

Els conceptes fonamentals de la fenomenologia van lligats a representants fonamentals de la fenomenologia, la qual cosa s'ha de reflectir inevitablement en els articles. En els del present volum, remeten a Husserl, de manera que els tres tracten bàsicament de la fenomenologia husserliana. Això no té res d'estrany en la mesura de la proximitat entre conceptes fonamentals i conceptes fundacionals. El projecte dona a Husserl el pes inqüestionable que li correspon, però no és un projecte sobre conceptes husserlians. És previsible que altres articles tractin sobre conceptes allunyats de Husserl, o que tenen en altres fenomenòlegs un pes major.

De fet hi ha ja altres articles assignats i programats. Quins seran els que apareixeran en el proper *Anuari* depèn també de les circumstàncies i les disponibilitats dels autors. El que no és circumstancial és la disposició del grup i dels seus membres a fer la seva modesta aportació al coneixement i a la pràctica de la filosofia fenomenològica a Catalunya.

FRANCESC PEREÑA

Món de la vida (*Lebenswelt*)

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA

Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47

08001 Barcelona

phaenom11@hotmail.com

Article rebut el 14 de gener de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: MÓN DE LA VIDA: *Lebenswelt*. Com a concepte, presenta un antecedent important en l'expressió «món natural», ja emprada habitualment per alguns autors del positivisme empiriocriticista (Ernst Mach, Richard Avenarius). Husserl l'empra per primera vegada en un annex al § 64 d'*Ideen II*, tot i que no és fins a les obres dels anys 20 que el concepte comença a jugar un paper més ampli que el del contrast entre l'actitud en la qual hi ha teories i la situació prèvia a la constitució de qualsevol teoria. L'exposició més completa la trobem a *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental* (1936). És una convenció acceptada comunament entre els intèrprets (i amb suport en el propi text husserlià) distingir entre «conceptes provisionals» de món de la vida (nosaltres preferiríem anomenar-los, simplement, «pre-transcendentals») i «conceptes transcendentals» del món de la vida, tot i que la principal diferència entre ambdós tipus de sentits la juga el tombant d'actitud cap al mateix fenomen del món. Amb el concepte de «món de la vida» pretén Husserl copsar l'àmbit en què l'ésser humà ja sempre s'està movent i vivint, previ a la més rudimentària de les formes de teoria, construcció intel·lectual, ideologia, etc. Respecte a aquest àmbit es pretén, gràcies a la fenomenologia transcendental, realitzar un acte reflexiu que constitueixi una teoria de com es dona el món anterior a tota teoria. L'estatut d'aquest «des d'on» es realitza aquesta «teoria sobre el món de la vida anterior a tota teoria» es presentarà, doncs, ple de dificultats que una fenomenologia concebuda com a ciència haurà d'afrontar.

MÓN DE LA VIDA: *Lebenswelt*, mundo de la vida, lifeworld, monde de la vie, mondo della vita, mundo da vida.

Paraules clau: Substrucció, Confluència, Horitzó, Sòl, Fundació, Objectivitat, Ontologia, Eidètica, Donació, Cos.

Abstract: Lifeworld (Lebenswelt)

As a concept, presents an important precedent in the expression «natural world», as commonly used by some authors of empiriocriticist positivism (Ernst Mach, Richard Avenarius). Husserl uses for the first time in an annex to § 64 of *Ideen II*, although is not since the work of the 20s when the concept starts to play a larger role than the contrast between the attitude in which there are theories and the situation prior to the formation of any theory. The most complete exhibition can be found in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936). It is a commonly accepted convention among the interpreters (and with support in Husserl's own text) to distinguish between «provisional concepts» of lifeworld (we prefer to call them simply «pre-transcendental») and «transcendental concepts» of lifeworld, although the main difference between both senses plays the turn of attitude toward the phenomenon of the world. With the concept of «lifeworld» Husserl tries to capture the area in which human beings are always already moving and living, before the most rudimentary forms of theory, intellectual construction, ideology, etc. . On this level it is intended, therefore, through transcendental phenomenology, an act that constitutes a reflexive theory of how the world gives to us before all theory. The status of the place in which this «theory about the lifeworld above all theory» is made is, then, full of difficulties conceived phenomenology as a science.

Keywords: Substruction, Confluence, Horizon, Ground, Foundation, Objectivity, Ontology, Eidetics, Gift, Body.

El concepte «món de la vida» (*Lebenswelt*) és un dels conceptes més originals i fructífers de l'escola fenomenològica. Tot i que se l'acostuma a vincular a *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental* (1936), el cert és que té una gènesi força lenta en els textos de Husserl abans de fer-hi la seva aparició estel·lar, i sembla que la sort que va tenir el concepte en la història de la fenomenologia en concret, i de la filosofia en general, prové de la seva capacitat per respondre a una situació espiritual de malestar que s'arrossegava a partir dels avenços espectaculars de la ciència compresos entre el 1880 i el 1920.

La primera aparició del concepte «món de la vida» a la fenomenologia de Husserl té lloc a un annex al § 64 d'*Idees II*, el paràgraf que tanca l'obra i que porta com a títol «Relativitat de la naturalesa, caràcter absolut de l'esperit»¹. Aquí Husserl afirma que naturalesa i esperit (*Natur und Geist*) no són conceptes regionals simètrics, sinó que, mentre que la naturalesa és relativa i dependent de l'esperit, l'esperit és en algun sentit absolut i irrelatiu: «Els subjectes no poden dissoldre's en l'ésser naturalesa, ja que aleshores mancaria el que dona sentit a la naturalesa. La naturalesa és un camp de relativitats omniabastadores i pot ser-ho perquè aquestes sempre són relatives a un absolut, que porta per això totes les relativitats: l'esperit»². Per explicar aquesta relativitat de la naturalesa i aquest caràcter absolut de l'esperit, Husserl emprà a l'apèndix XIII l'expressió «subjecte vivent» (*lebendiges Subjekt*), tot fent referència al món en el qual es mou realment aquest subjecte. Aquí apareix per primera vegada el terme «món de la vida», i apareix sense massa distinció respecte a la utilització que Husserl està fent d'altres conceptes que tenen una funció similar i respecte als quals podria ser intercanviable, com per exemple «món circumdant» (*Umwelt*), «món de l'experiència» (*Erfahrungswelt*), o «concepte natural de món» (*natürlicher Weltbegriff*)³. El tret comú a la utilització de tots aquests conceptes, entre els quals no destaca de manera especial el concepte de «món de la vida», és la seva contraposició a la visió objectivant i naturalista amb la qual les ciències naturals tendeixen a tractar aquest «subjecte vivent»⁴. El tema capital de la *Krisis* està, doncs, anunciat ja aquí amb fermesa. Però no es pot dir, en cert sentit, que sigui un tema

1. Hua IV, § 64: *Relativität der Natur, Absolutheit des Geistes, Beilage XIII*.

2. *Ibid*, p. 297.

3. El concepte «món natural» l'havia emprat ja Husserl a *Idees I*, fins i tot per oposar-lo al món aritmètic, en un exemple (veg. Hua III, § 28, p. 59).

4. La primera frase on Husserl emprà la paraula *Lebenswelt* enmig de tot aquest camp semàntic seria la següent: «A la ciència de la naturalesa, malgrat explorar el tot de les realitats (*Realitäten*), se li escapa el món de la vida de les persones (*die Lebenswelt der Personen*); a aquest no el toca la més subtil teoria científic-natural, precisament perquè la direcció temàtica intel·lectual de l'investigador de la naturalesa que investiga la realitat de la vida, prové d'un corrent (*Ström*) teòric que l'abandona de bell antuvi, i només hi retorna en la forma de la tècnica i de qualsevol altra aplicació científic-natural en la vida» (Hua IV, Annex XIII, p. 374).

nou, ni en la redacció de la *Krisis*, ni tan sols quan Husserl el tracta per primer cop a *Idees II*. Husserl mateix ha assenyalat més d'un cop explícitament en converses privades el deute que guardava, en el tractament d'aquesta qüestió, amb l'obra d'alguns autors del positivisme empiriocriticista, especialment amb Avenarius⁵; i fins i tot retreia a Heidegger que, en el seu tractament de la qüestió del món natural, no el cités mai ni a ell mateix ni a Avenarius⁶. La temàtica de la manca de concordança entre el món tal i com és viscut i experimentat i el món tal i com és explicat a través de la metodologia de la ciència (especialment de les ciències naturals) era una temàtica que estava en l'aire intel·lectual de la filosofia alemanya almenys des de finals del segle XIX. Podem situar-la, de fet, en els primers intents de respondre teòricament a la crisi interna del model mecanicista imperant en les ciències naturals en general (de manera força intensa en la física), i de manera més específica, a la crisi de l'aplicació d'aquest mecanicisme a la psicologia. És aquesta crisi de l'explicació mecanicista aplicada, amb caràcter més concret, als processos tant fisiològics com psicològics del coneixement, la que tindrà més influència en la prehistòria del concepte «món de la vida»⁷. Husserl té accés directe a totes aquestes polèmiques a través del seu mestre, Carl Stumpf, que més tard fundarà i dirigirà l'Institut de Psicologia de Berlín⁸. De tota manera, aquesta crítica a l'explicació objectivista i objectivant que les ciències naturals duen a terme sobre la vida humana, no acabà de cristal·litzar mai, en els antecessors de Husserl, en una teoria completa. Es presenta més aviat com un conjunt dispers de crítiques a l'explicació mecanicista a mesura que aquesta es va esgotant en diversos àmbits de l'estudi de la percepció

5. Especialment amb *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-1890); i *Der menschliche Weltbegriff* (1891).
6. Així, per exemple, en una conversa entre Husserl i Hans Reiner de l'any 1931; *vid. Conversations avec Husserl et Fink*, Dorion Cairns, XLI, 31/12/1931, p. 153.
7. La història de les desavinences entre model «mecanicista» i model «organicista» en teoria de la percepció arrenca de la polèmica entre Hermann Helmholtz i Ewald Hering per explicar els processos configuradors de la fisiologia de la percepció visual. Helmholtz publica la seva teoria mecanicista de la visió l'any 1868 (*Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens*), i les respostes d'Ewald Hering es publiquen l'any 1874 (*Zur Lehre vom Lichtsinn*), i 1879 (*Der Raumsinn und die Bewegung*). En bona mesura, aquesta primera polèmica entre models d'explicació de la percepció visual serà la impulsora de l'aparició de l'escola de la Gestalt, que tindrà també la seva influència en Husserl, ja en les mateixes *Investigacions lògiques* (veg., per exemple, l'ús que fa Husserl de les «propietats objectives de relació» (*relative gegenständliche Beschaffheiten*), com per exemple «ser un centre», «ser un límit», «tallar una superfície», en l'explicació de la percepció, i que no són altra cosa que el que els psicòlegs berlinesos de la *Gestalt* anomenaven «unitats visuals»; veg. *LU*, VI § 9, A-510). Per a la polèmica Helmholtz-Hering com a configuradora de la polèmica gestàltica entre models mecanicistes i organicistes de la percepció, *vid. ASH*, 1995.
8. Husserl estudia amb Stumpf mentre aquest és professor a la universitat de Halle, entre els anys 1884 i 1888. El 1894 Stumpf es desplaça a Berlín, però aquesta separació no evitarà que Husserl li dediqui les seves *Investigacions Lògiques* (1900).

humana⁹. D'aquí la referència habitual de Husserl a Avenarius, en el qual troba almenys un intent de tematització d'aquest conjunt de crítiques en un sol tractament més o menys unificat¹⁰. Husserl atribueix a Avenarius el primer intent d'una descripció pura d'allò realment «trobat» (*Vorgefundenes*), sense fer cap «teoria», allunyat de totes les conviccions teorètiques: descripció d'allò donat exactament com és donat, abans de qualsevol teoria¹¹. Però Avenarius es queda només en aquesta idea, i no la desenvoluparia temàticament¹².

Amb tot, en aquestes primeres exposicions del mateix Husserl (com per exemple, la primera anteriorment comentada a *Idees II*) sobre el concepte de «món de la vida», no trobem encara tampoc una teoria pròpia i unitària sobre la desavinença entre el món tal i com és experimentat en el viure humà i el món tal i com les ciències diuen que és. El concepte de «món de la vida» és, en aquests primers tempteigs, una forma més que pren en Husserl el concepte de «món natural», que no era gens estrany a filòsofs com Avenarius o Ernst Mach, i és intercanviable, en les seves primeres aparicions, amb «món quotidià» o «món de l'experiència». Podem parlar, doncs, d'un sentit primer, o «pretranscendental», de «món de la vida», que prepararia el concepte tècnic, tal i com és presentat a la *Krisis*, i que s'obriria, mitjançant els conceptes d'«horitzó» i de «sòl fonamental», a una teoria específica i transcendental del «món de la vida»¹³. De tota manera, aquesta distinció entre un sentit pretranscendental i un sentit

9. Es pot seguir el mateix trajecte respecte a la crítica de la percepció auditiva, per exemple, en la crítica que Stumpf porta a terme contra l'explicació mecanicista de Helmholtz dels processos auditius (Helmholtz, *Die Lehre von den Tonempfindungen*, 1868); veg. aquesta crítica a la monumental obra, dirigida per Carl Stumpf, *Tonpsychologie* (1883), obra que és en bona mesura l'origen de la futura escola berlinesa de la Gestalt.
10. Tenim constància que Husserl va estudiar l'obra d'Avenarius de forma intensa en els anys 1899 i 1902, segons relata K. Schuhmann a *Husserl-Chronik*. M. Sommer creu que la utilització que fa Husserl del concepte del «Jo» i del «cos viu» (*Leib*) com a «centre d'un entorn» és deutora de les descripcions d'Avenarius a *Der menschliche Weltbegriff* (veg. *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann 1985, p. 268 i ss). Un bon estudi sobre la recepció husserliana d'Avenarius és J.F. Lavigne 2005.
11. El text important sobre la recepció husserliana d'Avenarius és el *Beilage XXII* de les lliçons del semestre d'hivern de 1910-1911, *Grundprobleme der Phänomenologie* (editades a Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*). En aquest annex Husserl explica el que l'acosta, però també el que l'allunya, de la concepció d'Avenarius de la descripció d'allò donat.
12. Hua XIII, *Beilage XXII*, p. 199: «Avenarius comença a descriure, però no troba la reducció fenomenològica pura, els diferents camps de les coses trobades, l'immanent trobat en el sentit de la dada ingredient (reell) de consciència, d'allò noemàtic i noètic,... No descobreix la diferència entre allò trobat en el sentit d'allò que apareix i és posat en el mode perceptiu, i allò trobat en el sentit d'allò immanent ingredient i captat en percepció immanent, etc. El començament és, a Avenarius, bo, però es queda estancat».
13. Seguim, en això, les indicacions de STEINBOCK, 1995.

més tècnic o específic no presenta un tall pronunciat en els propis escrits de Husserl. No es tracta que un sentit tècnic substitueixi un sentit més provisional: no hi ha substitució, sinó tractaments temàtics específics del concepte que el van perfilant i li van afegint matisos de profunditat. A la *Krisis*, moltes vegades, quan es parla de «món de la vida», es fa en algun dels sentits pretranscendentals que podríem trobar en altres textos anteriors, com el comentat d'*Idees II*, o com els del volum de les lliçons sobre la intersubjectivitat (*Hua XIII*). Per tant, preferim l'expressió «aprofundiment temàtic» en el concepte, a mesura que es van conquerint noves àrees d'aplicació i nous interessos teòrics específics, que no pas la paraula «evolució»: no és el cas que els sentits nous del concepte a la *Krisis* corregeixin o substitueixin els sentits provisionals anteriors, sinó que els reubiquen, els contextualitzen de nou, en nous àmbits de problemes més amplis. Intentarem mostrar aquestes qüestions a continuació, distingint els sentits que es poden trobar a la paraula *Lebenswelt* en els textos de Husserl:

Distingirem, com hem dit, un sentit «pretranscendental» del concepte de món de la vida, diferenciat d'un sentit posterior, que contextualitzarà al seu torn el primer, que anomenarem «transcendental». A la seva vegada, el sentit pretranscendental del món de la vida serà analitzat en els elements diferenciabls que el constitueixen.

1. Conceptes pretranscendentals

a/ El món de la vida com el d'allò primerament intuïtiu: Segons aquest sentit, amb «món de la vida» designem l'àmbit d'una prioritat del món de la vida quotidiana respecte del món de les substruccions¹⁴ lògico-teorètiques i les transformacions idealitzants. El món de la vida, segons aquest sentit, és el «sòl constant de validesa»¹⁵, tant pels homes pràctics en el seu heur-se-les quotidià amb els afers del món, com pels homes de ciència. La prioritat de la intuïció merament subjectiu-relativa del món de la vida ho és fins i tot respecte de l'anàlisi de les «dades immediatament donades de la sensació», en tant que aquestes estan mediatades per l'actitud del científic, que les aïlla i les selecciona analíticament¹⁶. Aquest primer concepte de «món de la vida», en clau epistemològica, s'entén quan Husserl el contraposa a allò derivat d'ell, el món de les substruccions teòrico-

14. El concepte de «*Substruktion*» és un neologisme que encunya Husserl amb el significat de «posar a sota»; mitjançant els processos de substrucció, les ciències posen «a sota» d'allò immediatament donat construccions teòriques que acaben amagades a la consciència quotidiana, que les incorpora com a pròpies, com quan, per exemple, davant de l'experiència de l'esgotament físic, enunciem «em falta oxigen». Evidentment, la vivència no és de manca d'oxigen, és de cansament, però el concepte científic d'«oxigen» ja roman «posat a sota» de l'experiència, i acaba esdevenint fins i tot expressió lingüística que denota una situació del propi món de la vida quotidiana.

15. *Hua VI*, § 33, p. 124: «*der ständige Geltungsboden*».

16. *Hua VI*, § 34, a), p. 127.

lògiques. El concepte de «substrucció» té aquí la seva importància: les ciències substrueixen quelcom al món de la vida per constituir la seva objectivitat. Allò que substrueixen és «quelcom en principi no perceptible (*Wahrnehmbar*), en el seu propi ésser en principi no experimentable (*Erfahrbar*)»¹⁷, que constitueix l'ésser del món objectiu o verdader. En canvi, allò subjectiu-mundà-vital (*lebensweltlich Subjektives*) és caracteritzat per la seva experienciabilitat real. Una de les tasques principals de la ciència del món de la vida consistirà precisament en explicitar la connexió entre el món de la vida en tant que intuïtiu i les construccions científiques en tant que no-immediatament intuïtives.

b/ *El món de la vida com a fonamentació de sentit (Sinnesfundament)*. La prioritat del món de la vida respecte al món objectiu de les ciències naturals no és només una prioritat, en el sentit d'una anterioritat constant de l'àmbit d'allò immediatament intuït, sinó que Husserl l'entén com una prioritat de fonamentació¹⁸. El món de la vida, amb les seves valideses prelògiques de diversa forma, fonamenta (*gründet*) les veritats lògiques i teòriques. Per tant, en la mesura en què les valideses del món de la vida fonamenten tota la resta, el seu valor no és inferior, sinó superior¹⁹. Però el sentit d'aquesta «fonamentació» no està exempt de problemes d'interpretació. Per una banda, Husserl la presenta a partir del *contrast* entre el món de la vida fonamentador i el món objectiu científic fonamentat²⁰. Aquest acte de fonamentació respecta la diversitat regional dels àmbits de coneixement, com ho mostra el fet que les veritats del món de la vida són perceptibles i experienciables, i les substruccions del món objectiu científic no són en principi ni perceptibles ni experienciables. El fet que les veritats del món objectiu científic estiguin fonamentades en el món de la vida no dissol el contrast entre els dos mons, sinó que per una banda, Husserl sembla voler mantenir aquesta relació de contrast. Les teories i les construccions lògiques no són coses en el mateix sentit que les pedres, els arbres o les cases²¹. No obstant això, el món de la vida engloba també, d'alguna manera, les ciències, en tant que aquestes són rendiments de l'activitat humana en el món²². En un sentit més general, les ciències

17. *Hua* VI, § 34, d), p. 130.

18. *Hua* VI, § 9, h), p. 48.

19. *Hua* VI, § 34, a), p. 127.

20. *Ibid.*; «La idea d'una veritat objectiva és, en el seu sentit ple, determinada anteriorment per contrast amb la idea de veritat de la vida pre- i extra- científica».

21. *Hua* VI, § 34, e), p. 132 i ss: «Les seves teories, les configuracions lògiques, no són certament coses del món de la vida com pedres, cases, arbres. Són totalitats lògiques i parts lògiques a partir d'elements lògics últims. Per dir-ho amb Bolzano, són "representacions en si", "proposicions en si", conclusions i demostracions "en si", unitats de significació ideals, la idealitat lògica de les quals determina el seu *telos* "veritat en si"».

22. Vegeu *Hua* VI, § 33, p. 125. Aquí s'assenyala també l'existència del món de la vida *abans* de l'existència de les ciències objectives, amb el qual s'obre una certa paradoxa en la seva gènesi: el món de la vida és ontològicament primari, però històricament la seva

objectives acaben confluint (*einströmen*) en la unitat del món de la vida com una part d'ell, amb la resta de construccions de la cultura, com l'estat, les relacions socials, etc²³. Aquesta inclusió acaba fent dels elements «no experienciables», és a dir, de les substruccions científiques objectivants, objectes d'un «pensament pur» que recull sota si mateix el pensar lògic i la intuïció del món de la vida²⁴. A les lliçons de 1927 sobre *Natur und Geist*, Husserl havia arribat més enllà d'aquest «pensament pur», i havia afirmat que les ciències objectives pertanyen al conjunt del món en tant que món de l'experiència pura²⁵. Però Husserl mateix reconeix el caràcter problemàtic d'aquesta inclusió del món objectiu de les ciències naturals en el si del món de la vida²⁶. El problema consisteix en el fet que la inclusió del món de l'objectivitat científica en el món de la vida pot semblar impregnar-lo del següent caràcter estructural d'aquest: el seu caràcter subjectiu-relatiu.

c/ El món de la vida com a àmbit subjectiu-relatiu. Mitjançant la inclusió del món de l'objectivitat científica en el món de la vida s'ha aconseguit presentar una ciència completa del món de la vida, que té com a objectes tant els objectes intuïts en la primera experiència del món com allò substruït en les predicacions lògico-formals de les ciències objectivants. Però, amb això, hem integrat aquestes predicacions lògico-formals, i el seu estatus epistemològic, a la seva condició d'un rendiment humà. La seva condició com a rendiment humà ens situa la ciència com una tasca col·lectiva

tematització és molt tardana en la història humana, i precisa del desenvolupament de les ciències objectives per a ser trobat com a tema i per al seu tractament temàtic específic, ja que la primera consideració del món de la vida es dona com a *contrast* amb les objectivitats científiques.

23. El concepte de «confluència» és metodològicament important en la teoria de la *Lebenswelt*, i apareix lligat a l'aplicació de l'epokhé i la reducció fenomenològica (veg. *Hua* VI, § 36, p. 141: «Tot això, considerat humanament, són característiques de la vida humana i habitualitats humanes, i tot això es troba en el marc del món de la vida cap al qual tots els rendiments conflueixen i del qual constantment formen part tots els éssers humans, totes les activitats productives i capacitats»; veg. també *Hua* VI, § 59, p. 213 i ss.
24. Vegeu *Hua* VI, § 34, f), p. 137: «Aquí sorgeix l'aparició inextirpable d'un pensament pur que, en tant que pur, despreocupat de la intuïció, ja tindria la seva veritat evident i fins i tot la seva veritat sobre el món, aparició que qüestiona el sentit i la possibilitat de l'«abast» de la ciència objectiva».
25. Aquestes lliçons es troben a *Hua* XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*, vid. per exemple, *Hua* XIV, p. 397. Steinbock nota que la tendència de Husserl a incloure els elements predicatius i lògico-formals sota la categoria d'«experiència», i per tant com a elements integrants de la teoria del món de la vida, cal arrencar-la des del descobriment, a la sisena Investigació Lògica, de la intuïció categorial, segons la qual, superant la tradicional distinció entre sensibilitat i enteniment, el concepte d'«intuïció» s'aplica no només a l'àmbit de la percepció, sinó a l'àmbit de l'experiència proposicional i predicativa en general (veg. Steinbock, 1995, p. 91).
26. Vegeu *Hua* VI, § 34, e), p. 133: «Arribem a una situació incòmoda»; «Contrast i unió indissoluble ens porten cap a una reflexió posterior, que cada vegada ens produeix dificultats més penoses» (p. 134).

en el si d'una societat determinada, que fan uns homes amb interessos determinats, i en la forma d'un conjunt d'hàbits determinats, etc.²⁷. La ciència és un quefer quotidià entre d'altres, considerada des de la perspectiva del món de la vida: els homes científics tenen el seu horari de treball estipulat, de la mateixa manera que el té qualsevol altre treballador²⁸. Per altra banda, la ciència no és només un rendiment humà entre altres rendiments humans *dins* d'una societat determinada; és també un rendiment humà respecte d'*altres* societats determinades²⁹. Això implica, d'entrada, cert rebaixament de l'«objectivitat» del món científico-objectiu: aquest és resituat en el «mer (*bloss*) món de la vida subjectiu-relatiu»³⁰. El nostre món de la vida apareix com un de particular entre d'altres, amb la qual cosa el concepte de món de la vida s'obre a una possible pluralitat, i fins i tot relativisme, almenys en aquest estadi de la recerca. Però Husserl mateix assenyala que aquestes paradoxes són tan sols provisionals, i que trobaran la seva resolució posterior³¹. Aquesta resolució troba dues vies: una que s'obre cap a l'adopció de l'actitud transcendental i de les reduccions, i una altra que s'obre a una ontologia del món de la vida tal i com és donat en l'actitud natural i ingènua anterior a l'epokhé. En tant que aquesta darrera ontologia apriorica es mou encara dins dels conceptes provisionals (entenen ara per aquests aquells previs a l'obertura de l'actitud transcendental)³², comencem per aquesta:

d/ El món de la vida com una estructura essencial. L'Eidos del món. Husserl afirma que per molt relatiu i subjectiu que sigui el món de la vida, aquest té sempre la seva estructura general³³. Mitjançant la variació eidètica, puc obtenir l'estructura comuna a tots els mons de la vida subjectiu-relatius; l'eidos pur del món. En aquest món, evidentment, no hi viu ningú; és el món de les estructures eidètiques comunes a tots els mons de

27. *Hua* VI, § 35, p. 141.

28. *Hua* VI, § 35, p. 139.

29. *Hua* VI, § 36, p. 142.

30. *Hua* VI, § 34, e), p. 133.

31. *Hua* VI, § 33, p. 126.

32. *Hua* VI, § 51, p. 176. Husserl es mostra una mica ambigu sobre l'estatut d'aquesta ontologia del món de la vida. Al § 36 la introdueix com a posterior a l'epokhé duta a terme sobre les ciències objectives. Però en aquest § 51 afirma que aquesta ontologia és possible «sense cap interès transcendental»: «Sense cap interès transcendental, per tant, en "actitud natural" (parlant transcendental-filosòficament, de l'actitud ingènua prèvia a l'epokhé), que podria esdevenir tema d'una ciència pròpia». Però després, en el mateix paràgraf, es torna a afirmar que s'està dins de l'epokhé quan el món és considerat com un «mer component» (*blosses Komponenten*) del món de la vida considerat com un «mer fenomen transcendental» (*blosses transzendentales Phänomen*). El món de la vida pot ser considerat com un mer fenomen (amb la seva estructura general) només *després* d'haver realitzat l'epokhé, però ens oblidem momentàniament dels interessos transcendents en vistes a la constitució d'una ciència apriorica sobre el món en la seva estructura general *tal i com era donat en l'actitud natural*.

33. *Hua* VI, § 36, p. 142.

la vida possibles. L'apriori d'aquesta eidètica del món de la vida (*Wesenslehre von der Lebenswelt*) no és, però, l'apriori de les ciències objectives, com per exemple la física, que passa per la matematització. De fet, l'apriori de les ciències objectives està fonamentat en l'apriori del món de la vida. Husserl apunta com a estructures eidètiques del món de la vida, sense desenvolupar-les, l'espaciotemporalitat de les coses en el món³⁴, la causalitat, o la infinitud espaciotemporal. S'afanya a afirmar que, malgrat que aquests noms formin part també de les ciències aprioriques objectivistes (física, geometria), en el sentit de l'ontologia del món de la vida aquests conceptes categorials són presos només prèviament a qualsevol substrucció idealitzadora com les que porten a terme els físics i els geomètres³⁵. Però la tasca de desenvolupar aquesta eidètica del món de la vida (que aquí funciona com a sinònim d'«ontologia» del món de la vida) és momentàniament relegada, car Husserl afirma que hi ha una tasca molt més important, consistent en obrir la perspectiva transcendental del concepte de món de la vida, en un tombant cap a l'actitud del fenomenòleg que porta a terme aquesta tasca³⁶. En aquesta nova temàtica, que es mou en l'àmbit del món de la vida sense ser ontològica³⁷, cal reflexionar a partir del fenomenòleg que ha dut a terme l'epokhé que li ha permès l'accés a la realitat del món de la vida com a estructura eidètica, és a dir, el fenomenòleg que ha suprimit tota referència a l'objectivitat de les ciències positives. A partir d'aquí, i amb el concepte d'«horitzó» i de «sòl» com a fils conductors, Husserl comença el desenvolupament del concepte transcendental de món de la vida.

2. Conceptes transcendents

al El món de la vida com a correlat intencional en la vivència de l'epokhé transcendental: dues vies de tractament. Si apliquem l'epokhé al món de la vida dels anteriors conceptes pretranscendentals, el món se'ns manifesta com un correlat de la vida intencional del subjecte. Com a correlat d'una

34. *Hua VI*, § 36, p. 142: «Precientíficament el món ja és món espai-temporal, sens dubte, respecte a aquella espai-temporalitat de punts matemàtics ideals, de línies “rectes”, plans, en general, matemàticament, de la continuïtat infinitesimal, no es parla de l'“exactitud” pertinent al sentit de l'apriori geomètric»; també § 37, p. 145. Husserl descarta d'aquest apriori del món de la vida la continuïtat infinitesimal matemàtica, però no la infinitud espai-temporal.

35. *Hua VI*, § 36, p. 142.

36. Aquesta tasca és recuperada al § 51, però ho és ja des de la perspectiva del sòl transcendental guanyat en la teoria de les reduccions, i no és ampliada en el seu contingut, sinó reubicada, pel que fa a la seva temàtica, en el nou àmbit de problemes fenomenològico-transcendentals.

37. *Hua VI*, § 37, p. 145: «Per preparar per a nosaltres el camí cap a aquesta nova temàtica que refereix justament al món de la vida però que, no obstant, no és ontològica, proposem una consideració general».

vivència transcendental, el món esdevé mer fenomen³⁸. A partir d'aquí, Husserl pot seguir dues vies de tractament: 1/ tractar el món com tenint la mateixa estructura que un objecte, és a dir, simplement en tant que *cogitatum*; aquesta via és la que caracteritza el tractament del concepte de món com a totalitat, per exemple, a *Idees I* o a *Filosofia primera*; 2/ tractar el món com a correlat intencional en tant que tenint una estructura radicalment diferent de la d'un objecte: com a horitzó (*Horizont*), que és el camí en el qual s'aprofundeix a la *Krisis*. El primer tractament segueix una via egològico-cartesiana; el segon, una de transcendental-horitzontal.

a1/ *El món com a totalitat i el món de la vida com a mer fenomen d'aquesta totalitat*. El món com a totalitat pot ser entès com el correlat d'una vivència intencional. Aquesta manera d'entendre el món és la que legitima la possibilitat transcendental de la seva aniquilació, i la posició de la consciència absoluta com a residu d'aquesta³⁹. En cap moment es diu que el món sigui un objecte, però el tractament que d'ell se'n fa és similar al que s'empra per a l'anàlisi intencional d'objectes, en tant que el que interessa en aquesta via és el sentit objectiu del món⁴⁰. Aquesta via es troba amb totes les dificultats de l'anàlisi cartesiana del món, que ens allunya de la qüestió que ens ocupa.

a2/ *El món de la vida com a horitzó i sòl*. La primera caracterització que fa Husserl del món de la vida des de la perspectiva transcendental empra dos conceptes que tenen diversos significats en els desplegaments posteriors de la seva teoria: horitzó (*Horizont*) i sòl (*Boden*). Quan Husserl introdueix aquests dos conceptes com un nou tractament de la qüestió del món de la vida, ho fa marcant una diferència clara amb el tractament ontològic anterior i assenyalant que aquest tractament nou, a diferència de l'anterior, està mogut per un clar *interès transcendental*. Es deixa de banda allò que el món de la vida és, per passar al tractament de *com* el món de la vida ja s'està presentant en tot moment com quelcom pre-donat (*vorgegeben*)⁴¹. La introducció d'aquests dos conceptes transcendents en el tractament del món de la vida l'allunya del seu tractament en termes d'objecte. Aquesta diferència és assenyalada explícitament pel mateix Husserl quan afirma que a una cosa en el món i al món mateix com horitzó de les coses li corresponen modes de consciència correlatius absoluta-

38. *Hua* VI, § 71, p. 258.

39. *Hua* III, § 49: «L'existència d'un món és el correlat d'algunes multiplicitats empíriques assenyalades per algunes formes essencials».

40. *Hua* VII (*Erste Philosophie*), p. 251: «El món en tant que sentit objectiu i en tant que realitat vàlida per a nosaltres».

41. *Hua* VI, § 37, p. 145: «El món de la vida –recordant tot allò dit repetidament– per a nosaltres, en la vida desperta, és ja sempre allí, sent per a nosaltres anticipadament “sòl” per a tots, es tracta de pràctica teorètica o extra-teorètica. El món és per a nosaltres, els desperts, els subjectes sempre ja pràcticament interessats d'alguna manera, pre-donat com a horitzó, no un cop accidentalment, sinó sempre i necessàriament com a camp universal de tota pràctica efectiva i possible».

ment diferents⁴². Farem un tractament d'ambdós conceptes per separat.

b/ El món de la vida com a horitzó. El món de la vida com a horitzó és caracteritzat en primera instància com una condició per a l'aparició de coses. Com a condició per a l'aparició de coses, aquest mateix no apareix mai com a cosa. És una unitat (*Einzigkeit*) de tipus peculiar, però no té sentit predicar d'ell pluralitat o singularitat⁴³. Es pot veure, tanmateix, la seva diferència amb els conceptes pretranscendentals anteriors: *a/* el món de la vida com a horitzó no és donat, i per tant, no és primerament intuïble, diferenciant-se de l'àmbit del primer sentit provisional; *b/* no és tampoc un fonament de sentit, car no és una «base» a partir de la qual es construeixi res, com ho és la donació dels cossos (*Körper*) respecte a les idealitzacions lògico-matemàtiques substruïdes pel científic; *c/* no és tampoc la pluralitat subjectiu-relativa dels mons de la vida, ja que Husserl repeteix que el món de la vida com a horitzó no és ni singular ni plural, malgrat tenir una unitat⁴⁴. Finalment, *d/* el món de la vida com a horitzó no és tampoc l'eidos del món obtingut a través de la reducció eidètica, car aquest és obtingut a partir de l'ontologia apriori de les formes perceptives bàsiques del món viscut havent fet l'epokhé de les substruccions lògico-formals de les ciències objectives. A què es refereix doncs? El concepte d'«horitzó» tampoc no apareix per primera vegada a la *Krisis*, sinó que té una gènesi en els escrits de Husserl, almenys a partir d'*Idees I*. En primer lloc, Husserl l'empra a *Idees I* en un sentit perceptiu i força determinat per a la descripció de l'experiència visual, tot i que no unilateralment, car té també un sentit temporal. Husserl parla a *Idees I* d'un «horitzó obscurament present de realitat indeterminada», que sempre parteix, en les anàlisis, de la posició central del jo perceptiu⁴⁵. En aquest sentit, el concepte d'horitzó és pres com l'entorn d'un objecte conscientment intencionat, com a esfera de les seves percepcions embolcallants possibles. També a la *Krisis* s'empra a vegades la paraula horitzó en aquest sentit⁴⁶, i no sempre és del tot clar en quin sentit s'està emprant, però el sentit nou que se li dona a l'expressió és un sentit *modal*, en tant que, mitjançant la reducció transcendental, el món com a horitzó m'és accessible des del seu

42. Hua VI, § 37, p. 146: «Aquesta diferència entre els modes de ser d'un objecte en el món i el món mateix prescriu clarament els modes correlatius de consciència fonamentalment diferents».

43. Hua VI, § 37, p. 146.

44. Que no sigui plural no pot ser emprat amb fins anti-relativistes, ja que tampoc no és singular, en el sentit que la seva tematització permeti conduir a un sol món de la vida. La tasca de trobar les estructures generals del món de la vida pertanyeria, en tot cas, a l'ontologia del món de la vida, clarament diferenciada pel propi Husserl d'aquesta via transcendental.

45. Hua III, § 27: «Allò actualment percebut, allò més o menys clarament co-present i determinat (determinat fins a cert punt, almenys) està en part creuat, en part envoltat, per un horitzó obscurament conscient de realitat indeterminada».

46. Hua VI, § 47, p. 165.

mode de manifestació⁴⁷. Ara podem interrogar-nos sobre *com* revela l'horitzó els objectes en la seva manifestació en cada cas. Aquesta és una possibilitat permesa per la reducció transcendental, que no desconnecta només les objectivitats de la ciència, sinó que desconnecta també la totalitat dels horitzons co-implicats en la manifestació de les coses. Aquesta desconexió permet accedir als modes de donar-se de les coses, a partir de la vivència del seu horitzó.

c/ El món de la vida com a sòl. Husserl escull la paraula sòl (*Boden*) per a fer una distinció marcada amb altres conceptes de significació propera, però més vinculats a l'àmbit de la racionalitat teòrica, com *Grund* o *Fundament*. Amb el concepte de sòl, Husserl fa referència al concepte de món com a pressuposició constant de tota donació, i per extensió, de tota experiència actual o possible. A diferència del sentit no-transcendental d'àmbit d'allò primerament intuït, més vinculat al coneixement en actitud natural, amb el concepte de sòl Husserl vincula la base de tota constitució d'experiència: la condició de possibilitat de tota experiència, i de tota constitució sobre aquesta experiència, és estar «sobre el sòl». L'anihilació del món exterior que podem dur a terme com a fenomenòlegs en actitud transcendental no implica mai una caiguda en picat cap a un caos des-situat; en l'anihilació total del món, seguim sostenint-nos sobre un sòl primordial (*Ur-boden*), condició de possibilitat de tot experimentar en general. Aquest sentit de «sòl» s'obre a la teoria del cos viu (*Leib*) i del seu paper en la constitució de totes les formes d'espai històriques possibles; entre elles, les formes de representació de l'espai posteriors a la revolució copernicana⁴⁸. El cos viu, en el seu desplaçament, es mou en l'espai i al mateix temps «espacialitza»; el constitueix. L'àmbit en el que el cos viu es mou, i que al mateix temps és constituït pel propi acte del moviment, en una retroalimentació constant, és el sòl terrestre (*Erdboden*) com a concepte transcendental, i aquest sòl terrestre no es mou pas. El món de la vida com a sòl designa aquesta modalitat particular de la constitució que pressuposa una predonació de l'experiència, de la mateixa manera que un no pot donar cap pas sense fer peu sobre terra ferma.

* * *

47. Steinbock defensa l'existència d'un mode entremig entre el perceptiu i el modal, segons el qual cada cosa que es manifesta a partir d'un horitzó ho fa a través d'un conjunt d'implícacions referencials que tenen nexes amb altres horitzons, en una sèrie inacabable de nexes. Aquesta teoria «intermitja» entre els dos sentits d'«horitzó» estaria exposada a les lliçons *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, i conduiria el tema del món de la vida com a horitzó a la teoria de les síntesis passives. L'exposició del concepte d'«horitzó» del § 40 de la *Krisis* podria ser un exemple d'aquesta utilització mixta entre els dos sentits d'horitzó.

48. El manuscrit important a aquest respecte és el D17, *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der Gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation – die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*. Existeix traducció castellana d'Agustín Serrano de Haro, *La tierra no se mueve*, Madrid: Complutense, 2006.

Pel que fa a la història de la recepció del concepte, i al seu paper en la història de la filosofia posterior a Husserl, moltes de les reflexions sobre la corporalitat de Merleau-Ponty reben el seu origen en el concepte husserlià. La qüestió de fins a quin punt el concepte husserlià de «món de la vida» influeix o és ella influïda per la tematització heideggeriana de l'hermenèutica de la facticitat donaria lloc a una investigació sencera dedicada al particular; indicacions útils a aquest respecte es poden trobar a l'estudi de Welton⁴⁹. El concepte de món de la vida juga també un paper rellevant en la contrastació que du a terme Habermas a la seva teoria de l'acció comunicativa entre la perspectiva del món de la vida i la perspectiva de la teoria de sistemes⁵⁰. Tanmateix, també la filosofia analítica s'ha obert a perspectives similars a la de la temàtica de la *Lebenswelt*, tot emprant un altre vocabulari i des d'una perspectiva clarament no-transcendental, a través del que s'acostuma a anomenar «punt de vista del sentit comú», i també a partir de la teoria del «rerefons de capacitats», tal i com podem trobar a les obres de John R. Searle (1995).

Bibliografia

A. Vols de Husserliana importants per la temàtica de la *Lebenswelt*:

- Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua IX, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1925.
- Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XXXII, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916 – 1937)*, Dordrecht: Springer, 2008.

