

## A LA LLUM DE PLATÓ. UNA HIPÒTESI HERMENÈUTICA PER A UNA RELECTURA DEL *DE ANIMA*\*

Xavier IBÁÑEZ-PUIG i Josep MONSERRAT-MOLAS

### Resum

Com que l'obra d'Aristòtil ha estat interpretada tradicionalment en contrast amb la de Plató, és evident que qualsevol interpretació innovadora dels diàlegs de Plató ens convida a repensar el pensament d'Aristòtil des d'una perspectiva nova. Doncs bé, atès que els estudis més recents del *Teetet* ens mostren que en Plató la percepció no es troba tan devaluada com se sol dir, és el nostre propòsit en aquest article defensar la tesi segons la qual convindria comprendre el *De Anima* d'Aristòtil sota una nova llum: a la llum de Plató.

**Paraules clau:** Plató, Aristòtil, *De Anima*, *Teetet*, percepció, metafísica, ontologia, teoria del coneixement.

### Abstract

Since Aristotle's work has been traditionally interpreted by contrast with Plato's Philosophy, it is evident that every new interpretation of Plato's dialogues invites us to rethink Aristotle's own thought from a new perspective. Given that recent studies on *Theaetetus* have shown that perception in Plato is not devalued as it is usually said, is our purpose in this paper to hold the thesis according to which Aristotle's *De Anima* is to be understood in a new light: in the light of Plato.

**Key words:** Plato, Aristotle, *De Anima*, *Theaetetus*, perception, metaphysics, ontology, theory of knowledge.

### Les aparents contradiccions en el *corpus aristotelicum*. Dues il·lustracions i tres vies de solució

La consideració entre els estudiosos de les obres aristotèliques com a tractats i, per tant, com a presentacions d'un pensament ja completament elaborat en el moment de

\*Aquest article és el resultat dels treballs del Grup de Recerca 2009SGR447 «EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat». Una primera versió va ser exposada a la Universitat de Coimbra, en la sessió del «Seminari Internacional Aristotèlic» el 4 de febrer de 2009.

l'escriptura, ens podria fer perdre de vista que en els escrits d'Aristòtil hi trobem gairebé sempre el pensament *en acció*: no pas l'elaboració d'un pensament ja acabat abans de començar l'escriptura, com si en el text hi haguéssim d'anar a trobar només resultats, sinó la recerca mateixa en curs, els resultats de la qual certament es presenten, però es presenten precisament a través del camí costerut que ens hi ha dut i, per tant, amb tot de vies obertes aquí i allà que no se segueixen, o amb definicions que, tot i quedar establertes en un punt donat, més endavant són matisades o completades o corregides amb noves observacions i noves consideracions. Sense tenir la forma de diàleg que conserven els escrits platònics, l'escriptura aristotèlica no és mai lletra morta, sinó que reproduceix la vida del pensament en diàleg amb si mateix sobre la qüestió estudiada en cada cas.

Aquest caràcter obert, en curs, de l'escriptura aristotèlica, es posa de manifest quan, amb els esquemes escolàstics («aristotèlics») a la mà, provem d'anar als detalls de la lletra de l'Estagirita. El cas del *De Anima* ens dóna més d'un exemple de com, quan es tracta de pensar l'ànima, les peces angulars del sistema aristotèlic –acte i potència, forma i matèria, les quatre causes– apareixen en versions que semblen contradir el tractament donat a totes aquestes nocions en la *Física* i en la *Metafísica*. En recollim, a tall d'il·lustració, només dos exemples:

(1) En el *De Anima* II, 1, 412b25s, Aristòtil diu que «el que està en potència de viure no és el cos que ha fet fora l'ànima, sinó el cos que la posseeix».<sup>1</sup> En altres paraules: el cos que *en potència* té vida només pot ser el cos que ja té vida *en acte*. En el cas del cos de vivent, doncs, les nocions de potència i acte es col·lapsen.

(2) En el *De Anima* III, 5, 431a10s, Aristòtil escriu: «Atès que en la naturalesa tota hi ha matèria per a cada gènere de coses [...] i, a més, hi ha una altra cosa, allò que és causal i actiu i al qual correspon fer totes les coses...»,<sup>2</sup> per tal d'introduir la distinció entre l'intel·lecte actiu i l'intel·lecte passiu. El que sorprèn de l'analogia és que nega a la matèria el caràcter de «principi causal», contra el que diu la formulació a la *Física* de la doctrina de les quatre causes.