49. D. WELTON, 2000, p. 347 i ss.

50. J. HABERMAS, 1999, p. 215 i ss.

B. Bibliografia secundària

- ASH, Mitchell G: *Gestalt psychology in german culture 1890 – 1967. Holism and the quest for objectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BIEMEL, Walter: *Écrits sur la phénoménologie*, Paris: Ousia, 2009.
- DE GANDT, François; MAJOLINO, Claudio: *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris: Vrin, 2008.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel: *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 1999.
- HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band II: Zur Kritik der funktionalischen Vernunft*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1999.
- HYDER, David; RHEINBERGER, Hans-Jörg: *Science and the life-world. Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford: Stanford University Press, 2010.
- LAVIGNE, Jean-François: *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913*, Paris: PUF, 2005.
- PERREAU, Laurent: «Le monde de la vie», a J. BENOIST, V. GÉRARD (eds.), *Lectures de Husserl*, Paris: Ellipses, 2010.
- SEARLE, John R: *The construction of social reality*, New York: The Free Press, 1995.
- SOMMER, Manfred: *Husserl und der früher Positivismus*, Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1985.
- STEINBOCK, Anthony: *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 1995.
- STRÖKER, Elisabeth: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1979.
- WALTON, Roberto: «Función y significado de la intencionalidad de horizonte», en *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, ed. M^a Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- WELTON, Donn: *The other Husserl. The horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2000.

Gènesi

FERRAN GARCIA QUEROL

Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47

08001 Barcelona

ferran_garcia@yahoo.es

Article rebut el 14 de gener de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: En la vida quotidiana ens trobem amb situacions i problemes que ens fan reflexionar, i quan compartim les nostres reflexions veiem que persones diferents pensen coses diferents davant del mateix, les teories científiques es contradiuen, les ideologies polítiques estan enfrontades... llavors sorgeix la pregunta per la relació entre els meus pensaments subjectius i la veritat intersubjectiva. Com que la qüestió és precisament què és veritat, no podem pressuposar res del que creiem; així, Husserl ens proposa que comencem per deixar de dirigir l'atenció a les coses com a essent reals i la redirigim (*reductio*) a la manera com se'ns mostren, a la mera consciència fenomènica, que és la condició de possibilitat de tota realitat; per això Husserl anomena aquest gir de la mirada «reducció transcendental». A partir d'aquí, designarem com a vertaders aquells fenòmens dels quals puguem descriure la seva constitució, és a dir, com es presenten en la consciència i quines regles segueixen. Si la descripció obvia la formació dels fenòmens en la consciència al llarg del temps, és estàtica; si la inclou, és genètica. Així doncs, en aquest article estudiarem la dimensió temporal de la consciència, la seva gènesi, cosa que té a veure amb el desig infinit de veritat, la gènesi de la filosofia i de la ciència, la història i el futur de la humanitat, la qüestió de Déu i la llibertat humana.

GÈNESI: *Genesis, génesis, gènesis, genèse, genesi.*

Paraules clau: gènesi, generativitat, percepció, mònada, temps, món de la vida, teleologia.

Abstract: Genesis

In everyday life we encounter situations and problems that make us think, but when our thoughts are shared with others we realize that there are different people believing different things about the same matters, scientific theories in contradiction to each other, political ideologies face to face... then a question comes as a result of the relationship between subjective thoughts and intersubjective truth. Since the issue is precisely what the true thing is, we can not presuppose the reality of anything believed and so Husserl proposes the so-called «transcendental reduction»: it is about attention not being payed to real things but being redirected (*re-ductio*) to the way they are shown instead, to the mere phenomenal consciousness which is the condition of possibility of every reality (that's the meaning of "transcendental"). From here, we will call true those phenomena whose constitution can be described, that is to say, how they are presented in consciousness and which rules they follow. If their description obviates the formation of phenomena in consciousness over time, it is static; if included, it would be genetic. In this article we will study the temporal dimension of the consciousness, its genesis, which is related with our infinite desire of truth, the genesis of philosophy and science, the human history, the matter of God and human freedom.

Keywords: Genesis, generativity, monad, perception, time, world of life, teleology.

1. Gènesi en la percepció

Som fragments que la història arrossega, o en cadascú es decideix tot el passat i tot el futur de la humanitat? De la resposta a aquesta qüestió purament teòrica se'n deriven dues actituds antagòniques davant la vida: passiva o activa, distanciada o implicada, trista o entusiasta. És que les parts, ens preguntarem escèptics, poden contenir el tot? no contradiu això les lleis lògiques més elementals? O és que el pensament lògic es funda en un nivell més elemental que segueix regles pròpies, i és aquí on es resoluria la qüestió?

Surto al carrer i veig un edifici. Sé que l'edifici conté el balcó, les finestres, la façana, i no al revés. Però ara deixo d'atendre l'objecte percebut i em centro en l'acte de percebre'l: veig que mai no se'm dona tot l'edifici de cop sinó només una cara, i una altra, i una altra¹. I no obstant, el sentit de cada percepció és complet, el tot es presenta amb les parts. La clau està en el temps. El rellotge i el calendari ens donen una imatge del passat, el present i el futur com perfectament distints i separats; un minut conté 60 segons, i un segon no pot contenir un minut; però en aquest concepte "objectiu" del temps ja opera un cert distanciament respecte de l'experiència originària, com en tants altres aspectes de la vida quotidiana². En canvi, la vivència primigènia del temps, allò que Husserl anomena el "present viu", s'assemblaria més a un quadre cubista: ressegueixo l'edifici amb la mirada, els detalls ja percebuts es mantenen presents, s'enllacen amb els detalls que percebo ara mateix i es van esvaïnt a mesura que la percepció avança, com un estel fugaç i la seva cua. Encara em falta per veure la part de darrera però m'espero un moment, i m'adono que en mi hi ha una idea global de tot el que he estat percebent, la qual inclou una expectativa sobre el que encara no he vist, una tendència a esperar percepcions que concordin amb les dades acumulades. Per tant, juntament amb les "retencions" del passat immediat, el present viu també consta de "protencions", prefiguracions d'allò immediatament vinent. Així doncs, aquest instant d'espera és objectivament un moment del flux temporal (el tot conté la part), però subjectivament conté tot el procés (la part conté el tot).

La intencionalitat cap al passat i el futur immediats completa la percepció actual, sense ella no tindria sentit: «els aspectes, com veiem, no són res per ells mateixos; ells són aparicions-de només gràcies als horitzons intencionalment inseparables d'ells» (Hua XI, §1, p. 6). Això no succeeix de forma arbitrària sinó que hi podem constatar algunes regularitats; per

1. «És impensable que una percepció externa esgoti el seu objecte en el seu contingut de cosa sensible, és impensable un objecte de la percepció que pugués ser donat universalment en el sentit més estricte, en la totalitat de les seves característiques intuïtives sensibles, en una percepció tancada». Hua XI, §1, p. 3.
2. Vegeu els conceptes «MÓN DE LA VIDA»: «Conceptes pretranscendental», i «ESPAI»: «C/ Gènesi històrica de l'espai matemàtic des de l'espai viscut».

exemple: sempre que hi ha similitud entre una percepció present i una de no present s'estableix una *associació*³. Aquí s'inclouen diversos tipus d'actes: "records" –aquell noi que ve de cara em recorda el veí; "apercepcions" –efectivament, és ell; i "anticipacions" –ara em farà una mirada ràpida i em saludarà mecànicament, com sempre. La similitud –forma de caminar, constitució física– desperta un sentit, una determinació ja constituïda en la consciència –el veí–, i amb ella 'recobreixo', revesteixo l'aspecte parcial que se'm mostra actualment, es produeix una *apercepció*, i espero trobar en allò present les mateixes característiques d'allò evocat. No és que allò associat substitueixi o encobreixi allò percebut; les dades perceptives segueixen allà tal com són, però internament, a nivell immanent, s'hi sobreposa quelcom que hi associem; aquesta "sobreposició", "recobriment" o "revestiment" (*Deckung*) són els horitzons no fàctics d'allò fàctic, gràcies a ells la percepció té sentit complet. Però d'on surten?

Un tret essencial de l'experiència és que forma una "tradició interna", els sentits que emprem remetent a sentits constituïts prèviament, i aquests a uns altres encara més anteriors, fins a arribar a una "fundació primordial o originària" (*Urstiftung*); aquesta seria el cor, el nucli que es desperta associativament per similitud amb allò actual: en un moment donat vaig adquirir la noció de persona, més tard, la de veí, i després, la d'aquest veí en concret. Doncs bé, aquesta tradició interna, que en cada subjecte remet a la seva pròpia història, és el que contínuament s'està associant amb el present viu per completar-lo i donar-li sentit. Però el curs perceptiu no s'atura; constantment està aportant aspectes nous, matisos, petites sorpreses que no estaven prefigurades en l'anticipació, ja que aquesta té un punt d'indeterminació i ambigüitat essencials: vaig veient millor aquell noi, no és el veí; i ara tenim dos sentits diferenciats, la persona percebuda i la recordada, sense recobriment o revestiment d'una sobre l'altra. L'estranyesa m'espolsa la son del matí, i de seguida busco determinacions que recobreixin aquesta percepció. En això no parteixo de zero, malgrat que el concepte de veí ja no em val, segueix valent el de persona, i a partir d'ara segur que aquesta que veig la reconeixeré. Però les fundacions de sentit també poden ser recreació de sentits vells –mentrestant, mai no m'havia fixat en la llum groguenca dels fanals, que crea una atmosfera especial i personalitza encara més la meua experiència acollidora del lloc,

3. «Si ens hem familiaritzat amb una cosa i en el nostre cercle visual hi entra una segona cosa, la qual, pel que fa a la cara pròpiament vista, coincideix amb la primera cosa coneguda, llavors, d'acord amb una llei essencial de la consciència (per obra d'un recobriment intern [*inneren Deckung*] amb la primera, despertada a través d'una "associació per similitud"), la cosa nova pren la prefiguració cognitiva completa de la primera. Com se sol dir, és apercibuda amb les mateixes propietats invisibles que l'altra. I encara aquesta prefiguració, aquesta adquisició de tradició interna, està a la nostra lliure disposició en forma de percepció que s'actualitza». Hua XI, §3, p. 10-11.

modificant-la i enriquint-la–; i quan aquest sentit s'actualitzi de nou –demà faré el mateix trajecte a la mateixa hora– serà més complex, amb més tradició, enriquit per tots els aspectes que s'han agregat en cada nova experiència.

El passat, doncs, no resta immòbil, rígid, sinó que intervé en la configuració del present viu i en l'anticipació del futur, i aquestes mateixes intervencions l'enriqueixen, el modifiquen i el transformen. El bagatge experiencial batega, respira i creix, no pas acumulativament (com si cada vivència estigués separada de les altres) sinó orgànicament (ja que totes s'integren en un tot personal). Això s'explica perquè els continguts nous van associant-se amb els vells, creant continuïtats, vincles, estructures de sentit habituals: «síntesi en les seves diverses formes en tant que unificació universal de la vida d'un jo = associació en el sentit més ampli». Com diu Husserl, cada nova percepció 'ressona' amb tot el rerefons; i d'aquí surten a la llum similituds i contrastos, possibilitats i impossibilitats que conformen els horitzons del propi món (Hua XI, Annex XVIII, p. 405-406). Així doncs, podem parlar d'una *gènesi* de l'experiència i de diferències individuals i culturals en aquesta gènesi. Amb tot, si puc dir que la meua experiència i la de l'altre són diferents és perquè interactuem i constatem aquestes diferències; i si podem interactuar és perquè vivim en un món comú. Aquesta és una evidència pragmàtica que sovint queda encoberta per les actituds dogmàtiques, les quals fan que els propis paradigmes culturals, científics o ideològics es mostrin com cosmovisions tancades en si mateixes. Per això recorrem a la teoria del coneixement, per veure què és el coneixement objectiu; però la pretensió de fonamentar-lo en la psicologia, en la ment o en els seus processos cerebrals, segueix obviant aquell món comú de què parlem. Així, el problema de la intersubjectivitat s'origina pels reduccionismes i confusions que tenen lloc en l'actitud teòrica (Hua I, §41). Ara bé, la *reducció transcendental*⁴, o reconducció de l'atenció al fenomen tal com és viscut, recupera per a la mirada filosòfica les estructures bàsiques de l'actitud natural, inherentment intersubjectives: el jo personal, els altres i el món de la vida. El conjunt d'aquestes estructures, que Husserl anomena 'mònada' (Hua I, §33, p. 102), apareix com a correlat de la meua reflexió; i donat que tot en la consciència remet a apercpcions i hàbits, ha de ser possible resseguir-ne la gènesi fins a la seva fundació. Per tant, la fenomenologia ens permet comprendre tant el fet que la meua experiència sigui personal –aquests carrers que per a mi són especialment acollidors, a l'altre li semblaran vulgars– com el fet que alhora sigui intersubjectiva –aquests carrers ens acullen a tots dos quan ens creuem, i malgrat ser desconeguts, cadascú forma part del món de l'altre.

4. Vegeu el concepte «INTENCIONALITAT»: «4A/ La reducció fenomenològica».

2. Gènesi de la mònada

Com hem dit, a l'hora de descriure la gènesi de l'experiència, la fenomenologia no pot basar-se en cap discurs científic que versí sobre aquesta qüestió. Més aviat es proposa accedir a l'experiència originària precientífica, copsar allò concret que se'ns mostra en intuïcions evidents i directes; elles seran el fonament de les ciències particulars esmentades, i no al revés⁵. Seguint aquesta línia, tot seguit veurem que hi ha sedimentacions en la nostra experiència actual, és a dir, apercepcions que s'han instaurat les unes sobre les altres, i per tant, unes després de les altres⁶. I el pressupòsit bàsic de l'anàlisi genètica és que si una estructura de sentit està implicada en una altra, però no al revés, és genèticament més primitiva; això són «lleis de compossibilitat: regles del ser fàcticament un amb l'altre de forma simultània o successiva, i del poder-ho ser» (Hua I, §37, p. 109). Amb aquesta regla podem aïllar els estrats més originaris que formen el cor de l'experiència infantil. No es tracta d'hipòtesis reconstructives, ja que tot està en el present viu: el nen encara roman en nosaltres, recobert per les sedimentacions que conformen la personalitat adulta, però formant la seva base. Així doncs, anem posant entre parèntesi aquestes sedimentacions fins arribar a l'estrat més elemental sobre el qual es funden: la temporalitat i un cúmul de sensacions, sentiments i impulsos, allò que Husserl anomena "estètica transcendental", perquè tracta del fonament sensible –*aisthesis*– de tota experiència possible –*transcendental*⁷.

Si fem l'experiment de mantenir-nos referits a aquest substrat de la nostra consciència i d'abstractar-nos de tota la resta, veiem que no som conscients de nosaltres ni del nostre entorn, la nostra vida es torna un flux d'afeccions sense significats. Així i tot, un no es tanca en ell mateix sinó que els impulsos i les afeccions el mouen, el fan tendir cap als altres, encara que no sàpiga què són⁸. Per altra part, aquests impulsos ens mouen

5. Per a una fonamentació fenomenològica dels diversos paradigmes en psicologia vegeu Hua IV; entre altres, §45 i §63 sobre neuropsicologia, §56b sobre psicoanàlisi i §58 sobre psicologia evolutiva.
6. «Amb raó es diu que en la primera infantesa vam haver d'aprendre primer a veure coses en general, i també que, de la mateixa manera, [això] havia de precedir genèticament tots els altres modes de consciència de coses. El camp perceptiu predonant en la primera infantesa no conté res que pugui ser explicitat com a cosa en la mera mirada. Així, sense retrotraure'ns al sòl de la passivitat ni fer ús de la consideració externa psicofísica de la psicologia, podem, l'ego que medita *pot* trobar referències intencionals que condueixen cap a una *història*, a través de penetracions en el contingut intencional dels fenòmens experiencials mateixos, dels fenòmens d'experiència de coses i de tots els fenòmens restants». Hua I, §38, p. 112-113.
7. Vegeu Hua XVII, conclusió; Hua I, §61; i sobretot, Hua XI, secció 3, cap. 1.
8. «Les societats simbiòtiques, el viure junts motivat per instints originaris, per un obscur <estar> entrescats amb els seus iguals, per un desig de coexistir amb altres i enyorar-los quan no hi són». Hua XIII, Annex XX, p. 107. Aquest fet és important en els nivells superiors del desenvolupament de la mònada, perquè possibilita l'amor ètic.

endavant, ens giren cap als costats, ens tornen enrere, tots aquests moviments instintius funden una consciència de l'espai, el centre del qual és el propi cos⁹ (Hua I, §53, p. 146). En aquests i altres esdeveniments, un experimenta una continuïtat, una síntesi associativa entre passat, present i futur immediats, que és l'origen de la consciència del jo. La unitat entre consciència, temps i món espacial és el que Husserl anomena “esfera primordial”, o “esfera egològica”; aquí només hi ha consciència d'un cert estar en el món, un món objectiu per a mi, però encara no intersubjectiu. Malgrat això, els diversos cossos que apareixen en el meu camp perceptiu actuen de forma mútuament concordant, per exemple, si estem a punt de topar, instintivament ens esquivem. Per tant, el fet que hi hagi un món objectiu per a mi implica estar ja comptant amb els altres d'una manera o altra, implica que totes les mònades sempre estan «en comunicació originàriament instintiva» (Hua XV, Annex XLVI, p. 609). L'acte de *despertar* a la intersubjectivitat pròpiament dita només es produeix quan aquesta intercomunicació instintiva adquireix una altra dimensió, i per a això es requereix una nova fundació de sentit: la constitució de l'altre, que s'efectua novament en virtut de la llei d'associació. El meu cos es mou en resposta als impulsos i actes del meu jo, i quan veig un cos davant meu que es mou de forma similar, estableixo una associació i l'apercebo com a animat també per un jo. Això és l'empatia, només a través d'actes empàtics puc prendre consciència de l'altre. Aleshores l'estructura de la meua consciència experimenta una transformació radical. El meu món deixa d'existir només per a mi, i passa a ser un món comú entre diverses mònades (Hua I, §55).

Amb aquest experiment hem reviscut els diversos estadis de la vida infantil. Tots ells s'han esdevingut per mitjà d'una “gènesi passiva”, per les associacions que es produïen en les dades sensibles al llarg del flux temporal immanent. A partir d'ara ja entràriem en el nivell de la “gènesi activa”, és a dir, de la constitució d'un món de significats lògics, pràctics, personals, socials, que, partint d'aquest bagatge *passiu*, es formen pels *actes* del jo que interactua amb altres. Seguim reflexionant i analitzant els estrats experiencials d'aquest tipus que hi ha en nosaltres. Per exemple, el fet de pertànyer a grups. Un grup d'amics està format per diversos individus, i així i tot, actuen com un individu sol quan decideixen a què juguen; en el cas dels adults, una associació són molts, però actuen com un sol, en base a acords pels quals consensuen una posició comuna¹⁰. Ningú perd la seva individualitat, però els mons respectius entren en contacte i es produeix un procés de “comunitarització”. D'aquí poden sorgir dinàmiques que

9. Vegeu el concepte «ESPai»: «2B/ Cos viscut (*Leib*) i cos físic (*Körper*). La terra com a sòl».

10. «La col·lectivitat és una subjectivitat personal de, per dir-ho així, molts caps, que, amb tot, estan enllaçats. Les persones individuals que la integren són els seus “membres”, funcionalment entreteixits uns amb els altres per “actes socials” de múltiples formes que uneixen espiritualment una persona amb l'altra (actes jo-tu; com mandats, acords, actes d'amor, etc)». *Renovació*, 3r article, punt I, Hua XXVII, p. 22.

transcendeixin el nivell jo-tu: diversos individus innoven en algun aspecte de la vida pràctica (tècniques artesanals o industrials), inauguren formes de fer, de pensar, de sentir, que comparteixen amb altres persones del seu cercle immediat, les quals, al seu torn, les comparteixen amb els seus respectius cercles, etc. Aquest horitzó d'objectes, hàbits, creences i formes de fer, que abasta persones de la mateixa època però que també s'estén a través de generacions formant una tradició, és el que anomenem "cultura". Sorgeix d'una gènesi *activa*, però, quan es transmet a la següent generació, és assimilada de forma *passiva* pels individus nous, com un horitzó de sentit obvi que permet fluir amb facilitat els actes jo-tu¹¹. Així, quan un s'adona del món de significats que l'envolta, es troba enmig d'un ventall preestablert de criteris valoratius, judicatius i pràctics; i quan reflexionem, el que d'entrada ens sembla més evident són les associacions i les configuracions de sentit implicades en la nostra vida prerreflexiva (Hua IV, §58; Hua I, §38). Però al mateix temps, som conscients de les coses que ens passen, i constantment contrastem i revisem els nostres criteris segons si concorden o no amb la nostra experiència. Les decepcions i els fracassos ens ensenyen a dubtar, a preguntar, a pensar, i a la llarga també aprenem a afirmar: allò pròpiament humà és la llibertat de perseguir allò que ens sembla valuós, en comptes de la passivitat animal que només segueix els afectes i els instints¹².

3. Gènesi dels tipus individuals i culturals

Reflexionant sobre nosaltres mateixos dins de la comunitat, podem distingir tres tipus formals de vida individual segons quin tipus de valors un persegueixi. Allò que a primera vista sol semblar valuós és el màxim benestar individual; una persona així escull com a forma de vida una "professió" que li permet tenir el que anhela, ja sigui poder, fama, diners,

11. «Per cultura no entenem altra cosa que, en efecte, el conjunt de resultats que es duen a terme gràcies a les activitats contínues dels homes comunitaritzats, i que tenen la seva existència espiritual duradora en la unitat de la consciència col·lectiva i de la tradició que les perpetua. Sobre la base de la seva corporalitat física [dels objectes culturals], l'expressió que s'aliena dels seus creadors originals resulta després experimentable en el seu sentit espiritual per a qualsevol que sigui competent per comprendre. En la posteritat, els resultats de la cultura poden sempre tornar a ser focus d'irradiació d'influències espirituals sobre generacions sempre noves en el marc de la continuïtat històrica. [...] com una font permanent de comunitarització [*Vergemeinschaftung*]». *Renovació*, 3r article, punt I, Hua XXVII, p. 21-22.

12. «L'ésser humà pot contemplar de manera unitària la seva vida sencera, encara que amb claredat i determinació diversa, i valorar-la universalment per les seves realitats i possibilitats. I pot, després, proposar-se una meta general de vida en la qual se sotmeti ell mateix i la seva vida sencera, en la seva oberta infinitud de futur, a una exigència reguladora que sorgeixi de la seva voluntat lliure». *Renovació*, 3r article, punt I B, Hua XXVII, p. 26-27.

amor passional, diversió o qualsevol altre valor. Una forma de vida diferent seria la “vocació”; com en l’altre cas, un persegueix valors que estima incondicionalment, però la diferència és que ara no els estima com un mitjà per al seu benestar sinó per ells mateixos; és el cas de l’artista, el científic i el filòsof, la vocació dels quals és l’art o el coneixement (*Renovació*, 3r article, punt I B). Aquestes dues formes de vida humana, la professió i la vocació, han superat la ingenuïtat animal, però mantenen encara un cert nivell d’ingenuïtat: no es qüestionen què fer en les situacions que no tenen a veure amb els seus interessos professionals o vocacionals, ni tampoc es qüestionen si hi ha altres valors superiors. En canvi, la tercera forma de vida, la “vida ètica”, es basa en dues lleis essencials. Una és la “lleï d’absorció”: quan ens veiem obligats a escollir entre diversos valors cal escollir el més elevat; l’altra és la “lleï de sumació”: si és compatible la satisfacció simultània de diversos valors, l’acció ètica és la que més valors satisfà (*Renovació*, 3r article, punt II A). D’aquesta manera, la *vida ètica* es diferencia de la *professió* i de la *vocació* en el fet de replantejar-se constantment les metes i valors que persegueix, ja que per sobre de tots ells hi ha una aspiració a la perfecció, a una vida màximament valuosa, que unifica tots els aspectes i dimensions de la persona.

L’aspiració a la perfecció s’objectiva en un ideal absolut. Es tracta de l’ideal de persona perfecta en pensaments, judicis i accions; ideal que contrasta tant amb la imperfecció de la persona fàctica que semblen pols oposats. Així, la “idea de Déu” s’origina com una presa de consciència de les aspiracions ètiques de l’individu, objectivades en forma de referent immanent¹³. Intentem determinar més clarament aquest ideal. El concepte de persona inclou necessàriament el fet de pertànyer a una comunitat; aleshores, com més perfectes siguin els individus millor serà la comunitat, i viceversa: «l’alçada del valor dels éssers humans individuals i la dels de la comunitat concreta es troben en relació funcional» (*Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 48). Per tant, l’ideal de perfecció

13. «Si aquí avancem fins a l’extrem ideal, fins al “limes”, utilitzant una expressió matemàtica, es destaca, a partir d’un ideal de perfecció relatiu, un ideal de perfecció absolut. No és altre que l’ideal de perfecció personal absoluta –absoluta perfecció teòrica, axiòtica, i en tots els sentits de la raó pràctica. Es tracta de l’ideal d’una persona com a subjecte de totes les facultats personals potenciades en el sentit de la raó absoluta–; una persona que, en cas de pensar-la alhora com a omnipotent o “totpoderosa”, tindria tots els atributs divins. En tot cas, amb l’excepció d’aquesta diferència extrarracional, podem dir: el *limes* absolut, el pol que transcendeix tota finitud, al qual totes les aspiracions autènticament humanes es dirigeixen, és la idea de Déu. Ella és el “jo autèntic i vertader”, el qual, com es mostrarà, tot home ètic porta en si mateix, el qual anhela i estima infinitament, i del qual se’n sap sempre infinitament lluny. En contraposició a aquest ideal absolut de perfecció hi ha l’ideal relatiu, l’ideal de l’ésser humà perfectament humà, que fa “el millor” possible, del viure en “la millor” consciència possible per a ell –un ideal que porta sempre imprès el segell de la infinitud». *Renovació*, 3r article, punt II B, Hua XXVII, pp. 33-34.

humana (la idea de Déu) exclou l'aïllament i comporta l'exigència d'una compenetració entre individus. Això comporta un cert qüestionament de la facticitat, no en nom d'interessos particulars i egoistes, sinó d'un interès solidari pels altres, que neix d'un nivell més originari i profund del propi ésser que no pas el nivell jòic individual. En efecte, estudiant la gènesi de la mònada hem vist que ja abans de la fundació del jo hi havia una aspiració instintiva a una harmonia amb els altres, que la consciència tendeix cap a ells i els pressuposa; doncs bé, l'*amor* és el redescobriments d'aquesta tendència instintiva i la seva transposició des del nivell passiu al nivell actiu: «podem dir: viure estimant no és “ser un al *costat* de l'altre” ni “ser un *amb* l'altre” sinó “ser un *en* l'altre”, actual i potencial» (Hua XIV, p. 174). En l'amor ètic, un mateix experimenta l'ésser de l'altre i s'hi identifica; per això pot compartir voluntàriament les seves inquietuds com a pròpies. D'aquesta manera, l'aspiració ètica individual porta necessàriament cap a un treball amorós per una comunitat autènticament humana¹⁴.

Llavors ja no pensem només en els nostres assumptes privats sinó que ens interessem pels assumptes de la comunitat. Seguim aperceben-nos com a individus, però ara també ens apercebem com a membres d'un col·lectiu, aquest fet adopta una importància preeminent; aleshores fem una transposició de les nostres conviccions ètiques des de l'àmbit particular al social, ens erigim en la consciència superior d'aquella col·lectivitat; i quan discutim d'aquestes coses amb altres, ells també fan el mateix. En la discussió pot haver-hi acord, i aquell criteri eticosocial s'estén una mica més (*Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 50). Si s'estén del tot, tenim una *personalitat d'ordre superior*, perquè tots els membres del col·lectiu van a una, formen un sol individu amb una sola voluntat¹⁵. Però quan no hi ha acord tenim una lluita cultural, criteris eticosocials que pugnen per

14. «Però la inserció de cada home en una comunitat humana, el fet que la seva vida s'emmarca en una vida col·lectiva, té conseqüències que d'aleshores ençà determinen la conducta ètica, i que presten a les exigències categorials uns perfils formals més acusats. També la multiplicitat dels homes que són “pròxims” forma part, com la natura circumdant, del domini circumdant d'un ésser humà, de la seva esfera pràctica i la seva esfera de possibles béns. [...] En el tracte social, aquest individu [l'individu amb inquietuds ètiques] s'adona que l'altre, en la mesura que és bo, té un valor també per a ell, i no un mer valor d'utilitat sinó un valor en si. I conseqüentment, es pren un interès personal pur en la tasca moral que l'altre home té amb si mateix. [...] De tal manera que en la voluntat ètica d'aquest individu ha d'entrar també el fet de col·laborar en l'empresa ètica del segon. També això és exigència categòrica: el millor ésser i el millor voler i obrar possibles de l'altre formen part del meu propi ésser, voler i obrar, i a la inversa. [...] Ser home vertader és voler ser home vertader i implica voler ser membre d'una humanitat “vertadera”. *Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 45-46.

15. «Hi ha moments en els quals la col·lectivitat opera amb molts caps i, fins i tot, en un sentit superior, “acéfalamet”, és a dir: sense que es concentri a la unitat d'una subjectivitat volitiva, anàlogament a la forma com es comporta el subjecte individual. Però també pot adoptar aquesta forma superior de vida i esdevenir una “personalitat d'ordre superior”. [...] Una humanitat pot, i ha de considerar-se realment com un “ésser humà

l'hegemonia; per exemple, la lluita entre l'esperit científic i el conservadorisme eclesiàstic al llarg de la modernitat (*Renovació*, 5è article, punt II C, Hua XXVII, p. 91). Aleshores la comunitat és *acèfala*, sense direcció unitària, i el seu rumb serà resultat casual i imprevisible de les diverses forces en joc, no serà ben bé una cultura en sentit fort¹⁶. El motiu de conflicte no és el contingut de l'ideal eticosocial, que és sempre la comunitat d'amor, sinó la forma d'aquest ideal (com s'origina, com es propaga, com es fonamenta, quina estructura social implica, etc). Segons això podem distingir tres "tipus culturals".

La forma més primitiva de propagar un criteri eticosocial és imposant-lo als altres de forma "jeràrquica". D'aquesta manera vam aprendre algunes normes bàsiques en la nostra infantesa; l'infant no coneix la norma, i per això no pot actuar lliurement des de si mateix sinó que ha d'obeir aquells que la saben, els pares. Doncs bé, hi ha un grup amplíssim de cultures, especialment antigues, i algunes formes de vida actuals, que funcionen de la mateixa manera: s'articulen ingènument al voltant d'un poder jeràrquic que es legitima en la tradició. Com hem vist, l'ideal de comunitat humana no és el reflex de cap estat de coses vigent, sinó que apareix com una intuïció de com han de ser les coses. Per això, qui experimentava originàriament aquest pressentiment també s'interpretava a si mateix com a servidor d'una jerarquia més alta que qualsevol facticitat (per exemple, Abraham o Moisès). Així és com la intuïció d'allò ètic fou inicialment concebut com l'imperatiu d'uns déus externs, i els individus que ho experimentaven s'esforçaven a exercir una influència en la resta de la comunitat conforme a la seva revelació. Històricament, doncs, la veritat i la idea de vida bona estan lligades a la instància que ostenta el poder, la intencionalitat de la qual transcendeix la mera dominació política i conté un interès ètic en el súbdit, un responsabilitzar-se d'ell en tots els aspectes de la vida. D'aquesta forma nasqué la religió; s'instauraren rituals i normes per unificar el col·lectiu i elevar els seus membres a una consciència més alta (*Renovació*, 5è article, punt I A).

Amb el temps apareix el dubte, la frustració, el convenciment que l'autoritat i la tradició s'han tornat un obstacle més que un dinamitzador;

a gran escala", i aleshores ella pot pensar-se com a capaç d'autodeterminar-se eventualment en sentit eticocol·lectiu, i per tant, com a estant obligada a determinar-se èticament. Aquest és, però, el pensament que s'ha de clarificar en la seva possibilitat de principi, que ha de portar-se forçosament a evidència, i que, un cop investigades les possibilitats d'essència i les necessitats normatives que inclou, ha d'arribar a determinar la praxis; la praxis de la col·lectivitat quant a col·lectivitat, així com la dels membres de la col·lectivitat, en la mesura que són portadors i funcionaris de la voluntat col·lectiva». *Renovació*, 3r article, punt I, Hua XXVII, p. 22.

16. «Una cultura no és un cúmul d'activitats i rendiments col·lectius que cristal·litzen en un tipus general i que conflueixen en unitats culturals que segueixen evolucionant, sinó que una norma unitària guia totes aquestes formacions i posa en elles ordre i llei». *Renovació*, 5è article, punt I A, Hua XXVII, p. 63.

i aleshores es produeix una nova reactivació de l'ideal de la comunitat d'amor, però la repetició comporta transformació: ara ja no es mostra com el mandat d'una instància externa; el rebuig de l'exterioritat funda la interioritat; la divinitat, que els sacerdots fundadors creien potències còsmiques externes, està en el cor de l'ésser humà, i qualsevol individu pot realitzar aquest descobriment. Això fa supèrflues algunes estructures socials com la jerarquia, la circumscripció a una nació delimitada o la fidelitat ingènua a la tradició; el descobriment de la *interioritat* comporta la possibilitat de la *llibertat* i de certa *universalitat*. Tots els grans mestres espirituals (Orfeu/Pitàgores, Lao-tsé, Buda, Jesús, Mahoma) parteixen d'aquesta intuïció. Així i tot, s'interpreten a si mateixos com a descodificadors dels secrets de la seva tradició particular, i malgrat la racionalitat de les seves doctrines, el seu llenguatge segueix sent essencialment tradicional (*Renovació*, 5è article, punt I B). Això fa que, des d'un punt de vista extern, només veiem una diversitat de llenguatges i cosmovisions que no semblen tenir res a veure.

Justament la constatació de veritats universals més enllà de la relativitat de les diverses cosmovisions és el que funda la filosofia, i sorgida d'ella, la ciència. Ara bé, com hem vist, el filòsof *vocacional* busca el saber pel saber sense cap aspiració eticosocial, mentre que una 'cultura filosòfica' només és possible quan el filòsof transcendeix la mera vocació i es planteja les següents preguntes: què és més valuós, la producció de textos sobre filosofia o la promoció d'una vida més humana, racional i lliure? I si ambdós fins fossin compatibles, no estaria èticament obligat a replantejar-me els mètodes i la forma del meu treball filosòfic per tal d'adequar-los a aquesta aspiració més alta? Això és el que succeeix a Grècia, segons Husserl, a partir de Plató (*Renovació*, 5è article, punt II B). Naturalment, pretendre assolir un coneixement sobre el món definitivament tancat i acabat és un contrasentit; però l'important és que els mètodes i resultats de la investigació s'autojustifiquin contínuament de forma rigorosa. Així, com en tota tradició, cada generació parteix del bagatge transmès per les anteriors i descobreix nous problemes, noves solucions, o inaugura nous començaments, com en la modernitat; també la fenomenologia pretén continuar aquesta tradició i alhora ser un nou començament, en un moment de profunda crisi. La comunitat que neix de la permanent reactivació d'aquest fet fundacional (la unitat entre coneixement i amor ètic) està potencialment oberta a tothom, sense distinció de *professió*, *vocació* o nacionalitat, i el vincle que els uneix és «lliure», «no imperialista». Això vol dir que la relació de la filosofia i les ciències amb la resta de la societat no pot ser una nova forma de jerarquia dels experts sobre els profans. La llibertat, diu Husserl, és la «capacitat de l'ésser humà de proporcionar sentit racional a la seva existència humana individual i general» (Hua VI, §5, p. 11). Ser lliure, doncs, significa exercir la raó. Per tant, acceptar un argument racional, independentment de qui l'hagi desenvolupat, no és

res més que sotmetre's a si mateix, a la pròpia voluntat de veritat. Però en cap cas pot tractar-se d'una actitud passiva; cadascú ha de recrear el procés deliberatiu i assumir-lo, fer-se'l seu, o si no hi està d'acord, prosseguir-lo¹⁷. Això significa que la veritat només allibera quan apareix, es comparteix i es perfecciona per mitjà del diàleg entre iguals. Llavors es constitueix «una comunitat de voluntats que se sostenen en la mera autoritat de la raó lliure».

Cadascun d'aquests tres tipus culturals ha nascut d'un esdeveniment històric, el qual ha generat noves formes de fer i de relacionar-se que s'han transmès a les següents generacions. Quan un individu jove assimila les tradicions i hàbits de la seva comunitat, els esdeveniments que l'han conformat, per remots que siguin, passen a sedimentar-se en el seu flux temporal immanent i es tornen plenament vigents en el seu present viu, conformant la seva personalitat juntament amb totes les altres sedimentacions que hem vist¹⁸. Revivint les motivacions de les persones, doncs, la fenomenologia permet comprendre la relació entre el present i la història, així com la formació de sistemes i estructures socials per l'activitat i la interrelació de persones concretes. En el nostre cas, podem descobrir traces de cada tipus cultural en nosaltres: sabem què és una vida en minoria d'edat (a casa, a l'escola, a la feina); alguna vegada hem experimentat la intuïció d'una veritat interna (gràcies a la música, la lectura i l'amistat); i és possible que creguem en la possibilitat de dialogar amb altres sobre ella i de posar-nos d'acord sobre què es el millor amb arguments i bona voluntat. Triant entre aquestes actituds vitals estem escollint conservar i perpetuar en nosaltres la línia de la història humana corresponent. Per això deïem al principi que en cadascú es decideix tot el passat de la humanitat. Però i el futur?

17. «Existeix, sens dubte, la qüestió relativa a la font d'aquesta autoritat, la qual és distinta en el cas dels representants d'una religió que ha crescut originàriament de forma ingènua, i després es propaga i es configura de forma tradicional; i en el cas dels representants d'una filosofia, que sorgeix com a activitat originàriament creadora i es desenvolupa en forma d'una activitat de reassumpció i recreació [...] Hi ha aquí un vincle universal de les voluntats que presenta una unitat de voler sense que hi hagi una organització imperialista de les voluntats, una voluntat central en la qual s'integren totes les voluntats individuals, a la qual totes se sotmeten voluntàriament i de la qual se saben funcionàries ([nota al peu de Husserl] Podríem també parlar d'una unitat comunista de voluntats en contraposició a una d'imperialista) Hi ha la consciència d'un fi comunitari, d'un bé comú a promoure, d'un voler universal del qual tots se saben funcionaris, però com a funcionaris lliures i no súbdits, sense abdicar de la seva llibertat (és diferent amb organitzacions especials com les Acadèmies, etc)». *Renovació*, 4t article, punt I, Hua XXVII, p. 53.

18. «Sempre allò que apareix en el meu ego i, eidèticament, en un ego en general —vivències intencionals, unitats constituïdes, habitualitats del jo— té la seva temporalitat, i pren part en el sistema de les formes de la temporalitat universal amb què tot ego pensable es constitueix a si mateix». Hua I, §36, p. 108.

4. Trànsit a les qüestions i balanç crític

Fins aquí hem esbossat la gènesi transcendental de la mònada des del naixement fins a la formació de les més complexes estructures de la consciència, i tot ho hem fet atenent als estrats intencionals del present viu. Amb tot, Husserl afirma que també es pot parlar amb rigorositat de temes que transcendeixen l'experiència, encara que amb un altre mètode: ja no *desconstruint* les sedimentacions donades en l'experiència actual (mètode genètic) sinó modificant-la amb actes "analògics" que *reconstrueixin* imaginativament allò que per definició no és experienciable (mètode generatiu). Així: 1/ Per contraposició a la vida conscient, l'estat previ al naixement i posterior a la mort s'ha d'anomenar 'inconscient', i només és copsable per mitjà d'analogies amb el son profund sense somnis (Hua XV, Annex XLVI). 2/ Un cop hi ha consciència, s'ha d'explicar en què es diferencia l'experiència humana de l'animal, cosa que només es pot fer comparant analògicament per empatia les respectives estructures corporals i l'estructura perceptiva correlativa. 3/ Dintre del fenomen pròpiament humà, hi ha la qüestió de la relació entre el món cultural propi i l'estrany; les idiosincràsies nacionals són sedimentacions de sentits propis i particulars a partir de tipus experiencials més generals: "Europa" (o "Occident"), "la Índia", "la Xina", el "món antic", les "cultures indígenes"; cadascun és com una esfera primordial tancada (Hua I, §58), els seus membres prenen com a referència la seva pròpia esfera i comprenen les altres indirectament, amb analogies basades també en l'empatia. 4/ Finalment, hi ha la qüestió del fi de la història; tenim experiència del cicle complet d'una planta i per això podem descriure'n la teleologia en totes les seves fases, però el conjunt de la història desborda la nostra experiència possible i per això se'ns escapa el seu sentit últim; així i tot, hi ha una forma indirecta, analògica, de copsar la totalitat de la història i el seu sentit.

Malgrat que l'ideal filosofocientífic es relaciona amb l'antiga Grècia, i per extensió, amb Europa, no s'ha d'identificar amb els seus paradigmes filosòfics, científics, polítics i econòmics. Aquest ideal sorgí com la reivindicació d'allò universalment vàlid, i com que aquesta és una tasca infinita, una de les seves conseqüències és la crítica permanent a tota facticitat. A més, l'aspiració a la universalitat pot aparèixer en qualsevol cultura, sempre que algú recorre els horitzons essencialment oberts del propi món particular, quan s'adona que més enllà d'allò conegut hi ha estructures que es mantenen, sentits que valen per a propis i estranys, de manera que amb cada ampliació de l'horitzó es perfeccionen els criteris amb què avaluem allò propi. Es tracta d'un aprenentatge vital que cadascú pot realitzar per si mateix: tots aprenem els uns dels altres, i a través d'aquestes petites elevacions individuals, la comunitat es va elevant; i com que les comunitats interactuen entre elles, l'elevació d'una motiva la del conjunt

de la humanitat¹⁹. Així, per humil que sigui el propi àmbit d'acció, en perfeccionar-se a si mateix cadascú contribueix al perfeccionament del tot; i quan un s'adona d'això *desperta* a una nova consciència, se sap responsable de la seva generació i de les futures, i deutor dels seus coetanis i dels seus avantpassats anònims; se sap indissolublement unit a “la vida humana” en general, que és una i la mateixa sempre; per a Husserl, això és la *immortalitat* o *eternitat* (Hua XV, Annex XLVI). Naturalment que la mort arrabassarà la dimensió personal del nostre ésser, però no podrà res contra el nostre *ésser en els altres*: gràcies a l'*amor* ens identifiquem amb ells, pervivim en ells anònimament, i mentre aquesta decisió perduri, la pròpia finitud desapareix de l'horitzó de la consciència. La *immortalitat* entesa com a *amor universal* és el contingut fenomenològic de la idea de *Déu*, l'ideal absolut de la *raó*, i com a moment culminant on se sadollen tots els anhels humans, el *fi de la història*. Tot plegat són formes diferents d'anomenar el mateix²⁰.

Un estat definitiu d'aquest tipus mai no s'acomplirà “exteriorment”, és a dir, en la realitat transcendent; i malgrat tot, el podem vivenciar “interiorment” amb actes analògics del pensament pel qual un es relliga amb tota la humanitat. Així, el fi de la història, el seu *telos*, és un punt límit fora del “temps objectiu” de la història, però alhora és un esdeveniment que es pot repetir un i altre cop en el “temps immanent” de la consciència, en el present viu. Dit en l'argot husserlià: des d'un punt de vista *transcendent*, tots els individus són manifestacions finites d'una única mónada que és universal, eterna i immortal (la qual es realitzaria quan tota la humanitat s'adonés que tots som un); però des d'un punt de vista *transcendental*, aquesta entelèquia es pot activar en les seves parts, els individus concrets, i llavors es tornen complets, transpersonals, i precisament per això, immortals. Una activació o *despertar* així no és un acte

19. «Europa, en aquest sentit espiritual, és una tasca conscientment viva en l'Europa empírica, recoberta per una idea guia que rau en la infinitud, idea d'una universalitat de la humanitat terrenal des de l'esperit de la raó autònoma; o sigui, sota la direcció de la filosofia, de la ciència. En aquesta idea hi tenen el seu lloc, com a moments independents, les tasques històriques de totes les nacions particulars. En la seva puresa i autenticitat, com a idees, elles són components de la idea total d'una compenetració autònoma de la humanitat. L'autonomia no és cosa d'individus aïllats, sinó, per via de la seva nació, de la humanitat». *Al Dr. Rádl, president del VIIIè Congrés internacional de filosofia a Praga* (1934), Hua XXVII, p. 241.

20. «Si l'ésser humà esdevé un problema metafísic, específicament filosòfic, ell està en qüestió com a ésser racional, i si la seva història està en qüestió, es tracta del “sentir”, de la raó en la història. El problema de Déu conté manifestament el problema de la raó “absoluta” en tant que font teleològica de tota raó en el món, del “sentir” del món. Naturalment, també la pregunta per la immortalitat és una pregunta racional, i no menys la pregunta per la llibertat. Totes aquestes preguntes “metafísiques”, concebudes en sentit ampli, les específicament filosòfiques en la parla corrent, sobrepassen el món com a univers dels mers fets. El sobrepassen precisament com a preguntes que apunten a la idea de la raó». Hua VI, §3, p. 7.

merament intel·lectual sinó que abasta tot l'ésser de la persona, esdevenint la font de les seves motivacions; a través d'elles, vents del futur brollen del nostre interior i penetren en el món extern, fundant dinàmiques pràctiques d'un estil nou que no es caracteritzi per les relacions de poder sinó pel «lliure enteniment mutu». Entendrem, doncs, que en cert àmbit les parts poden contenir el tot, i que en cadascú es decideix el passat i el futur de la humanitat? Aquí rau la motivació original i el sentit últim de tota filosofia genuïna, i en especial, de la fenomenològica, la qual aspirava a proporcionar els mitjans teòrics i tecnicopràctics per a la instauració efectiva de la comunitat de l'amor en cada àmbit. La peculiaritat de la filosofia respecte d'altres ideals eticosocials és la consciència de la correlació entre contingut i forma del discurs i de la seva praxis corresponent: només si la comunitat de l'amor està ja en la intencionalitat de les nostres accions, elles la poden fundar històricament; només si la teoria es basa en evidències intersubjectives i universals tindrem un saber rigorós que tothom podrà acceptar lliurement; només si hi ha un llenguatge comú entre diferents disciplines tindrem un treball interdisciplinar real; i només si aquest saber s'interessa pels problemes del món de la vida, tindrem un coneixement teoricopràctic capaç de renovar la cultura.

Amb la mort de Husserl, però, el projecte fenomenològic va quedar inacabat i fragmentari. La major part del seu llegat escrit va restar inèdit, i només amb molta lentitud i dificultats ha anat veient la llum gràcies a un inestimable treball d'edició, crítica i comentari de textos. Curiosament, aquesta circumstància ha influït en la recepció i interpretació del sentit global de la fenomenologia. Certament, tota activitat genera una perspectiva de les coses des del seu propi fer, i en tota perspectiva hi ha un angle mort que obvia allò relatiu al seu sòl; així, la pretensió d'autosuficiència respecte de qualsevol altra activitat, pròpia del treball acadèmic normal, passa per alt que l'ideal filosòfic genuí (eticosocial) és justament irreductible al treball erudit (vocacional); que aquest últim és necessari per a la transmissió i conservació del bagatge historicocultural, però que no és suficient per posar-lo en acte. Precisament la voluntat de "posar en acte" la filosofia, tan característicament husserliana, implica un model de treball filosòfic diferent dels models tradicionals del professor i de l'erudit; i conseqüentment, una coordinació lliure i no jeràrquica entre filosofia, ciències particulars i àmbit pràctic, la qual és incompatible amb la parcel·lació i l'aïllament social del món acadèmic. Però aquí també topem amb un obstacle intern de la filosofia husserliana (i en general de tota filosofia): i és el desenvolupament de conceptes i pressupostos tan sofisticats, radicals i nous que adopten l'aspecte d'un argot tecnificat més, per la qual cosa els filòsofs provinents d'altres escoles, els especialistes d'altres àmbits i els profans en general no se'l poden fer seu. Tot plegat dificulta que, fins i tot havent-hi voluntat eticosocial, la filosofia generi

dinàmiques pràctiques emancipadores. Al capdavant, segons Husserl, tot temps de crisi com el nostre palesa un fracàs de la filosofia, és la prova que els mitjans i la forma del treball filosòfic normal no són adequats per al seu fi originari, que és promoure el *despertar* individual i col·lectiu (*Renovació*, article I, Hua XXVII, p. 3). Però davant d'una dificultat, al nostre abast està ser passius i quedar-nos en el lament o ser actius i veure-hi una oportunitat per aprendre i créixer; si, en aquest cas, busquem la clau de volta que vertebrava teoria i praxis, saber i amor, present i eternitat, hem de saber que sempre ha estat allà on el fi s'encarna en el mitjà, on el contingut anima la forma, on saber, voler i fer concorden.

Nota històrica sobre l'evolució del concepte de "gènesi" en l'obra de Husserl.

Els tres volums del projecte d'*Idees* havien de ser la gran introducció a la fenomenologia transcendental. Husserl només publica el primer l'any 1913 (Hua III/1), on deixa de banda qüestions segons ell inadequades en una obra de caràcter introductori; però els materials del segon i tercer volums (Hua IV i V) foren sotmesos a contínues reelaboracions que conduïren precisament cap a aquells temes. Així, el projecte restà inacabat, i al llarg dels anys 20 i 30, Husserl desenvolupà línies de treball molt diverses, però profundament complementàries, al voltant del que anomenà "qüestions genètiques":

- A. La convicció que el descobriment de la consciència transcendental apleix un *telos* latent en les millors intuïcions de Plató, Descartes, Hume i Kant, havia de ser tema del tercer volum d'*Idees* (Hua III/1, §62, p. 148), però els plans es van desbordar, i d'aquesta confrontació històrica van sortir les *Lliçons de Londres* de 1922 i el curs d'*Introducció a la filosofia* de 1922-23 (Hua XXXV), per culminar en les lliçons de *Filosofia primera I* de 1923-24 (Hua VII). Ara bé, la manca de fonament de les ciències modernes, després la Gran Guerra, i més tard, l'auge del feixisme, palesen una crisi encara vigent de la cultura filosofocientífica: 1/ de la unitat entre filosofia i ciències s'havia passat a una multitud de disciplines especialitzades sense relació entre elles; 2/ el compromís eticosocial originari havia sucumbit a la ideologia de la neutralitat axiològica de les ciències modernes, que les feia incapaces d'articular el conjunt de la cultura i de combatre les seves tendències deshumanitzadores; i 3/ la claredat intuïtiva originària es va perdre per les "substruccions" dels llenguatges tecnificats, és a dir: les objectivacions que el discurs científic amuntega —*structio*— per sota de la percepció —*sub*—, allunyant el discurs científic i l'experiència natural (com quan utilitzem fórmules algebraïques per parlar de la natura, o quan parlem de freqüències d'ona per referir-nos als colors). Tot plegat és el que Husserl anomena "positivisme" en un sentit ampli del terme. L'alternativa passava o bé per abandonar l'ideal filosofocientífic, com proposaven les tendències vitalistes de moda (Hua VI, §6, p. 14), o bé per refundar les interrelacions originals entre filosofia, ciències i política, i reactivar la claredat intuïtiva de les seves proposicions. I és que prèviament a la constitució de teories i tipus culturals, tots ens descobrim referits a un mateix món; per això sempre s'ha de poder traçar la gènesi de tota proposició a partir de les intuïcions més evidents i quotidianes, i reconstruir les apercepcions idealitzadores que s'hi han sedimentat a sobre. Husserl ho fa amb els conceptes de les ciències socials i la política a *Renovació* de 1922-24 (Hua XXVII), amb la lògica a *Lògica formal i transcendental* de 1929 (Hua XVII) i a *Experiència i judici* (apareguda pòstumament el 1938), i amb la física matemàtica a *La crisi de les ciències europees* de 1936 (Hua VI).
- B. Tot aquest impuls ètic i teòric apuntava cap a un ideal que anava més enllà de qualsevol facticitat i ideologia. Certament, en tot acte de consciència, des de la mera percepció fins als actes més complexos de la vida social, hi ha una pretensió de correcció teòrica,

pràctica i ètica que mai no se satisfà plenament; per això la vida conscient és permanent apuntar a un fi, a un *telos* infinit (Hua III/1, §86, p. 196-197), i en aquesta infinitud ideal hi hauria la qüestió de Déu (Hua III/1, §58). La dificultat és que aquest *telos* no és un objecte transcendent, però tot i ser una realitat immanent, no és una mera vivència. Per això Husserl s'adona de la necessitat d'un altre mètode per poder-lo pensar (el generatiu), i exclou la qüestió del programa d'*Idees* (Hua III/1, *Nota* [després del §51], p. 109-110) per abordar-lo de forma no sistemàtica en fragments i obres posteriors, com en les lliçons sobre *L'ideal d'humanitat de Fichte* de 1917 (Hua XXV), en textos de *Sobre fenomenologia de la intersubjectivitat*, que van des del 1905 al 1935 (Hua XIII, XIV i XV), i en els articles de *Renovació*, de 1922-24 (Hua XXVII).

- C. Però pensar aquest infinit requeria clarificar la relació de la consciència amb el temps. Els volums I i II d'*Idees* contenen referències als punts principals a què Husserl havia arribat sobre la qüestió del temps immanent, ja des de les *Lliçons de fenomenologia de la consciència interna del temps* de 1905-10 (Hua X), però renuncia a anàlisis més detallades per la dificultat del tema i perquè aquesta omisió no afectava el rigor de l'obra (Hua III/1, §81, p. 182). Més tard, confessa la seva insatisfacció amb aquells resultats, i reprèn el tema en els anomenats *Manuscrits de Bernau* de 1917-18 (Hua XXXIII), i en els diversos cursos aplegats com a *Anàlisis sobre la síntesi passiva*, que va dictar els anys 1920-21, 1923 i 1925-26 (Hua XI). Aquest desenvolupament va donar lloc a un aprofundiment en la concepció de la subjectivitat transcendental, la qual, a part de ser un «jo pur» que unifica el corrent de vivències (Hua III/1, §80, p. 179), té una història i uns hàbits que es constitueixen genèticament, i forma una unitat amb el món: la «mònada» (Hua I, §33, p. 102). Com veiem, les anàlisis sobre el temps estan a la base de la fenomenologia genètica, però només des de la fenomenologia generativa copsem el seu sentit últim. En les esmentades lliçons de 1905 Husserl escriu: «encara avui, tothom qui s'ocupa del problema del temps ha d'estudiar profundament els capítols 14-28 del llibre XI de les *Confessiones* [en llatí a l'original]» (Hua X, Introducció, p. 3). Efectivament, en aquests capítols, Agustí d'Hipona constata que, en cantar una cançó, tota la cançó sencera està en el meu present –Husserl diria: una part en forma de retenció i l'altra com a protenció–; igualment, quan ens sabem part de la humanitat i de la història, tota la humanitat i la història passada i futura també «estan en mi» –en paraules de Husserl, una part com a record i l'altra com a expectació (Sant Agustí, *Confessions* XI, 28). Aquí hi ha la noció d'una eternitat en el present, fruit de la identificació de la consciència individual amb la humanitat, que Husserl explorarà en alguns fragments esparsos dels anys 30 (Hua XV).

Bibliografia

- HUSSERL, Edmund: (Hua I): *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Gesammelte Werke, Husserliana I, Ed. Stephen Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963.
- (Hua III/1): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*, Gesammelte Werke, Husserliana III/1, Ed. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
 - (Hua IV): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Gesammelte Werke, Husserliana IV, Ed. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
 - (Hua VI): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische philosophie*, Gesammelte Werke, Husserliana VI, Ed. Walter Wiemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
 - (Hua X): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Gesammelte Werke, Husserliana X, Ed. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
 - (Hua XI): *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Gesammelte Werke, Husserliana XI, Ed. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
 - (Hua XIII): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920*, Gesammelte Werke, Husserliana XIII, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XIV): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, Gesammelte Werke, Husserliana XIV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XV): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, Gesammelte Werke, Husserliana XV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
 - (Hua XVII): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Gesammelte Werke, Husserliana XVII, Ed. Paul Jansen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
 - (Hua XXVII): *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Gesammelte Werke, Husserliana XXVII, Eds. Thomas Nenon i Hans Reiner Sepp, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Espai

PAU PEDRAGOSA

Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona
pau.pedragosa@upc.edu

Article rebut el 14 de gener de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: El concepte d'espai no és específic de la fenomenologia. Com a problema filosòfic l'espai té tanta història com la filosofia mateixa. Però sí que la fenomenologia li dona un sentit original que no es pot desvincular d'aquesta història, especialment la més recent, la de la filosofia moderna des de Descartes. En l'època moderna l'espai ha estat rebaixat a una pura extensió quantitativa sense vida. El buidatge vital de l'espai ha tingut la seva correspondència amb la física moderna clàssica que l'ha conceptualitzat com a pura exterioritat i com a contenidor buit que no ha fet més que reforçar la interioritat subjectiva on es concentrava la vida. La gran aportació del concepte fenomenològic de l'espai es pot resumir amb l'expressió «retorn a l'espai»: l'ha recuperat per a la vida fent-lo inseparable del temps, del moviment del cos, de la subjectivitat i de la comprensió de l'ésser.

Veurem les importants aportacions fenomenològiques d'Edmund Husserl i de Martin Heidegger. Del primer analitzem la fenomenologia de la percepció, el cos viscut i la gènesi històrica del concepte objectiu i abstracte de l'espai. De Heidegger veurem la noció d'espai de les coses i de l'ésser humà (Dasein) a *Ésser i temps* i la importància central que adquireix l'espai en les seves obres posteriors fins al punt de comprendre la mateixa tasca filosòfica com un pensament del lloc o topologia de l'ésser. Concloem amb la recepció del concepte fenomenològic de l'espai reconeixent l'extraordinària influència que ha tingut en el que s'anomena «gir espacial».

ESPAI: Raum, espacio, espace, spazio, espaço, space

Paraules clau: espai objectiu, espai viscut, percepció, cos viscut, moviment, lloc, zona, Dasein, Quarter, topologia, Husserl, Heidegger.

Abstract: Space

The concept of space is not specific to Phenomenology. As a philosophical problem space has so much history as philosophy itself. But Phenomenology gives to it an original sense that can not be separated from this history, especially the recent one, that of modern philosophy since Descartes. In modern times space has been reduced to a purely quantitative lifeless extension. The emptying of life from space had its correspondence with the classical modern physics that conceptualized space as pure exteriority and as empty container. The consequence was the strengthen of the inner life of subjectivity. The great contribution of the phenomenological concept of space can be summarized as the «return to space»: Phenomenology has recovered space for life, it has made space inseparable from time, from the movement of the body, from the subjectivity and from the understanding of being.

We will see the important phenomenological contributions of Edmund Husserl and Martin Heidegger. First, we will analyze Husserl's phenomenology of perception, the lived body and the historical genesis of the concept of objective and abstract space. Then we will study Heidegger's notion of the space of things and the space of human beings (Dasein) in *Being and Time*. We will see how space acquires a central role in his later work to the point of understanding the task of philosophy itself as the thinking of place or topology of being. We will conclude with the reception of the phenomenological concept of space recognizing the extraordinary influence it has had in what is called the «spatial turn».

Keywords: perception, objective space, lived space, physical body, lived body, movement, place, zone, Dasein, Fourfold, topology, Husserl, Heidegger.

1. Introducció: dues modalitats de l'espai i accés fenomenològic a l'espai viscut

La fenomenologia distingeix dues modalitats de l'espai: l'espai teòric i abstracte del coneixement científic, i l'espai de l'experiència viscuda. L'aportació principal de la fenomenologia al concepte d'espai és haver descobert l'espai viscut que subjau a la seva ulterior teorització.

El problema que planteja l'espai viscut humà que ens envolta és que el vivim amb tanta naturalitat i familiaritat que ni ens estranya la seva peculiaritat ni hi reflexionem amb més deteniment. En efecte, si ens preguntem sobre la naturalesa de l'espai respondrem, de forma immediata i sense una reflexió elaborada, que és quelcom buit que apareix ple de coses, de situacions, d'esdeveniments de diversos tipus. Tenim habitualment una concepció de l'espai com a «espai de l'univers» (*Weltraum*). Preguntats per on ens trobem responem alguna cosa del tipus: estic en una habitació dins d'un edifici que està en una ciutat, la ciutat està en un país, aquest en un continent, i així contínuament fins a dir que estic a la terra, dins de l'univers infinit. Segons un model de nines russes, de coses dins de coses, fins a arribar a la més gran, aquest gran –paradoxalment infinit– contenidor espacial que anomenem univers.

Aquesta concepció es basa en una concepció teòrica, encara que sigui poc elaborada, que sorgeix com una resposta a la pregunta explícita sobre què és l'espai. Però en aquesta explicació ens passa inadvertit el fet que em comprenc a mi mateix com una cosa més entre les coses que omplen l'espai. No és, però, d'aquesta manera com sóc en l'espai quan simplement estic assegut en una cadira treballant en una taula, abans que em formuli la pregunta. És només quan responc a aquesta pregunta que sóc «arrencat» de la relació primera i immediata que tenia amb l'espai en la meua orientació quotidiana al món, per exemple, treballar en una taula assegut en una cadira i aixecar-me per anar a la cuina. En aquesta relació primera l'espai se'n dona de manera prereflexiva, preteòrica, i hi mantinc una relació corporal, segons les diferents activitats que m'ocupen, però sense arribar a ser un tema, la qual cosa ocorre efectivament quan em formulo la pregunta en qüestió.

Que l'espai ens sigui donat de forma immediata, preteòrica, vol dir que sempre estem «en» l'espai, hi «vivim», ens hi movem de diferents maneres, i en aquest moure's es mostra que tenim certa comprensió de l'espai, si bé no és aquesta una comprensió teòrica explícita. Per aquest motiu la seva exploració és una tasca fenomenològica que implica retornar als fonaments de la vida que habitualment passen inadvertits. La fenomenologia realitza una reflexió sobre l'espai tal com és viscut, en el centre del qual es troba l'ésser humà corpori en la seva quotidianitat.

2. Husserl

2.A. Anàlisi fenomenològica de la percepció

L'estudi fenomenològic de l'espai en Husserl se centra bàsicament en la percepció d'objectes materials en l'espai¹. La característica central de l'acte perceptiu és la donació en perspectiva de l'objecte percebut: aquest es presenta en un cert angle i a certa distància de l'observador. L'espai i els seus objectes sempre es donen a un punt de vista situat i encarnat, a un subjecte corpori i, per això, la percepció és sempre parcial, incompleta, no veu mai tot l'objecte, sinó només alguna de les seves parts, un costat o una cara del mateix, deixant fora de la vista altres costats que encara que no estiguin presents hi ha la consciència que es podrien veure si es donés la volta a l'objecte o s'entrés en el seu interior. Husserl denomina «costats» o «cares» (*Seiten*) les parts percebudes de l'objecte, les vistes, les perspectives, les parcialitats que el fan present a la percepció².

No obstant això, veig més del que directament se'm presenta, també sóc implícitament conscient de les cares ocultes de l'objecte. El costat visible està envoltat d'una aurèola de costats o cares potencialment visibles però actualment absents. Els objectes es donen a la percepció a través d'una síntesi de presència i absència. Segons el concepte d'intencionalitat³ de la fenomenologia, hi ha una estricta correlació entre l'objecte i el subjecte (a priori de correlació intencional), segons la qual parts de l'acte perceptiu es corresponen amb les parts de l'objecte percebut. Dit des del punt de vista de l'objecte, un objecte material és una síntesi de costats visibles i costats ocults. Correlativament, pel costat del subjecte, la meua percepció de l'objecte és una síntesi d'intencions plenes i buides⁴. Unes parts del tot de l'acte de percepció es dirigeixen a allò que està present (intenció o esment ple) i altres parts es dirigeixen a allò que està absent, els altres costats de l'objecte (intenció o esment buit). Si em moc al voltant de l'objecte llavors els costats potencialment percebuts es fan actuals mentre que els actualment percebuts es «desplacen» cap a l'absència. Dit

1. Husserl comença les investigacions sobre l'espai immediatament després de les seves anàlisis sobre la consciència interna del temps, al manuscrit escrit a Seefeld l'estiu de 1905; vegeu, per exemple, el primer text del volum I dels tres volums sobre la intersubjectivitat, publicats a Husserliana XIII (Hua XIII). El primer tractament dedicat extensament al cos en relació a l'espai és el curs *Ding und Raum*, publicat amb els apèndixs a Hua XVI. Per a un estudi d'aquesta investigació veure: Claesges, Ulrich. 1964. Veure també: Ströker, Elisabeth. 1987.

2. Hua.III, §42, p. 86-89.

3. Vegeu l'article INTENCIONALITAT.

4. Hua XIX. Investigació VI. Els conceptes d'intenció buida i plena s'expliquen en els capítols 1 i 2; el grau de «plenitud», de «ple», en els 3 i 5. Les intencions plenes i buides són dos «moments» (concepte tècnic de Husserl per referir-se a un tipus de parts –respecte a un tot–, anomenades «parts no independents») de la consciència d'identitat; correlativament, la presència i l'absència intuïtiva de l'objecte són dos moments de l'objecte.

subjectivament, les intencions buides s'omplen i les plenes es buiden. La percepció és sempre un joc de presències i absències, del visible i l'invisible.

L'anàlisi mostra encara que aquesta relació entre l'objecte i els costats en què es presenta es dona també entre aquests mateixos costats i els escorços parcials en què es donen. El costat que s'ofereix directament a la visió, per exemple, la façana d'un edifici, tampoc no es percep de cop tota sencera, sinó només en una vista determinada, apareix en diferents formes trapezoïdals, a causa de l'escorç de la perspectiva, fins a convertir-se en una línia a mesura que es desplaça l'angle de visió. Husserl utilitza el terme, difícil de traduir, d'«Abschattungen»⁵, per expressar tota aquesta multiplicitat de parts perceptives de l'objecte. El terme alemany «abschatten» significa «esbossar», «perfilar», «fer un esquema» d'alguna cosa, en el sentit en què dibuixem una cosa a través de successius esbossos. Així doncs, els costats o parts de l'objecte es presenten en, i a través de, moltes altres parts, «aspectes», «perfils», «escorços», «matisos», termes que recullen el fet essencial a tota percepció segons el qual la identitat d'un objecte o part d'aquest només es dona en manifestacions parcials sempre canviants. Igualment, dit a l'inrevés, un objecte o part d'aquest mai no apareix de manera completa i definitiva, no hi ha mai una donació plena i acabada que esgoti la identitat de l'objecte, sempre hi haurà una altra possible donació del mateix sota un altre punt de vista que desvetlla un aspecte nou, una qualitat abans desapercebuda oferta des de tal distància, una altra manera d'agrupar i compondre la seqüència de parts de l'objecte. El fet que no hi ha mai, per principi, una percepció totalment acabada de l'objecte, que sigui la definitiva, és el que fa a la percepció de qualsevol objecte del món essencialment *inadequada*⁶. Aquesta inadequació essencial és la que fa de l'experiència perceptiva del món una tasca infinita.

Arribats a aquest punt, ens preguntem quin tipus de relació hi ha entre aquest objecte en l'espai que estem percebent, i tota la pluralitat de perfils en què l'objecte es fa present a la sensibilitat. Tota la pluralitat de perfils de l'objecte no es presenta com a fragments inconnexos, sinó que es perceben com a moments sintèticament integrats. S'estableix una *síntesi d'identitat*⁷ de manera que sempre es veuen perfils nous del mateix,

5. Hua.III, §42, p. 86-89. Una «Abschattung» (esbós o dibuix o aspecte d'un objecte) inclou l'ambigüitat de ser tant el procés subjectiu d'esbossar i dibuixar (un episodi de la nostra sensibilitat) com la forma esbossada (presenta la qualitat de l'objecte). Com a parts de la sensibilitat, els perfils (*Abschattungen*) també poden anomenar-se «impressions». L'ambigüitat de la «Abschattung» consisteix que expressa tant les impressions subjectives com les presentacions objectives, tant els episodis de la meua sensibilitat, com la presència sensible dels objectes; és alhora una part de l'objecte que està sent percebut i els estats de la sensibilitat que estan percebent. Per a un comentari sobre la qüestió de l'«Abschattung» vegeu SOKOLOWSKI 1989, 89-93.

6. Segons Husserl hi ha diferents tipus d'evidència: apodíctica (indubtable), adequada (exhaustiva) i inadequada (parcial). Vegeu ZAHAVI 2003, 34.

7. Hua III, §42, p. 88, 89.

idèntic, objecte. La multiplicitat es dona sobre una identitat, la de l'objecte, que està aquí i es mostra contínuament mentre l'estic percebent.

Quan una cara de l'objecte desapareix de la vista no vol dir que el perdem; si no, no seríem conscients que la nova cara que ara veiem és una altra cara del *mateix* objecte que veiem un instant abans. Això ens duu a un punt crucial pel que respecta a l'espai: el procés de síntesi necessari per constituir els objectes en l'espai és de naturalesa temporal. La percepció apunta més enllà del que és donat en el moment present, apunta al que ja s'ha vist (retencions) i al que es veurà (protencions). Les protencions i retencions són «horitzons» del present explícitament lligats als horitzons espacials⁸.

Segons l'anàlisi de la percepció, la constitució de l'espai implica moviment, la percepció no és una mera qüestió de recepció passiva i estàtica, sinó que involucra una exploració activa. La percepció és un moviment que només pot ser dut a terme per un subjecte amb cos⁹. Els costats, aspectes, perfils absents es relacionen amb el costat present d'una manera determinada: són cares que seran presents si s'executen certs moviments (si em moc d'aquesta manera, aleshores aquell altre costat de l'objecte serà visible¹⁰). Mentre el costat present és correlatiu amb la posició present del cos, els costats absents estan correlacionats amb les posicions que es poden adoptar. Sense la forma del «jo puc»¹¹ (moure'm d'aquesta manera o d'una altra) no podria ser co-conscient del costat absent i, per tant, no podria percebre objectes espacials en absolut. Quan mirem una cosa som implícitament conscients tant de les parts ocultes de la cosa com del sistema ordenat de moviments que podem dur a terme.

Husserl anomena «esfera propera» (*Nah-sphäre*) i «nucli d'esfera» (*Kern-sphäre*)¹² l'esfera de proximitat formada per la constel·lació de llocs, aquell en el qual actualmentestic i aquells als quals puc anar. La proximitat o esfera propera es defineix pel que està a l'abast tant actualment com potencialment. El que està a l'abast actual es troba tan a prop que no requereix el meu moviment corpori o només un moviment molt petit: a l'abast de la mà, escoltat amb claredat, vist sense ambigüitat, etc.¹³ La proximitat de l'abast actual és el que forma part de la meua experiència immediata. L'abast potencial expandeix l'esfera propera activant la possibilitat d'aconseguir actualment el que no forma part de l'experiència immediata.

8. Vegeu l'article GÈNESI: 1/ *Gènesi de la percepció*.

9. Sobre la importància del cos en la percepció –que els objectes espacials només poden aparèixer a i ser constituïts per un subjecte amb cos– vegeu: Hua III, §53, p. 116. Hua IV, §14, p. 33. Hua XIII, Nr. 12, p. 329.

10. Hua. VI, §47, p. 164.

11. Hua. XI, §3, p. 14.

12. CLAESGES 1964, 83.

13. CLAESGES 1964, 75.

2.B. *Cos viscut (Leib) i cos físic (Körper)*

Estrenyent encara més el nucli de l'espai arribem al punt zero, el jo-centre¹⁴ o aquí absolut, del meu cos que Husserl anomena *Leib* (cos viscut) diferenciat del *Körper* (cos físic)¹⁵. El meu cos té la peculiaritat de presentar-se originàriament de dues maneres diferents. D'una banda, el cos és donat davant la subjectivitat com un cos físic entre la resta de cossos físics que omplen l'espai. El meu cos donat així és el correlat de les meves percepcions externes: veig i toco el meu cos com veig i toco qualsevol altra cosa física. Però, per l'altra banda, aquest mateix cos no es pot comparar amb les altres coses físiques ja que, per exemple, és l'única cosa física que resulta impossible de veure totalment per tots els costats, no el puc rodejar per complet, no puc allunyar-me d'ell per recórrer-lo des d'una perspectiva on ell no estigui en el centre, ja que ell és aquest centre, aquesta mateixa perspectiva respecte de la resta del món. El cos està aquí en una proximitat tal que sóc jo mateix. Fins i tot prescindint de les percepcions exteriors, tàctils i visuals, el cos segueix estant present en una autopercepció «per dins». Aquest tipus de percepció o de sentir-se el propi cos ens el presenta com a cos viscut, diferent del cos físic¹⁶. El cos viu com a lloc sintètic de les sensacions localitzades és l'aquí absolut, el punt zero entorn del qual s'orienta i situa el món, inclòs el meu propi cos com a cos físic¹⁷.

Com es dona, com s'experimenta, el cos viu a si mateix? El cos viscut té una «consciència» no temàtica de si, s'adona o se sent a si mateix com un tot. Encara que es puguin localitzar els diferents òrgans sensorials (vista, oïda, tacte...) en diferents parts del cos (ulls, orelles, pell...), aquests només se senten individualment perquè es donen primer sobre el fons d'un sentir-se total. Aquest sentir total del propi cos és sentir per dins el meu cos viu, el qual és anterior a tota consciència de «tenir» un cos amb òrgans. El cos viu és la primera condició de possibilitat de tota possessió d'alguna cosa (començant pel propi cos) i de tot coneixement d'alguna cosa.

Sentint el meu cos per dins noto el meu moviment, tinc sensació de moviment o cinestèsia¹⁸ (*kínesis* –moviment– + *aísthesis* –sensació–). Al moviment pres purament com a sensació li corresponen percepcions externes, visuals o tàctils, registrades per parts del meu cos físic: els

14. Per l'*Ichzentrum* i el *Nullpunkt* vegeu: Hua IV, §41, p. 158, 159. Hua XVI, §83, p. 280.

15. Per la diferència entre *Körper* i *Leib* veure Hua XVI, §47, p. 161-162. §83, p. 279-280. Hua XIV, Nr. 3, §2, p. 57. Hua XV, Nr. 18, p. 326.

16. Husserl diferencia entre *Empfindung* (allò sentit) i *Empfindnis* (el sentir) per distingir les dues maneres en què el cos és sentit exteriorment com a cos físic i se sent per dins com a cos viu. Vegeu: Hua XV, Beilage XVIII, p. 302. Hua XIII, Nr. 9, p. 273.

17. Vegeu GARCÍA-BARÓ 1999, 48-54.

18. Per a la qüestió de les cinestèsies vegeu especialment: Hua XVI, Part 4 i Hua IV, Part 1, capítol 3.

moviments ràpids i bruscs dels ulls, la capacitat de girar el cap, els gestos de les mans. Però el cos viscut com l'aquí originari i punt-zero no està ell mateix en moviment en l'espai com un cos físic: «el cos viu es mou sense allunyar-se»¹⁹, el moviment viscut és sempre un moviment de proximitat. Originàriament el cos viu no abandona la permanència del seu aquí, està en un punt fix absolut que no és el repòs d'un cos físic com a modalitat del moviment, sinó el repòs a partir del qual el repòs i el moviment poden aparèixer. Aquest moviment immanent està lligat als eixos d'orientació del cos, el centre absolut del qual, l'aquí, és sempre i constantment aquest cos propi que puja i baixa, va cap endavant i cap enrere, a la dreta i a l'esquerra, s'apropa i s'allunya. El camp de l'espacialitat interna (o protoespacialitat) i les capacitats cinestèsiques del meu cos viu defineixen i redefeixen a cada pas el centre-aquí d'orientació, el desplacen amb ell i, amb ell, canvien contínuament la ubicació dels objectes entre si i la d'aquests en relació amb el cos.

2.C. *Gènesi històrica de l'espai matemàtic des de l'espai viscut*

Husserl anomena constitució genètica²⁰ els diferents nivells a través dels quals les objectivitats d'ordre ideal sorgeixen de les objectivitats preteòriques o viscudes²¹. La distinció entre l'espai objectiu matemàtic i l'espai viscut, és una distinció «genètica», és a dir, té una història de sentit, segons la qual l'espai viscut és, quant al sentit, més originari que l'espai matemàtic. Husserl, en la seva anàlisi de la constitució de l'espai, i com a part d'una crítica històrica, busca la gènesi de l'experiència en la qual l'espai homogeni i infinit està constituït tal com ho està avui en dia. Amb això Husserl crida l'atenció sobre el fet que la noció moderna d'espai i de moviment oculten una experiència més originària de l'espai i, a més, que aquesta experiència més originària és constitutiva de la concepció moderna²².

La gènesi de l'espai matemàtic des de l'espai viscut es dona en una seqüència històrica, la història necessària de la seva objectivació. Aquesta història de sentit es revela en la història empírica, segons la qual, la humanitat vivia primer en diferents llocs de l'espai viscut i no és fins al Renaixement que l'espai objectiu geomètric assumeix preeminència, s'accepta com la consciència universal de l'espai al segle XVII amb la seva caracterització com a pura extensió per Descartes i al segle XVIII s'estableixen les seves característiques d'homogeni, buit i infinit, com les seves determinacions absolutes (Newton) i *a priori* (Kant).

19. Hua XVI, §83, p. 281

20. Veure l'article GÈNESI d'aquest vocabulari.

21. Veure l'article MÓN DE VIDA d'aquest vocabulari.

22. STEINBOCK 1995, 113.

Cal fer, no obstant això, una precisió important. Si bé l'espai objectiu matemàtic només emergeix a la Modernitat, això no vol dir que l'espai viscut, preteòric hagi desaparegut. No hem de confondre l'experiència de l'espai amb l'evolució històrica del concepte d'espai, és a dir, no podem equiparar l'espai viscut amb l'espai pre-copernicà i l'espai objectiu amb l'espai post-copernicà. Dit en forma de pregunta: vivim realment en l'espai post-copernicà? Si bé és cert que l'astronomia ens informa d'un espai infinit, també ho és que vivim en l'espai quotidià que en molts aspectes roman pre-copernicà. La major part del temps, l'espai que experimentem no és ni l'espai dels astrònoms ni el de l'extensió cartesiana. Segons Husserl cal fer una distinció entre el contingut conceptual de la descripció de l'espai percebut i l'espai percebut mateix. No s'han d'atribuir les propietats conceptuais usades per descriure l'espai que percebem a l'espai percebut com a tal. Així, encara que en la descripció de l'espai tal com el percebem intervinguin conceptes matemàtics i geomètrics, d'això no se'n segueix que experimentem immediatament l'espai com a estructurat matemàticament. Segons Husserl la presentació geomètrica de l'espai percebut depèn d'un acte d'idealització que es basa en l'experiència més fonamental i immediata de l'espai quotidià. L'espai estructurat matemàticament només s'obre en la idealització que duu a terme la ciència en la seva recerca d'objectivitat. Amb aquesta idealització es consuma la separació del subjecte pur pensant del seu cos localitzat, però aquesta separació o desvinculació de l'experiència corpòria pressuposa una unió o vincle previ amb aquesta experiència. L'experiència immediata de l'espai no té una estructura matemàtica, aquesta està mediada pel mètode científic de la idealització i, com diu Husserl, no es pot prendre per vertader el que només és un mètode²³.

Que l'espai objectiu sigui fruit de la idealització vol dir que mai no se'n pot tenir experiència sensible. Ara bé, encara que no sigui experienciable, resulta que la fisonomia de l'espai és transformada per l'aplicació d'aquesta idealització a través de la tecnologia, la qual porta a una experiència de l'espai en la forma de la destrucció dels llocs. Vivim en un món tecnològic, un món format per la ciència i la seva recerca de la veritat objectiva, però no totes les dimensions del món i de la nostra existència es redueixen a la dimensió objectiva de la tecnologia i de la ciència. En conseqüència, cal prendre consciència que l'espai objectivat, geomètric, mesurable amb exactitud, no és l'únic o, millor, que l'actitud objectivadora de l'espai no és l'única que hi ha ni la que hem d'adoptar sempre i, encara menys, quan una altra actitud i una més rica experiència de l'espai són més fonamentals i immediates.

23. Hua VI, §9, p. 52.

3. Heidegger

3.A. L'espai pràctic dels ens intramundans com a pluralitat de llocs

Heidegger tracta el problema de l'espai a *Ésser i temps*²⁴ en el marc de la seva anàlisi del món²⁵. El món no és la suma o la totalitat dels objectes, sinó el context familiar de significacions on el Dasein²⁶ es mou. La diferència entre aquestes dues concepcions del món depèn de la prioritat ontològica que Heidegger dóna a la cosa entesa pragmàticament com a útil o «cosa a mà» per sobre de la cosa entesa com a quelcom present «davant dels ulls», com a cosa davant que contemplem²⁷. La determinació del món com a context familiar significatiu és desplegat a partir de les anàlisis de la nostra ocupació quotidiana amb els útils. Un cop establerta la mundanitat de món com a significativitat²⁸ (*Bedeutsamkeit*), Heidegger emprèn un estudi de l'espai quotidià, és a dir, descriu com és el món i el Dasein en termes espacials. El món com a significativitat vol dir que el món és una estructura significativa que connecta totes les coses en referències mútues, remeses en última instància a les possibilitats del Dasein. Conseqüent amb l'anàlisi de la mundanitat del món, Heidegger comença l'estudi de l'espai amb l'anàlisi de l'espacialitat dels ens intramundans a mà (*Zuhanden*). L'espacialitat dels útils o coses a mà es manifesta en les nostres ocupacions²⁹ pràctiques amb aquestes coses i no a través d'una observació distanciada. És només en un context pragmàtic que l'útil és significatiu, té rellevància i funcionalitat, i no la posició física de la cosa en un espai de tres dimensions.

L'espacialitat específica que correspon a una situació pràctica és la d'una pluralitat de llocs. La nostra experiència de l'espai està mediada per la nostra ocupació amb les coses i els seus llocs. L'espai s'articula en llocs qualitativament diferenciats en funció de les nostres ocupacions amb les coses útils. Un lloc (*Platz*³⁰) és l'emplaçament de l'útil, on la cosa per-

24. Es troba a la *Gesamtausgabe*. Band 2. (GA 2). L'espai és analitzat en els §§ 22, 23 i 24. Seguim també algunes de les descripcions de STRÖKER 1987, 48-81.

25. GA 2, §§ 15, 16, 17, 18

26. «Dasein» significa existència. Heidegger descriu el Dasein com l'«ens que som en cada cas nosaltres mateixos» (GA 2, §2, p. 7) i rebutja identificar-lo amb l'ésser humà per evitar introduir concepcions prèvies de què és l'ésser humà, especialment les concepcions filosòfiques heretades.