No ens cal multiplicar els exemples. Els dos que hem posat basten per a deixar constància d'aquest fet: al llarg de l'obra aristotèlica no hi ha univocitat en el sentit dels termes que la tradició de comentadors ha deixat fixats com a pedres angulars de tot el pensament aristotèlic.

L'hermenèutica aristotèlica demana, doncs, trobar claus d'interpretació que ens permetin donar compte del que podem anomenar «les variacions aristotèliques». Som conscients que no estem dient res de nou. Abans de pensar la qüestió sobre el cas del *De Anima*, considerem-la, a tall de contrast, pel que fa a la filosofia política aristotèlica.

<sup>1</sup> «ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον».

<sup>2</sup> «Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστω γένει [...], ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, ...».

És un tòpic dels comentaristes qualificar la filosofia política aristotèlica com més concreta que la filosofia política platònica. Com en altres casos, encara està per saber exactament el perquè d'aquesta oposició i també quines són exactament les determinacions de la concreció aristotèlica i les de l'oposada abstracció platònica.

Aquest treball que ara presentem se situa en la interrogació sobre el moviment habitual de molts comentaristes de la filosofia aristotèlica que consisteix a determinar un caràcter global X a la filosofia platònica i a diferenciar un Aristòtil A i un Aristòtil B segons que accepti o rebutgi el caràcter X amb el qual s'ha caracteritzat el platonisme.<sup>3</sup>

La tesi de Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923) és que Aristòtil va tenir una evolució progressiva des de posicions platòniques a posicions empiristes. Com ja havia succeït amb la seva aplicació als estudis platònics, el mètode genètic donava resultats distints quan l'usaven filòlegs distints. En el cas de *Política*, Von Arnim (*Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Viena 1924) veia les coses molt d'altra manera, començant pel llibre primer, que ara era considerat com la part més antiga de l'obra juntament amb el llibre tercer. Els llibres setè i vuitè, que contenen el tractament de la ciutat ideal i que, segons Jaeger, eren el moment més clarament platònic de la filosofia política aristotèlica, representen, segons Von Arnim, la reacció més clara contra la tradició platònica, i són el moment més recent de l'obra, «redactats en l'estil cuidat dels últims anys d'Aristòtil», i els llibres quart, cinquè i sisè i el llibre segon són els estadis intermedis. Les apories a les quals dona lloc el mètode genètic estaven barrejades en el plantejament jaegerià amb el fantasma de l'empirisme. Les teories es van multiplicar i tot seguit es va parlar de primeres i segones redaccions dels diversos llibres. L'obra de Zürcher (*Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn 1952) va formular la hipòtesi versemblant que la redacció final de tot el *Corpus Aristotelicum* va ser obra de Teofrast sobre els materials de les lliçons aristotèliques conservades a l'interior del Liceu. La posició de Zürcher fa aristotèliques les coincidències amb el platonisme i fa de Teofrast el redactor «empirista». Com és fàcil de comprendre, les complicacions de l'exègesi i la multiplicació de les hipòtesis van esgotar el mètode genètic en si mateix sense cap altre resultat que el d'haver eliminat els tics anteriors de les fàcils interpretacions sistemàtiques. Els dos termes que segons Jaeger marquen un trajecte aristotèlic no són gens clars, ni ho és el platonisme inicial ni l'empirisme final. Respecte del «platonisme», cal diferenciar la nostra reconstrucció d'una totalitat del platonisme –a la qual oposaríem el resultat de la nostra reconstrucció de l'aristotelisme–, de seguiment de tesis platòniques que Aristòtil discuteix, quan les discuteix i de la manera que les discu-

<sup>3</sup> Programa de treball que despleguen respecte de la filosofia política aristotèlica J. SALES CODERCH & J. MONSERRAT-MOLAS, «“A more political animal than bees”: polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability», *Studia Neoaristotelica*, 6 (2009)/1, 3-14; i també J. SALES CODERCH & J. MONSERRAT-MOLAS, «La excepcionalidad de la *areté* gorgiana. Sobre la necesidad de una revisión del carácter de las determinaciones de la concreción política aristotélica», *Pensamiento*, 66 (2010), 247, 35-54.

teix. Si emprenem un camí llarg, i no el camí curt dels resums doctrinals o dels prejudicis, s'hauria de considerar primer de tot l'anonimat platònic, la situació dramàtica que escenifica en uns caràcters la filosofia de la polis i la fenomenologia dramàtica dels diàlegs. Després, encara, considerar com parla la veu que ens parla quan llegim Aristòtil. Finalment, advertir la confrontació dialèctica en les pàgines en què Aristòtil se situa respecte d'alguna cosa que llegeix en Plató. Quant a l'«empirisme aristotèlic», creiem que també és molt sana la ferma posició de P. Aubenque: «parler de l'empirisme ou de l'intellectualisme d'Aristote, de sa propension plus ou moins grande pour la théorie ou pour une pratique immédiatement appuyée sur l'expérience, n'a aucun sens et ne peut mener à rien, tant que l'on ne s'est pas demandé pourquoi Aristote ferait dépendre la vertu du savoir et, si oui, de quel savoir» (*La prudence chez Aristote*, París 1963, p. 30).

Què cal fer, així doncs, del que hem anomenat «les variacions aristotèliques»? Que sapiguem, hi ha, sobre aquesta qüestió, almenys tres formes diferents d'enfocar el problema. Vegem-ho sobre el *De Anima*.

(1) Hem esmentat la proposta de renovació dels estudis aristotèlics feta per Werner Jaeger. En el seu *Aristòtil*, com hem dit, l'autor importa el paradigma evolutiu dels estudis platònics (aquell que atén a la data de producció de cadascun dels diàlegs i fixa diferents etapes en l'evolució del pensament de Plató en funció de la distància que en cada moment el separa del seu mestre Sòcrates) als estudis aristotèlics. En aquest cas, allò que permetria determinar la juvenesa o la maduresa de cadascuna de les obres de l'autor considerat seria la distància que el separa de Plató. Pel que fa al *De Anima*, posem per cas, l'autor troba que la teoria de l'intel·lecte del llibre III «destaca com a peculiarment platònica i no molt científica», mentre que tot l'estudi psicofísic del llibre II seria ja pròpiament aristotèlic: estaríem, doncs, davant d'una obra que, a partir de materials (o en tot cas de doctrines) de joventut (llibre III), hauria elaborat doctrines noves (llibre II), amb la qual cosa les possibles incongruències es deuen, tot simplement, al fet que, tot i mantenir el platonisme de la tercera part (sobretot, diu Jaeger, per motius pràctics, a fi de mantenir el punt de partida de la seva *Ètica*), obre ja un camp d'investigació completament diferent, que pertany, diu Jaeger, «de fet, a una altra dimensió del pensament».<sup>4</sup>

(2) Una segona manera de comprendre les variacions en les obres aristotèliques atén, no al desenvolupament del pensament d'Aristòtil (consideració diacrònica), sinó als diferents nivells de realitat dels quals l'autor tracta de donar compte. Posem per cas l'hilemorfisme. La doctrina de la forma i la matèria no té una sola aplicació, sinó que s'aplica a diferents nivells: referida al moviment, a la constitució física dels cossos, a l'estructuració metafísica de les substàncies (sense parlar de la seva aplicació a la lògica, a l'estètica, etc.). En cadascun d'aquests nivells la parella de termes prendria sentits diferents: la forma és fi (*télos*) del moviment, estructura (*morphé*) dels cossos físics, quiditat (*eidos*) de les substàncies; amb la qual cosa la traducció tant d'*eidos* com de *morphé* per un mateix terme, «forma», ens vindria a donar des de la tradició una major homogeneïtat que la que en veritat trobem en els textos aristotèlics. Amb relació al *De Anima*, el professor Tomás Calvo, a qui estem

<sup>4</sup>W. JAEGER, *Aristóteles*, Mèxic-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1984, p. 380-384.