27. A la cosa en sentit pragmàtic o útil l'anomena «a mà» (*Zuhanden*) el mode d'ésser de la qual és ésser-a-mà (*Zuhandenheit*) (GA 2, §15, p. 69). A la cosa que contemplem i obre l'actitud teòrica que considera la cosa com a objecte, l'anomena «cosa davant dels ulls» (*Vorhanden*) el mode d'ésser de la qual és ésser-davant dels-ulls (*Vorhandenheit*). (GA 2, §9, p. 42)

28. GA 2, §18.

29. GA 2, §12, p. 57. «Besorgen» (ocupar-se d'alguna cosa) és un terme tècnic de Heidegger, un terme ontològic (un existenciari, «Existenzial». Vegeu nota 35 més abaix). Està relacionat amb altres existenciaris com *Sorge* (cura) i *Fürsorge* (preocupar-se).

30. GA 2, §22, p. 102.

tany. En el seu pertànyer aquí, la cosa manté una relació intrínseca amb el seu lloc. Aquesta pertinença de la cosa al lloc té certa flexibilitat, la que revela el nostre llenguatge quotidià quan diem que la cosa «està en el seu lloc» volent dir que la cosa «acostuma a estar aquí». Els límits del lloc poden ampliar-se amb certa flexibilitat sense perdre la cosa el seu lloc. Aquesta variabilitat és constitutiva del lloc de la cosa útil i no ha de confondre's amb l'arbitrarietat de qualsevol lloc: com a «cosa a la mà», ha d'estar, com indica l'expressió heideggeriana, a mà i, per tant, el cos (malgrat que Heidegger no l'esmenta explícitament) estableix l'adequació o conveniència dels llocs, la seva no arbitrarietat. És precisament la variabilitat dels límits dels llocs prescrita per la necessitat d'estar a mà, de ser accessible, la que obre un espai de joc (*Spielraum*) de possibilitats dins de certs límits.

L'útil, com Heidegger ha mostrat prèviament³¹, sempre apunta més enllà de si mateix, obté la seva aplicabilitat d'un context funcional més ampli, d'una totalitat de remissions³². Dit espacialment: el lloc de l'útil està determinat per una pluralitat d'altres llocs. Aquesta pluralitat de llocs constitueixen àrees relativament independents que formen una totalitat tancada: això és el que Heidegger anomena «zona» (*Gegend*³³). Una zona és un conjunt de llocs interconnectats per la tasca pràctica en una unitat relativament tancada. La zona de totes les zones és el món, no entès com la totalitat de totes les coses, sinó com el context de tots els contextos que assignen a cada cosa el seu lloc. L'espai pràctic és així articulable en zones, articulables al seu torn en llocs, els quals son localitzables gràcies a les coses de les quals ens ocupem. Per exemple, l'escriptori en el qual estic treballant usant coses (taula, ordinador, cadira) és un lloc que pertany a la zona de l'habitació, aquesta zona està articulada amb d'altres zones, casa, veïnat, ciutat. Les zones assignen als éssers humans i a les coses els seus llocs propis, si no fos així, estaríem desorientats, no sabríem si una cosa està fora de lloc.

3.B. *El lloc del Dasein*

Falta encara afegir en l'estructura de l'espai viscut pràctic un altre lloc: el del Dasein entregat a les seves tasques quotidianes. El Dasein no és un ens intramundà més, una cosa entre les coses, sinó que és «ésser-en-el-

31. GA 2, §15, p. 68.

32. GA 2, §16, p. 75, 76.

33. GA 2, §12, p. 103. Altres possibles traduccions de «Gegend» serien «contrada», «rodalia», «paratge» o «regió». Podríem usar el terme 'contrada', afi a l'imaginari de Heidegger, però creiem que les seves anàlisis són vàlides tant en els contextos rurals com en els urbans. Preferim 'zona' perquè una de les aportacions més importants de l'urbanisme modern és precisament la 'zonificació' (teoritzada per Le Corbusier) que significa la divisió de les ciutats segons les seves funcions, i això és precisament el que significa «Gegend» a *Ésser i temps*.

món»³⁴. En el §12 Heidegger ha distingit clarament entre l'«ésser-en» (*In-Sein*) existenciari del Dasein i el categorial «ésser-en» de les coses³⁵. L'«ésser-en» categorial significa «ésser dins de...», en el sentit que una cosa està dins d'una altra cosa. Però el Dasein no està en el món com ho està l'aigua «en» el got o el vestit «en» l'armari. Heidegger caracteritza el Dasein en el sentit d'un «ésser-en» existenciari, volent dir que el Dasein és «de vora» o «en vers» les coses, les habita, hi està familiaritzat.

Heidegger destaca dos aspectes de l'espacialitat del Dasein: la «direccionalitat» (*Ausrichtung*) i el «desallunyament» (*Ent-fernung*)³⁶. Amb la direccionalitat es posa l'èmfasi en el fet que el Dasein sempre es mou per un interès que li marca una direcció. Les coses són accessibles en determinades direccions: a l'esquerra o a la dreta, davant o darrera, etc., i així tot l'espai pragmàtic està estructurat segons les nostres direccions. Amb el terme «Ent-fernung» Heidegger al·ludeix als dos significats involucrats en aquesta expressió: distància, llunyania (*Ferne*), i treure, eliminar (el prefix *Ent-*). El Dasein elimina les distàncies respecte a les coses amb les quals s'ocupa, deixa que les coses s'apropin, es presentin. La proximitat no s'ha d'entendre en termes de distància objectiva, sinó de dur alguna cosa a la proximitat, desallunyar-la, vol dir incloure-la en el meu context pragmàtic. Així, per exemple, encara que objectivament estic tocant el carrer amb els meus peus, aquest està més lluny que el conegut que trobo i saludo pel carrer³⁷.

El Dasein en la seva activitat no és conscient de la seva posició en la totalitat de l'espai perquè la seva primera orientació no és cap a si mateix, sinó cap a les coses de les quals s'ocupa en el marc de la seva activitat. La seva primera referència són les coses; després, ell mateix. El Dasein comprèn el seu aquí des de l'allà del món circumdant: l'«allà» és previ a l'«aquí»³⁸. Mentre el Dasein es mou ocupat en direccions particulars, és a dir, movent-se cap allà, desallunyant el lloc de l'útil, no converteix el seu aquí en un allà, sinó a l'inrevés, reprèn un nou aquí; l'aquí mai no s'abandona.

Perquè estem ocupats amb una cosa o amb una altra sabem on estan les coses: tenen un lloc i una zona assignades pel Dasein en determinades direccions. Però el Dasein té un espai diferent: s'assigna ell mateix el seu propi lloc. Els útils «a mà» es troben «allà» o «allí», en un lloc o un altre.

34. GA 2, §12, p. 53. Veure p. 56: «Només la comprensió de l' "ésser-en-el-món" com a estructura essencial al Dasein fa possible copsar l'espacialitat existencial del Dasein».

35. GA 2, §12, p. 54. Heidegger distingeix els conceptes ontològics, anomenats «existenciaris» (*Existenzial*) de les categories. Els existenciaris són els conceptes que defineixen el caràcter ontològic del Dasein com a existència (*Existenz*), són els conceptes que l'anàlisi existenciària del Dasein explicita. Les categories són els conceptes que determinen el caràcter ontològic dels ens que no són com el Dasein. Veure GA 2, §§ 4 i 9.

36. GA 2, § 22, p. 105.

37. GA 2, § 23, p. 107.

38. GA 2, §23, p. 107.

La totalitat dels llocs es relaciona primordialment a un «aquí» des del qual per primera vegada les coses s'ordenen en els seus llocs i la regió s'articula. L'«aquí», el meu lloc, a diferència dels «allà» o llocs de les coses, és l'última referència de l'espai, és el Dasein «per mor del qual»³⁹ es realitza tota activitat. Els llocs de les coses útils són diferents els uns dels altres i, en certa manera, equivalents ja que són, al cap i a la fi, els llocs d'alguna cosa útil. Però l'aquí del Dasein és l'únic lloc que no és ocupat per res útil, al contrari, és només des d'ell que tot útil apareix disposat en el seu lloc i al context zonal més ampli. Si els «allà» de les coses poden canviar de lloc (sempre fins a cert límit si ens mantenim en l'espai pragmàtic), l'aquí no ho és, és una posició destacada i prominent: és l'on del Dasein des del qual desplega, obre i ordena tot l'espai (*Raumgeben* i *Einräumen*)⁴⁰. En aquest sentit el Dasein no ocupa cap lloc, o millor, és el «lloc» que no té localització perquè és la condició de possibilitat de tota localització, és l'aquí (*Da*) com a obertura de l'ésser (*Sein*) de l'espai.

La caracterització de l'espai com a zonal ens permet comprendre l'espai com a essencialment delimitat: segons l'exemple anterior, el lloc de l'escriptori amb les seves coses útils, taula, cadira, ordinador, pertany a la zona de l'habitació, aquesta zona té uns límits que la retallen d'altres zones, casa, veïnat, ciutat. Habitem un espai heterogeni, mai l'espai homogeni euclidià. Aquesta heterogeneïtat està carregada de significat, la «significativitat» del món. És només sobre la base d'aquesta espacialitat significativa que es fa possible ultetriorment el coneixement de l'espai mateix com a espai homogeni universal⁴¹.

3.C. Topologia de l'ésser

Ésser i temps ha operat una inversió en la manera científica d'entendre l'espai com un buit universal dins del qual s'articulen els llocs i s'ubiquen les coses. La inversió operada comença amb les coses, les quals obren els llocs que s'articulen, finalment, en zones i la totalitat de les zones (el món). La comprensió de l'espai està, però, subordinada al lloc privilegiat del Dasein, que és en última instància l'obertura o l'articulació de la totalitat de l'espai.

Després d'*Ésser i temps* Heidegger opera l'anomenat gir (*die Kehre*) que podem interpretar com un gir cap al lloc⁴² que és un aprofundiment en el lloc original (el *Da* del *Da-sein*) com a obertura. El terme utilitzat aleshores per Heidegger serà *Ort* (amb el qual tradueix també el grec «topos») i ja no *Platz* que com hem vist (en l'apartat A) és el lloc de l'útil. El terme

39. GA 2, §24, p. 111.

40. GA 2, §24, p. 111.

41. GA 2, §24, p. 111, 112.

42. CASEY 1995, 259: «This turning [*die Kehre*], I shall argue, is very much a (re)turning to Place».

«Ort» o «Ortschaft» esmentarà el lloc que a *Ésser i temps* era el *Da* del *Dasein*: el lloc de l'oberura de l'ésser. L'expressió «obertura de l'ésser» esmenta la comprensió sempre implícita, atemàtica, que tenim de les coses que ens envolten i de nosaltres mateixos, una comprensió que roman en el fons, com a horitzó. L'intent filosòfic de Heidegger és explicitar aquest horitzó que, sent per principi no explícit, es mostra en la forma paradoxal del seu ocultament.

Si tot el pensament de Heidegger és l'intent continuat d'esclarir la pregunta per l'ésser, podem descriure la seva evolució en tres passos: la pregunta pel *sentit* de l'ésser, la pregunta per la *veritat* de l'ésser i, finalment, la pregunta pel *lloc* de l'ésser⁴³. Fins a tal punt pensar el «lloc de l'ésser» adquireix importància que arribarà al final a definir la mateixa tasca filosòfica, que aleshores anomenarà «topologia de l'ésser». Una topologia de l'ésser consisteix en la comprensió de l'ésser com el *tenir lloc* de l'ésser, com el seu ocórrer, el seu esdevenir o, com també l'anomenarà, l'Esdeveniment (*Ereignis*). Heidegger no dona al terme «topologia» el significat tècnic que té referit a una branca de la geometria que estudia la naturalesa de les superfícies, sinó que pren el nom de les seves arrels gregues (*topos* i *logos*) que interpreta com un «dir el lloc». Aquest «dir el lloc de l'ésser» s'ha d'entendre en oposició a tota explicació geomètrica i, fins i tot, quotidiana sobre l'espai.

En algunes de les obres més rellevants de l'últim període⁴⁴, Heidegger du a terme aquest pensament topològic mitjançant la introducció del Quarter (*Geviert*⁴⁵). En aquestes obres repeteix que l'espai no el comprem perquè tinguem un concepte previ de «l'espai», sinó que el comprem com a lloc; a la vegada, un lloc no l'entendem com el que és ocupat per coses, sinó que les coses *són* llocs⁴⁶. Heidegger no pretén negar la legitimitat del concepte habitual i científic de l'espai, sense aquesta concepció seria impossible qualsevol mesura i quantificació de l'espai. La geometria, com qualsevol activitat quotidiana de mesura, con-

43. GA 15, p. 335: «Amb *Ésser i temps* ... la "qüestió de l'ésser" ... tracta la qüestió de l'ésser *qua* ésser. Es fa temàtic a *Ésser i temps* sota el nom de "la qüestió del sentit [*Sinn*] de l'ésser". Més tard aquesta formulació es va abandonar a favor de "la qüestió de la veritat de l'ésser", i finalment a favor de la "qüestió sobre el lloc o localització de l'ésser" [*Ortschaft des Seins*], del qual ve el nom "topologia de l'ésser" [*Topologie des Seins*]. Tres termes que es succeïxen l'un a l'altre i a la vegada indiquen tres passes al llarg del camí del pensar: Sentit—Veritat—Lloc (topos)».

44. Les obres fonamentals en aquest context són: «Bauen Wohnen Denken», «Das Ding» i «Dichterisch wohnet der mensch...». Totes publicades a GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. «Construir, habitar, pensar», «La cosa» i «Poèticament habita l'home...».

45. Terme difícil de traduir. Cal tenir en compte que conté la paraula «quatre» (*Vier*) i esmenta una articulació o estructura de quatre elements oposats en parells: terra-cel, mortals-divinitats.

46. GA7, p. 149. «Les coses que són llocs d'aquesta manera, i només aquesta, atorguen cada vegada espais».

sidera l'espai com quelcom que ja està aquí, present i tematitzable, però del que es tracta és de veure la comprensió implícita, atemàtica, d'aquesta comprensió habitual de l'espai. Així com a *Ésser i temps* ja es va retrocedir al lloc del Dasein com un lloc no localitzable prèviament en l'espai perquè és precisament el «lloc» que permet que se'ns doni l'espai, ara també hi ha aquest retrocés, però allò que ara obre l'espai i que, per tant, no està prèviament en l'espai, és el que anomena «la cosa», per exemple, un pont.

El lloc, diu Heidegger, no està ja present abans del pont⁴⁷. No hi ha un lloc previ, el riu, i després s'hi afegeix un pont. Pensar així, pensar que abans que s'hagi construït el pont, hi ha molts emplaçaments al llarg de riu que poden ser ocupats per un pont, suposa tenir un concepte previ del riu, així com del pont i de tota la zona, segons el concepte habitual de l'espai. El que es tracta de pensar és l'obertura d'aquesta comprensió i això vol dir pensar el pont sense reduir-lo a res diferent a ell, fer-lo un origen de la presència. Amb el pont apareix per primer cop el lloc. El pont-lloc és, anàleg al Dasein, l'obertura d'un entramat de remissions que defineixen els llocs i les zones, però aquest entramat ha deixat de ser exclusivament pragmàtic i funcional per a l'ésser humà per convertir-se en el que Heidegger anomena Quarter⁴⁸.

La cosa no és un objecte deslligat, isolat de la resta de coses, sinó el que posa en relació els membres del Quarter: la *terra*, com el sòl que ens recolza i dona fruits; el *cel*, camí del sol i les estrelles; els *mortals* o els que habitem entre la terra i el cel esperant la mort; les *divinitats* o els immortals que, en l'època moderna, són « presents » només en la seva absència. Heidegger anomena «cosa» i «lloc» (la cosa és el lloc) a aquest entramat d'oposicions. No s'ha d'entendre aquest entramat del *Geviert* com a quelcom temàtic, sinó com l'horitzó implícit de la comprensió habitual de l'espai. Això implícit que obre la cosa-lloc és la perplexitat dels éssers mortals que fan el seu camí a la terra, sota el cel, en l'època de l'absència dels déus. Ara bé, aquesta comprensió roman oculta pels nostres hàbits de pensament i coneixement. La pregunta per l'ésser, la perplexitat filosòfica o el que dona a pensar es pot «llegir», malgrat el seu ocultament, topològicament, en els llocs que habitem.

47. GA7, p. 148

48. GA 7, p. 143. «*El tret fonamental de l'habitar és aquest cuidar (mirar per)*. Aquest tret recorre l'habitar en tota la seva extensió. Aquesta se'ns mostra tan aviat pensem com en l'habitar descansa l'ésser de l'home, i descansa en el sentit del residir els mortals en la terra. Però “en la terra” significa “sota el cel”. Ambdues coses cosignifiquen “romandre davant dels divins” i inclou un “pertànyer a la comunitat del homes”. Des d'una unitat originària pertanyen els Quatre –terra, cel, els divins i els mortals– a una unitat».

4. Recepció del concepte: el gir espacial

El concepte fenomenològic de l'espai ha tingut una influència decisiva a l'hora de recuperar l'espai oblidat per la importància extraordinària donada al temps. Sense exagerar massa podríem dir que en l'època moderna l'espai ha estat el gran enemic a combatre, l'*horror vacui*, relegant-lo a una mera exterioritat sense vida, una pura extensió quantitativa. Espai i jo, un davant de l'altre, s'exclouen mútuament com a naturalesa i esperit. L'espai inert l'ha conceptualitzat la física moderna clàssica com a pura exterioritat i com a contenidor buit, reforçant així la interioritat on es concentrava la vida.

La influència que ha tingut la fenomenologia en la recuperació de l'espai fent-lo inseparable del temps i del moviment de la vida, i entrellaçant-lo amb la subjectivitat i la comprensió de l'ésser, ha estat enorme, fins al punt que es detecta un gir espacial que afecta moltes disciplines de les ciències humanes⁴⁹. La pobresa semàntica de l'espai com a extensió ha donat lloc a una pluralitat rica de nous significats lligats als termes «entorn», «medi», «regió» o «lloc». Això no vol dir que s'inverteixi l'oposició entre esperit i naturalesa, sinó que ara conformen un entramat més complex. A part de les obres seminals de Husserl i de Heidegger, la revitalització fenomenològica de l'espai mitjançant les anàlisis de l'existència corporal és seguida per Merleau-Ponty i Lévinas. En aquest sentit també podem esmentar la «topofília» de Bachelard i les «heterotopies» i «atopies» de Foucault.

Sense cap voluntat de ser exhaustius podem anomenar alguns dels canvis produïts sota la influència de la revitalització fenomenològica de l'espai. En els estudis històrics es percep un canvi de paradigma que contraresta la cronologia amb la topologia en la qual els processos i la narració històrica es pensa i s'escriu també en termes espacials i locals. Aquest gir, anomenat *Spacing History*⁵⁰, revitalitza els estudis geogràfics i urbans que recuperen els espais commemoratius i de la memòria sota la forma de traces o empremtes on s'inscriuen els processos temporals. La política i les seves consignes *utòpiques* del passat més recent dona lloc a la geopolítica. I, finalment, en el camp de l'art, la contemplació estètica reduïda a les vivències internes va donant lloc a una topologia de l'art o a una recontextualització de l'obra en instal·lacions, muntatges o *land art*.

49. Vegeu WALDENFELS 2004, 22-24. ISCHLÖGEL 2003, 9.

50. SCHLÖGEL 2003, 10.

Bibliografia

Edmund Husserl:

- Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I*, Gesammelte Werke, Husserliana III/1, Ed. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur konstitution*. Ed. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhof, 1952.
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Gesammelte Werke, Husserliana XI, Ed. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920*, Gesammelte Werke, Husserliana XIII, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, Gesammelte Werke, Husserliana XIV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, Gesammelte Werke, Husserliana XV, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Ed. Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua XIX, 1-2. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

Martin Heidegger:

- GA 2. *Sein und Zeit*. Ed. Friedrich_Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.
- GA 7. *Vorträge und Aufsätze. (1936-1953)*: Ed. Friedrich_Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000.
- GA 15. *Seminare (1951-1973)*: Ed. Curd Ochwad. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1986.

Bibliografia secundària:

- BOLLNOW, O-F. 1963: *Mensch und Raum*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- CASEY, E. 1993: *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.

- CASEY, E. 1998: *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- CLAESGES, U. 1964: *Edmund Husserls Theorie der Raum Konstitution*. The Hague: Martinus Nijhof.
- GARCÍA-BARÓ, M. 1999: *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- MALPAS, J. 2008: *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. Massachusetts: MIT Press.
- SOKOLOWSKI, R. 1974: *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston: Northwestern University Press.
- STEINBOCK, A. 1995: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.
- STRÖKER, E. 1987: *Investigations in the Philosophy of Space*. Ohio University Press.
- SCHLÖGEL, K. 2003: *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. Munchen: Carl Hanser Verlag.
- WALDENFELS, B. 2004: «Habitar corporalmente en el espacio», *Daimon. Revista de Filosofia*. 32.
- ZAHAVI, D. 2003: *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

BUTLLETÍ PLATÒNIC (IX)

Butlletí coordinat pel grup de recerca
EIDOS Hermenèutica, Platonisme i Modernitat
(Universitat de Barcelona)^{2009SGR447}

JOSEP MONSERRAT MOLAS (dir.)

Tres situacions platòniques del record¹

JORDI SALES I CODERCH

Grup de Recerca EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (2009SGR447)

Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
Carrer Montalegre, 6
08001 Barcelona
sales@ub.edu

Article rebut el 21 de gener de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: Fem una lectura d'uns llocs platònics que tradicionalment il·lustren l'aparició d'una doctrina de la reminiscència. La «doctrina de la reminiscència», prototip d'apriorisme i innatisme epistemològics, es tracta sobretot al Menó, al Fedó i al Fedre. Si diversifiquem aquestes aparicions per la seva situació dialoal, ¿què és el que passa amb el fenomen record? Està situat contra la mandra, la por a la dispersió o en un intent de commoure el càlcul de l'estimat-passiu. Són les relacions entre el que podríem dir «l'home comú», «l'home filosòfic» i «els entesos de tota mena» el que se'ns pot regirar mitjançant una atenta lectura de Plató.

Paraules Clau: Plató, teoria de la reminiscència, paradoxa del *Menó*.

Abstract: Three platonic situations of reminiscence

We take a reading of certain platonic locations which traditionally illustrate the appearance of a doctrine of reminiscence. The 'doctrine of reminiscence'- a prototype of epistemological apriorism and innatism- is dealt with mainly in the Meno, the Phaedo and the Phaedrus. If we diversify these appearances according to their dialogical situation what happens to the phenomenon of recall? It is placed against sloth, fear of diversion or as an attempt to move the calculation of the passive-loved one. It is the relations between what we could call the "common man", the "philosophical man" and the "various knowledgeable people" that can appear to be altered through an acute reading of Plato.

Key Words: Plato, reminiscence theory, *Meno's Paradox*.

1. Text de la conferència de Cloenda del *II Congrés Internacional de la Societat Ibèrica de Filosofia Grega* (Palma, 21 d'abril de 2012).

La varietat del que *hi ha* als diàlegs platònics pot ser viscuda com *un obstacle* per tal d'«extreure» la «filosofia» inscrita al *Corpus Platonium* (=CP). Al CP hi ha coses molt diverses: salutacions, caminades, interrogatoris, intents de definició, mites, discursos, escrits, al·legories, etimologies, atenesos, forasters, juraments, gent que s'enfada, mestres i deixebles, amants i estimats, pares i fills, esclaus, nois, joves i vells, presons, palestres i pòrtics i fins arbres i rius alguna vegada. Com que ens dediquem als estudis *filosòfics* cal buscar teories *filosòfiques*. A l'iniciar-nos en els estudis ja sabem quines són: l'amor, la ciutat ideal, la reminiscència, la teoria de les idees, de la Virtut, de la Bellesa, del Bé, la ignorància socràtica, la immortalitat de l'ànima són algunes de les més famoses. Avançar en l'estudi de Plató sembla que és saber bé *els llocs* del CP on es troba *cada* doctrina. La «doctrina de la reminiscència»–prototip d'apriorisme i innatisme epistemològics– es tracta sobretot al *Menó*, al *Fedó* i al *Fedre*.

1. El record contra la mandra cognoscitiva (Menó)

El que s'està jugant després de la primera part del *Menó* és un aclariment de les actituds de l'home respecte al *Logos*. No s'hi val, certament, a posar-se massa solemne al mencionar Logos, amb majúscules, o logos amb minúscules, com allò en què la situació de l'exercici filosòfic es decideix; tampoc no s'hi val, però, no posar-se mai solemnes o, si hom no vol pas tant, una mica seriosos. Amb solemnitat o sense, la possibilitat de dir que està viscuda en la retòrica gorgiana com facilitat del dir té, quan se'ns trenca en la dificultat, el bloqueig o el problema, en l'aporia, una relació possible amb el logos en la nova figura socràtica de la recerca conjunta. La dialèctica és el mètode de la recerca conjunta. La impossibilitat de la recerca conjunta és la posició de Menó en el moment central del diàleg del seu nom; la seva antítesi des de la fortalesa és la posició socràtica d'afirmació de possibilitat de la recerca conjunta. El que anima l'examen socràtic lluita per la seva afirmació com la possibilitat de la dialèctica en l'amistat, possibilitat discriminada de la figura rival de l'erística, la consideració del discurs com a lluita. La progressió del lector en el diàleg va unida a un exercici de discerniment mitjançant el qual ens cal adonar-nos de què és el que exactament passa entre Menó i Sòcrates. La facilitat amb la que Menó ha donat la primera i encara la segona resposta a què és l'excel·lència, ha estat després auxiliada pels models que el «desert atenès» ha ofert a «l'abundància tessàlia». El que és aquest auxili com a moviment és com una primera insinuació de *Penia* a *Poros*, el moviment del terreny del defecte sobre el terreny de l'excés. Una condició prèvia a l'engendrament d'alguna tensió, a la gènesi d'eros. El com de la recepció d'aquest auxili determina que alguna cosa avanci o no avanci pas en

l'escena del diàleg. Malgrat l'advertiment socràtic, però, la tercera resposta de Menó a què és l'excel·lència segueix unilateralment i exclusivament el model de la resposta sobre el color amb el predomini del flux, del lliscar sobre la retenció. Posada en dificultats la tercera resposta de Menó, Sòcrates el convida tres vegades a reprendre la qüestió. Si Menó dóna de la seva conversa amb Sòcrates una interpretació erística, Menó ha perdut els tres assalts, ha estat derrotat.

1.1. *La situació aporètica de Menó.* Ara, només ara, Menó «recorda» una fama socràtica com a *aporètic*, com a bloquejador, com a sembrador de confusions o dubtes: «Sòcrates, ja havia sentit abans de trobar-me amb tu, que no fas res més que problematitzar-te ἀπορεῖς i problematitzar ἀπορεῖν els altres» (79e6-80a2). Ens cal recordar el vocabulari de la facilitat tessàlia. Tot arrencava d'un «No és pas difícil οὐ χαλεπόν» (71e1, 71e6), i sobretot del «no hi ha cap problema οὐκ ἀπορία» (72a1-2). Negatiu que ens permeten establir el contrast entre el principi i el final d'un *trajecte*. Al traduir Plató cal traduir totes les aparicions d'un mateix terme de la mateixa manera tant com sigui possible o, si més no, indicar les repeticions d'un mateix terme per allunyades que estiguin: únicament així marquem bé els trajectes i els contrastos. En el nostre cas present cal assenyalar de la mateixa manera el *no* de 72a1 i el *si* de 80a1-2. No hi havia cap dificultat o problema (72a1), i ara Menó està ple de dificultats o problemes (80a1-2). S'ha dit que Menó confessa d'una manera bastant ingènua que no pot respondre a la qüestió (Nehamas 1985, 6). ¿És cert que la confessió d'ignorància de Menó és *ingènua*? Se'n pot dubtar, ens convé fer-ho com a lectors, perquè la frontera entre erística i dialèctica està *fluctuant* des de l'acollida de Menó a la primera definició de figura. Convé atendre a poc a poc com descriu Menó el seu estat *abans* de la comparança que seguirà amb el peix tremolosa. La brillantor de la figura ha eclipsat el que li és previ en l'atenció dels comentaristes. El retrat que Menó fa de Sòcrates té clarament dues parts. En la primera, Sòcrates ja és associat amb la bruixeria i la màgia; la segona és la comparança amb la tremolosa. El que és comú a tot aquest moviment és que la mancança que ha causat en Menó la perplexitat no està situada ni per un moment en ell mateix, sinó en Sòcrates. Aquest és el senyal decisiu de l'aporia de Menó [Ionescu, 2007, 30]. ¿El tu socràtic actua sobre el deixeble de Gòrgias i el desposseeix del que li «pertany»? ¿Podem reformular una qüestió: ¿què és en veritat el que li pertany a Menó i per què? Menó li retreu a Sòcrates «tu m'embruixes λοιπεύεις i em drogues φαρμάττεεις i senzillament ἀτεχνῶς m'encantes κατεπάδεις» (80 a2-4). El que tenen en comú aquestes tres accions és suspendre una relació habitual mitjançant un agent exterior.

(a) Les bruixes de Tessàlia, precisament de Tessàlia, que surten al

Gòrgias eren capaces, es deia, de fer baixar la lluna del cel, o sigui trasbalsar l'ordre normal de la realitat. Als *Núvols* d'Aristòfanes aquest fet es contempla com aprofitable per tal de que Estrepsíades no pagui els seus deutes. L'ordre normal de la realitat sembla que és que els que aprenen a fer discursos en llocs ben considerats per a aquesta tasca els vagin fent indefinidament que per això ho han après. *M'embruixes* (λοητεύεις, segona persona del singular del present d'indicatiu del verb λοητεύειν derivat del verb λοαν «fer crits de dolor, lamentacions». El nom de l'actor és λόης que embruixa llençant crits i encanteris lúgubres, el bruixot, el mag, el xarlatà).

(b) *Em drogues* (φαρμάττεις del verb φαρμακάω, derivat del nom φάρμακον que dona els nostres fàrmac, farmàcia, farmacèutic). *Pharmakon* designa en el seu sentit primer una planta medicinal qualsevol sigui benèfica o nociva, o millor en la indistinció dels seus possibles efectes com a remei o verí. És el mot que designa la cicuta al *Fedó*.

(c) *M'encantes* (κατεπάδεις. El verb κατεπάδειν està construït del prefix κατα que expressa a una idea de completesa i acabament (catàleg) i del verb επάδειν, compost a la seva vegada de prefix επι-sobre (epifenomen, epíleg) i del verb αείδειν. que vol dir cantar). *Επάδειν* vol dir acompanyar cantant i per extensió deixar sentir encantaments. Aquest verb està acompanyat de l'adverbi άτεχνως, que es pot traduir per «senzillament»; literalment és un negatiu de τεχνως, habilitat, artífici, perícia, ofici, i té un sentit que oscil·la entre un positiu simple i natural en front del que és artíficiós i rebuscat i un negatiu groller, inexpert, tosc. La composició és gairebé exclusivament una composició de la llengua de Plató i té dues *úniques aparicions*: aquesta que estem comentant i un altra al *Gòrgias* en boca de Càl·licles. Aquest paral·lel és molt instructiu per tal de tenir una pista per a entendre com experimenta Menó *la música* socràtica. Càl·licles diu que els millors i els més forts entre nosaltres són manipulats des de la infància com lleons esclavitzats per encantaments i sortilegis aprenent que el deure és la igualtat i que això és el que és bell i el que és just! (*Gòrgias*, 483e4 - 484a2 trad. M. Balasch, Fundació Bernat Metge [FBM]). ¿Menó s'està sentint desposseït d'alguna cosa que li correspon en l'ordre regular del món on els lleons fan de lleons lliurement?

El paral·lel ben natural entre el *Menó* i el *Gòrgias* està mobilitzat ben diferentment en els comentaris de Rémi Brague i de Dominic Scott. Segons Brague, la màgia fóra desbordar els seus límits o mantenir-se fora d'aquests límits, ser o fer de bruixot és sortir de la seva forma i expandir-se en una pluralitat de formes. La bruixeria és escapar a la limitació. La dialèctica, la recerca *conjunta* en l'amistat, podria obrir Menó a una recerca *possible* paralitzant l'expressiva discursivitat gorgiana posseïda en la facilitat de dir. Segons Scott, la referència a l'esclavatge indica que una part utilitza l'altra per als *seus*

fins, la qual cosa implica la noció de manipulació. Scott parla d'«inactivitat intel·lectual» i «mort cognitiva» com l'estat en el que Sòcrates deixaria les seves víctimes i afirma que la refutació socràtica eradica tant el mal com el bé.

És ben cert que Menó es queixa a Sòcrates perquè ha estat desposseït de la seva habilitat habitual i reduït al silenci. El que cal veure és el valor d'aquesta habilitat perduda, per tal de judicar no únicament el com s'ha produït aquesta pèrdua sinó el sentit de què es produeixi. ¿Fer emmudir al tessali, portar Menó al silenci és, de veres, un fruit d'una inhabilitat socràtica? ¿Què hi ha d'intel·lectual i de cognitiu en el sistema de respostes de Menó? ¿Què ha naufragat? ¿Quina bondat ha erradicat Sòcrates respecte a Menó? El fet cert al que assistim és que el silenci de Menó és atribuït per ell enterament a una acció socràtica d'encantament. Goldschmidt (1971) observa que el Menó té l'estructura dels primers diàlegs fins a la primera *aporia*. Però l'*aporia* s'arrisca fins gairebé conduir Menó vers l'odi pels raonaments i situar-lo en aquesta forma de l'escepticisme que Plató anomena *misologia*. Hi ha al *Menó* una misologia respecte al logos socràtic, en nom, dels «*mils de vegades innumerables discursos davant de moltes persones*» (80b23) que el foraster de Tessàlia deixeble de Gòrgias ja ha pronunciat. ¿Dues discursivitats distintes es combaten o s'amistancen? ¿L'horitzó de la progressió del diàleg és l'erística o la dialèctica? ¿O és en la seva indistinció on està situat el lector? Gòrgias diu al seu *Elogi d'Hel·lena* que les paraules encanten, creen plaer, eliminen tristesses i mouen l'ànima. Menó no rep pas la discursivitat interrogativa socràtica de la manera que Gòrgias diu que actua el discurs a l'encantar. Menó roman quiet, es troba paralitzat sota uns efectes que ell compara a l'efecte que imagina com el de la tremolosa sobre la seva ànima i la seva boca. Menó diu: «*Em trobo de veritat estabornit d'ànima i de boca, i no sé que respondre't*». (A Eutifró les paraules li giraven en rodó i ell es mareja, potser perquè encara les paraules són seves i les voldria salvar fixant-les; cf. *Eutifró* 11b, Sales 1992, 52-53).

Moltes coses passen en l'escena del diàleg a l'entorn d'aquesta comparança que el tessali fa de Sòcrates. La tremolosa és un peix del gènere *Torpedo*, de la família dels torpedínids, amb un potent òrgan elèctric a cada costat del cos entre el crani i la part anterior de les aletes pectorals. Menó introdueix la comparança amb el mateix verb que abans ha fet servir Sòcrates quan li ha dit a ell que respongués deixant de fer moltes coses d'una sola com es diu per riure-se'n als qui trenquen un objecte (77a). Ara Menó també des del *riure* afirma «*gosaria dir que t'assembles moltíssim per la forma εἶδος i tot el restant a la tremolosa*» (80a). Des del *riure*, s'han dit trencador i paralitzador l'un a l'altre. Així és com es veuen els interlocutors de l'*acció* a la que assistim. Sòcrates li ha dit a Menó que en les seves respostes fàcils trenca el que està

unit, el que forma un tot. Menó li està dient a Sòcrates que al posar en dificultat el seu dir detura el que es mou. Cal aclarir el joc de facilitats i dificultats a l'entorn de l'examen socràtic. La hipòstasi de l'*elenkhos* com a mètode socràtic emmandreix moltes lectures dels diàlegs platònics. En tant que es suposa que un dispositiu metòdic de refutació està com llest per a ser aplicat en circumstàncies diverses en un examen de les opinions que proposaria d'antuvi el interlocutor, l'atenció a la relació que s'ha establert en cada cas entre el interlocutor i Sòcrates i la mobilitat o no d'aquesta relació són ben sovint desateses. Atendre a aquesta relació ens fa veure que el que es dona com a discurs de Menó en el seu sistema de respostes és immodificable o es dona o no es dona, flueix o no flueix. Sòcrates li ha tret el discurs a Menó i Menó calla. El silenci de Menó és, segons Menó, el resultat de l'acció de Sòcrates sobre ell. Sòcrates és com la tremolosa perquè *també ella* estaborneix *el que se li acosta i la toca*. En el grec de Plató el nom del peix νόστιμος i l'acció del peix el verb νοστιμάω coincideixen. Sòcrates dirà després que accepta la comparança si queda clar que ell està en el mateix estat en que posa als altres, fora *narke* si ell està narcotitzat al narcotitzar als altres. El peix *tremola* i la seva acció *estaborneix*, marca una diferència que la interpretació ha d'anul·lar: és molt difícil imaginar com un estabornit pot encara estabornir o com la descàrrega o el tremolar de qui tremola manté els altres tremolant. O l'acció socràtica no té distinció com autoconsciència de la seva eficàcia, o el seu resultat iguala la situació inicial de Sòcrates amb la del seu interlocutor en aquest cas amb Menó. *Narké*, d'on deriven els narcòtics, és la mateixa paraula que el narcís dels nostres narcisismes.

1.2. La paradoxa de Menó i la recerca conjunta. En un sentit ampli, l'anomenada paradoxa de Menó ocupa nou ratlles de l'edició de Stephanus. Es poden dividir aquestes nou ratlles en les quatre primeres que corresponen a l'enunciat de Menó de la «paradoxa» (80d5-9) i les cinc restants que són la reformulació socràtica en forma de dilema (80e1-e5). Normalment aquest passatge és conegut com la «paradoxa de Menó» o del *Menó*, no sense algunes reserves de part de la crítica sobre la bondat d'aquesta denominació: s'ha preferit sarcasme (Moliné, 1969) o «challenge» (Scott, 2006); es pot parlar també d'un enigma escèptic (Hoerber, 1960, 86). Malgrat la bona motivació d'aquests escrúpols cada cop és menys fàcil desarrelar el costum de parlar de la «paradoxa de Menó» a la que li ha estat dedicada una particular atenció per bona part de la crítica, sobretot la que sobrevalora l'atenció als aspectes «epistemològics» del platonisme. Estudiarem separatament les dues formulacions, la seva relació i l'examen de les interpretacions del sentit de l'episodi.

La interpel·lació de Menó a Sòcrates està *situada* en el diàleg de tal manera que la seva significació primera és una resposta *negativa* a una

invitació socràtica. Per tal de comprendre la *situació* de l'enunciat de Menó, doncs, és bona cosa fixar l'atenció a *què* és una resposta, a com està formulada la demanda de Sòcrates a la que Menó respon. Sòcrates declara que *comparteix amb* Menó una situació aporètica i el convida a una recerca conjunta sobre el què sigui l'areté. Ho fa amb els següents termes: «*Amb tot ho vull indagar (σκέψασθαι) amb tu i cercar plegats (συζητῆσαι) el que pot ser*» (80d3-4). Fixem-nos en el συζητῆσαι és un compost de συν- i ζητῆσαι molt rar en grec: té quatre aparicions a Plató de les quals dues al *Menó*, una al *Cràtil* i la restant a l'*Hípias Major*. L'altra aparició al *Menó* és a 90b5 quan s'associa a Ànitos a la recerca dels mestres d'excel·lència: «*Tu, Ànitos cerca amb mi i el teu hoste Menó, aquí present aquesta qüestió relativa a l'excel·lència de saber quins en són mestres*». Les dues aparicions restants al *Cràtil* i a l'*Hípias major* tenen també la intenció de *promoure una recerca conjunta*. La naturalesa de la invitació socràtica és molt *peculiar* i convé atendre-la. Es tracta d'una exhortació a *la conjunció* amb algú que viu una qüestió des d'una o altra versió del «narcisisme» (Menó, Ànitos, Cràtil, Hípias). Ens hauria de sorprendre tant com sorprèn als seus interlocutors, el fet que Sòcrates proposi la recerca conjunta com a forma possible del dir. Una invitació socràtica a compartir una recerca provoca una negativitat en la resposta, perquè ha cancel·lat prèviament la viabilitat de la repetició d'un discurs segur d'ell mateix davant d'un públic convingut. Ens cal assistir a l'escena on estan arrengrats aquests ídols escolars com són la «paradoxa de Menó», la «doctrina de l'anamnesi» i «l'episodi de l'esclau», avisats que ens podem trobar amb dificultats no només en la possibilitat de la recerca, sinó també, i sobretot, en la possibilitat o voluntat de *compartir-la*. Certament, com s'ha dit, la intervenció de Menó és *un atac* contra Sòcrates (Weiss 2001, 52). Convé, però, esbrinar bé la naturalesa d'aquest atac que és sobretot en aquest moment del diàleg una reacció davant la pèrdua de la superioritat gorgiana en la possessió del discurs com a exhibició competitiva.

La dualitat senzill/tècnic, el que és de tothom o el que pertany a la gent d'ofici, juga una funció important en l'establiment de l'acció socràtica i la seva memòria en el diàleg platònic i la institució de l'*Akademia*. Si volem trobar exactament el to, nivell o grau de dificultat del llenguatge platònic és per mostrar que el camí de l'exercici filosòfic desfà una certa tecnicitat postissa dels oficis i aprenentatges excessivament autovalorats i que si després construeix sobre aquesta demolició un llenguatge propi ho fa des d'un esforç de naturalesa diferent. Són les relacions entre el que podríem dir l'home comú i l'home filosòfic el que se'ns pot regirar mitjançant una atenta lectura de Plató. En temps com els nostres en què circula tanta pedanteria d'experts de totes classes, aquesta empresa es pot fins i tot adjectivar d'urgent. Un dels problemes de la interpretació de Plató, per exemple, de l'anome-

nada teoria de les idees o de les formes, és detectar quan els termes *eidos*, *idea* apareixen únicament en un sentit col·loquial i quan els hi advé, i com hi advé, un sentit tècnic. La millor manera de preparar-se a obtenir un bon sentit de discerniment en els temes més doctrinals del platonisme és acomodar-se en tots els casos a mantenir el mateix nivell de llenguatge en la comprensió i traducció que el que mostra el text platònic. També ens cal fer el mateix per tal de controlar una projecció epistemològica excessiva contra un mètode socràtic com el que passa en la reacció del personatge Menó en front del personatge Sòcrates en l'acció del diàleg platònic.

Una altra estratègia per familiaritzar-se amb la densitat del text platònic és el principi de respectar les repeticions dels termes. La intervenció de Menó (80d5-9) té tres interrogants successius: «I de quina manera cercaràs, Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? (καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;)». «Dels “coms” que no saps [Olives: ‘qualitats que ignores’], quin avantposant-lo cercaràs? (ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις;)». «I suposant que tens la sort de trobar-lo, com podràs saber que és aquest el que tu no sabies? (ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα)». En el primer i segon interrogant el text grec repeteix el mateix verb, en forma negativa. Certament, en l'ús culte, ni que sigui mínimament, de les nostres llengües actuals l'elegància en el llenguatge ens ensenya, o recomana, evitar aquestes repeticions. La llengua de Plató de vegades ho fa, d'altres no ho fa. El criteri que ens cal mantenir és respectar les repeticions, i en el cas, que hauria de ser mínim, que ens resulti molt violent mantenir aquest criteri i ens decidim per introduir un sinònim, indicar aleshores la repetició platònica. L'estil «platònic» satura determinats passatges amb la repetició d'un mateix terme o termes, i ens cal captar aquesta saturació com a significativa, com un missatge expressiu.

La dualitat «paradoxa de Menó» / «doctrina de l'anamnesi» és abans que cap altra cosa una resposta com a «no» i una resposta com a «sí» a la possibilitat de la recerca conjunta, recerca conjunta en l'amistat que ha estat indicada com a pròpia de la dialèctica (75d) en el xoc entre la preferència de Menó pel model del color en front del model de la figura com allò que acompanya sempre al color. Convé captar el teixit d'al·lusions que conté el text platònic, detectar les projeccions que fan d'altres moments sobre el text acotat, i les del text acotat sobre d'altres llocs del diàleg o d'altres diàlegs. Més familiarment podem descriure aquesta tasca necessària per a la interpretació com detectar «rebots». Aquests rebots són signes de fils que construeixen el tot d'un diàleg com un lligam entre motius diversos que massa sovint una idolatria escolar dels llocs filosòficament més densos ha arrencat

com a significatiu amb més o menys gràcia. En la resposta que és el sarcasme, repte, o formulació per Menó de la «paradoxa» de Menó, el jove tessali fa servir l'expressió «τὸ παράπαν» (80d6; *ni poc ni gaire* tradueix Olives). Aquesta expressió és la que ha usat Sòcrates per tres vegades fent la veu d'un atenès qualsevol al començament del diàleg.)L'ha fet servir repetidament, de manera que tenim un nou exemple del que acabem de dir sobre la conveniència de respectar la repetició dels termes en la comprensió del text platònic: «*De fet jo mateix em trobo tant lluny de saber si és ensenyable o no ho és, que no sé ni poc ni gaire* (τὸ παράπαν) *què és això de l'excel·lència*» (71a7). «*Pateixo del mateix mal que els meus conciutadans, pel que fa aquesta qüestió, i em faig retret de no saber ni poc ni gaire* (τὸ παράπαν) *què és això de l'excel·lència*» (71b3; trad. Olives modificada). I, finalment, «*creus que és possible per al qui no coneix ni poc ni gaire τὸ παράπαν qui és Menó, de saber si es bell, si és ric, i si també és noble o tot al contrari*» (71b5; trad. Olives). També aquesta és la paraula que fa servir Menó per tal de descriure l'estat en el que l'ha posat el contacte socràtic: «*Ara no sé ni poc ni gaire* (τὸ παράπαν) *dir el que és*» (80b4). El ποῖον de 80d6 és també un rebot del ποῖον de 75b4: «*Si no sé una cosa què és, com en sabria les qualitats*» (Olives). La traducció d'Olives de ποῖον per qualitat ens planteja un problema difícil entre l'*abans* i el *després* del vocabulari filosòfic. És Aristòtil qui, sobre la seva lectura atenta del *Menó*, fixa termes, no pas els personatges dels diàlegs de Plató, als quals no se'ls pot fer parlar com si ja haguessin llegit Aristòtil. El problema que cal que ens ocupi és que no podem assistir d'una bona manera al naixement de la *tecnicitat filosòfica en el vocabulari* que tracta qüestions catalogades si ja les projectem en els moments del seu origen com a tals. El que Menó mimetitzava, allò que imita, en l'escena del diàleg no és tant una ignorància socràtica sinó una ignorància completa de tots els atenesos de la que Sòcrates se'n fa representant. Al meu entendre, s'ha donat poca importància a aquest tret del *Menó* que obliga a insistir en la interpretació del diàleg en el caràcter de Menó com a Foraster, com a visitant, com a *xenos*, com a Foraster de Tessàlia. La ignorància socràtica com a figura es realitza com a reactiu davant la saviesa dels atenesos. Estem en una variació platònica peculiar d'un tema anterior, cosa que dificulta moltíssim la interpretació de Scott (2006) que estaríem en un judici de Plató sobre el mètode socràtic del *elenkhos* o refutació. L'assistència al diàleg (Sales 1999), estar-hi, ens permet lligar la ignorància atenesa i socràtica de la falla del desert amb el silenci de Menó: és en aquest lligam que neix com acció dialogal socràtica la possibilitat d'una recerca conjunta. El jove tessali refusa recordant els termes amb què Sòcrates ha refusat primerament entrar en el joc inicial que obria, des de la perspectiva de Menó, el joc del diàleg o de la trobada. Hi ha un joc inicial ajornat pel silenci atenès a tractar la qüestió gorgiana.

Menó se'n recorda tant que quan ens pot semblar com a lectors que la lliçó de l'esclau ha habilitat Menó per tal de recercar conjuntament amb Sòcrates què és l'excel·lència o virtut, l'*areté*, Menó li recorda la seva qüestió inicial desatesa. És sobre aquest lloc que proposem la divisió en dues parts del tot del diàleg. Dues parts que s'oposen com un «no» i com un «sí» socràtics a tractar la qüestió que Menó li vol fer tractar d'entrada. Pensem com una clau d'interpretació que el «no» és un «senyal de fortalesa socràtica» i que el «sí» és, com ell mateix declara, «senyal de feblesa», de manca d'autoritat.

El text de la intervenció de Menó s'articula en els tres interrogants. En l'anàlisi del text s'han diferenciat dues paradoxes, la de la recerca (*inquiry*) que correspondria als dos primers interrogants, i una altra qualificada com la paradoxa de la *descoberta* (*discovery*) per Scott (2006, 83-87), i del *coneixement* (*knowledge*) per Weiss (2001, 53) que correspondria al tercer. El que és primerament decisiu de la reformulació socràtica és el nivell on ella es situa: «Comprens que vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques! (μανθάνω οἷο βούλει λέγειν, ὃ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις)». L'acció socràtica, el μανθάνω (80e1) inicial, és una comprensió del que vol dir Menó; des d'aquesta comprensió el dir de Menó com a resposta a la invitació d'una recerca conjunta està identificat com un ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις. La paraula clau és κατὰγεις. El verb κατὰγνυμι vol dir primerament conduir de dalt a baix, el seu ús corrent està lligat al treball de filar i amb la pesca. La primera qüestió crítica sobre aquest tot de nou ratlles és si les dues formulacions són o no són equivalents. Recordem el dilema socràtic: «*Comprens el que vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques. L'home no pot cercar ni el que sap ni el que no sap, perquè el que sap, poc ho cercaria si ja ho sap, i no li cal fer-ne la recerca; ni tampoc el que no sap, si no sap el que ha de cercar*» (80e1-5). Les diferències que es poden observar entre les dues formulacions són les següents: /1/ Menó utilitza la segona persona, Sòcrates la tercera. Moliné (1969, 155-157) emfasitza aquesta diferència, la qual cosa donaria a les paraules de Menó una sospita de mala fe; també hi ha qui prefereix parlar d'«exasperació desconcertada» (Sharples 1985, 114). Sigui quin sigui el grau d'intensitat que calgui atribuir-li, Menó ha formulat les seves paraules com una queixa a la pràctica socràtica que li ha tret la seva seguretat habitual. El pas socràtic a la tercera persona indica primerament que Sòcrates ha identificat la font de la qual Menó ha tret el que ara diu: Menó sempre parla per boca d'altres persones. Sòcrates ha formulat sobretot la dificultat com una dificultat de tota recerca, generalització que es senyala mitjançant l'ús d'ἄνθρωπος a 80e3. /2/ τὸ παρὰπαν (ni poc ni gaire) és present en l'enunciat de Menó, i absent en la reformulació socràtica. ¿L'omissió de τὸ παρὰπαν és significativa exactament de què? Hi ha qui diu que

no ho és pas (Fine 1992, 222n. 29). Les diferents significacions que han estat donades a aquesta omisió no resulten massa convinents. / 3/ ¿La formulació socràtica en forma de dilema és més elegant? (Phillips 1948, 87, White 1974/5, 290n.4, Seeskin 1987, 113n1). Weiss (2001, 50) considera que la major o menor elegància de la formulació no proporciona cap joc filosòfic.

La distinció entre «paradoxa de la recerca», «paradoxa del descobriment» i «paradoxa del coneixement» dóna als estudis sobre aquest moment del diàleg un creixent grau de sofisticació i subtilitat. Entre el munt d'interpretacions que circulen existeix una polaritat entre /a/ les interpretacions que consideren tot l'episodi com l'excusa del personatge Menó per tal de no esforçar-se i que comparen l'argument al que sobre la mateixa qüestió surt a *l'Eutidem* (277e5-278a7); i /b/ les que consideren que transcriu una dificultat a la que ha de respondre l'exercici socràtic de l'examen concebut metòdicament com a refutació, com a *elenkhos*. Phillips (1948, 88) pensa que conté en embrió una de les objeccions centrals del «nominalisme» sofístic a la posició filosòfica i opina que Plató se separaria del Sòcrates històric. Calvert (1974) ho interpreta com un problema d'origen eleàtic. Alexander Nehamas (1985) la limita a l'absència de mestres d'*areté*. Gregory Vlastos creia que està basada en el principi de prioritat de la definició i totes les seves dificultats. Des de la posició de Vlastos i similars, el joc de les interpretacions està molt afectat per la consideració del *Menó* com un diàleg de «transició»².

1.3. *La fortalesa socràtica: el mite de la memòria total com a situació dialògica*. Si Menó, per tal d'escapolir-se de la invitació socràtica a la recerca conjunta, es serveix de la veu d'altres, la dels autors de l'argument combatiu que Sòcrates identifica, aquest fa el mateix per tal de donar a Menó una resposta al perquè no troba sòlid el que al jove li agrada. Sòcrates comença a respondre i s'atura: «*Ja ho crec. He sentit d'homes i dones savis en coses divines...*». Les llargues aturades d'un Sòcrates entotsolat són famoses quan les narren els testimonis d'Aristodem i Alcibiades al *Convit*. Tot parlant, Sòcrates s'atura poques vegades: Fedó explica que ho fa abans de posar-se a respondre a l'objecció de Cebes sobre la causa de la generació i la corrupció («*en aquest punt Sòcrates s'aturà un bon moment <guardant> per a ell el que cercava*», Fedó 95e7). Més que el caràcter o tret de la reflexivitat del personatge històric que ha estat emparentat sociològicament als xamans amb algun

2. Un estat de la qüestió s'obté de WEISS 2001, 49-76: «Impasse, Paradox, and the Myth of Learning by Recollection», i de SCOTT 2006, 75-91: «Menó's paradox: 80d-81a». Aquests dos llibres estan recensionats a *Bulleti Platònic*, VI (Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XX, (2009): 221-232).

entusiasme de comentadors tirant a sociòlegs, el que a nosaltres ens interessa és com la escriptura platònica marca amb aquestes pauses senyals d'inicis de trajectes diferents els uns dels altres en el tot del diàleg. El breu silenci de Sòcrates el trenca la curiositat de Menó: «*Què deien? Quines? I qui eren?*» (81a). Com la de Fedre al *Fedre* parlant de l'escriptura o Protarc al *Fileb* (*Fedre* 277d4, *Fileb* 57d), o les de Teetet i el jove Sòcrates al *Sofista* i *Polític* respectivament amb el Foraster d'Elea (*Sofista* 265e, *Polític* 277e), la curiositat de Menó és l'efecte dramàtic decisiu per tal d'enllaçar la paradoxa «epistemològica» i el mite sobre l'ànima. El gran escàndol de tots els escepticismes són les tafaneries. La possibilitat del dir com a discurs es podria canviar en possibilitat de recerca des d'aquesta curiositat que contradiu per ella mateixa la «misologia» reflectida en el refús del moment aporètic i la paradoxa o «sarcasme» del logos combatiu. El problema constant de les conclusions escèptiques és la seva lluita amb la tafaneria personal de tots els argumentadors, més dels que tenen els arguments apresos.

El que tenen en comú tots els que Sòcrates ha escoltat és que són savis en les qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα, 81a6). Ells saben donar raó del que practiquen, professen o administren (περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τείναι, 81a11-b1). És un món diferent del dels oradors i disputadors gorgians, i els cavalls, riqueses i ambaixades tessàlies; és un món més dens o amb afirmacions més «gruixudes» i agosarades. La identificació més precisa d'aquest referent de diàleg com òrfics, pitagòrics, Empèdocles, Píndar i altres poetes divins s'ha efectuat en els estudis platònics des de fa temps, amb majors o menors acords dels estudiosos entre diferents accents possibles. És molt digna de ser considerada molt definitivament l'observació de Monique Canto-Sperber: «*Mais toute tentative pour restituer les idées religieuses qui ont pu inspirer la conception platonicienne de la Reminiscence est conjecturale*» (Canto-Sperber 1991, 78). Ara bé, el problema de les interpretacions és el de saber exactament per què aquesta conjectura s'ha d'efectuar i quina funció precisa té en la captació del moviment i l'ensenyament del diàleg. Convé efectuar la conjectura com a conjectura per tal de captar el moviment que va des dels personatges de l'acció del diàleg a les fonts externes de les seves afirmacions. L'origen extern del que ara es diu al diàleg el mostra el mateix joc del diàleg; que nosaltres puguem fer millor o pitjor la seva identificació en el tot de la cultura grega és desitjable. Les notes de Canto-Sperber ben documentades són suficients per fer-se una idea dels diferents accents possibles en les identifications de les «fonts» del testimoni socràtic. L'article de Luc Brison és una alerta molt ben raonada per tal de no sobrevalorar el pitagorisme al parlar de l'ànima o matemàtica com una determinant de posicions platòniques. Walter Burkert sosté amb una bona argumentació la possibilitat de l'orfisme com una pro-

fessió lligada a la cura mèdica més que com una secta. En quant a l'orfisme, convé molta prudència i no disparar la imaginació il·luminant qüestions fosques amb dades encara més fosques. El poema que acompanya el testimoni de Sòcrates fou identificat com un dels *Threnoi* o cants fúnebres de Píndar. Plató cita Píndar també al *Gòrgias* 484b on el personatge Calicles recita un fragment d'un poema perdut que també és esmentat a *Lleis* III 690b i IV 714e; un altre fragment d'un poema perdut el diu Cèfal a *República* I 331. A d'altres llocs Plató cita només algunes paraules o parafraseja uns versos: *Menó* 76d, *Fedre* 227b, *República* II 365b, *República* III 408b, *Eutidem* 304b, *Teetet* 173e. Alberto Bernabé explica molt bé per què en tot cas en aquest moment del *Menó* Plató filtra l'orfisme a través de Píndar. Francesc Casadesús dóna un joc de variacions platòniques possibles i una major literalitat òrfica en el mite del *Fedre*. Tot plegat és una manera de veure coincident amb Radcliffe G. Edmonds III que, parlant del mite cosmològic del *Fedó*, afirma que Plató coopta les tradicions de la mitologia grega escatològica per a un propòsit filosòfic nou, explota la riquesa heretada d'imatges i motius relacionats amb el tema d'un viatge subterrani, però al mateix temps intenta tornar a canalitzar el poder de la tradició en una nova direcció. Ja era el que pensava Conrado Eggers i sembla la postura més assenyada.

L'afirmació dels sacerdots i sacerdotesses, Píndar i altres poetes divins és: l'ànima de l'home és immortal (ἀθάνατον), i, tan aviat assoleix un terme, que anomenem mort, torna a néixer (τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι), sense quedar mai destruïda (ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε, 81b5-6). L'afirmació de la immortalitat de l'ànima està lligada aquí, com al *Fedó*, al que cal anomenar mite de la palingenèsia, que és el que es diu, mot, doncs, preferible al de reencarnació, metempsicosi, o transmigració de les ànimes. D'aquesta afirmació se'n desprèn primerament una exigència de la manera de viure βίος. Per aquesta raó cal viure com més santament (ὁσιώτατα) es pugui (81b6-7). Les traduccions de ὅσιος corrents són «sant» o «pietós». Paul Woodruff aventura «reverend», en un llibre (*Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*, 2001) tot ell dedicat a una diguem-ne rehabilitació d'una actitud fonamental en la totalitat de la vida humana. La qüestió és important perquè no ho podem entendre en un sentit ni sectorial, ni optatiu, ni arcaic, ni estrafolari com és viscut per Eutífró al diàleg del seu nom. Canto Sperber (1991, 253) anota el contrast entre ὅσιος i ἱερός. El terme ἱερός té el sentit de santificat, consagrat. El terme sacerdot, sacerdotessa de les traduccions ve del llatí *sacerdos*, de *sacer* sagrat. El sacerdot és, certament el que presenta les ofrenes del sacrifici ritual. També és, però, sagrada, la persona del suplicant que està com el sacerdot sota protecció divina. El que tenen de comú les dues figures és que tenen un deute amb la divinitat perquè té un deute per expiar per

la falta comesa o perquè la seva vida depèn del culte. La renovació d'aquesta categoria, d'una manera paral·lela al cas de Woodruff amb la reverència, ha estat feta per Giorgio Agamben sobretot a *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*.

Immortalitat→*santedat* (reverència) de vida <1>

Segonament s'afirma de l'ànima immortal i renascuda la visió *total* font de la capacitat de recordar-ho tot. L'anamnesi, pròpiament dita, té, doncs, clarament tres antecedents en la seva afirmació: immortalitat, palingenèsia i sinopsi. «*Com que l'ànima és immortal i reneix moltes vegades i ha vist (καὶ ἑώρακυῖα) tant el d'aquí (καὶ τὰ ἐνθάδε) com el de l'Hades, (καὶ ἐν ᾿Αΐδου) i tota la realitat (καὶ πάντα χρήμματα), no hi ha res que no tingui après (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν)*» (81c5-7).

Immortalitat→*santedat*→*visió total*→*record* <2>

No és gens fàcil diferenciar el que Sòcrates recorda com a testimoni per tal de satisfer la curiositat o tafania de Menó («*qui són, què deien*»), de les conseqüències que en treu Sòcrates cara a la qüestió debatuda, que és la possibilitat de la recerca conjunta. D'una manera molt clara, el moment final té aquest caràcter: a l'entorn de la qüestió hi ha un «sí», el de Sòcrates, i un «no», el de Menó. El «no» de Menó es recolza en el logos combatiu, que Sòcrates emparenta amb la mandra, mentre deriva del logos dels savis sobre qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα, 81a6) l'activitat de la recerca possible.

recordar=*aprendre*→*activitat*→*recerca possible* ||*Q*|| *recerca impossible*←*mandra*←*logos combatiu* <3>

Tenim el testimoni d'una afirmació dels «divins» <1> i <2> en front de la dels «erístics» i la seva aplicació a la situació del diàleg <3>. El problema és el moment intermedi: ¿fins a quin punt està derivat de les «fonts»? ¿Fins a quin punt és una «doctrina»? ¿Quin és el contingut de la «doctrina» i quin el de les seves justificacions?

Hi ha clarament dues afirmacions que són l'antecedent d'una tercera, que té a més una condició supletòria. L'afinitat de tota la naturalesa, el parentiu entre les seves parts és el primer antecedent: «*Perquè, estan emparentades totes les parts de la natura*» (ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, 81c9-d1). L'aprenentatge o comprensió total és un segon antecedent: «*i tenint-ho l'ànima tot après*» (καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, 81d1). La conclusió d'aquests antecedents és el logos de la reminiscència: aprendre es recordar, tal com el retreu Cebes al Fedó 72e: «*res no impedeix que, recordant una sola*

cosa (els homes en diuen aprendre), retrobi totes les altres» (οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα - ὁ δὴ μάθησιν καλοῦσιβ ἄνθρωποι - τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, 81d2-3). La condició perquè això és doni és el coratge i l'esforç continuat: «*si es coratjós i no es cansa de cercar*» (ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν, 81d3-4). La xarxa a l'entorn de la memòria total <4> té, doncs, la seva complexitat de motius, de manera que, com s'ha observat, cal l'exercici d'una de les virtuts, el coratge, per tal de cercar què és l'*areté*, excel·lència o virtut (Klein 1965, 96-97).

Naturalesa enllaçada→memòria total→anamnesi←coratge-persistència-esforç <4>

El problema de crítica textual és: ¿fins on dura el logos dels sacerdots i sacerdotesses? Aquest problema no té possiblement una solució clara. Malgrat això, però, sí sembla clar que hi ha un ritme successiu entre les fonts, la doctrina més especulativa i les conseqüències dialògals. En el nucli especulatiu hi ha dos moments anteriors de la doctrina de l'anamnesi: l'afinitat de la naturalesa i la memòria total. És important per tal de captar la lògica de la totalitat del *Menó* observar que les dues novetats del diàleg, l'anamnesi i el mètode de la hipòtesi, estan situades diversament. L'anamnesi està situada *entre* el mite i l'epideixis de l'episodi de l'esclau, en la *fortalesa* socràtica.

2. El record contra la por a la dispersió (Fedó)

Al *Fedó* la «doctrina» de la reminiscència és recordada per Cebes junt amb a seva prova geomètrica i completada per Sòcrates a per una justificació de què amb el temps serà la humeana «associació d'idees». Monique Dixsaut, a la introducció de la seva traducció del *Fedó*, quan està tractant el sempre difícil tema de les dependències del concepte platònic de l'ànima respecte a la tradició òrfico-pitagòrica, expressa la mutació respecte al «buf» homèric tot dient: «en absorbant la signification donnée juste-là au *daimon*, force intermédiaire entre le divin et l'humain, l'âme se donne moins une nature qu'une patrie» (Dixsaut 1991, 56). A banda de la seva bellesa, la fórmula «donar-se una pàtria» conté d'una bona manera el sentit del desplaçament efectuat per l'escriptura platònica: l'ànima és *on* el personatge Sòcrates *resideix* i el secret de la seva felicitat *davant* la mort. La seva esperança és que la mort no el mourà de la seva residència. La defensa de Sòcrates davant dels seus nous jutges (62c-69e) dóna raó d'una esperança (*elpis*), una esperança que cal, un cop ja ha estat formulada, justificar en front de la desconfiança (*apistia*) dels «homes» respecte a l'ànima-psikhé. Cebes formula una primera reserva com a jutge basada en una contraposició

entre la imatge de l'ànima voladora, aire (*pneuma*), fum (*kamnos*) que es disgrega o dispersa, i el recolliment sobre sí. Aquesta reserva desencadena el primer dels arguments. Cal notar que la desconfiança dels homes es formula des de la imatge de la dispersió i la concentració.

S'ha observat des de Hegel que l'atenció a Plató en general i en particular al *Fedó* està fàcilment dividida entre l'atenció a las bel·leses i emocions que causen les escenes i allò especulatiu que es mostra a les proves o arguments. En el tot del diàleg *Fedó*, el conjunt dels «arguments» ocupa un terç de la seva extensió; ¿els altres dos terços restants, tenen una funció eliminable com a «literària» respecte a un nucli «doctrinal» demostratiu? Argumentar una resposta negativa equival a captar la funcionalitat *total* de l'escriptura platònica. S'ha observat menys, però resulta capital per captar l'especificitat del *Fedó*, que en ell Sòcrates no és pas l'examinador, sinó l'*examinat*. L'escriptura platònica sobre l'amor al *Convit* i l'escriptura platònica sobre l'ànima al *Fedó* tenen en comú presentar-se como una cruïlla de camins múltiples des de la veu d'un *narrador*. També presenten aquests dos diàlegs una *inversió* de l'examinadora situació socràtica habitual, defensant la seva esperança al *Fedó*, elogiat per Alcibiades al *Convit*. Uns narradors, Apol·lodor i Fedó, presten la seva veu a una *pluralitat* de veus. Seguint el joc que s'estableix entre elles podem demanar-nos com a lectors: ¿l'amor i l'ànima són *la pàtria* de la filosofia? ¿La «metafísica» de la «participació» és *un instrument* per a l'exploració d'aquesta possible *pàtria* filosòfica? El mètode del filòsof platònic es *la dialèctica*, però la dialèctica es una exploració d'«intermediaris» que ens demana situar bé allò que està per sota i el que està per sobre de qualsevol noció. Al *Fileb* Sòcrates recorda: «Això és, doncs, segons deia el que els déus en han transmès com a mètode de recerca, de descobriments i d'ensenyament: els savis actuals, però, fan un ú a l'atzar, més ràpidament o en major lentitud del que convé, i després de l'ú i segons ell estableixen immediatament l'indefinit; ignoren els intermediaris, essent així que respectar-los és el que diferencia la manera dialèctica de parlar i pensar de la manera erística» (*Fileb*, 16e-17 a).

L'ignorant Sòcrates és savi en *ta erotiká*, l'exercici filosòfic és cura de l'ànima. En el mite d'Aristòfanes l'amor és una tendència regressiva vers el silenci; en el mite de Diòtima és una tendència progressiva vers la fecunditat (Sales 2007). La immersió en la música que sona en les veus de Fliunt (Vestíbul) és exploració de l'ànima com a pàtria. La seva polifonia està emmarcada en la defensa de Sòcrates davant dels seus nous jutges. La seqüència dels esdeveniments a la presó d'Atenes porta primer a la seva necessitat, i en la seva justificació sorgeixen els arguments (*logoi*) successius sobre l'ànima. Al *Fedó* Sòcrates no dona mai una definició d'ànima, la dona Símmias com harmonia (86bc). El Sòcrates del *Fedó* combat aquesta doctrina (91e-95a). En tot el CP hi

ha una única definició d'ànima: ànima es automoviment (*autokinesis*) (*Fedre*, 245e3). La figura de l'automoviment potser pot, o no, regir des d'alguna unitat la xarxa de figures i conceptes que formen l'ampli vocabulari sobre l'ànima humana: Respiració, Buf, Ombra, Vida, Atenció, Harmonia, Memòria, Consciència, *Daimon*, Persona, Destí, Veritat, Coneixement, Narració, Logos, Enllaç.

Dos mites, dues proves... ¿L'argument de la ciclicitat i l'argument del record, memòria o reminiscència són dues proves? Exactament la bona qüestió és: ¿i com és que hi ha més d'una prova al *Fedó*, què és el que es prova i per què? Els noms que en els estudis platònics s'han donat a aquesta primera prova (70c4-72e) han estat molt diversos. La raó de la diversitat és un desplaçament de l'atenció o cap al seu punt de partida, o al seu centre com a generalització, o al seu terme com a conclusió. Si ens atenim al punt de partida de l'argumentació ens trobem amb el *palaioi logos*: «una doctrina antiga que hem recordat abans, segons la qual arriben allà des d'aquí i després tornen aquí i reneixen dels morts» (70c). L'argument, si se l'anomena pel seu punt de partida, s'ha de dir de la palingenèsia (Eggers 2006, Dixsaut 1991): reneixen dels morts, renéixer, i no reencarnació, metempsicosis, ni transmigració. Sòcrates es mou com un hipotètic deixeble: pren un punt de partida per tal d'operar sobre ell en l'examen. Treballa sobre la desconfiança dels homes adduïda per Cebes, des d'un logos *rebut* dels sacerdots. De la mateixa manera, Sòcrates al *Menó* combat el logos erístic, combatiu, (80e) de la impossibilitat de la recerca amb l'ajuda del logos «aprendre és recordar».

L'argument avança mitjançant una generalització: «tot allò que pren naixença (*genesis*) provarem de veure si neix de la mateixa manera, no d'altra cosa sinó de llurs contraris (*ek ton enantion*)» (70e). Se'l pot anomenar, doncs, argument de la gènesi o dels contraris. La lògica dels exemples imposa des d'ella mateixa una regulació en la reciprocitat: AàB, BàA en una successió indefinida, en *un moviment incessant*. Combatre la por a la dispersió no es fa mitjançant un refugi, un refugi en la quietud sinó en l'exploració d'un moviment que es determinarà com un viatge. Sòcrates no examina ni la naturalesa de les plantes, ni la dels animals; no resulta, doncs, adequat parlar d'estructura cíclica de la naturalesa. Sòcrates examina «*the structure of any logos about becoming*» (Burger 1999, 56). El dir sobre la gènesi és entre contraris mitjançant un punt de partida i un punt d'arribada. El nom del procés deriva del punt al qual s'accedeix. Sòcrates es lliura a una anàlisi semàntica comuna, apel·lant a una experiència comuna (Dixsaut 1991, 341n.117). L'exemple immediatament anterior és el del somni i la vigília. El somni i la mort són a Hesíode els «fills de la nit»; la nit es travessa sense anihilar-se en el somni, i s'aventura que la mort té aquest mateix caràcter. La noció conclusiva es la d'*antapòdosi*, compensació: cal posar l'exigència

de reversibilitat per evitar una situació irreversible sense cap gènesi, on es pararia si el procés fos rectilini sense retorn, sense volta. S'ha observat que el llenguatge és el de les carreres de l'estadi: «Si les coses que neixen, en efecte, no es compensessin, generant-se recíprocament com en un cercle el procés generatiu fos rectilini i anés d'una cosa cap a la contrària que té enfront, sense girar-se novament cap al seu punt d'origen ni arribar mai a donar mai el tomb complet, ¿saps que totes les coses acabarien per assumir una figura idèntica, es trobarien en idèntiques condicions i deixarien de néixer?» (72ab). Kenneth Dorter pensa que aquí comença «a second argument» (Dorter 1982, 40), però pensem que no és la bona manera de contar els *logoi* al *Fedó* trencant-los en peces argumentàries menors al gust de les nostres proves.

És Cebes qui posa immediatament el logos «aprendre és recordar». Símmias demana per les seves proves (*ai apodeixxeis* 73a5). Cebes recorda un únic logos bellíssim referint-se al que tracta el *Menó*: l'interrogatori a l'esclau mitjançant els *diagramata* (figures geomètriques). Sòcrates afegeix mitjançant «aquesta *altra manera*» la referencialitat o capacitat d'indicació per l'enllaç viscut en la percepció sensible (*aisthesis*) d'una visió amb una altra (lira – jove, Símmias – Cebes). Recentment, Makoto Sekimura ha estudiat aquest passatge a la llum de la funció de les imatges en la manera de pensar platònica. A la Igualtat-en-si, s'hi arriba, o aquesta advé, mitjançant el moviment associatiu que es viu en la percepció com a força operadora d'enllaços (Sekimura 2009, 148-149). Una doctrina platònica de la reminiscència surt al *Menó*, al *Fedó* i al *Fedre*. En els tres casos està dialògicament situada com a resposta a la mandra de la impossibilitat de la recerca (*Menó*), a la por a la dispersió (*Fedó*), en l'elogi de la mania, follia, en front de l'erotisme viscut en el càlcul del discurs escrit de Lísias (*Fedre*).

La tradició clàssica antiga determinava *cinc* proves al *Fedó*: aquestes dues primeres, una tercera, l'anomenat argument de l'afinitat, una quarta negativa, la refutació de la definició de l'ànima com harmonia, i la prova final sobre l'essència, dita, de vegades, argument ontològic. Podem convenir amb aquesta tradició antiga en què el nombre d'arguments és cinc: ciclicitat, memòria, afinitat, insuficiència de l'harmonia, afirmació ontològica de la vida. El que resulta però decisiu per tal de comprendre el moviment del diàleg és assistir a les relacions que aquests elements mantenen entre si. Resulta molt clar que les dues primeres proves són oferides per separat per tal de reunir-les *συνθεῖναι*: «[La demostració queda feta ja en aquest moment] només que vulgueu combinar *συνθεῖναι* aquest argument (*logos*) amb el que hem acceptat abans, que tot el que viu neix del que és mort» (*Fedó* 77cd).

La tercera prova serà, doncs, un primer intent de síntesi de les dues anteriors. El seu motor és l'aclariment ontològic de la dispersió. Si aquesta prova-logos es la síntesi de les dues primeres, ¿és la prova-

logos final? La nostra lectura cal que es desdobli en un doble interrogant : ¿per què no ho és o perquè no és rebuda com a tal pels jutges? La prova es mou en un doble registre: /a/ el que la constitueix com a separació del que és dispersable compost i el no és que és simple; i /b/ la seva utilitat com encantament per tal de combatre la por a la mort que com la Mormolikeia espanta els nens tebens. Hi ha, doncs, dos vocabularis: el de la composició/simplicitat i el de la funcionalitat encantatòria de la conversació filosòfica. És per això que la prova una vegada posseïda desemboca ben naturalment en una intensificació de l'elogi de la vida filosòfica que ja contenia la defensa. L'afinitat cognoscitiva que té la *phronesis* amb el que és simple, és a la vegada el que contrapesa l'afinitat perceptiva que té el cos amb el compost, mutable, múltiple i un estadi superior en l'elecció de destí. El discurs socràtic com a treball poètic, recordi's la nova sensibilitat adquirida a la presó per la repetició del somni, s'escapa, es llença a produir (*poiesis*) les figures de l'afinitat electiva de les ànimes com a destins: ase, llop, abella, diví. Estem en la intensificació de la seva elecció de vida (*bios*) entre altres eleccions possibles. La defensa de Sòcrates s'ha desbordat en la seva repetició, se li ha desbordat como un cant. La recepció pels jutges és el llarg silenci de 84c1, un silenci de respecte al moribund: «Feia estona que cadascun de nosaltres es trobava perplex i empenyia l'altre perquè t'interrogués, moguts pel desig d'escoltar-te. Però no voldríem ésser inoportuns ni amoïnar-te en aquestes tristes circumstàncies [*sumphora* = esdeveniment, circumstància, accident, desgràcia]» (84d). El moment és descoratjador com indicador de la crisi del *dialogos*: «ni tan sols us n'arribo a convèncer vosaltres i temeu que jo sigui ara més susceptible (*δυσκολώτερόν* = difícil de satisfer amb l'aliment, intractable) que abans». Aquest moment dona lloc, certament, a una bella pàgina que compara la joia del cant dels ocells a la conversació filosòfica. Monique Dixsaut observa molt encertadament: «Avant Nietzsche donc, Platon nous dit que c'est la surabondance qui fait penser et non pas la douleur du manqué» (Dixsaut 1991, 113). És el mateix moviment que el del poeta Joan Maragall a l'*Oda infinita*. La aporia, les apòries (*A-poria* = *Penia*, mare d'*Eros*) que Símmias i Cebes van circulant per sota, són la dificultat que li cal emergir sòlidament també en la seva recepció en l'amistat dialèctica distinta del combat. Al *logos* li cal poder-se construir sòlidament; les dificultats demanen ser dites, enunciades, com un cant. L'objecció de Símmias, l'objecció de Cebes es revesteixen de figures per tal de ser formulades: la lira i el vestit del teixidor. La refutació de la doctrina de l'ànima com a harmonia de la lira que formula Símmias i que també té captivat a Equècrates és el que la manera antiga de comptar arguments dona com el quart: la negació de la definició de l'ànima com a harmonia en profit de l'ànima memòria. L'objecció de Cebes usa la figura del

teixidor (Sekimura 2009, 233.) La figura de la segona navegació (*deuterous plous*) en els *logoi* per explicar la *physis* prepara la prova final, s'explicita allò implícit en el logos de l'afinitat. La prova final única és una cinquena prova des d'una manera molt poc adequada de comptar arguments, desatenent la situació dialògica i el joc d'imatges i o figures. Ara (102b-107a) emergeix, si hom vol, una «metafísica de la participació» mitjançant les figures del foc i la neu. Com la neu refusa sempre el foc, la vida refusa la mort. Sekimura observa la triple intensitat del vocabulari de la participació com *parousia*, *koinonia*, *prosgignesthai* (= *adventus*). La vida no pot ser destruïda. No hi ha una vida post-mortem diferent, el que Conrado Eggers en deia ben gràficament «semimoderna mitologia occidental de la semirecta indefinida» (Eggers 2006, 84). La vida se'n va davant la presència de la mort. ¿On? El mite respon: a viatjar com moviment i memòria, des de la seva participació en l'automoviment: l'ànima com a participació te una peculiar manera de refusar els molts (Eggers 2006, 105-108). El viatge del filòsof en la cova té un nou escenari: el filòsof ocell. Monique Dixsaut observa amb humor que com els filòsofs es prefereixen reconèixer la seva funció en la figura de l'home alliberat dirigint-se dignament cap a la llum més que en la figura d'un home volant (el filòsof ocell) el mite del *Fedó* ha tingut molt pitjor fortuna que el mite de la caverna o de la cova (Dixsaut 1991, 172).

3. El record contra la indiferència eròtica (Fedre)

Hi ha moments molt decebedors en la lectura des diàlegs platònics si la fem determinats per la fama prèvia de l'antologia dels grans fragments. Un d'aquests moments és l'acollida de Fedre al gran discurs sobre l'Amor. No li fa ni fred ni calor; tot el que sap dir és que és millor que el primer i que Lísias ho tindrà difícil (257c). Potser és bona cosa esbrinar la causa d'aquest diguem-ne desmenjament. També passa al *Convit*, on la recepció de la revelació de Diòtima és també molt poc solemne. ¿Què passa doncs al CP amb els seus grans fragments doctrinals sobre l'amor? Em temo que res d'especial, potser només que l'estratègia platònica de comunicació no coincideix amb la nostra. O, dit d'una manera un xic irònica, és que els personatges dels diàlegs platònics no han anat pas abans a classes de filosofia amb mestres solemnes. Tornant a la decepció del *Fedre*, si ho pensem bé cal considerar: ¿què es pot esperar de la recepció de qui vol memoritzar el discurs de Lísias com un model?

El *Logos* de Lísias³ és un discurs escrit, una peça disposada com a tal per a l'aprenentatge d'una habilitat o ofici (*tekhné*): la retòrica o

3. Tots els testimonis antics són molt tardans, a partir del segle I dC. Tots parlen del logos de Lísias sense més precisions, tret de DIÒGENES LAERCI (segle III) i HERMIAS (segle V).

capacitat d'expressar-se. El jove Fedre ha passat el matí instruint-se amb el logos i debatent sobre el logos. El col·leccionista de discursos que és Fedre, en el seu passeig, recomanat per un metge, transporta amb ell el discurs en la seva corporalitat de *biblos* per tal de seguir estudiant-lo. El *porta amagat*. El *biblos* està sota el mantell de Fedre, sostingut per la seva mà esquerra, la qual cosa frustra una primera possibilitat que apareix en l'escena del diàleg des de la curiositat inicial de Sòcrates. El *Fedre* és un diàleg voluntari mogut per la salutació de Sòcrates a Fedre: «d'on vens, on vas?» (227a1). Fedre ve d'estar amb Lísias i se'n va a passejar. Fedre és un personatge reactiu, molt secundari, és un client dels entesos o professionals (*deínos*) i, també un «impresario» (Ferrari 1987,4), algú amb els tics de l'actual «beautiful people» (Griswold 1986,25), «dedicat als plaers del discurs com a flux» (Rosen 1968, 1987, 331-332; Sales 1996, 14-19). A Fedre li agraden els discursos que fan els altres, en fa fer molts, és qui en fa fer més d'entre els coneguts de Sòcrates tret, potser, de Símmias el tebà que surt al *Fedó* (242b). Fedre és també un «salutista» (Sala 2007, 45), fa passejades higièniques i evita l'excés en el beure (*Convit*, 176d), és cuida molt de la seva salut, sempre ho fa des de les prescripcions que fan també uns altres, els metges. Sòcrates està encuriolit per Lísias: a través de Fedre sap que estava a la ciutat (227b3) i no al Pireu, on es situa l'escena de *La república*. A Sòcrates l'interessa la conversa *diatribé* (227a3, b6,10,c4) que s'ha tingut com un regal de paraules. La figura d'un banquet de paraules, aliment de l'ànima, és bastant freqüent a Plató, sobretot referida a l'*epideixis* o exhibició d'oradors i de sofistes (*Fedre* 236e, *Lisis* 211c, *Gorgias* 447a, *Rep.* I 352b, 354ab, *Rep.* X 571d, *Timeu* 17a, 17b). La dialògica platònica és sovint de segon, o tercer, ordre; els personatges no solament parlen entre sí sinó que ho fan des del que ja s'ha parlat en maneres determinades de parlar, més o menys subtils o rústiques, que circulen com a models de la manera de parlar. La curiositat de Sòcrates podria ser satisfeta escol-

DIÒGENES LAERCI diu que Plató ha transportat el discurs de Lísias al Fedre paraula per paraula (III.25), HERMIAS afirma que «cal saber» que el discurs és del mateix Lísias i que figura en el recull de *Cartes*. A partir d'AST (1810) l'erudició moderna es troba dividida entre els partidaris de l'autoria lisíaca i els partidaris de la composició platònica. Els primers argumenten sobretot que no tindria massa sentit la crítica a Lísias i la comparació entre el talent de Lísias i el d'Isòcrates al final del diàleg si no fos el talent personal de Lísias el que es discutís des de l'inici. Aquesta posició ha estat defensada darrerament per Ernst HEITSCH en la seva edició del *Fedre* (Heitsch 1993). Els segons es fan forts en el fet que una transcripció de l'escrit d'altri seria un *unicum* al CP. Sembla ben savi, com fan Léon ROBIN (1933) i Paul SHOREY (1933), confessar que no estem pas en condicions de decidir. L'ús paròdic de les partícules semblaria inclinar cap a l'autoria platònica perquè és molt exagerat (SHOREY 1933, DIMOCK 1952). S'ha aventurat també que es tracta d'un fragment d'un discurs més ampli (GÖRGEMANS 1988). Eva SALA (2007, 64-71) conclou que «la questione rimane aperta».

tant Fedre mentre passegen junts. Fedre podria entretenir Sòcrates amb la seva veu sobre un tema que interessa a Sòcrates, *ta erotikà*, tractat des de la subtilesa, *kompsós*, que és característica del refinament ironitzat per Plató com allò propi de l'ambient del que ara surt Fedre. S'ha parlat que aquest ambient és el d'una elegant esterilitat (Velardi 2006,15). Hi ha un joc entre *kompsós* i *agroikós*, un joc que deriva de la comèdia i en el que no és sempre fàcil situar el socratism.