seguint en aquest punt,<sup>5</sup> constata que «l'hilemorfisme pur de la tradició no sembla que es pugui aplicar al vivent en general ni al vivent humà en concret». L'exemple ens serveix d'il·lustració: per a desfer les aparents contradiccions, cal en cada cas concret atendre al nivell de realitat al qual s'aplica aquesta o aquella noció: no hi ha contradicció quan els sentits diferents són deguts a l'aplicació d'un mateix terme a nivells diferents de realitat.<sup>6</sup> (3) Encara contra la tesi de Jaeger, en un llibre recent,<sup>7</sup> Roman Polansky sosté que, malgrat l'aparent descurança de l'obra, i la presència de passatges aparentment inconsistents, el *De Anima* és una obra marcadament sistemàtica i dotada d'una organització meticulosa: «des del principi fins al final», afirma l'autor, Aristòtil «controla tot el seu material». En el *De Anima*, afegeix, «les paraules mai no s'improvisen; les ratlles que semblen meres repeticions o reiteracions afegeixen sempre alguna cosa». El que en principi sembla opac pren tot el seu sentit quan ens ho mirem amb atenció, i sovint la clau per a aclarir un determinat passatge es troba implícita: «aquesta obscuritat, aquesta no explicitació de molts elements i aquesta tensió en el si del text, poden ser vistes com a intencionals, al servei d'objectius pedagògics o d'un altre tipus». «Encara que els comentadors tendeixen a buscar una sola lectura correcta –conclou l'autor–, Aristòtil algunes vegades utilitza deliberadament l'*ambigüitat disciplinada*». És així com Polansky dóna compte de les aparents contradiccions o incongruències en el text aristotèlic: lluny de ser productes de la falta d'atenció d'Aristòtil en aquest o aquell passatge, aquestes aparents incongruències es deuen a una determinada estratègia retòrica, consistent en el domini de l'*ambigüitat* amb una determinada intenció: «termes clau amb més d'un significat permeten subtils distincions»; «un passatge que suporta múltiples lectures introdueix una varietat de temes que reforcen la visió del que s'està estudiant o posa en joc una varietat d'arguments concurrents»; etc. Per a aclarir els passatges més difícils, i donar compte de la unitat del tot (tant pel que fa al *De Anima*, com pel que fa al *corpus*), cal, diu l'autor, establir els contextos de cada argumentació: «Tot i les seves aspiracions omnicomprendives, Aristòtil és completament curós sobre quins conceptes i quins mètodes cal seguir i emprar per a cada context particular», de manera que, pel que fa al lector de les seves obres, «cal ser molt prudents a l'hora de remetre a altres llocs del *corpus* d'Aristòtil, o fins i tot a l'hora d'ajudar-se de seccions posteriors del mateix *De Anima* per a seguir un determinat argument. Cal situar pacientment i construir un argument amb els recursos immediats i a través del seu desplegament progressiu». Les aparents contradiccions del text es deuen, així doncs, segons Polansky, a la «persistent atenció d'Aristòtil al que és contextualment apropiat». L'*ambigüitat*, segons això, seria volguda, i respondria, no pas a una vacil·lació d'un autor que treballa amb materials de

<sup>5</sup>T. CALVO, «La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el *De Anima*», dins: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 3, 1968, p. 11-23.

<sup>6</sup>Javier Aoz formula bé aquesta manera de considerar la qüestió, que és la seva, en aquestes ratlles: «La directriz interpretativa que sustenta estas apreciaciones [les tòpiques referides al temps] es, sin duda, la insistencia en comprender el filosofar aristotélico como la mera aplicación de un repertorio conceptual disponible a los diversos ámbitos de los fenómenos. Ahora bien, si algo logró la investigación aristotélica del siglo pasado [= s. xx] fue, precisamente, hacer ver al *auctor*, al *agens* tras el *Corpus aristotelicum*. Así, se hizo notar la evolución de los escritos del *Corpus*, la relevancia de la aporeticidad en ellos y, sobre todo, un rasgo del filosofar aristotélico que la tradicional primacía del *Corpus* sobre el *agens*, de la doctrina sobre el ejercicio de la investigación, ocultaban: el respeto y la atención a la diversidad en la constitución de los ámbitos de los fenómenos». Vegeu: J. Aoz, *Alma y tiempo en Aristóteles*, Caracas: Editorial Equinoccio, 2007, p. 30.

<sup>7</sup>R. M. POLANSKY, *Aristotle's De Anima*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

diferents èpoques un cop el seu pensament ja ha evolucionat (Jaeger), i tampoc a l'ús d'un mateix terme per a referir-se a nivells ontològics o a fenòmens diferents (Calvo, Aoiz), sinó a la intenció de posar en moviment l'ànima del lector per a captar el tema considerat en cada cas en tota la seva riquesa. Aquesta *ambigüitat disciplinada* tindria, en definitiva, una *motivació retòrica i pedagògica*.

El que proposem és mostrar la bondat de prioritzar la comprensió dels textos des de (3), tenint present (2).