El *Fedre* és un joc molt complex de veus, una polifonia diversa, variada, en un joc de presències i absències sovint molt subtils. S'ha dit que des del punt de vista de l'estil és «the most composite and extravagant of Plato's works» (Thesleff 2009, 118). És ben possible, però potser cal descomptar de l'extravagància el que és una imitació dels recursos de la comèdia. Charles Griswold a la seva introducció del llibre sobre el *Fedre* afirma que «the prologue to the Phaedrus is one of the strangest in the Platonic corpus» (Griswold 1986, 8). Convindria, però, interrogar aquest sentiments d'extravagància i estranyesa que bons lectors de Plató tenen sovint davant del que estan llegint. Diferents diàlegs causen diferents sorpreses respecte a una normalitat dialògica que potser no acabem de saber mai on és, potser perquè el joc de la variació platònica és omnipresent. Sigui com sigui, hi ha una primera veu que s'anuncia com una veu narrativa possible i que no sona pas com una veu real: és la de Fedre narrant dianoèticament (228d3) el logos de Lísias. L'interès de Sòcrates pel llibre de Lísias la converteix en una veu supèrflua (Benardete 1991, 2009, 107). Aquesta veu de Fedre romandrà, però, efectiva quan li dictarà a Sòcrates la hipòtesis (236b2) del seu primer discurs, que serà, per això, el discurs de Fedre (244a1). L'eliminació de la veu dianoètica de Fedre reclama la nostra atenció perquè situa el *biblos* de Lísias tal com està situat al diàleg en la dualitat experts / profans, i en la dualitat memòria / oblit. La presència de l'escrit de l'expert elimina la possibilitat de l'exercici de memòria efectiva del profà, aprenent o home comú. El que anava a fer primerament Fedre tot passejant en solitud és un exercici d'aprenentatge que feien els deixebles dels oradors, és una pràctica seguida per l'escola d'Isòcrates, i combatuda per Alcídaman, perquè té efectes contraris a allò que sembla que pretén, això és, dotar al deixeble de facilitat en el seu dir. La trobada amb Sòcrates, un Sòcrates tafaner i disfressat de malalt per sentir discursos 228b7, l'ha dotat per uns moments de l'esperança de tenir un *sugkorubantionta* (228c1⁴) amb qui hagués pogut exercitar-se (*eggumnasómenos*, 228e5) en el seu apre-

4. τὸν συγχορubbαντιῶντα, 228c1, és un terme forjat per Plató. Manuel Balasch tradueix per «companyes de guilladura» més expressiu, certament, que les solucions més comunes «quien le acompañase en sus transportes de Coribante» (GIL 1957) i similars. Els coribants, en llatí *freneticus*, són els que acompanyen Cibeles (EURÍPIDES, *Bacants*, 119ss.).

nentatge continu. La presència a la mà esquerra de Fedre amagada sota el seu mantell del llibre de Lísias trencarà aquesta possibilitat. S'ha observat que Fedre desitjant memoritzar el text il·lustra la posterior crítica de Tamus a la paraula escrita (275a, Griswold 1986, 30). Convé, però, circumscriure amb atenció quina escriptura és afectada pel que deriva inicialment del que ha estat qualificat com «Phaedrus' idolisation of Lysias speech» (Rutherford 1995, 244). Convé discernir entre l'escriptura com un mitja d'aprenentatge d'una *tekhné* i d'altres funcions possibles en les que la memòria enriqueix la vida de l'ànima. ¿Com és Lísias un ídol de Fedre? ¿Com té Fedre ídols? Fedre és el pare del logos perquè els origina mitjançant el seu desig d'escoltar-los, els consumeix en la seva multiplicitat i la rivalitat formal. Els judica des de l'opinió de la dificultat en el seu artífici, per això ell aprecia Lísias (228a).

Conseqüència del seu ser instrument d'una habilitat (*tekhné*) que es pot aprendre, el *logos-biblos* té unes regles en la seva composició, està fet d'alguna manera que sembla possible captar. Captar-la és el que volia fer Fedre en la seva passejada solitària. Léon Robin és entre tots els comentaristes moderns gairebé l'únic que ha prestat atenció a l'estructura tan repetitiva de l'escrit. El conjunt és com un mosaic en el que cada fragment ha estat treballat per ell mateix. L'acumulació dels arguments en forma d'antítesi cerca provocar una decisió artificiosa en tant que haurà estat obtinguda mitjançant un art, habilitat o ofici. L'estil de l'escrit és directe: parla el no amant, o l'indiferent (Balasch 1988) o el sensualista fred (Guthrie 1962, 383), que es dirigeix al jove sol·licitat. Aquest fa com de jutge que ha de discernir entre les pretensions del qui parla i argumenta com a indiferent que fa, diguem-ne de fiscal, i els pretesos mèrits d'un amant que és l'acusat (Griswold 1986, 45).

Els tres discursos del *Fedre* imiten successivament la retòrica forense, la deliberativa i l'epidíctica o d'aparat. En el discurs de Lísias que imita una situació en un tribunal, els títols o pretensions segons els quals un estimat ho és d'un amant, són destruïts repetidament des de tots els angles possibles com a perjudicis evidents pel noi estimat. La fragmentació dels períodes o parts ve marcada generalment per les fórmules repetides *eti de* i *kai men de*, que dona a l'escrit un caràcter d'abundància acumulativa: tot allò que és possible de dir està dit. Alguns traductors obvien, en les seves traduccions, aquestes fórmules d'enllaç i l'efecte de repetició, o bé emprant solucions diverses per tal

Plató repeteix l'al·lusió a *Fedre* 234d, *Critó* 54d, *Eutidem* 277de, *Convit* 215e, *Ió* 533 e-534b, 536c, *Lleis* 790d-791. PORATTI (2010, 226-227) reconeix (amb R. PADEL: *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Ediciones Sexto Piso, México, 2005) que no està gens clar quina cosa eren, i que a l'Atenes del segle V eren un element més imaginari que no pas real.

d'evitar la monotonia que es pot produir o bé, simplement, les deixen sense traduir. Cal indicar-les per tal de mostrar el com de la composició de l'escrit model o exemple (el *paradeigma* de 262cd) del que és en el nostre diàleg la retòrica com un aprenentatge indefinit i socialment noble que fascina al jove Fedre: «a això que ha exposat ningú no podria afegir res en extensió, ni res que sigui de més valor»(235b2-3). El logos de Lísias està fet d'una manera que pot incitar a aprendre'l i a memoritzar-lo en la seva corporalitat formal. És el que vol fer Fedre. Fedre és un aprenent (Balasch 1988) profa o particular (*idiotes*) que desitja, molt més que obtenir molt d'or, recordar l'escrit d'una manera digna (*axios*) de Lísias, el més hàbil (*deinotatos*) escriptor actual (228a). El joc entre *deinos* i *idiotes* està fent aquí una de les seves aparicions en el diàleg, junt amb el joc entre memòria i oblit. Fedre s'encara obsessivament envers una fita que no pot aconseguir per tal de no moure gens la seva expressivitat en un creixement possible. Fedre respondrà amb un jurament (263b4) quan Sòcrates estengui la retòrica com a guia de les ànimes mitjançant paraules també a les «reunions privades» (*idiosis*, 261b1). Lísias com expert és l'alteritat respecte a Fedre travessat pel desig mimètic (Girard). Sense considerar aquest punt, el tot del *Fedre* no se'ns obrirà mai. Sense travessar amb alguna força la monotonia dels avorriments solemnes que fascinen els Fedres de torn, l'exercici filosòfic no pot començar mai. L'hermenèutica de l'inici, del platonisme com a inici, també de la modernitat com a inici, demana atenció a les formes literàries complexes de la iniciació acadèmica i el possible caràcter sovint subtil i secret de l'escriptura filosòfica. Al Grup de Recerca *EIDOS* (*Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*) hem decidit interessar-nos conjuntament des de fa uns anys per treballar en aquesta direcció: el joc de la memòria, l'escriptura, la doctrina i l'exercici filosòfic com a orientació, i les seves continuïtats i ruptures en el temps (Monserrat 2002, Monserrat-Sales 2009).

La relació entre dialèctica i retòrica està ja oberta i de moment somorta en aquest moment en què la memòria de Fedre actua captant mitjançant la *dianoia* l'«essència» (Balasch), el «sentit» (Gil, Poratti) o el «sentit general» (Robin, Vicaire, Cobb) del que ha estat dit realment durant el matí a casa de Mòric. La nostra lectura insisteix d'entrada que la sola presència del llibre ja ha obstruït una possibilitat d'alguna expansió en el dir de Fedre, perquè l'admiració de Fedre per la perfecció formal de la prosa de Lísias és una imatge de l'*autarkheia* que el fascina com admirador o client i que li paralitza la seva expressió pròpia i el fa restar sempre dependent d'algú altre, dels entesos en general.

Seth Benardete observa com a punt inicial del seu comentari que l'escrit de Lísias està escrit sense vocatius (Benardete 2009, 116) perquè en ell ningú no crida o sol·licita a ningú; s'hi argumenta en termes de generalitat i de probabilitat neutralitzant la figura de l'amant

en profit de la figura del no-amant o indiferent. L'*Erotikós* de Lísias és un exercici paradoxal d'argumentació. En una nova presentació de la traducció francesa, Guy Samama (1998) renuncia a anotar amb qualsevol detall el discurs de Lísias perquè està mal format i és impiu, que és el que dirà Sòcrates finalment quan l'acció del logos de Lísias l'hagi mogut (242d). Semblantment, Reginald Hackforth, en la seva edició, el qualifica com «a tedious piece of rethoric» i també diu que no mereix cap comentari (1952, 31). No en farem pas cap defensa. Si hom vol, és una part ben avorrida del diàleg, però n'és una part, és la part que desencadena la resta: «il motore del dialogo» diu Eva Sala en la seva tesi sobre el *Fedre* (2007). Sense atendre a com aquest motor mou el diàleg en una progressió que avança tant com pot avançar, no obtindrem el tot i enfosquirem tota la seqüència posterior. Primerament, la seva existència motiva el trajecte fins al plàtan on s'asseuen Sòcrates i Fedre. La veu de Fedre donarà veu al que ha escrit Lísias. Aquesta lectura dóna presència a les altres veus de Safo, Anacreont i altres, que omplen el pit de Sòcrates com una gerra (235d2) en un doble moment del que també convé captar-ne la unitat, a més del contrast que habitualment s'indica: la rèplica socràtica amb el cap cobert per vergonya (237a-241d) i la palinòdia (244a-257b). Els dos discursos de Sòcrates tenen un impuls comú com veu bé Léon Robin al comentar el que diu Sòcrates immediatament després d'escoltar el discurs de Lísias (Robin 1933, xli-xlii). La situació és semblant, però invertida a la del *Menó*. Allí hi ha primer un Sòcrates fort que oposa al logos erístic de la paradoxa de Menó el logos de sacerdots i sacerdotesses (81a10) i després un Sòcrates feble que cedeix a l'examen de la repetició que fa Menó de la seva qüestió inicial en lloc d'una recerca sobre el sentit d'*areté* (86cd). L'examen es farà, però, des de la hipòtesi (86e2). Al *Fedre* la successió és inversa malgrat tot el que bull dins la gerra socràtica. Fedre dóna o imposa a Sòcrates la hipòtesi que regeix el seu primer discurs (236b1), hipòtesi o fonament que es trencarà per la presència d'una endevinació de la culpa (242d). Convé observar que en els dos casos Sòcrates oposa als deixebles dels oradors una saviesa antiga de dones i homes que ell formula novament. La relació entre el Sòcrates tàvec (*Apologia* 30e5) i el Sòcrates gerra (*Fedre* 235e2) pot indicar-nos com és pot fer moure la ciutat des d'una renaixença de la seva pròpia memòria. Finalment, tota l'anomenada comunament segona part⁵ deriva de la sospita de Fedre que una resposta de Lísias sigui inferior (257c), quan ell

5. Robin fa una divisió del *Fedre* en quatre parts per tal de marcar bé la cesura que representa la intervenció del *daimon* entre el primer i el segon discurs de Sòcrates. Normalment, però, el diàleg es divideix en una primera part amb els tres discursos sobre *eros* i una segona part amb la discussió sobre la retòrica. Si aquesta graella s'endureix, aleshores el problema de la unitat del diàleg es fa central.

s'havia compromès abans a forçar una resposta (243de). L'aspecte competitiu de la retòrica situa sempre el discurs davant d'un públic i un jurat. La funció, atorgada a ell mateix per ell mateix, de promotor de discursos que Fedre exerceix, li permet una sobirania en aquest aspecte, una sobirania sobre els experts com a suposat senyor del favor del públic. Si des d'aquesta perspectiva ens fixem en el que es diu tant en la primera relectura del començament del discurs (262e) com a la segona relectura del començament del discurs (263d4-e3) ens adonarem què vol dir que li falti el cap o *arkhé*. Fer universal la cura del logos és obrir-se a la cura de l'ànima (Jan Patočka). Una extensió de l'ofici de la controvèrsia (*antilogikè*) més enllà dels tribunals i de les conduccions del *demos* (*demogeria*, 261e2) porta a una afirmació capital: hi ha un sol ofici per tot el que es diu. La qual cosa mou la retòrica més enllà del que cal dir-ne zones d'amuntegament en públic de tots els ciutadans. És el que hem anomenat factor *okhlogenètic* en relació amb el *Gòrgias* (Sales 1992, 124), factor que és neutralitzat cap a una direcció a explorar. La qüestió hermenèutica pensem que és exactament aquesta: ¿per què portar la possible bondat de la retòrica al terreny privat és destruir-la? Potser ho entendrem millor si restem atents a què és el que queda fora del discurs de Lísias des del seu inici i com és que queda fora del logos el que d'alguna manera és el que correspon a la situació que el motiva, això és, una relació interpersonal.

*

«*What philosophy is seems to be inseparable from the question of how to read Plato*» (Benardete 2000, 407). La memòria és el lloc filosòfic que gruiixut, per ampli o dens, en la vida humana, pot afeblir-se en mandra, por o en erotisme com amor refredat en indiferència eròtica. La lectura dels diàlegs platònics ens pot donar instruments per definir *sempre de nou* l'exercici filosòfic. «Sempre de nou», *l'immer wieder* huserlià de 1938 a Praga quan no li era pas gens fàcil formular-lo com una frivolidat. Plantejar-nos *una recerca conjunta en l'amistat* és com jugar un joc entre «aprimaments d'excessos» o «escalfaments de congelacions», «refredaments de flamarades» o «engreixament de bulímics», a menys que dormitem en una situació en què ja res no ens fa ni fred ni calor.

Can Massuet del Far, hivern de 2012

Bibliografia

- AGAMBEN, G., 1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino.
- BALASCH, M., 1988: *Plató, Diàlegs, IX*, Barcelona.
- BENARDETE, S., 2000: *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago.
- BENARDETE, S., 2009: *The Rhetoric of Morality and Philosophy*. Chicago.
- BERNABÉ, A., 2011: *Platón y el orfismo*. Madrid.
- BRAGUE, R., 1978: *Le Restant*. Paris.
- BRISSON, L., 2003: «Platon, Pythagore et les pythagoriciens», *Platon, source des Présocratiques*, ed. de M. Dixsaut y A. Brancacci, Paris, p. 21-46.
- BURGER, R., 1999: *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. St. Augustine.
- BURKERT, W., 1997: «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos». *Taula*, 27-28: 11-32..
- CALVERT, B., 1974: «Meno's paradox reconsidered». *Journal of the History of Philosophy*, XII: 143-152.
- CALVERT, B., 1984: «The Politicians of Athens in the Georgias and Meno», *History of Political Thought*, 5: 1-16.
- CANTO-SPERBER, M., 1991: *Platon. Ménon*. Paris.
- CASADESÚS, F., 1997: «Orfeo y el orfismo en Platón», *Taula*, 27-28: 61-73.
- DORTER, K., 1982: *Plato's Phaedo: An Interpretation* Toronto, Toronto.
- DIMOCK, G., 1952: «Alla in Lysias and Plato Phaedrus», *American Journal of Philology*, 73: 381-396.
- DIXSAUT, M., 1991: *Platon Phédon*. Paris.
- EBERT, TH., 2004: *Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar I 4: Phaidon*, Göttingen.
- EGGERS, C., 2006: *El Fedón de Platón*. Buenos Aires.
- FERRARI, G. R. F., 1987: *Listening to the cicadas, a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge.
- FINE, G., 1992: «Inquiry in the Meno» a Kraut R.(ed.) 1992, 200-226.
- GIL, L., 2009: *Fedro*, Madrid [1957].
- GÖRGEMANNS, H., 1988: «Ein neues Argument für die Echtheit des lysianischen Erotikos» *Rheinischen Museum* 131: 108-113.
- GOLDSCHMIDT, V., 1971: *Les dialogues de Platon*. Paris [1947].
- GRINSWOLD, C., 1986: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven.
- GUTHRIE, W., 1962: *Historia de la filosofía griega, IV Platon. El hombre y sus diálogos. Primera época*. Madrid.
- HACKFORTH, R., 1952: *Plato's Phaedrus*. Cambridge.
- HOERBER, R. G., 1960: «Plato's Meno». *Phronesis* 5: 78-102.
- IONESCU, C., 2007: *Plato's Meno: An Interpretation*. Lanham, MD i Plymouth.
- KLEIN, J., 1965: *A Commentary of Plato's Meno*. Chicago.
- KRAUT, R., 1992: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge.

- MOLINE, J., 1969: «Meno's paradox?», *Phronesis* 14: 153-61.
- MONSERRAT, J., 1999: *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona.
- MONSERRAT, J., 2002: *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona.
- MONSERRAT, J. / SALES J., 2009: *Hermenèutica i Modernitat*. Barcelona.
- NEHAMAS, A., 1985: «Meno's paradox and Socrates as a Teacher» *OSAP* 3, 1-30.
- PHILLIPS, B., 1948: «The Significance of Meno's Paradox», *Classical Weekly* 42, 87-91.
- PORATTI, A., 2010: *Platón, Fedro*. Madrid.
- RADCLIFFE G. E. III., 2004: *Myths of the Underworld Journey: Plato Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge.
- ROBIN, L., 1933: *Platon, Phèdre*. Paris.
- ROBIN, L., 1940: *Platon: Œuvres complètes*: vol. 1. Paris.
- ROSEN, S., 1968: «The Nonlover in Plato's Phaedrus » (1968) a *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*. New York.
- RUTHERFORD, R., 1995: *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. London.
- SALA, E., 2007: *Il Fedro di Platone. Commento*. (Tesi di Dottorato) Padova.
- SALES, J., 1992: *Estudis sobre l'ensenyament platonic I. Figures i Desplaçaments*. Barcelona.
- SALES, J., 1996: *A la flama del vi*. Barcelona.
- SALES, J., 1999: «Assitir al diàleg, assistir el diàleg» presentació de Monserrat 1999.
- SALES, J., 2007: «Mites platònics sobre l'amor: entre Aristòfanes i Diotima» a Aula Carles Riba, *Del Mite als Mites*. Santa Coloma de Queralt.
- SAMAMA, G., 1998: *Platon Phèdre*. Paris.
- SCOTT, D., 2006: *Plato's Meno*, Cambridge.
- SEESKIN, K., 1987: «Meno 86c-89a» a *Mélanges R.S. Brumbaugh*, 25-41.
- SEESKIN, K., 1993: «Vlastos on Elenchus and Mathematics», *Ancient Philosophy*, 13: 37-53.
- SEKIMURA, M., 2009: *Platon et la question des images*. Bruselas.
- SHARPLES, R., 1985: *Plato's Meno*. Warminster.
- SHOREY, P., 1933: «On the Erotikos of Lysias in Plato's Phaedrus», *Classical Philology* 28: 131-132
- THESLEFF, H., 2009: *Platonic Patterns*. Las Vegas.
- WEISS, R., 2001: *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford.
- WHITE, N., 1974-5: «Inquiry». *Review of Metaphysics* 28: 289-310.

Murs i riqueses en el *Fileb* de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies

BERNAT TORRES

Grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat

Universitat Internacional de Catalunya
Carrer Immaculada, 22
08017 Barcelona

Article rebut l'1 de març de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: L'escrit exposa les principals lectures o interpretacions modernes que s'han fet del *Fileb* de Plató tot situant-les en relació amb dos eixos i tres nuclis temàtics. Els eixos són, per una part, les lectures doctrinals, les quals acostumen a accentuar excessivament la distància entre la filosofia i l'acció dramàtica del diàleg i, per l'altra, les lectures que pretenen superar aquesta distància i que sovint es decanten per una lectura més escèptica del diàleg. D'altra banda, els nuclis temàtics (que de fet són el resultat de certes lectures doctrinals i també de la manera com es constitueix la tradició filosòfica) són la qüestió ètica o relativa al bé; la qüestió ontològica o relativa als principis; i, finalment, la qüestió metodològica.

Paraules clau: Plató, *Fileb*, hermenèutica, lectures doctrinal, lectures escèptiques.

Abstract: Walls and wealth in Plato's *Philebus*. Status Quaestionis

The paper exposes the main modern readings of Plato's *Philebus*. It places them in relation to two axes and three ways of approaching the dialogue. The axes are, on the one side, the doctrinal readings, which often emphasize excessively the distance between philosophy and the literature or dramatic action in the dialogue; on the other side, the readings that aim to bring down this gap, often offering a more skeptical reading of the dialogue. The three ways of approaching the dialogue (which are actually the result of some doctrinal readings which have to be also understood through the philosophical tradition) are: the ethical approach of the dialogue concerning the good in human life; the ontological approach concerning the principles; and, finally, the methodological approach.

Key words: Plato, *Philebus*, hermeneutics, doctrinal readings, esceptical readings.

La història de les interpretacions del *Fileb* té una complexitat que es correspon prou bé amb la del mateix diàleg platònic i ens remet, com en el cas de qualsevol altre text de Plató, al difícil joc de transmissions on el lector contemporani s'ha de saber orientar. El *Fileb*, en el seu tractament de la bona vida o del bé en la vida humana, inclou incursions en qüestions com la dialèctica, la cosmologia, el plaer i el dolor o la percepció sense fer clarament explícites les línies que separen aquests diversos temes. Qualsevol lector que vulgui enfrontar-se al text platònic farà bé d'endinsar-se en primer lloc en la seva pròpia complexitat abans de pretendre accedir-hi a partir d'alguna de les lectures que la tradició ens n'ha ofert. ¿Què és allò que perseguia Plató amb la redacció d'aquest diàleg? ¿Pretenia defensar una *doctrina* sobre el bé? ¿Establir un *sistema* coherent sobre l'estructura de la realitat? ¿Fixar definitivament les bases per a una *teoria* del plaer en la vida humana? ¿O més aviat volia *refutar* convincentment les tesis hedonistes de l'època? ¿O *negar* la consistència de determinades savieses que es pretenien objectives? No ens sembla que cap d'aquestes preguntes, que resumeixen prou bé l'estat de la qüestió de les interpretacions de *Fileb*, permeti encertar, per si mateixa, l'objectiu del tot del diàleg platònic, tot i que cadascuna d'elles permet certament pensar l'acció dramàtica i argumentativa en determinats moments del text.

No és un tret exclusiu de les lectures que s'han fet del *Fileb* el de caure en un dels dos extrems en els que des de l'antiguitat s'ha situat l'hermenèutica platònica: la lectura doctrinal per una part i la lectura escèptica per l'altra¹. La dificultat d'accedir al text platònic és descrita bé com la necessitat d'abatre «el mur divisor i entre el tractament filosòfic i el que s'acostuma a anomenar el seu revestiment dramàtic»². El professor Sales empra la imatge del mur i la necessitat d'abatre'l en contraposició a la del jove ric, el qual renuncia a les emocions causades per la bellesa i l'exaltació dels diàlegs platònics en favor de l'edificació d'una especulació i d'una recerca de nuclis doctrinals: «si anem a cercar "doctrines" de la totalitat del corpus platònic ens en sobra la major part, si volem captar alguna cosa així com l'esperit de la lletra platònica en la seva totalitat, l'extensió del corpus platònic resulta excessiva. La tasca de captar el tot de l'ensenyament platònic se'ns presenta *difícil*»³. La dificultat rau, no només en

1. Cf. GONZALEZ (1995; 1999); TARRANT (2000); MONSERRAT (2002).

2. Citat a SALES (2010, 17) i extret d'un comentari fet per Paul Friedländer a Karl Jaspers: «Wenn Jaspers recht hätte, so hätte ich mich geirrt in meiner Absicht, die Scheidewand niederzulegen zwischen der philosophischen Erörterung und dem, was man dramatische Einkleidung oder dergleichen nennt. Dann das war die Absicht, und es versteht sich, dass ich mit der nicht allein stand, und dass sie nichts neues ist, sondern etwas sehr Altes» (cf. FRIEDLÄNDER 1964, 245).

3. Cf. SALES (2010, 15-18). Els constructors del mur són, com ens indica el professor Sales, joves rics que han venut el que és literari i ho han bescanviat pel que és especulatiu o doctrinal, justament el que li passa al jove ric del text bíblic (Mt, 19.16-22) tal i com Hegel ens relata quan ens aclareix la manera de llegir els diàlegs platònics: «Liest man

entendre les dues aproximacions separatament i les seves múltiples bifurcacions, sinó sobretot en saber trobar (amb la finalitat d'accedir al text platònic) el tot que es forma entre aquestes perspectives que es troben en tensió. Aquesta dificultat es posarà clarament de manifest en el cas del *Fileb* platònic, perquè entre les seves interpretacions trobem una gran abundància de murs aixecats per joves rics i també un cert nombre de destructors de murs. Els murs són abundants en les interpretacions del *Fileb* perquè aquest diàleg ofereix, a aquells que vulguin trobar-les, doctrines, mètodes i savieses més o menys revisades en relació amb els diàlegs anteriors o posteriors⁴. Algunes lectures, atentes massa sovint als arguments i a les seves difícils continuïtats al llarg del corpus platònic, desatenen, quasi inevitablement, certs elements dramàtics del diàleg. El mur que separa filosofia i literatura en el cas de *Fileb* no només resulta fàcil de construir per les temptacions que aquest diàleg ens ofereix, sinó que és, a més, difícil d'abatre i de superar. Això és així perquè els elements dramàtics del diàleg no són especialment abundants i es perceben sobre-

mit dem Interesse der Spekulation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung usw., so übergeht man das Spekulative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem wie dem Jünglinge in der Bibel, der dies und das getan und Christus fragte, was er tun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf deine Sachen und gib sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es manche gut gemeint mit der Philosophie» (cf. Hegel 1979, § 68).

4. Hegel, justament en el text citat anteriorment, ens indica que el *Fileb* no pertany als diàlegs on la dialèctica es presenta en un sentit negatiu (els diàlegs socràtics), com a recerca inacabada que ens deixa en la més pura confusió, sinó que pertany als diàlegs on es presenta una dialèctica del pur pensament: «weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der *Sophist*, *Philebos* und besonders auch *Parmenides*. Diese abstrakt spekulative Idee finden wir zunächst im *Sophisten* und dann im *Philebos* in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt» (cf. HEGEL 1979, § 69). Sales, en el seu escrit, aclareix que la tendència a l'aixecament de murs es deixa caracteritzar bé en una primera aproximació per la seqüència hegelians, neokantians, analítics. La perspectiva analítica sobre el text permet descriure bé una manera de fer que fàcilment es veurà que es pot aplicar a les interpretacions contemporànies del *Fileb* i que Sales ens aclareix a partir de l'anàlisi del treball de NEHAMAS (1999). Així, les tres principals característiques de les aproximacions als diàlegs platònics que construeixen murs en l'actualitat i que tenen un origen en els treballs de G. VLASTOS (1991) són, en primer lloc, l'atenció primària als arguments; en segon lloc, el pressupòsit de la constància de les qüestions; i, finalment, la separació en el si del corpus platònic entre filosofies distintes i successives, una de socràtica (una filosofia moral d'abast teòric molt restringit) i una de platònica (una filosofia universal que vol respondre a tots els tipus de qüestions). Sales argumenta que l'atenció als arguments platònics ha enfosquit la visió de l'estructura literària total dels diàlegs; mentre que la constància de les qüestions representa sovint el catàleg analític de problemes, els quals no són abstrrets com a moments doctrinals dels diàlegs sinó *projectats* des de les seves tipicitats com a problemes dins les diverses disciplines en que la filosofia analítica divideix el treball filosòfic. Amb Sales, creiem que cal tornar a radicar les qüestions en la seva situació dialògica alleugerida de projeccions epistemològiques, ontològiques o ètiques que li resulten anacròniques (cf. SALES 2010).

tot en els detalls, els silencis i les ironies, difícilment perceptibles rere els murs de les savieses, les doctrines i les especulacions. Dit d'altra manera: en el cas del *Fileb*, per poc alts que siguin els murs aixecats entre allò filosòfic i allò literari, aquests impedeixen fàcilment la visió del tot del diàleg. Ens caldrà, doncs, anar en compte i procurar observar bé si allò que s'aixeca enfront nostre és la complexitat del text platònic o bé un mur construït per algun jove ric que ho ha deixat tot per descobrir en el *Fileb* doctrines, especulacions i d'altres promeses⁵.

Des del nostre punt de vista, i seguint les línies hermenèutiques del grup Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, creiem que cal escoltar amb atenció tant les lectures doctrinals com les escèptiques o dramàtiques, procurant així assolir el que hem anomenat una integració de models⁶. Integrar models ha de significar també pensar unit allò que se'ns presenta unit i, per tant, saber abatre els murs que dificulten l'accés al text quan faci falta. Això només és possible fer-ho mantenint una distància prudent respecte al text, atenent a la seva argumentació i també a la seva acció dramàtica. Aquesta prudència ha d'incloure també el fet de no caure en un altre dels paranyes de les lectures dels diàlegs platònics consistent en confondre a Sòcrates amb Plató o, dit d'altra manera, a fer de Sòcrates el portaveu de Plató. Parany en el que, per altra part, cau la major part de les interpretacions que comentarem a continuació. Creiem que només així ens serà possible accedir, en la mesura del possible, al tot de l'ensenyament platònic⁷. A continuació exposarem les principals lectures o interpretacions que s'han fet del *Fileb* de Plató en l'època moderna. Com a marc de referència general les lectures s'han de poder situar en relació amb dos eixos principals i tres nuclis temàtics. Els eixos serien, per una part, les lectures doctrinals que acostumen a aixecar murs amb més o menys fidelitat al text platònic i, per l'altra, les lectures que pretenen abatre aquests murs i que sovint es poden decantar per una lectura més escèptica del diàleg. D'altra banda, els nuclis temàtics (que de fet són el resultat de certes lectures doctrinals i també de la manera com es constitueix la tradició filosòfica) serien la qüestió ètica o relativa al bé, la qüestió ontològica o relativa als principis i, finalment, la qüestió metodològica. Aquests nuclis temàtics i els eixos amb els que ens cal complementar-los no tenen com a finalitat principal la de permetre un accés al diàleg platònic, sinó a les seves lectures o a la manera com aquestes es deixen classificar tendencialment.

5. Ens caldrà, potser, emprar la mateixa prudència que Sòcrates recomana als joves en relació amb l'ús dels discursos, en els quals acostumen a veure-hi tresors de saviesa amb els que jugar sense saber massa bé cap a on van, però passant-ho bé (cf. *Fileb* 15d5-16a4). Cal passar-ho bé, però saber trobar la mesura i el sentit dels regals i dels tresors.
6. SALES (1992, 24-27; 2010, 25); MONSERRAT (2002).
7. Cf. MONSERRAT (2002, 19-23). Les tesis hermenèutiques del grup han estat posades a prova en diversos treballs: SALES (1992; 1996; 2007; 2010); MONSERRAT (1999; 2007; 2008); BOSCH-VECIANA (2003; 2007; 2010); IBÁÑEZ PUIG (2007a i b).

1. L'hermenèutica contemporània: un full de ruta

Que la visió d'un Plató sistemàtic no es modifica essencialment fins a les primeres interpretacions conegudes del corpus platònic en l'edat moderna ho testimonia l'obra de Tennemann, *System der platonische Philosophie*⁸, publicada a finals del segle XVIII i, en menys mesura, la de Schleiermacher, el qual té la virtut d'haver defensat la inseparabilitat entre el pensament de Plató i la forma dramàtica del diàleg. Com indica F. J. Gonzalez, la tasca de Schleiermacher va ser la mateixa que va deixar a les generacions següents: «reconciliar el pressupòsit que la filosofia de Plató és sistemàtica amb el caràcter altament dramàtic, probatori, suggestiu i poètic dels seus escrits»⁹. Com és sabut, Schleiermacher considerava que els diàlegs s'havien d'ordenar seguint una exposició gradual de la filosofia sistemàtica de Plató, la qual s'havia de troba íntegrament en els seus diàlegs (cosa que diferencia la seva posició de qualsevol lectura esotèrica, com la que trobarem a l'escola de Tubinga-Milà). Aquesta exposició gradual hauria començat amb el *Fedre*, seguit de tots els diàlegs considerats aporètics i, finalment, aquells on el sistema es resoldria, com és el cas de *La república* i el *Timeu*, dels quals el *Fileb* en seria justament l'immediat antecessor. Segons Schleiermacher el *Fileb* (immediatament posterior al *Fedó*) desenvolupa qüestions pròpies del *Sofista* (la necessitat d'entendre el canvi i el flux de les coses) i del *Parmènides* (una certa revisió de l'estatut de les formes), i introdueix el tractament relatiu a les existències creades enteses com a barreja amb la finalitat de mostrar la relació entre aquestes i el bé, qüestió que centraria, segons l'autor alemany, els darrers dos darrers diàlegs platònics¹⁰.

K. F. Hermann té la virtut d'haver posat de manifest l'existència de contradiccions significatives entre els diversos diàlegs, de manera que el pressupòsit d'una exposició gradual d'un sistema platònic que Schleiermacher havia defensat quedava en entredit. La solució que proposa Hermann és que aquestes contradiccions troben la seva explicació en els canvis en la biografia de Plató¹¹. La necessitat de resseguir la biografia intel·lectual de Plató per entendre les diferències entre els diàlegs, difícilment realitzable de manera mínimament objectiva per si mateixa, troba un fort recolzament en l'estilometria que apareix a finals del segle XIX. L'estilometria permetria determinar l'ordre de redacció dels diàlegs ba-

8. Cf. TENNEMANN (1792-95).

9. Cf. GONZALEZ (1999, 130); SCHLEIERMACHER (1839, 98).

10. Cf. SCHLEIERMACHER (1826, 132-133). Resulta curiós observar que Schleiermacher defensa que *La república* continuaria la discussió iniciada en el *Fileb* sobre el plaer i el bé, just al revés d'allò que afirmen quasi tots els comentaristes que vinculen aquests dos diàlegs (cf. 1826, 135).

11. Cf. HERMANN (1839); MUNK (1858-60, 1886). La preocupació per la cronologia dels diàlegs fa també renéixer la qüestió de la seva autenticitat. Val a dir que l'autenticitat del *Fileb* no sembla haver-se posat en dubte de manera consistent en època moderna, sobretot per les referències que semblaria fer-ne Aristòtil (cf. UEBERWEG 1861, 148-149).

sant-se en el desenvolupament inconscient de l'estil de Plató, és a dir, en la quantificació relativa a les aparicions de certes partícules al llarg de la seva obra¹². A les determinacions de tipus estilomètric s'hi afegeixen, a més a més, d'altres diferències relatives al caràcter o al contingut dels diàlegs que permetrien diferenciar-los entre, per una part, aquells on la recerca no assoleix conclusions ni doctrines i que tenen un fort caràcter dramàtic (*Càrmides* o *Laques*) i, per altra part, aquells on s'exposen més aviat doctrines i tenen menys elements dramàtics (*Sofista*, *Timeu*, *Lleis*). Per altra banda, i en coherència amb la font aristotèlica¹³, es percebria en l'obra de Plató una evolució que aniria des de l'acord inicial amb Sòcrates (diàlegs socràtics, on acostuma a aparèixer Sòcrates com a interlocutor) vers el desenvolupament gradual de la pròpia doctrina platònica (en diversos aspectes no socràtica i on el personatge Sòcrates acostuma a desaparèixer o a tenir un paper secundari), la qual aniria més enllà de les qüestions ètiques per oferir perspectives sobre l'epistemologia o l'ontologia¹⁴.

Sigui com sigui, el resultat d'aquesta nova manera de pensar el corpus platònic donà com a fruit la perspectiva evolucionista, també anomenada model o visió estàndard, amb què encara avui es transmet, en certs casos inqüestionadament, el pensament de Plató¹⁵. Es tracta de la coneguda divisió entre tres o quatre èpoques en el pensament del pensador atenès que són comunament acceptades per la comunitat científica, principalment l'anglosaxona. En aquesta divisió, el *Fileb* es situa en quasi bé tots els casos en l'època de vellesa o tardana i, molt sovint, es considera que és immediatament anterior a les *Lleis*, el qual és habitualment considerat el darrer dels diàlegs platònics¹⁶. Així, s'acostuma a situar la redacció d'aquest diàleg conjuntament amb la del *Teetet*, el *Polític*, el *Sofista*, el *Parmènides*,

12. L'estilometria troba els seus orígens en els treballs de Lewis Campbell sobre el *Sofista* i *El polític* (cf. CAMPBELL 1867), els quals, realitzats posteriorment a l'estudi del *Teetet*, posarien de manifest l'ús més o menys freqüent de certes partícules que permeten intuir una evolució en l'estil de Plató. Posteriorment, Dittenberger i LUTOSLAWSKI (1897) consolidarien l'estilometria com a mètode per a datar els diàlegs. Com ha posat de manifest BRANDWOOD (1990; 1992), des de la perspectiva estilomètrica tenim raons per pensar que hi ha una clara proximitat entre el *Fileb* i les *Lleis*. Ens cal, en tot cas, ser prudents respecte aquests resultats, ja que, com afirma Robin parlant de l'estilometria, «il ne suffit pas de compter, il faut encore peser» (cf. ROBIN 1935, 37).

13. Cf. *Metafísica* A, 987b15-25; vegeu també 980a-987b; 987a10-20; 988a5-15.

14. Cf. VLASTOS (1991, 46-47); IRWIN (2008, 75-85). Per a una crítica de la visió evolutiva o del «model estàndard» vegeu ROWE (1997; 1999) i ANNAS & ROWE (2002). Rowe parteix del principi que els diàlegs són sempre una mimesi de la filosofia viva, això és, diàlegs entre personatges particulars i sobre qüestions particulars que requereixen esforç i dedicació per entendre i que de cap manera poden esdevenir tractats, sinó recerques comunes de la veritat (cf. ROWE 1999, 12).

15. Cf. LLEDÓ (1981, 53-55).

16. Vegeu ARISTÒTIL (*Política*, 1264b24-27), l'autor anònim dels *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (24.7-19; cf. WESTERINK 1990) i DIÒGENES LAERCI (III.37-38).

el *Critias* o el *Timeu*¹⁷ i, per tant, entre el segon i el tercer viatge a Sicília, és a dir, entre els anys 367 i 360, moment en el qual Plató hauria dut a terme una revisió de la teoria de les idees elaborada en l'etapa de maduresa i on hauria abandonat certes preocupacions metafísiques anteriors, tot centrant-se més en allò sensible o real que no pas en allò ideal. Una de les estranyeses seria, tanmateix, la qüestió del retorn de Sòcrates a l'escena i la seva manera de conversar, més pròpia de diàlegs de períodes anteriors¹⁸. Com veurem, aquest pressupòsit d'origen evolucionista i legítim per la «visió estàndard» té importants conseqüències en la manera com es plantegen gran part de les interpretacions i les controvèrsies relatives al *Fileb*. Des del nostre punt de vista, l'intent de situar els diàlegs en la biografia intel·lectual de Plató (o en una suposada evolució de les seves doctrines) té un interès secundari respecte l'intent de comprensió de les qüestions tractades en la lletra del text. A part, considerem que el *Fileb*, sigui o no un diàleg de vellesa, no ens ofereix pràcticament cap referència extradialògal que ens permeti situar-lo ni en l'espai ni en el temps, de manera que creiem que hem de ser especialment respectuosos amb aquest fet¹⁹: la indeterminació amb què Plató ens ha fet arribar el *Fileb* resulta des del nostre punt de vista molt més rellevant que els possible resultats que es podrien obtenir gràcies a situar el diàleg en l'evolució intel·lectual de l'autor. En darrera instància, la lectura del diàleg en relació amb l'evolució d'unes determinades doctrines o posicions metafísiques o epistemològiques, construeix un mur que ens cal saber detectar bé i, en la mesura del possible, abatre'l per tal de relligar l'argument i l'acció del diàleg que ens ocupa.

Les edicions de què disposem avui en dia del *Fileb* es comencen a publicar a inicis del segle XIX²⁰. L'exercici d'edició, l'estilometria i els intents de classificació del *Fileb* en l'evolució del pensament de Plató, tot i haver posat a disposició del lector tota la complexitat i la riquesa de l'herència platònica rebuda, no sempre han donat com a resultat una millor comprensió de la seva obra. Cal tenir en compte que a les dificul-

17. En la seva cronologia dels diàlegs, Willamowitz-Moelendorf situa el *Fileb* com l'avantpenúltim diàleg, situat després del *Timeu* i el *Critias* i abans que les *Cartes VII i VIII* i les *Lleis*. Cornford el situa penúltim abans de les *Lleis*, igual que Leisegang i Ritter. Per la seva part, Taylor, Crombie, Praechter i Shorey situen encara quatre o cinc diàlegs després del *Fileb* (cf. BRANDWOOD 1990).

18. Resulta interessant veure com Burnet o Taylor justifiquen la raó per la qual en el *Fileb*, tot i no ser un diàleg socràtic sinó tardà o de vellesa, el personatge Sòcrates s'hi troba present. L'explicació és, simplement, que és «the exception which proves the rule». Sòcrates retorna perquè el tema de la discussió, l'aplicació de les categories pitagòriques al problemes morals, es troba al centre d'atenció (cf. TAYLOR 1936, 374). La preocupació pel retorn de Sòcrates centrà especialment la lectura de Dorothea FREDE, la qual ofereix una explicació més completa (1993; lxxvii-lxxi; 1997, 383-389).

19. Cf. BOSCH-VECIANA (2010, 101).

20. Cf. SCHLEIERMACHER (1809); BADHAM (1855); STALLBAUM (1829), HERMANN (1896), BURY (1897); BURNET (1901).

tats relatius al text grec (el seu estat corrupte és un tret reconegut per tots els filòlegs) s'hi afegeixen les dificultats argumentatives del diàleg, el seu joc entre arguments, les seves complexes transicions, els silencis i les sorpreses de tota mena²¹. No resulta fàcil agrupar o classificar les diverses interpretacions contemporànies del *Fileb*. Tanmateix, sí que podem afirmar que aquestes lectures tendeixen a aproximar-se al diàleg des d'un dels eixos que hem esmentat (de les més escèptiques a les més dogmàtiques, les quals ofereixen un ventall complex amb gradacions molt variades que fan difícil oferir una visió unitària) i que ho fan centrant-se, en la major part dels casos, en un dels nuclis temàtics que hem enumerat anteriorment, els quals s'intenten vincular en més o menys mesura i amb més o menys èxit. Aquest nucli temàtic serien, com hem comentat, la qüestió ètica o sobre el bé²²; la qüestió ontològica o relativa als principis²³; i la qüestió metodològica²⁴. Tot i que aquests elements estan estretament vin-

21. Com posen especialment de manifest les introduccions de les edicions de DIÈS (1978, lxxx-lxxxix) i HACKFORTH (1958, 226-228). És significativa també la forma amb la que comença la introducció de l'edició de Bury, citada sovint com a referència per aclarir la complexitat del text, on el *Fileb* es compara amb «a gnarled and knotted old oak-tree, abounding in unexpected humps and shoots, which sadly mar its symmetry as compared with the fair cypress-trees and stately pines by whose side it stands in the 'grove of Academe:' but yet it contains as much of sound timber as the best of them» (cf. BURY 1897, ix).
22. Sobretot centrada també en el testimoni aristotèlic, principalment en l'*Ètica a Nicòmac* (sobretot els llibres VII, 13-17 i X, 1-5; vegeu també Natali 1999) i a les referències exposades allà respecte el plaer (cf. 1153b20-25; 1154b25-35; 1172a30-35; 1179a26-33) i a la suposada confrontació entre hedonistes (possiblement representats pel metemàtic Eudoxe) i antihedonistes (representats possiblement per Espeusip) a la que ens remetria el diàleg (cf. *Fileb* 44c1-d6; 53c-55c) (cf. *Ètica a Nicòmac* 1008b14-17 i, sobretot, 1172a29-3; vegeu també SCHOFIELD 1971 i TARRANT 2008; 2010; DIXSAUT 1999a, X-XII). Podem situar en una lectura clarament ètica les interpretacions de GADAMER (2000 [1931], 1991 [1978]), el qual pretén trobar en el diàleg la prova d'una ètica dialèctica. Per altra part, GOSLING (1975) defensa que el diàleg només s'entén si es llegeix com una crítica de Plató a l'hedonisme d'Eudoxe. FREDE (1993, 1997, 2010), que ens ofereix una lectura completa del diàleg, veu també en el *Fileb* la centralitat de la qüestió ètica de la felicitat humana en un sentit ampli. En un altre sentit, DELCOMMINETTE (2006) pretén trobar en el diàleg l'exposició d'una suposada *agathologia* platònica, és a dir, d'una ciència del bé.
23. L'espai d'accés al diàleg des de la perspectiva ontològica es deixa pensar a partir de dues direccions, ambdues fortament influïdes de nou per la font aristotèlica (cf. *Metafísica* A, 987b25-30; B 997b5; M 1081a14-1082b37; *Física* 203a15-16; 206b27). Per una part, la de l'escola de Tubinga-Milà, la qual troba en el *Fileb* l'anunci de doctrines que s'haurien aclarit oralment (cf. MIGLIORI 1998, 2007, 2010; Reale 2003) i, per l'altra, la que parteix de la interpretació de l'ontologia platònica que ens ofereixen autors com Kenneth Sayre (1983), el qual, des d'una perspectiva analítica, veu en el *Fileb* una prova de la revisió platònica de la teoria de les idees.
24. La lectura sobre el mètode en el *Fileb* es troba present molt sovint en relació amb una suposada evolució dels diàlegs platònics i dona molt de joc a les lectures analítiques, sobretot en relació amb l'ús del mètode dialèctic del *Fileb* i la seva continuïtat o no en la divisió quadripartida i en la resta d'arguments del diàleg (cf. STENZEL 1940; LLOYD

culats en el text platònic, sovint les interpretacions no aconsegueixen vincular-los i, com a resultat, n'acaben ignorant o infravalorant un o diversos d'ells. Tot plegat, fa que especialment en el cas del *Fileb*, les mancances i la complexitat del diàleg s'aclareixin sovint a partir de remissions a doctrines i a referències extradiàlogals que no sempre ajuden a il·luminar el text platònic.

Un punt de referència i una bona manera d'exemplificar l'exercici de demolició de murs en relació amb les interpretacions del *Fileb* és l'obra de Paul Friedländer. Friedländer representa un dels primers intents d'oferir una aproximació al conjunt de *Fileb* de Plató atenent a l'acció argumentativa i dramàtica del diàleg i, sobretot, situant-lo en el conjunt del corpus i la tradició platònica. Els seus comentaris han de servir de referència per a qualsevol estudi del corpus platònic, no només per la seva solvència, sinó per tal d'evitar repeticions i reiteracions de certes qüestions. Friedländer entén el *Fileb* com una confrontació dramàtica entre el plaer i el coneixement en el curs de la qual un tercer estat, que es trobaria més enllà d'ambdós, s'endú els més grans honors. La principal característica del *Fileb* seria la vinculació i síntesi (exposada en la part final del diàleg; cf. 59b-64d) entre, per una part, l'ontologia i l'epistemologia (exposada en la part inicial del diàleg; cf. 11a-31b) i, per l'altra, el tractament empíric-pragmàtic del plaer (exposada en la part central del diàleg; cf. 31c-59a). Tot plegat és, segons Friedländer, una continuació del tractament que es fa d'aquestes qüestions al *Parmènides* i a *La república*²⁵.

1.1. El *Fileb*, el bé i els plaers

És justament un dels deixebles de Friedländer, Hans Georg Gadamer, qui ens ofereix una aproximació al tot al diàleg on es posa de manifest una especial atenció a la qüestió ètica. Tot i que la interpretació del contingut del diàleg no s'assembla a la del seu mestre, val a dir que la lectura de Gadamer permet accedir al diàleg atenent a certs elements dramàtics importants que poden ajudar a pensar-ne la unitat. L'any 1931 Gadamer escriu el seu *Platos dialektische Ethik*, on es dedica justament a pensar la vinculació entre ètica i dialèctica a partir d'una lectura del *Fileb* on es posa també clarament de manifest l'herència heideggeriana. La seva lectura, la qual es realitza en dos temps, l'any 1931 i l'any 1978, té com a principal peculiaritat la intenció d'aclarir el lligam o la continuïtat entre el pensament aristotèlic i el platònic en relació amb el tema del vincle entre la dialèctica o l'ontologia i l'ètica²⁶. El tema del diàleg és, segons

1952, 105; HACKFORTH 1958, 26; GULLEY 1962, 114 i ss; BRAVO 1985, 172; MORAVCSIK 2000, 213-249).

25. Cf. FRIEDLÄNDER (1969 [1928-1930], 306-351).

26. Cf. GADAMER (2000 [1931], 1991 [1978]). Per un comentari de la lectura de Gadamer

l'autor alemany, el concepte de bé i el seu lligam amb el bé en la vida humana i les conclusions del seu treball són que el plantejament sobre la qüestió del bé o de la bona vida que trobem en el *Fileb* acaba separant en excés la perspectiva ontològica (la dialèctica com a recerca d'unitats pures) de la possibilitat efectiva de realització del bé en un sentit ètic, és a dir, del bé en la vida pràctica (basada parcialment en la dialèctica com a comprensió mútua). En el rerefons de la seva lectura s'hi troba, sobretot l'any 1931, la pretensió de trobar en Plató proves o traces d'una ocultació de l'ésser en un sentit heideggerià. Com hem dit, però, el mèrit de la lectura de Gadamer és el d'haver fet un primer intent de llegir el diàleg en el seu conjunt, el qual ofereix claus molt valuoses per a qualsevol lector que es vulgui enfrontar al *Fileb*.

La lectura de Gadamer no sembla haver tingut un gran ressò entre els comentaristes anglosaxons fins als darrers anys, cosa que es posa de manifest en els primers treballs que trobem sobre el conjunt del diàleg. W.K.C. Guthrie és, juntament amb J.C.B. Gosling, un dels primers comentaristes anglosaxons en interpretar el *Fileb* platònic en el seu conjunt i les referències a les seves obres es troben en qualsevol lectura solvent del diàleg. Tant Guthrie com Gosling consideren que el diàleg vindria a ser una refutació sofisticada de les posicions hedonistes i mostra un Plató que, per una part, es recolza sovint en tesis anteriors i per això no acaba de tancar els arguments i que, per l'altra, mostra més respecte pel món sensible, ja que el diàleg no exposa referències a les Formes ideals. L'aproximació, per tant, es fa concentrant-se tendencialment en la qüestió ètica del diàleg, però en un sentit força diferent al de Gadamer, ja que ara la rellevància se situa sobretot en la problemàtica dels plaers i el centre d'atenció sembla ser la confrontació amb l'hedonisme i les seves ramificacions en el si de l'Acadèmia. Guthrie considera que més que distingir entre ser i esdevenir, el *Fileb* permet marcar la relació entre ambdós; la seva lectura es fa en molts casos des de la perspectiva d'Aristòtil, però afirma que «l'esquema platònic dels dos mons, del ser i l'esdevenir, roman bàsicament inalterat. Això és indiscutible tot i que la terminologia del ser es pot haver infiltrat en els límits de l'esdevenir». Donat que es tracta de la justa mesura (*Fileb* 66a-66d) i també del cosmos i el lloc de la causa i el seu vincle amb la raó (*Fileb* 23c-31a), Guthrie considera que per entendre el *Fileb* cal llegir-lo a la llum del seu diàleg germà, el *Timeu* i, també *El Polític*, on queda clar el sentit i la importància del μέτρον²⁷. Per la seva part, Justin Cyril Bertrand Gosling, el qual publica la seva obra sobre el *Fileb* poc després de la de Guthrie, considera que tota la part ontològica d'aquest diàleg no és coherent amb el tractament que es fa del plaer; així, segons Gosling, el

vegeu DE LA TAILLE (1999), RENAUD (1999), GONZALEZ (2010), FUYARCHUK (2010) o SCOLNICOV (2010).

27. Cf. GUTHRIE (1978; 1992, 211-255).

conjunt dels arguments del *Fileb* només es fan coherents si s'entenen com a resposta a les tesis hedonistes del matemàtic Eudoxe²⁸. Val a dir que la lectura que fa Gosling del diàleg és una bona combinació entre exposició de problemes i intent sintètic de pensar el diàleg com un tot, però acaba sense poder oferir una imatge completa d'aquest tot. De fet, és el mateix Gosling, conjuntament amb el sacerdot Anthony Kenny, qui inicia una de les disputes més prolífiques sobre el *Fileb* al llarg del segle XX. Possiblement desconcertats per les incongruències de l'ontologia presentada en el *Fileb*, aquests i d'altres autors, sobretot anglosaxons, es llancen a examinar acuradament la qüestió dels falsos plaers (cf. *Fileb* 36c-44a). En el fons de la qüestió s'hi situa clarament la polèmica entre hedonistes i anti-hedonistes, així com la problemàtica d'aplicar o vincular conceptes com els de veritable o fals a certes afeccions com el plaer i el dolor, i també la relació d'això amb l'aparell ontològic o metodològic del conjunt del diàleg. Aquests treballs, tot i l'interès que puguin tenir en cada cas particular, tenen el defecte de centrar-se en una qüestió que no és possible aclarir sense remetre's al marc en el qual se situa²⁹.

1.2. El *Fileb* i les ontologies platòniques

Una referència obligada a l'hora tractar l'estat de la qüestió del *Fileb* o de qualsevol diàleg de Plató i que es troba, a més, estretament vinculada amb el treball de Gadamer, és la interpretació de l'escola de Tubinga-Milà a què ja hem fet referència més amunt. La lectura esotèrica del diàleg ens pot servir, al mateix temps, per introduir les interpretacions que es concentren principalment en les qüestions ontològiques que apareixen en el diàleg i, en aquest cas particular, des d'una perspectiva dogmàtica o doctrinal. Tot i que Gaiser i Krämer, els pares fundadors d'aquesta escola, no dediquen una especial atenció al *Fileb*, els representants italians d'aquest corrent hermenèutic sí que ho fan, especialment G. Reale i M. Migliori³⁰. Com és sabut, la perspectiva de l'escola de Tubinga-Milà representa una crítica important a la perspectiva evolucionista, ja que considera que hi ha llacunes insalvables entre els diàlegs que impedeixen establir a partir d'ells

28. Cf. GOSLING (1975, 226-228). Aquesta qüestió ja hauria estat anticipada en el volum que Gosling publica juntament amb Christopher Charles Whiston Taylor sobre el plaer en els grecs (cf. GOSLING & TAYLOR 1984).

29. La qüestió dels falsos plaers es planteja inicialment en el diàleg entre GOSLING (1959) i KENNY (1960), al qual respon GOSLING (1961). Per la seva part, THALBERG (1962) centra la qüestió en les actituds proposicionals, mentre que WILLIAMS (1959) tracta la qüestió des d'una perspectiva aristotelitzant. Des d'aleshores han aparegut diversos treballs que prossegueixen la discussió a partir de les bases establertes: BRAVO (1995, 235-270; 2003); TEISSERENC (1999, 267-298); Frede (1985). Pels intents de fer patent una vinculació entre la qüestió del fals plaer i el conjunt de diàleg vegeu DELCOMMINETTE (2003, 215-237; 2006 297-491) i FREDE (1997, 222-341).

30. Cf. REALE (2003); MIGLIORI (1993).

una evolució del pensament de Plató. Tot i així, aquests autors defensen l'existència d'unes doctrines o d'un sistema platònic, el qual, tanmateix, no es trobaria en els seus escrits: que tot i que disposem de tota l'obra de Plató no ens és possible saber només a partir d'ella quin era el seu veritable pensament, car ell mateix ens diu que aquest no es troba en els seus diàlegs³¹. Per altra part, també Aristòtil ens parla de les doctrines no escrites³². El *Fileb* juga en aquesta situació un paper important, ja que en ell s'hi trobaria confirmat el testimoni aristotèlic sobre l'existència d'una teoria dels principis. Segons Reale, el qual segueix Stenzel en aquest punt, en el *Fileb* es mostra un mètode d'examen de les idees mitjançant els nombres: tota idea conté un cert nombre i després d'examinar-la ens podem disposar a pensar la seva indeterminació, és a dir, la multiplicitat indeterminada dels individus empírics, o sensibles. En aquest sentit, el diàleg respectaria l'estructura: principis (que inclouen el límit i l'il·limitat o diada indefinida)-entitats matemàtiques-món sensible, que havia estat enunciada per Aristòtil (cf. *Fileb* 16c-d)³³. Aquesta estructura, a més, també es mostra en relació amb el tot còsmic tal i com es descriu en el *Fileb* (cf. *Fileb* 23c-27a). Així doncs, en el *Fileb* s'introdueix la idea de l'estructura numèrica de la realitat, la qual, tanmateix, només es deixa aclarir des de les doctrines no escrites³⁴. Per altra part, segons Reale, la descripció final del Bé també ens remetria a les doctrines no escrites en tant que aquesta noció es definiria com a u, tot i que es tracta d'un u que només es pot pensar a partir de tres elements: la bellesa, la proporció i la veritat (cf. *Fileb* 64c-65a). Aquesta troballa esotèrica en el diàleg platònic, però, no sempre facilita la tasca de comprensió del diàleg, en el qual, des del nostre punt de vista, les entitats matemàtiques com a entitats intermèdies no hi juguen cap paper o, en tot cas, caldria mostrar molt bé sobre el text de quina manera això és així, cosa que encara no ha estat feta. Si bé és cert que el recompte dels intermedis que constitueixen cada unitat és un element essencial del mètode exposat en el nostre diàleg, d'aquí no se'n deriva que els nombres siguin en si mateixos entitats de cap mena.

En tot cas, el que resulta més rellevant és que en el cas del *Fileb* sembla que, en certs passatges, s'hi escriguin les doctrines no escrites. És això el que insinua el mateix Reale en indicar que Plató, en afirmar, per exemple, que el Bé s'oculta en la naturalesa del bell (cf. *Fileb* 64e3-6), estaria afirmant justament el contrari del que vol dir: «s'atreveix a expressar els conceptes últims de la seva protologia com mai abans no ho havia fet per escrit»: és en el bell on es manifesta el bé³⁵. De fet, segons Reale, la descripció del bé en tres idees (cf. *Fileb* 64c-65a) i la situació de la mesura

31. Cf. *Fedre* 278d; *Carta VII* 341c.

32. Cf. *Física* 2, 209b15.

33. Cf. *Metafísica* A, 987b15-25.

34. Cf. REALE (2003, 443).

35. Cf. REALE (2003, 448).

com a element suprem (cf. *Fileb* 66a2-6), posaria de manifest que «la connexió dels conceptes Bé, U, Mesura apunta precisament al nucli de les “doctrines no escrites” de manera bastant clara i realment extraordinària, si tenim en compte que *es tracta de l'àmbit d'allò escrit* [...] la definició esotèrica del Bé emergeix en el nostre diàleg»³⁶. Tot i així, l'escola de Milà defensarà, com havia fet la lectura neoplatònica, que en el *Fileb* el Bé (que és l'u en si) representa un principi últim positiu de la realitat, però que la qüestió de l'essència del Bé no s'hi tracta de cap manera³⁷. Contra això, com veurem, s'hi enfrontarà la lectura de Sylvain Delcomminette.

També Kenneth Sayre posa de manifest en la seva aproximació al *Fileb* una preferència o tendència vers les qüestions metafísiques o pròpies d'una suposada ontologia platònica³⁸. Sayre, contràriament a la posició de Gosling, defensa la centralitat dels arguments ontològics en el *Fileb*, tot i que no aconsegueix establir la seva vinculació amb la qüestió de la bona vida o el plaer. Contra Cherniss, que defensa l'autonomia dels textos i rebutja el testimoni aristotèlic per pensar a Plató³⁹, i amb l'escola de Tubinga-Milà, considera que cal tenir en compte el testimoni aristotèlic per entendre els diàlegs, però defensa, contra l'escola de Tubinga-Milà, que tot allò que Aristòtil afirma en el primer llibre de la *Metafísica* es troba present en els diàlegs platònics⁴⁰ i, particularment, en el *Fileb* (cf. 16a-18e; 23a-28e), tot i que amb una terminologia diferent (no parla de la diada indefinida ni del gran-petit, etc.): «the main tenets attributed to Plato in the first book of the *Metaphysics* in fact are present in the *Philebus*»⁴¹. De fet, Sayre sosté que la teoria tardana del *Fileb* evita els problemes més greus de la teoria inicial que hauria aparegut en el *Timeu* i el *Parmènides*, és a dir, «the radical separation of Forms from sensible objects»⁴². Tot i l'aproximació marcadament metafísica de la lectura de Sayre, la seva lectura comparteix amb la d'altres autors, com Gosling, el fet d'intentar aclarir el *Fileb* a partir de fonts externes al mateix diàleg (ja sigui a partir d'altres diàlegs o a partir de les disputes en el si de l'Acadèmia) i, tot i així, no aconsegueix

36. Cf. REALE (2003, 449). La cursiva és nostra.

37. Cf. PLOTÍ, *Ennèades*, VI i DAMASCIUS, *In Platonis Philebus; De principiis* I, 106.18-22; II, 24.1-2. Per un estudi de les interpretacions neoplatòniques del *Fileb* centrat en el comentari de Damasci vegeu VAN RIEL (2008).

38. Vegeu també el treball de STRIKER (1970), la qual defensa que en el passatge 15b i ss. es resol el problema de la participació i que el mètode diví ens parla de les formes intel·ligibles (cf. KAHN 2010; RESHOTKO 2010).

39. Cf. CHERNISS (1935; 1945; 1965; 2005).

40. Cf. SAYRE (1983, 82).

41. Cf. SAYRE (1983, 13).

42. Cf. SAYRE (1983, 184). Aquesta qüestió s'inscriu en la polèmica entre revisionistes i no revisionistes, clarament vinculada amb una visió evolucionista del pensament de Plató. En relació amb el *Fileb* aquesta polèmica s'hauria iniciat amb GROTE (1875) a qui segueix SHINER (1974) i TELOH (1984), els quals sostenen que després del *Parmènides* Plató ja no tracta d'idees com a entitats ontològiques, sinó amb conceptes lògics o categories.

comprendre suficientment el vincle essencial entre la dialèctica o l'ontologia i la bona vida. Per altra part, la seva lectura està fortament influïda, de nou, pel testimoni aristotèlic. Tant Sayre, Gosling com també Henry Jackson⁴³ i Hackforth⁴⁴ pretenen fer compatible el testimoni aristotèlic amb el text platònic (cf. *Fileb* 16c-17a; 57e-59d; 61d-62b), però davant la dificultat d'assolir aquest objectiu, o bé acaben sobreinterpretant el text o indicant que Plató s'hauria equivocat en la formulació de les seves pròpies tesis. La tercera alternativa enfront d'aquesta situació, sempre conservant la validesa del testimoni aristotèlic sobre aquestes qüestions, la trobem justament en les doctrines no escrites que acabem d'aclarir i que no semblen ser una possibilitat per aquests autors.

Per acabar amb aquelles lectures que tendeixen a aproximar-se al diàleg des d'una perspectiva ontològica o metafísica ens cal esmentar el treball de Cynthia Hampton. La seva obra, publicada l'any 1990, és un comentari del conjunt del diàleg que té justament la intenció de resoldre el problema de la relació entre ètica, ontologia i metodologia en el *Fileb*, tot mostrant que aquests elements es vinculen en l'estructura argumentativa i persuasiva del diàleg. Hampton s'inscriu, a més, en la polèmica entre revisionistes i no revisionistes en relació amb l'obra de Plató i defensa que el *Fileb* se situa en un moment intermedi [watershead], en tant que representa una entrada en l'obra tardana, en la qual les formes es pensen a partir de les relacions entre elles. En la seva lectura, deutora de la que ens ofereix Hackforth, Hampton defensa que cal inscriure al *Fileb* en el context de la discussió contra l'hedonisme que Plató manté en el *Gòrgias* i en la *República*, però que la intenció d'aquest diàleg és la de ressaltar la prioritat ontològica i epistemològica de les formes respecte als seus sensibles després de la redacció del *Parmènides*. En la mateixa línia, Hampton

43. Cf. JACKSON (1882, 1897).

44. El treball de Hackforth sobre el *Fileb* és, de fet un dels més citats pels comentaristes juntament amb el de Gosling i val la pena fer-ne un breu comentari. Hackforth no redueix com Gosling la intenció última del *Fileb* a una refutació de les tesis hedonistes, ja siguin les d'Eudoxe o les del personatge Fileb (que segons Hackforth haurien estat exposades ja en el *Gòrgias*), sinó que considera que es tracta de mostrar que «the pleasure is less valuable than intellectual activity, but that some pleasure is necessary for happiness: a demonstration which involves discriminating various kinds of pleasure, and distinguishing between true or pure pleasures and false or 'mixed'» (cf. HACKFORTH 1958, 5). Hackforth sosté que no resulta fàcil trobar una idea directriu del conjunt del diàleg, però indica que hi ha tres elements que resulten essencials: en primer lloc, la identificació del plaer amb l'ἁπείρως seria un dels conceptes principals i que «the method of the dialogue is to apply Pythagorean categories to an ethical doctrine» (cf. 1958, 9). En segon lloc, en el *Fileb*, seguint les passes de *El polític* i el *Sofista*, «division as a master-key of science, an instrument, if not for solving, at least for dealing with the perennial problem of the One-Many». Tanmateix, aquest element no és emprat en la divisió del plaer i només en menor mesura en la divisió de la raó. I finalment, «the religious conviction of a Divine Mind, the cause of all that is good, rational and orderly in the universe, a νους βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (28c)» (cf. 1958, 10).

considera que en el *Fileb* Plató hauria «come a significant way towards tying up some loose threads left hanging in the *Republic's* account of the relation between pleasure, knowledge, and being. In the *Philebus*, the Good which unites all of reality is depicted as an organic whole. The highest form of knowledge is the realization of this truth –by both *nous* and *phronesis*– in our lives». L'ideal descrit en el diàleg seria així el d'una vida on els diferents tipus de coneixement i plaers imiten correctament l'ordre universal que ofereixen les formes. Així, per l'autora americana el bé no és ni la vida contemplativa com voldrien els neoplatònics, ni la vida pràctica que ens descriu Aristòtil, sinó que, com ella afirma, «Plato remains to the end a Platonist»⁴⁵. Tot i que el comentari de Hampton aconsegueix certament vincular els elements que d'altres havien separat, aquest torna a caure, tot i intentar allunyar-se'n, en certa lectura aristotèlica del diàleg, concretament en relació amb la fixació en la teoria de les idees (la qual és tractada i també criticada en certa mesura per l'autora) i la relació entre el sensible i l'intel·ligible. Per altra part, la seva lectura acaba donant una prioritat molt gran al que ella anomena l'element ontològic, ja que considera que l'ideal seria una vida on els diferents tipus de coneixements i plaers imitessin correctament l'ordre universal que ofereixen les formes.

1.3. El *Fileb* i els mètodes platònics

Pel que fa a les aproximacions des de la perspectiva metodològica la situació s'acostuma a plantejar en termes generals a partir del paradigma evolutiu. Possiblement la primera obra de referència per pensar la qüestió és el *Plato's Method of Dialectic* de Stenzel, en la qual es posa de manifest el pas de l'ús del mètode hipotètic propi de diàleg com el *Menó*, el *Fedó* o la *República*, i el mètode de la recol·lecció i divisió, propis de diàlegs com el *Fedre*, el *Fileb*, el *Sofista* o *Polític*. El problema seria que el *Fedre* s'hauria escrit més o menys al mateix moment que la *República*⁴⁶. Aquesta situació ens situaria enfront una doble possibilitat: per una part, afirmar que Plató combinava mètodes en un mateix període⁴⁷ i, per l'altra, considerar que simplement va canviar de mètode en poc temps⁴⁸. La quasi totalitat dels autors consideren que el mètode de la divisió és propi de la dialèctica platònica del darrer període⁴⁹, la qual cosa posa de manifest el *Fileb* i el seu lloc correlatiu en el *Fedre* 266b3 (cf. *Fileb* 16b5-6)⁵⁰. La finalitat de la divisió en el *Fileb* seria també percebuda diferentment: Trevaskis i Gulley sostenen que a 17a-18e no es tracta de divisió, sinó de classificació⁵¹;

45. Cf. HAMPTON (1990, 93).

46. Cf. STENZEL (1940, 140).

47. Cf. HACKFORTH (1958).

48. Cf. KAHN (1996).

49. Cf. LLOYD (1952, 105); HACKFORTH (1958, 26); GULLEY (1962, 114 i ss.); BRAVO (1985, 172).

50. Cf. MORAVCSIK (2000, 213-249); BENSON (2010); BRAVO (2010).

51. Cf. TREVASKIS (1960, 41-42); GULLEY (1962, 113-115).

Stenzel considera que a 15d, 16c i 17a la divisió adquireix rellevància per si mateixa i se situa per sobre de la definició⁵². Cornford, a qui segueix Bravo, se situa enmig d'aquestes dues posicions i sosté, de manera semblant al que afirmen Ackrill i Moravcsik, que hi ha dues formes de dièresi: la definicional (pròpia de diàlegs com el *Sofista* i el *Polític*) i la classificatòria, centrada en la taxonomia d'objectes (pròpia de diàlegs com el *Fileb*)⁵³. Aquests autors consideren, per tant, que els mètodes es poden distingir segons la situació i la finalitat particular, la qual cosa exigeix una certa atenció a l'acció dramàtica del text així com a la situació dialògica. Tot i així, l'absència d'una atenció a l'acció dramàtica i literària dels diàlegs platònics es posa de manifest molt sovint en aquestes lectures, sobretot en aquelles que s'aproximen al diàleg des d'una perspectiva analítica⁵⁴.

Una altra dificultat pròpia dels intèrprets del diàleg on la qüestió del mètode es combina amb l'ontològica és la consideració segons la qual en el *Fileb* hi ha una manca de continuïtat metodològica entre el mètode diví exposat a l'inici del diàleg (cf. 12c-20a), i la divisió quatripartida que trobarem més endavant (cf. 23c-31a). Un dels problemes principals amb què s'enfronten els intèrprets és el fet que si bé en la primera exposició les nocions s'entenen com a elements que permeten descriure la realitat, en el segon cas es pensen com a idees o entitats, les quals haurien d'estar al seu torn sotmeses a l'estructura exposada inicialment. Això és especialment discutit en relació amb la noció d'*ἄπειρον*, la qual es presentaria en la divisió quatripartida com a idea o forma de la realitat, mentre que a l'inici del diàleg es presentava com a concepte que permetria ordenar la realitat⁵⁵. Per altra part, també l'examen del plaer i de la reflexió que trobem més endavant es considera que és difícilment reconciliable amb el mètode diví⁵⁶. Aquesta lectura d'una suposada incongruència en relació amb la diversitat dels mètodes emprats desatén, des del nostre punt de vista, la manera com el camí de recerca del diàleg es vincula amb l'acció dramàtica en la qual aquest apareix i es desenvolupa. Creiem que el mètode socràtic no és definible com a doctrina en un sentit substancial, sinó que cal entendre'l més aviat com un camí de recerca on allò que resulta rellevant en primer lloc no és el mètode en si mateix, sinó les dificultats i les qüestions a les que s'enfronta per tal de traçar un cert recorregut que només es fa plenament intel·ligible a partir d'entendre el context dramàtic on se situa.

52. Cf. STENZEL (1940, 96).

53. Cf. CORNFORD (1973, 171); BRAVO (cf. 1985, 178; 2010).

54. Cf. SALES (2010, 19-20).

55. Les incongruències entre els mètodes esmentats han estat posades de manifest per diversos autors, entre els quals GOSLING (1975, xviii, xix, 206-208), BENITEZ (1989, 63-65), FREDE (1993, xxxiii, xxxviii; 1997, 185-186) o MEINWALD (1998, 168-172). DEL-COMMINETTE aclareix convincentment la coherència del mètode emprat (2006, especialment 201-212).

56. Vegeu, per exemple, BRAVO (2010) i BENITEZ (1999).

2. Tres comentaris contemporanis: abatre murs i construir murs

Exposarem finalment tres comentaris que considerem que són de referència obligada per a qualsevol persona que vulgui accedir al *Fileb* de Plató i la tradició hermenèutica que l'envolta. Es tracta de les obres de Dorothea Frede, Seth Benardete i Sylvain Delcomminette, les quals ens permetran, a més, acabar d'oferir una perspectiva sobre l'estat de la qüestió de les interpretacions contemporànies del *Fileb* a partir dels eixos i els nuclis temàtics que han guiat la nostra exposició. Així, aquests autors ens serviran d'imatge de certes tendències interpretatives que es deixen determinar prou bé. En primer lloc, l'obra de Dorothea Frede, vista en el seu conjunt, ens mostra les dificultats que una investigadora competent té a l'hora d'enfrontar-se a un text que d'alguna manera supera les pretensions de classificació cronològica i conceptual d'aquest diàleg en el conjunt del corpus platònic. Tot i així, Frede fa l'esforç conscient d'abatre alguns murs que la tradició hermenèutica ha situat entre la filosofia i l'acció dramàtica del *Fileb*, i la seva conclusió final acaba plantejant més dubtes que respostes. Per la seva part, Seth Benardete, hereu de la tradició straussiana de lectura dels textos platònics, fixa la seva atenció sobretot en allò no dit en el diàleg, en la seva acció dramàtica i en allò que s'hi oculta darrera, però acaba caient en una lectura que es fa estranya a la lletra platònica; Benardete se situa per tant a l'altre costat del mur, en l'examen atent de l'acció literària del diàleg, però no acaba de relligar bé aquest element amb el contingut i la consistència filosòfica del diàleg. Finalment, Sylvain Delcomminette, tot i la faraònica construcció hermenèutica que posa de manifest el seu comentari (on sembla que aconsegueixi fer que totes les peces del trencaclosques platònic encaixin) per tal de fer intel·ligible el diàleg i anar aclarint una a una totes les polèmiques i les discussions que el *Fileb* ha generat al llarg de la tradició interpretativa, acaba determinant la presència en el *Fileb* d'una *agathologia* que bé ens podria servir d'imatge d'un nou mur diferent, però no tant diferent, a aquell que ja s'hauria aixecat en el temps de les lectures neoplatòniques.

L'obra de Dorothea Frede, traductora del diàleg tant a l'anglès com a l'alemany, i la traducció i el comentari en llengua anglesa de Seth Benardete, apareixen tres anys després de la publicació de l'obra de Hampton⁵⁷. La impressió que hom té quan llegeix els comentaris que fa Frede, deutora de la interpretació i traducció de Gosling, sobre el *Fileb* és de cert desconcert. El *Fileb* se'ns presenta segons l'autora com un diàleg complex tant en la seva pròpia estructura interna com en relació amb el conjunt del corpus platònic. Les principals dificultats o estranyeses del diàleg, segons l'autora, són, en primer lloc, el sentit del retorn de Sòcrates com a clau per a entendre l'aparició del mètode dialèctic i, en segon lloc, el lloc del

57. Cf. FREDE (1993, 1997); BENARDETE (1993).

Fileb com a diàleg tardà en el conjunt del corpus platònic. Amb tot, Frede fa seves dues tesis de lectura tradicionals: i) l'estranyesa del *Fileb* com a diàleg tardà; ii) la identificació de la dialèctica socràtica amb l'ἔλεγχος essencialment negatiu dels primers diàlegs⁵⁸. En la seva traducció anglesa, la tesi interpretativa de Frede sembla ser que el diàleg en el seu conjunt defensaria l'estat d'impertorbabilitat, la vida neutra o divina, com a millor forma de vida. Donat que aquesta forma de vida s'ha de fer abans atractiva als ulls de Protarc, el lloc central del diàleg és el que l'autora anomena l'únic ἔλεγχος del diàleg, a partir del qual Protarc deixa de ser el portaveu de l'hedonisme per iniciar la recerca conjunta amb Sòcrates (cf. *Fileb* 21a-21e)⁵⁹. Aquesta conversió seria l'element central del diàleg segons Frede, més que no pas l'exercici filosòfic socràtic (el qual resulta poc congruent en molts punts⁶⁰), de manera que converteix una bona part del diàleg en un argument merament retòric o pedagògic per tal de convertir Protarc.

Pel que fa a la qüestió del retorn de Sòcrates, Frede (acceptant naturalment les datacions del diàleg i determinant així la rellevància d'aquest retorn) considera que només a partir de respondre-la podem aclarir les raons de la complexitat o la problemàtica del mètode dialèctic. Considera que hi ha tres opcions possibles: en primer lloc, que Sòcrates torna per tal d'aclarir la posició platònica sobre el bé deixada oberta a *La república* (505b5 i ss.) tot tractant aquesta qüestió des del mètode dialèctic, la qual cosa explicaria la complexitat i les novetats de la seva exposició. Frede afegeix que aquest retorn hauria estat el del Sòcrates deixeble de Diòtima, en tant que l'ensenyament del diàleg és que la millor de les vides és sempre un entremig entre l'home i la divinitat⁶¹. En segon lloc, Sòcrates torna com a deixeble del vell Parmènides en tant que introdueix certes novetats en l'aclariment del mètode dialèctic. En aquest sentit, Plató hauria tingut la intenció de mostrar que Sòcrates és capaç ell mateix d'aclarir que es

58. Rowe, molt escèptic amb les datacions cronològiques, considera que la lectura de Frede està excessivament influïda per aquest element, la qual cosa dificulta la comprensió de la manera de fer socràtica en el *Fileb*. Rowe considera que Frede veu l'element socràtic del *Fileb* des de *El Sofista*, concretament respecte el sofista de noble llinatge (cf. 226c-231b) i concretament a l'ús que fa de l'ἔλεγχος. Rowe considera que l'estranyesa del *Fileb* no és tal i que Sòcrates no fa coses tan diferents ni estranyes; no hi ha una evolució del socratism, ja que Sòcrates, segons Rowe, sempre es troba en la línia indicada al *Fedre*, això és, la d'un que cerca el saber sense haver-lo assolit (cf. ROWE 1999).

59. Cf. FREDE (1993, xliii, xxxi-xxxii).

60. L'autora alemanya, seguint a Gosling, considera que l'ús del mètode diví no és consistent al llarg del diàleg, com es mostraria en la secció dedicada a pensar el tot, és a dir, l'argument cosmològic: en el primer cas (cf. 16a i ss.) ἄπειρον i πέρας són criteris per a analitzar realitats o formes, en el segon cas (cf. 23c i ss.) són aquestes realitats o formes mateixes; és a dir, que en el primer cas són eines metodològiques i en el segon realitats ontològiques (cf. FREDE 1993 xxxviii; 1997, 202-203).

61. Cf. FREDE (1993, xii-lxx).

poden superar les dificultats vinculades a la teoria de les formes que el mateix Sòcrates hauria introduït en d'altres diàlegs. En tercer lloc, el retorn de Sòcrates respon a una intenció política, la qual cosa s'explicaria pel fet que Plató hauria vist la necessitat de mostrar la qüestió del «highest good attainable in an individual life for ordinary Athenian», és a dir, que el *Fileb* tindria una intenció similar a les *Lleis* però aquest cop dirigida als atenesos i per part de Sòcrates. Amb tot, Plató hauria volgut que Sòcrates fos el portaveu de la nova concepció sobre la millor de les vides, «a life that an audience of ordinary Athenian youth can accept, provided they are willing to engage in a real conversation. One cannot reform –acaba Frede– a Callicles or a Philebus, so it is better not to try. But one can get far with those who, like Protarchus, are ready to listen»⁶².