## La distància a Plató

No és l'objecte d'aquesta comunicació donar arguments per a provar de desempatar entre aquestes tres possibilitats de lectura. Tampoc no estem dient que els autors considerats pretenguin que la seva manera de veure les coses exclouï necessàriament les altres dues. De fet, podem fer notar que la segona possibilitat és perfectament compatible amb les altres dues. Podria ser, a més, com sol passar en alternatives com aquesta, que l'interpret d'Aristòtil hagi d'anar al text considerant en cada cas totes tres possibilitats de lectura al mateix temps. No és això, en tot cas, el que ara ens preocupa. El que centrarà la nostra atenció serà la relació amb Plató que la primera i la tercera d'aquestes propostes ens conviden a pensar.<sup>8</sup>

Com hem vist, la lectura de Jaeger trobaria que Aristòtil es va trobant a si mateix en la mesura que s'allunya de Plató (de manera similar a com Plató s'hauria trobat a si mateix en la mesura que s'allunyava de Sòcrates). Per dir-ho d'una manera ben planera: Aristòtil finalment hauria trobat que allò que Plató separava (sensibles i idees, cos i ànima) en veritat es dona junt. La clau per a estudiar l'«Aristòtil-Aristòtil», si se'n permet l'expressió, seria, segons això, mesurar en cada cas la distància a Plató.

Sota aquesta perspectiva resulta certament rellevant que la lectura de Polansky, que representa una novetat (almenys pel que fa a l'èmfasi amb què assenyalava l'aspecte retòric de la qüestió) dins els estudis aristotèlics, hagi estat proposada per un investigador que ve precisament de llegir Plató des dels principis hermenèutics que han renovat els estudis platònics en els últims anys. Aquesta renovació dels estudis platònics,<sup>9</sup> ha consistit principalment en la proposta de parar atenció a la unitat de contingut i forma que és cada diàleg platònic i, doncs, de pensar cada afirmació en la situació i el context

<sup>8</sup> Sobre la segona via no tenim res a dir: la seva solidesa salta a la vista i, per tant,ensem que en qualsevol cas sempre caldrà restar atents a cada context per tal de veure si les variacions en l'ús dels termes es poden explicar remetem a l'objecte del qual es tracta en cada cas.

<sup>9</sup> Per a una explicació dels principis hermenèutics d'aquesta renovació, vegeu (entre d'altres): F. J. GONZÁLEZ, (ed.) *The third Way*, Lanham (Maryland), 1995, i els nostres treballs en el si del Grup de Recerca «Hermenèutica i Platonisme»: J. MONSERRAT-MOLAS (ed.), *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2002; A. BOSCH-VECIANA & J. MONSERRAT-MOLAS, *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia – Barcelonesa d'Edicions, 2007, i *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. II, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia – Barcelonesa d'Edicions, 2010.

dramàtic en què Plató ha decidit col·locar-la. Polansky ja ha aplicat aquesta manera d'adreçar-se al text en el seu robust estudi del *Teetet*.<sup>10</sup> Que ara, pel que fa al *De Anima*, proposi com a estratègia de lectura atendre igualment a *l'estètica de la recepció*, això és, a *la intenció comunicativa de l'escriptura aristotèlica*, ens sembla de manera ben clara una proposta de relectura de l'obra aristotèlica des dels mateixos principis hermenèutics que han orientat la seva lectura de Plató.

Si Jaeger ens convida a distingir Aristòtil de Plató, Polansky, en canvi, almenys pel que fa a la intenció comunicativa, ens presenta un Aristòtil molt més proper al seu mestre. Sigui com sigui, creiem que podem deixar establerts els punts següents:

- (1) Una consideració des del paradigma evolutiu del pensament d'Aristòtil ens obliga, en tot cas, a parar atenció a la figura de Plató com a punt respecte del qual mesurar la distància de cadascuna de les obres aristotèliques.
- (2) Com que el mateix Aristòtil en ocasions pren de forma explícita distància respecte de Plató (vegeu, per exemple, *De Anima* I 3, 406b-407b), fins i tot des de qualsevol altre paradigma de lectura caldrà considerar, si no sempre, almenys sí en relació amb uns determinats punts, el possible platonisme o antiplatonisme de la posició aristotèlica.
- (3) Doncs bé: si l'estudi d'Aristòtil ens demana mesurar la distància que el separa de la figura de Plató, resultarà inevitable que *la renovació dels estudis platònics i, per tant, una comprensió renovada de la figura de Plató, tingui alguna cosa a aportar als estudis aristotèlics*. Això, en efecte, és el que hem trobat en el cas de Polansky.