Sigui com sigui, tot i que aquestes possibilitats ens semblen totes interessants, el cas és que les rectificacions sobre el mètode dialèctic que aportarien ni s'acabarien aplicant de manera coherent en el conjunt de l'argument del diàleg ni, particularment, en el cas de l'experiència del plaer, la qual cosa dificultat la visió unitària del diàleg. De fet, Frede anomena l'exposició de la dialèctica (cf. 14b-18e) el «purgatori platònic»⁶³. Val a dir, tanmateix, que l'anàlisi que fa Frede del text, sobretot en la seva versió alemanya, és en general extremadament acurada i que té també la virtut, estranya entre els comentaristes de Plató, de rebutjar el testimoni aristotèlic com a font per aclarir el *Fileb*. En aquest i d'altres treballs, Frede sembla modificar lleugerament la seva lectura general del text i afirma que ens cal acceptar que en el *Fileb* es defensa una vida barrejada de plaer i raó i que en ell Plató hauria renunciat al purisme d'una vida de pura raó. Això, segons Frede, seria degut al fet que el *Fileb* tindria com a fita oferir una certa imatge de la naturalesa humana (i no només de la vida filosòfica) com a essencialment deficient: «The inability to enjoy what we have may, of course, be regarded as a defect of human nature. But that merely confirms Plato's point: there seems to be a constant flux going on in us that prevents us from retaining a permanent equilibrium»⁶⁴. Així doncs, el *Fileb* indicaria que sense viure d'alguna manera la mancança, difícilment podem millorar com a homes, raó per la qual es fan necessaris els plaers en la bona vida. En aquest sentit, tot i la dificultat per captar l'objectiu del diàleg, sembla que ens cal, segons Frede, llegir el

62. Cf. FREDE (1993, xiv- lxxi).

63. Frede sosté que més que voler aplicar aquest mètode, Plató simplement semblava tenir la intenció d'exposar la seva doctrina dialèctica de manera explícita amb la voluntat d'aclarir els malentesos que la qüestió de la dialèctica (sobretot en relació amb la qüestió del bé) hauria anat generant en els anteriors diàlegs i que Plató, en la seva vellesa, voldria reexplicar mitjançant la reintroducció de la figura de Sòcrates com a autoritat (cf. FREDE 1993, xiii-xiv).

64. Cf. FREDE (2010, 16). Aquesta lectura ens remet a la complexitat de la captació del moment present i la seva significació en relació amb el conjunt del diàleg.

Fileb des del *Convit* o el *Fedre*, en tant que en aquest diàleg Plató ens vol fer entendre la filosofia com a recerca i no com a donació de veritats. En el *Fileb*, sembla lamentar-se l'autora, la vida divina no és possible, i, per tant ens hem de conformar amb ser «constant hunters on earth»⁶⁵. Amb tot, doncs, podríem dir que Frede s'ha vist amb la necessitat d'abatre els murs que separen acció i contingut en el *Fileb* platònic i ha acceptat que l'acció dramàtica pot contradir sovint algunes afirmacions que la tradició ha fet sobre el diàleg i que no són necessàriament útils per assolir una bona interpretació del conjunt. El diàleg platònic ens parla de la felicitat humana, però ens deixa en darrera instància en la indeterminació. Frede, com posa de manifest en la seva cita de Lessing al final del seu darrer comentari sobre el *Fileb*, es posiciona finalment del costat de les lectures escèptiques dels diàlegs, on la recerca se situa per sobre de la fundació de doctrines i sabers perennes. L'expectativa potser era massa alta, com ho era el mur al que Frede s'havia d'enfrontar⁶⁶.

No sembla precipitat afirmar que Seth Benardete hauria escollit també el camí de la recerca per sobre del de la fundació de sabers en la seva lectura del diàleg platònic, de la qual cosa n'és un bon exemple el seu comentari del *Fileb*, publicat exactament al mateix any que la traducció anglesa de Frede. De fet, com és sabut, fou justament el mestre de Benardete, Leo Strauss, qui va situar Lessing como el primer en posar de manifest la diferència entre l'escriptura esotèrica y exotèrica: la diferencia entre la moralitat del filòsof i la moralitat del principiant⁶⁷. El títol de la traducció comentada de Benardete, «La tragèdia i la comèdia de la vida», indica ja un tret particular de la lectura que aquest autor ens proposa i que té com a rerefons la qüestió del conflicte entre filosofia i poesia, a través de la qual ens indica la necessitat de salvar el mur que separa aquests dos elements, cosa que coincideix prou bé amb els eixos que hem exposat a l'inici del nostre escrit. Efectivament, la seva lectura del *Fileb* es presenta en el prefaci com a part d'un projecte més gran en el qual Benardete vol aprofundir en el tractament platònic del bell, el just i el bo⁶⁸. El *Fileb*, igual que *La república*, ens oferiria una alternativa a la manera poètica de tractar la naturalesa humana i el màxim bé a què aquesta pot accedir. L'herència straussiana de la lectura de Benardete es manifesta clarament en el fet que l'autor ressegueix el diàleg a partir d'allò que s'hi diu –és molt atent al text i a la seva dramàticitat– però també i sobretot a partir d'allò que s'hi suggereix, és a dir, allò que roman ocult a una primera lectura i que és, de fet, allò essencial per entendre el text. Una altra qüestió és saber si Benar-

65. Cf. FREDE (2010, 6-16).

66. Cf. FREDE 2010, 16; cf. LESSING (1778, 23-24).

67. STRAUSS (1989, 69). Vegeu TORRES & MONSERRAT (2011).

68. Cf. BENARDETE (1993, ix; 1984; 1989). En la primer obra (1984) l'autor americà tradueix i tracta aquestes nocions en el *Teetet*, el *Sofista* i el *polític* i en la segona (1989) ho fa en relació amb la *República*.

dete és capaç d'accedir sempre a allò essencial o si de vegades erra la seva intuïció. En el mateix sentit, la seva lectura és straussiana en tant que posa l'accent en una interpretació de Plató des de la filosofia política en un sentit molt peculiar: Benardete considera que el tema del diàleg és la pregunta pel principi de la filosofia sense les armes de la filosofia política.

La interpretació de Benardete té com una de les seves virtuts el fet d'haver situat la noció d'indeterminació i il·limitació al centre de la seva lectura, la qual cosa nosaltres hem aprofitat en la nostra interpretació, tot i que d'una manera diferent, cf. TORRES (2011). Aquesta il·limitació o indeterminació que emmarca el diàleg ens indica, segons Benardete, quelcom relatiu a l'essència de la filosofia, a saber, que aquesta no té en ella mateixa ni un principi ni un final en sentit estricte. Per això el tema del diàleg és si hi ha i quin és l'origen de la filosofia⁶⁹. Aquest origen es plantejaria de manera doble en el *Fileb*, per una part, com a origen cosmològic i, per l'altra, com a origen humà. En el primer cas l'origen de la filosofia no és filosòfic, sinó mitològic o poètic, però no podem saber qui va ser el primer poeta que va començar a oferir explicacions sobre l'origen del tot i, per tant, no ens és possible ni situar ni argumentar quin seria l'origen cosmològic o poètic de la filosofia, la qual cosa representa un problema d'auto-comprensió filosòfica que troba el seu reflex en el *Fileb*. En el segon cas, la qüestió del bé humà se'ns presenta com a jeràrquicament superior a la qüestió cosmològica, la qual cosa és manifesta en l'argumentació socràtica en el *Fileb*; aquesta subordinació ens indicaria que l'origen del *Fileb* és el moment en el qual Sòcrates trenca amb la manera pre-socràtica de fer filosofia. Aquest canvi, però, tampoc no es pot situar en el temps de manera exacta (només podríem afirmar que té a veure amb la impossibilitat de resoldre el problema de la causalitat física). Amb tot, la tesi forta de Benardete és que el *Fileb* sembla proposar una subordinació de la cosmologia al bé humà⁷⁰.

69. Cf. BENARDETE (1993, 88).

70. Cf. BENARDETE 1993, 89). És interessant comparar en aquest punt la lectura de Benardete amb la d'un altre deixeble de Leo Strauss, Stanley Rosen, el qual no ha dedicat cap obra al conjunt del *Fileb*, però sí dos escrits que són dignes d'esment (cf. ROSEN 1999a; 1999b; IBÁÑEZ PUIG 1993). Segons Rosen la temàtica principal del diàleg és la qüestió de la bona vida per a tot home, això és, la qüestió de la naturalesa humana. La lectura de Rosen, doncs, no va tant enllà com la de Benardete per afirmar que el tema del diàleg és el principi mateix de la filosofia. Nota també en la seva anàlisi un conjunt d'absències que ens semblen significatives, com per exemple l'absència d'ἔργος i de θυμός, les quals resulten rellevants donada la temàtica del *Fileb*; també es fixa en la quasi absència d'ironia i en la complexitat de la manera com es tracten les qüestions. Afirma que l'aparent incongruència entre la forma del diàleg i la seva acció es podrien resoldre entenent la centralitat d'ἔργος en el diàleg. Respecte la caracterització de Sòcrates, Rosen afirma que aquesta té la intenció de satiritzar sobre els mètodes de l'estranger d'Elea, al qual Sòcrates imitaria en part en el diàleg. Finalment, Rosen situa com una de les claus del diàleg el tractament de la immediatesa present, la fragilitat de la captació del moment present i les conseqüències que això té a l'hora de pensar la millor de les vides. En aquest sentit el diàleg estaria emmarcat per una certa manera de tractar la

Així doncs, l'autor americà supera bé el mur que separa filosofia i literatura en el diàleg platònic, però criem que no és capaç de traçar el camí de retorn des de l'acció dramàtica del diàleg vers la comprensió i la transmissió dels continguts concrets que apareixen en el text.

Entre els autors que contemporàniament han dedicat més pàgines i passió al *Fileb* de Plató trobem Sylvain Delcomminette. La seva publicació sobre el *Fileb* és sens dubte un punt de referència per a interpretar aquest diàleg en el seu conjunt i per conèixer la tradició interpretativa de manera detallada. A més, el treball de Delcomminette té la peculiaritat de fer tot això amb una innegable originalitat i amb una clara idea de la tesi que defensa. El tema del diàleg és, segons l'autor belga, el bé, concretament la ciència del bé, la qual ell anomena *agathologia*⁷¹. Aquesta ciència del bé recorre de fet tot el corpus platònic i es planteja especialment en el llibre VI de *La república*, on apareix la qüestió de què sigui la bona vida, o bé el plaer, com diu la majoria, o bé la reflexió o el pensament⁷². Sòcrates deixa la pregunta sense respondre tot reduint ambdues tesis a l'absurd i ens ofereix posteriorment l'enigmàtic símil del sol acompanyat d'un conjunt d'aclariments sobre epistemologia i educació encaminats a aclarir el mètode dialèctic necessari per assolir la idea del bé, però sense assolir-la. D'aquesta manera, la qüestió ètica i l'epistemològica en relació amb el bé

temporalitat: el passat com el lloc envers el qual ens remet l'inici del diàleg i el futur com el lloc envers el qual ens abandona el final del diàleg es complementarien amb l'anàlisi de la percepció present que trobem just al centre del diàleg. En tots aquests moviments cap endavant i cap enrere, la memòria jugaria també un paper fonamental. Aquesta qüestió plantejada per Rosen ens ha conduït a examinar una de les qüestions que s'han convertit en fonamentals en l'elaboració de la nostra tesi, particularment per l'anàlisi de l'escena central del diàleg (vegeu TORRES 2011).

71. Com el mateix Delcomminette ens aclareix, aquest terme i la perspectiva a partir de la qual l'emprea provenen del mestratge de Lambros Coulobaritsis i ens indica també que amb ell pretén fer comprensible el tot de l'ensenyament platònic sense reduir-lo ni a una ontologia (en el sentit de Heidegger), ni en una *henologia* (en una identificació del bé amb l'u en el sentit neoplatònic) ni a una ètica (com a disciplina autònoma en un sentit aristotèlic) (cf. DELCOMMINETTE 2006, 12, n. 34). L'autor belga considera que l'*eudaimonia* antiga (no la concepció d'una idea de felicitat, sinó la recerca com a forma de felicitat) queda superada a través de l'*agathologia* platònica tal i com s'instaura en el *Fileb*: «En effet, le cheminement de ce dialogue nous montre que le bonheur n'est accessible qu'à condition de cesser de désirer non seulement les plaisirs, mais également l'état d'harmonie, c'est-à-dire le bonheur, pour tourner notre désir vers les Idées, et plus précisément vers ses caractéristiques qui définissent toute Idée en tant que telle –la mesure, la beauté, et la vérité – et qui constituent le contenu de l'Idée du bien. Car notre vie ne peut devenir un mélange harmonieux que si l'intelligence y joue les rôles de cause, ce qu'elle ne peut faire qu'en pensant, c'est-à-dire en désirant ces *ousiai* intelligibles que sont les Idées; et dans la mesure où ce qui rend ces *ousiai* désirables et bonnes est l'alliage qu'elles réalisent de la mesure, de la beauté et de la vérité, c'est en définitive l'Idée dont ces caractéristiques forment le contenu qui doit devenir l'objet ultime de notre désir» (cf. 2006, 630-631).
72. Cf. *La república* 505b5-d4.

no quedarien clarament lligades entre elles en el cas de *La República*, és a dir, que tot i que se'ns descriu la naturalesa del bé, no se'ns aclareix quina sigui la seva funció, això és, el seu contingut efectiu. Aquest lligam es produeix, segons Delcomminette, justament en el *Fileb* de Plató, de manera que en ell trobem la culminació platònica de la ciència del bé, l'*agathologia*, la qual cal entendre justament com un dotar de λόγος, d'una explicació de la seva essència, al bé. Per altra part, un dels objectius del *Fileb* és el de demostrar el valor *agathològic* de la dialèctica, la qual cosa requereix i implica, segons Delcomminette, una refutació de l'hedonisme des dels seus mateixos pressupòsits⁷³.

Donat el posicionament explícit de la interpretació del comentari de Delcomminette, l'autor es veu amb la necessitat de posicionar-se enfront d'altres lectures que han situat la qüestió del bé i el seu sentit com a ordenador de la realitat al centre dels seus interessos. Així, l'autor belga ens fa saber que tot i les similituds amb la lectura neoplatònica per una part i amb les tesis de l'escola de Tubinga-Milà per l'altra, ell se'n distanciacia en certs aspectes fonamentals. Per una part, contra les lectures neoplatòniques no considera que la idea del bé sigui només accessible mitjançant una intuïció o una visió contemplativa en un sentit passiu. Per altra part, contra les tesis de l'escola de Tubinga, la ciència del bé no es troba en les doctrines no escrites, sinó en el mateix diàleg. Tot plegat permet aclarir la tesi central de lectura que l'autor belga fa del *Fileb*, en el qual no s'hi troba simplement una descripció del bé en un sentit humà (contra les lectures neoplatòniques), sinó del bé suprem tal i com ha estat descrit a *La república*⁷⁴. En tot cas, les conclusions de la lectura de Delcomminette són que allò que defensa el diàleg a partir d'aclarir aquest bé suprem és, de manera semblant al que afirmen les primeres lectures de Frede, que la vida barrejada que es descriu al final del diàleg (cf. *Fileb* 61b-64b) és la vida de la reflexió reinterpretada al llarg del diàleg, concretament reinterpretada amb la finalitat d'incloure-hi els plaers que acompanyen necessàriament al coneixement i de fer-la accessible als éssers humans. Així, Delcomminette afirma que allò que queda exclòs de l'estat neutre en el que consisteix la millor de les vides és menys el plaer en general que els plaers il·limitats, els quals es troben sempre acompanyats de generació i destrucció i, per tant, la vida més divina conté certs plaers que no han de ser il·limitats i és així que aquesta vida és possible per l'home i allò vers on ens condueix el diàleg⁷⁵. És més, «le *Philebe* –rubrica Delcomminette– n'est pas seulement consacrer à la vie bonne, il est la vie

73. Cf. DELCOMMINETTE (2006, 293).

74. «Le mouvement du *Philebe* consiste précisément à prendre cette vie bonne comme base pour penser l'Idée à laquelle elle participe, au moyen de procédés complexes que nous aurons à comprendre» (cf. DELCOMMINETTE 2006, 38-39). La manera com aquesta posició es defensa i s'articula requereix d'una lectura aprofundida del seu treball.

75. Cf. DELCOMMINETTE (2006, 189-194; 542-560).

bonne. Il n'est pas possible de connaître la vie bonne "de l'extérieur": la connaître, c'est déjà la vivre»⁷⁶. Delcomminette, doncs, podria fer d'imatge del jove ric que troba en el diàleg platònic doctrines i sabers, més o menys dogmàtics, i també la d'aquell que ha hagut d'abatre molts murs abans de descobrir el tresor que ell pretenia trobar. Des del nostre punt de vista, tanmateix, el mur que s'acaba aixecant, el de l'*agathologia* platònica, torna a fer difícil l'accés al diàleg i al tot de l'ensenyament platònic⁷⁷. Tot i que aquesta lectura és consistent en molts aspectes, considerem que parteix en molts casos d'una interpretació extradialògica que no sempre ajuda a interpretar el text. Un dels elements centrals que creiem que li manca a la lectura de Delcomminette, justament, és certa atenció a l'acció dramàtica del diàleg, la qual impedeix, per exemple, percebre la rellevància que la il·limitació o allò indeterminat té tant en el conjunt del diàleg com en la vida humana que s'hi descriu.

No és possible acabar el recorregut de l'estat de la qüestió del diàleg sense esmentar algunes obres que són també d'obligada referència tot i que no ens ofereixin un tractament del tot del diàleg. Resulta en aquest sentit ineludible la referència al magnífic recull d'articles en dos volums dirigit per la professora Monique Dixsaut, on s'hi troben aportacions sobre diversos aspectes del text del *Fileb* així com de la seva recepció en la tradició filosòfica⁷⁸. La mateixa Dixsaut en aquest i altres llocs ens ofereix importants aportacions per a interpretar el sentit del *Fileb*⁷⁹. També cal esmentar la traducció francesa amb notes realitzada per J. F. Pradeau⁸⁰. En llengua anglesa no volem deixar d'esmentar l'obra M. William, el qual l'any 1940 redacta un article on ofereix una bona via per pensar la unitat del *Fileb* sense basar-se en cap referència extradialògica i en la qual ofereix una sèrie de diagrames molt útils per pensar l'estructura de text platònic⁸¹. Finalment, en llengua catalana disposem d'una única traducció feta per M. Balasch l'any 1997, la qual inclou també una intro-

76. Cf. DELCOMMINETTE (2006, 285). Fixem-nos que si per Frede el diàleg acaba designant l'home com a «constant hunters on earth», per Delcomminette és justament a través de la lectura o la identificació (misteriosa) amb el *Fileb* platònic, que l'home es fa capaç de viure una bona vida, orientat gràcies a la ciència del bé, l'*agathologia*. Hem abatut un mur per construir-ne un de nou.

77. Per a una crítica a la lectura de Delcomminette vegeu el treball de Brisson, el qual afirma, parlant de la noció de causa de la secció cosmològica del diàleg, que Delcomminette postula la immanència del bé en el món i en l'home i que converteix la idea de bé com a causa purament lògica, totalment diferent a la causa productiva que és el demiürg. Això, diu Brisson, redueix el principi més alt a la mera impotència, la qual cosa tindria el seu origen en el caràcter fortament aristotelitzant de la lectura de Delcomminette, on es redueix a la immanència elements del diàleg que no podem assegurar que ho siguin (com la noció del bé) (cf. BRISSON 2010).

78. Cf. DIXSAUT (1999a; 1999b).

79. Cf. DIXSAUT (1999a, ix-xxvii, 27-42, 245-266; 1995; 2003).

80. Cf. PRADEAU (2002).

81. Cf. WILLIAM (1940).

ducció⁸². A nivell internacional s'han realitzat dos congressos rellevants sobre el *Fileb* al llarg dels darrers anys. En primer lloc, el congrés realitzat a Nàpols l'any 1993⁸³ i, en segon lloc, el congrés organitzat per la International Plato Society i realitzat a Dublín l'any 2007⁸⁴. A casa nostra, per altra part, el *Fileb* ha rebut una especial atenció, sobretot des del grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, el qual ha organitzat dos seminaris internacionals conjuntament amb el grup de recerca Linguagem, Interpretação e Filosofia de les Universitats de Lisboa i Coimbra. El primer d'ells centrat en la lectura del diàleg i les diverses qüestions que s'hi tracten⁸⁵ i el segon en la recepció aristotèlica del *Fileb*⁸⁶.

82. Cf. BALASCH (1997).

83. Cf. COSENZA (1996).

84. Cf. DILLON & BRISSON (2010).

85. Cf. CAEIRO & CARVALHO (2012). Per un resum de les aportacions d'aquest seminari vegeu TORRES (2010, 173-185). Vegeu també el treball de BOSCH-VECIANA (2010).

86. Cf. MONSERRAT & TORRES (2011).

Bibliografia

- ANNAS, J. & ROWE, C. J. (2002): *New perspectives on Plato*. Cambridge: Harvard University Press.
- BADHAM, C. (1855): *Platonis Philebus*, Londres: Parker & Son.
- BALASCH, M. (ed. i trad.) (1997): *Plató*. Fileb. Diàlegs vol. XVII. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- BENARDETE, S. (1984): *The Being of the Beautiful*, Chicago: University Of Chicago Press.
- BENARDETE, S. (1989): *Socrates' Second Sailing* Chicago: University Of Chicago Press.
- BENARDETE, S. (1993): *The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus*. Chicago: University of Chicago Press.
- BENARDETE, S. (1993): *The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus*. Chicago: University of Chicago Press.
- BENITEZ, E. (1999): «La classification des sciences (*Philebe* 55c-59d)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 337-364.
- BENITEZ, E. E. (1989): *Forms in Plato's Philebus*. Assen: Van Gorcum.
- BOSCH-VECIANA, A. (2003): *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- BOSCH-VECIANA, A. (2007): «Socrates as a 'figure' of the philosopher in the Gorgias», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. I, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 93-136.
- BOSCH-VECIANA, A. (2010): «Dramatic setting and philosophical content in Plato's *Philebus*», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. II, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 101-114.
- BRANDWOOD, L. (1990): *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDWOOD, L. (1992) «Stylometry and chronology», a Kraud, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*, 90-120.
- BRAVO, F. (1985): *Teoría Platónica de la Definición*, Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- BRAVO, F. (1995): «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe*», a Dixsaut, M. (ed.) *Contre Platon, 2: Reverser le platonisme*, Paris, 235-270
- BRAVO, F. (2003): *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin: International Plato Studies 17.
- BRAVO, F. (2010): «El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 25-30.

- BRISSE, L. (2010): «Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 336-341.
- BURNET, J. (1901): Plato. *Platonis Opera*, Oxford: Oxford University Press.
- BURNET, J. (1903): Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. (lloc web: <http://tinyurl.com/cx8pdvh>).
- BURY, R. G. (1897): *The Philebus of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press;
- BURY, R. G. (1988) [1897]: *The Philebus of Plato*, Salem, New Hampshire.
- CAEIRO, A. & CARVALHO, M. J. (eds.) (2013): *Incursões no Filebo*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- CAMPBELL, L. (1867): *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon press.
- CORNFOR, F. M. (1973) [1935]: *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- COSENZA, P. (ed.) (1996): *Il Filebo di Platone e la sue Fortuna*, Convengo di Napoli (Novembre 1993).
- CHERNISS, H. (1936): «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», a *The American Journal of Philology*, vol. 57/4, 445-456.
- CHERNISS, H. (1944): *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- CHERNISS, H. (1945): *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley: University of California Press.
- CHERNISS, H. (2005): «L'economia filosòfica de la teoria de les idees», a *Comprendre* 7/1, 5-13.
- DE LA TAILLE, A. (1999): «Aux Portes du bien (64a7-65a6 et l'interprétation de Gadamer)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 365-383.
- DELCOMMINETTE, S. (2003): «False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*», a *Phronesis*, 48/3, 215-237.
- DELCOMMINETTE, S. (2006): *Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden/Boston: Brill.
- DIÈS, A. (1978): *Platon. Philèbe. Oeuvres complètes*. tome IX, 2 partie, *Philèbe*, Paris: Les Belles Lettres.
- DILLON, J. & BRISSE, L. (eds.) (2010): *Plato's Philebus. Selected papers from the eight symposium platonicum*. Sankt Augustin: Akademie Verlag.
- DIXSAUT, M. (1995): «Qu'appelle-t-on penser?», a *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 211-228.
- DIXSAUT, M. (1999a): «Introduction», a *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, IX-XXVII.
- DIXSAUT, M. (1999a): «L'affirmation de *Philèbe* (11a-12b)» a Dixsaut (ed.) *La fêlure du plaisir, études sur le philèbe de platon I. commentaires sous la direction de monique dixsaut*. Paris: vrin. 1999. 27-42.

- DIXSAUT, M. (1999b): «Une certaine espèce de vie (*Philèbe*, 34d1-36c3)», a Dixsaut, M. (ed.) *La féule du plaisir, études sur le Philèbe de Platon II. Commentaires sous la direction de monique dixsaut*. Paris: Vrin, 245-266.
- DIXSAUT, M. (2003): *Platon, le désir de comprendre*, Paris: Vrin.
- FREDE, D. (1985): «Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*», a *Phronesis*, vol 30/2, 151-180.
- FREDE, D. (1993): *Plato. Philebus*, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- FREDE, D. (1997): *Platon Werke Übersetzung und Kommentar*, Band III 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FREDE, D. (2010): «Life and its Limitations: the conception of happiness in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 3-16.
- FRIEDLÄNDER, P. (1964): *Platon*, vol. II. Berlin.
- FRIEDLÄNDER, P. (1969) [1928-1930]: *Plato, Second and third period*. Princeton University Press.
- FUYARCHUK, A (2010): *Gadamer's path to Plato. A respose to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- GADAMER, H. G. (1991) [1978]: «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», *Gesammelte Werke*, vol. 7 Griechische Philosophie 3, Platon im Dialog, Tübingen.
- GADAMER, H. G. (2000) [1931]: *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- GONZALEZ, F. J. (1995): *The Third Way. New Directions in Plato'n Studies*. Boston & London: Rowman & Littelfield.
- GONZALEZ, F. J. (1999): «A la çaça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals», a *Comprendre* 1/2, 127-140.
- GONZALEZ, F. J. (2010): «Plato's Dialectical Ethics: or Taking Gadamer at his Word», a Gill, Ch. & Renaud, F. (eds.) *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's Response to the Philebus*, Sankt Augustin: Akademie Verlag, 175-192.
- GOSLING, J. (1959): «False Pleasures: "Philebus" 35c-41b», *Phronesis* 4/1, 44-53.
- GOSLING, J. (1961): «Father Kenny on False Pleasures», a *Phronesis* 6/1, 41-45.
- GOSLING, J. C. B. (1975): *Plato. Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- GOSLING, J. C. B. & TAYLOR, C. C. W. (1984): *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- GROTE, G. (1875): *Plato and Other Companions of Socrates*, vol II, London: J. Murray.
- GULLEY (1962): *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- HACKFORTH, R. (1958): *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus*, Cambridge: The University Press.

- HEGEL, G. W. F. (1979) [1833–1836]: *Werke in zwanzig Bänden. Vol. 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HERMANN, K. F. (1839): *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg.
- IBÁÑEZ PUIG, X. (1993): «Stanley Rosen a Barcelona», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, V, 204-220.
- IBÁÑEZ PUIG, X. (2007a): *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- IBÁÑEZ PUIG, X. (2007b): «Human being is godlike becoming: Human and superhuman wisdom in Plato's Theaetetus», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. vol. I, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 159-192.
- IRWIN, T. H. (2008): «The Platonic Corpus», a Fine, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- JACKSON H. (1882): «Plato's Late Theory of Ideas» a *Journal of Philology* 10, 253-298
- JACKSON H. (1897): «Plato's Late Theory of Ideas» a *Journal of Philology* 25, 65-82.
- KAHN, Ch. H. (2010): «Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 56-67.
- LESSING, G. E. (1778): *Eine Duplik*.
- LUTOSLAWSKI, W. (1897): *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*, London & New York & Bombay.
- LLEDÓ, E. (1981): «Introducción general», a *Platón, diálogos I*, Madrid: Gredos, 7-135.
- LLOYD, A. C. (1952): «Plato's description of division», a *Classical Quarterly* 46, 105-112.
- MEINWALD, C. C. (1998): «Prometheus's bounds. *Peras* and *Apeiron* in Plato's *Philebus*», a *Gentzler*, 165–180.
- MIGLIORI, M. (1998) [1993]: *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milano: vita e pensiero.
- MIGLIORI, M. (2007): «Alcune riflessioni su misura e metretica (il *Filebo* tra *Protagora* e *Leggi*, passando per il *Politico* e il *Parmenide*)», *Ordia Prima* 6, 19-81.
- MIGLIORI, M. (2010): «Uni-molteplicità del reale e dottrina dei Principi», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 292-306.
- MONSERRAT MOLAS, J. (1999): *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona.

- MONSERRAT MOLAS, J. (2002): «Actualitat dels estudis platònics», a Monserrat Molas, J. (ed.) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 7-25.
- MONSERRAT MOLAS, J. (2007): «The Centrality of Due Measure in the Statesman: between dialectics and statesmanship», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. I, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions. 2007, 205- 222
- MONSERRAT MOLAS, J. (2008): *Estranys, setciències i pentatletes: cinc estudis de filosofia política clàssica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- MORAVCSIK, J. (2000): *Plato and Platonism*, Oxford & Cambridge.
- MUNK, E. (1858-60): *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*. Berlin.
- NATALI, C. (1999): «Le Plaisir dans L'Étique à Nicomaque», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 129-148.
- NEHAMAS, A. (1999): *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press.
- PRADEAU, J-F. (2002): *Platon. Philèbe*. Paris: Flammarion.
- REALE, G. (2003) [1991]: *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las doctrinas no escritas*. Barcelona: Herder.
- REALE, G. (2003) [1991]: *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las doctrinas no escritas*. Barcelona: Herder.
- RENAUD, F. (1999): *Die Resokratierung Platons: Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin.
- RESHOTKO, N. (2010): «Restoring Coherence to the Gods' Gift to Men: *Philebus* 16c9-18b7 and 23e3-27b8», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 92-97.
- ROBIN, L. (1935): *Platon. Les Grands Philosophes*. Paris: Alcan.
- ROBIN, L. (1950): *Plato, Oeuvres complètes*, vol. II. Paris: Gallimard.
- ROSEN, S (1999a): «An introduction on the "Philebus"» a *Ítaca, quaderns catalans de cultura clàssica* 14-15, 83-101.
- ROSEN, S. (1999b): «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», a Rosen, S. (ed.) *Metaphysics in Ordinary Language*, New Haven & London: Yale University Press, 81-101.
- ROWE, C. J. (1997): «Plato re-edited» a *Classical Review* 47, 272-274.
- ROWE, Ch. (1999): «La forme dramatique et la structure du *Philèbe*», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 9-25.
- SALES CODERCH, J. (1992): *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i Desplaçaments*. Barcelona: Anthropos.
- SALES CODERCH, J. (1996): *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la fla-*

- ma del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*. Barcelona: Barcelonasa d'Edicions.
- SALES CODERCH, J. (2007): «Between Artfulness and Ability: an interpretation of *Hippias Minor*», Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. I, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions. 2007, 59-76.
- SALES CODERCH, J. (2010): «Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall», Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vol. I, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions. 2010, 15-28.
- SAYRE, K. M. (1983): *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.
- SCHLEIERMACHER, F. (1826): *Platos Werke*. Vol 3/2. Berlin: G. Reimer.
- SCHLEIERMACHER, F. (1839): *Sämmtliche Werke III*, 4, 1.
- SCHLEIERMACHER, F. (1809): *Platons Philebus, Platons Werke*, II, 3 (reimpr. *Platon. Werke*. Band 7. 1990)
- SCHLEIERMACHER, F. (1809): *Platons Philebus, Platons Werke*, II, 3 (reimpr. *Platon. Werke*. Band 7. 1990).
- SCHOFIELD, M. (1971): «Who Were the οἱ δυσχερεῖς in Plato *Philebus* 44a ff.?,» *Museum Helveticum* 28, 2-20.
- SCOLNICOV, S. (2010): «The wonder of one and many», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 326-335.
- SHINER, R. (1974): *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*, Assen: Van Gorcum.
- STALLBAUM, G. (1829): *Platonis Philebus*, Lipsiae.
- STENZEL, J. (1940): *Plato's Method of Dialectic*. Oxford: Clarendon Press
- STENZEL, J. (1940): *Plato's Method of Dialectic*. Oxford: Clarendon Press
- STRAUSS, L. (1989): «The Problem of Socrates: Five Lectures», a *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 103-183.
- STRIKER, G. (1970): *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebus*, Göttingen.
- TARRANT, H. (2000): *Plato's First Interpreters*. London: Duckworth.
- TARRANT, H. (2008): «The Dyschereis of the Magna Moralia», a *Plato. The electronic Journal of the International Plato Society* 8 (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato>).
- TARRANT, H. (2010): «"A Taste of the Doctrines of each group of Sages": Plato's Midwifery at work in the Academy», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus*, Selected papers from the eight Symposium Platonicum. International Plato Studies, 26. Sankt Augustin: Academia Verlag, 110-119.
- TAYLOR, A. E. (1936): «Review: Platon. by Leon Robin», a *Mind, New Series*, 45/179, 373-378.

- TEISSERENC, F. (1999): «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philèbe* 37a-41a» a Dixsaut, M (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 267-298.
- TELOH, H. (1984): *The Developemenet of Plato's Metaphysics*. Pennsylvania State University Press.
- TENNEMANN, W. G. (1792-95): *System der platonische Philosophie*, 4 vols. Jena.
- THALBERG, I. (1962): «False Pleasures», *The Journal of Philosophy*, 59, 65-74.
- TORRES, B (2010b): «"Incursions en el *Fileb*". Notícia del Seminari Internacional», a Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXI. 173-185.
- TORRES, B & MONSERRAT MOLAS, J. (2011): «Platón en la relación intelectual de Eric Voegelin y Leo Strauss», a *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia* 28, 275-302.
- TORRES, B. (2011): «La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del *Fileb* de Plató (38c-39c)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXII; *Butlletí Platònic*, VIII, 79-116.
- TREVASKIS, J. R. (1960): «Classification in the *Philebus*», a *Phronesis* 5/1, 39-44.
- UEBERWEG, F. (1861): *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente*, Viena.
- VAN RIEL, G. (1999): «Le *Philèbe* dans l'interprétation de Jamblique», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II*. Paris: Vrin, 169-190.
- VAN RIEL, G. (2008): *Damascius, commentaire sur le Philèbe de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- VLASTOS, G. (1991): *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WESTERINK (ed.) (1990): *Prolegomena in Platonis Philosophiam*, Paris: Les Belles Lettres.
- WILLIAM, M. (1940): «The Unity of Plato's *Philebus*», a *Classical Philology*, 35/2, 154-179.
- WILLIAMS, B. A. O. & BEDFORD, E. (1959): «Pleasure and Belief», a *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 33, 57-92.

NORMES PER ALS AUTORS

1/ Els treballs s'enviaran per correu electrònic, com a fitxers adjunts, a la següent adreça (scfi@iec.cat) escrivint "Anuari de la Societat Catalana de Filosofia" en el tema del missatge. Alternativament, els autors es poden registrar en el portal de l'*Hemeroteca Científica Catalana* (HCC) i gestionar-hi directament la tramesa, a MENÚ >TRAMESA D'ARTICLES.

2/ L'enviament d'un original implica el compromís que el contingut no ha estat difós ni publicat anteriorment, que ha estat enviat únicament a l'*Anuari* per a la seva avaluació i publicació, si s'escau.

3/ Per a garantir la qualitat dels treballs publicats, la Direcció de l'*Anuari* comprovarà si s'adequa a la cobertura de la revista i compleix les normes de la publicació. Si tot és positiu, es procedirà a la seva revisió externa. Els manuscrits seran revisats de forma anònima simple (s'oculta només la identitat dels revisors) per dos experts en l'objecte d'estudi. El temps màxim és de 3 mesos. El consell editorial de la Revista, a la vista dels informes externs, es reserva el dret d'acceptar els articles per a la seva publicació, així com poder demanar la introducció de modificacions d'estil i/o retallar els textos que sobrepassen l'extensió permesa amb el compromís de respectar el contingut original.

4/ La primera pàgina ha de contenir el títol del treball, el nom i cognoms de l'autor/autors i la seva titulació, adreça institucional i el correu electrònic. També hi ha de figurar el resum en català i anglès (màxim de 200 paraules), les paraules clau en tots dos idiomes i el títol en la seva versió anglesa.

5/ Els treballs s'han de presentar en format Microsoft Word per a PC. El tipus de lletra ha de ser Times New Roman del cos 12 i text interlineat d'un espai i mig per al text i cos 10 i interlineat senzill per a les notes. Els termes grecs en format UNICODE. Els articles han d'ocupar entre 15 i 25 pàgines.

6/ Les il·lustracions es presentaran en fitxers separats del text, preferentment en format TIFF o JPEG i amb una resolució mínima de 300 ppp. A totes les il·lustracions que ja hagin estat editades caldrà esmentar-hi la font de la publicació.

7/ Citacions bibliogràfiques: Es pot optar o bé pel sistema de citació al peu de pàgina o bé pel sistema d'integració de les citacions en el text. En el primer cas, caldrà compondre les notes al peu de la pàgina on

figura la crida, la qual ha de figurar amb xifres aràbigues volades abans del signe de puntuació¹). En aquest cas caldrà citar de la següent manera: En el cas de llibres: Nom COGNOM, *Títol de la monografia: Subtítol de la monografia*. Lloc de publicació: Editorial: any i les pàgines citades. [Ex: Wolfgang RÖD, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002. pàgines citades] En el cas d'articles de publicacions periòdiques: Nom COGNOM, «Títol de la part de la publicació en sèrie». *Títol de la publicació periòdica*, número del volum, número de l'exemplar, any, número de la pàgina inicial-número de la pàgina final [Ex.: W. M. N. KLEVER, «Moles in motu. Principle's of Spinoza-Physics», *Studia Spinoziana*, 4, 1988, 39-54.]

Si s'opta per les citacions incloses en el cos del text, aquestes s'han de posar entre parèntesis de la manera següent: (Cognom autor/a, any, pàgina inicial - pàgina final. Exemple: (Serra, 2010, 13-17). Quan es tracta de dos autors, se solen incloure tots dos autors en la citació bibliogràfica separats per la conjunció & (Blasco & Grimaltos, 1997). Quan hi ha tres o més autors, però, només se'n sol indicar el primer, seguit de l'abreviació llatina *et. al.*, com ara (Casanovaset alia, 2009). Cas d'haver-hi dues o més citacions bibliogràfiques idèntiques però corresponents a diferents treballs científics, el problema es resol distingint-les mitjançant una lletra darrere l'any de publicació: (Guardiola, 1996a), (Guardiola, 1996b), etc. En aquest tipus de citació, la bibliografia final es farà per ordre alfabètic dels cognoms segons els mateixos criteris indicant: Per als llibres: Cognom, nom (any) *Títol*, lloc de publicació: editorial. Per a articles: Cognom, nom (any) «Títol article», *Títol revista*, número, any, pàgina inicial - pàgina final.

8/ Si hi ha bibliografia al final de l'article, cal que aquesta estigui ordenada alfabèticament per autors i amb els criteris següents (si s'ha optat pel sistema de citació a peu de pàgina):

Llibres: COGNOM, Nom; COGNOM, Nom. *Títol de la monografia: Subtítol de la monografia*. Lloc de publicació: Editorial, any. [RÖD, Wolfgang. *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2002.]

Articles: COGNOM, Nom. COGNOM, Nom. «Títol de la part de la publicació en sèrie». *Títol de la publicació periòdica*, número del volum, número de l'exemplar, any, número de la pàgina inicial-número de la pàgina final [KLEVER, W. M. N. «Moles in motu. Principle's of Spinoza Physics», *Studia Spinoziana*, 4, 1988, 39-54].

9/ L'ús de les cometes seguirà aquest ordre: « “ ‘’ ” ».

ÍNDEX

ARTICLES

SALVADOR CUENCA ALMENAR. <i>L'Ètica nicomaquea d'Aristòtil en un compendi català del segle XV</i>	7
---	---

JAON LLUÍS LLINÀS. <i>Montaigne i Descartes: dues propostes modernes de vida</i>	121
--	-----

SERGI ROSELL. <i>Virtuts intel·lectuals i llibertat de la raó</i>	135
---	-----

CONCEPTES FONAMENTALS DE LA FENOMENOLOGIA

<i>Presentació</i>	153
--------------------------	-----

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA. <i>Món de la vida (Lebenswelt)</i>	155
---	-----

FERRAN GARCIA QUEROL. <i>Gènesi</i>	171
---	-----

PAU PEDRAGOSA. <i>Espai</i>	191
-----------------------------------	-----

BUTLLETÍ PLATÒNIC (IX)

JORDI SALES I CODERCH. <i>Tres situacions platòniques del record</i>	211
--	-----

BERNAT TORRES. <i>Murs i riqueses en el Fileb de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies</i>	239
--	-----

ARTICLES

SALVADOR CUENCA ALMENAR. <i>L'Ètica nicomaquea d'Aristòtil en un compendi català del segle XV</i>	7
JAON LLUÍS LLINÀS. <i>Montaigne i Descartes: dues propostes modernes de vida</i>	121
SERGI ROSELL. <i>Virtuts intel·lectuals i llibertat de la raó</i>	135

CONCEPTES FONAMENTALS DE LA FENOMENOLOGIA

<i>Presentació</i>	153
JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA. <i>Món de la vida (Lebenswelt)</i>	155
FERRAN GARCIA QUEROL. <i>Gènesi</i>	171
PAU PEDRAGOSA. <i>Espai</i>	191

BUTLLETÍ PLATÒNIC (IX)

JORDI SALES I CODERCH. <i>Tres situacions platòniques del record</i>	211
BERNAT TORRES. <i>Murs i riqueses en el Fileb de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies</i>	239