El que pretenem a continuació és il·lustrar la nostra tesi amb un exemple centrat en la qüestió de la percepció en Plató i Aristòtil. Ens servirem per a això d'un article de M. Narcy al respecte.

### Una il·lustració. La captació dels comuns en Plató i Aristòtil segons la lectura de Michel Narcy

En el seu article «*Krisis i aisthesis*»,<sup>11</sup> dedicat a *De Anima* III 2, l'estratègia de Narcy per a comprendre el tractament aristotèlic de la captació dels comuns (*tà koinà*), això és, de la sensibilitat comuna, consisteix precisament a mesurar la distància que separa aquest tractament respecte del de Plató o, en concret, en una comparació entre el pasatge estudiat i un o dos passatges del *Teetet* platònic.

Segons Narcy, el pasatge del *Teetet* on es tracta la qüestió de la captació dels comuns (184b-186e) deixa ben establert que *jutjar (krínein)* és precisament el que *no* fa la per-

<sup>10</sup> R. M. POLANSKY, *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*, Cranbury, Nova Jersey, Bucknell University Press, 1992.

<sup>11</sup> M. NARCY, «*Krisis et aisthesis (De anima, III, 2)*», dins: G. ROMÉYER DHERBEY (DIR.) *Corps et ame. Sur le De anima d'Aristote* (Études réunies par Cristina Viano), París, Vrin, 1996, p. 239-256.



cepció. Encara que el professor francès reconeix, en nota a peu de pàgina (p. 239, n. 1), que l'afirmació es fa en un context polèmic, l'autor donarà per definitivament establert que en el *Teetet* no és pas la percepció qui jutja, sinó que ho fa l'ànima. De manera, diu Narcy, que el judici es troba, en Plató, exclusivament del costat de la intel·lecció. Per contrast, per a Aristòtil «cada sentit té el seu objecte sensible corresponent i jutja (*krínei*)<sup>12</sup> les diferències del seu objecte sensible corresponent»<sup>13</sup> (426b8-11). Pel que fa als comuns, «la qüestió, diu Narcy, és que Aristòtil es resisteix a convertir els sensibles comuns en intel·ligibles sota el pretext que no hi ha per a ells un òrgan sensorial propi» (p. 242).

La posició d'Aristòtil cal comprendre-la, diu Narcy, dins la història del pensament grec, en la línia que comença en els presocràtics i passa per Plató per a arribar fins a ell. Per als presocràtics, la veritat de la sensació és la seva passivitat, mentre que en Aristòtil s'ha convertit en un acte. La tesi de Narcy és que l'agent d'aquesta transformació és precisament Plató (p. 244), i precisament en el passatge del *Teetet* citat: Plató és el primer a dir que conèixer és jutjar (amb la qual cosa devalua la percepció); Aristòtil, superant Plató a partir del mateix Plató, ve a dir: «sí, però és que percebre és jutjar». Si per a Plató és l'ànima per si mateixa la que coneix els comuns, i aquí la sensació calla, per a Aristòtil, contra aquesta posició platònica que nega als sensibles la dignitat dels intel·ligibles, és la percepció mateixa que jutja i així coneix. «Des d'aquesta perspectiva –conclou Narcy–, és clar que la noció aristotèlica dels sensibles comuns [...] és antiplatònica» (p. 245).

Per a Narcy, és l'ontologia d'Aristòtil, és a dir, la seva negació dels intel·ligibles separats, el que el porta a atorgar a la sensació, en contra del que feia Plató, el poder de jutjar. Per a Plató, el judici estava reservat «a l'ànima, entesa com un poder de coneixement suprasensible» (p. 247). L'economia del text platònic segons Narcy és clara: si tota sensació es remet a un dels òrgans sensorials, és a dir corporals, aleshores tot el que no deriva d'un òrgan haurà de ser referit a una altra cosa que el cos, cosa que ens obliga a admetre un coneixement diferent del sensible. Si guardem aquest argument en la me-

<sup>12</sup> L'autor prefereix «jutjar» sobre «discernir» per a traduir «*krínei*». Interpreta que als traductors que prefereixen «discernir» això els passa perquè els incomoda que la percepció realitzi una operació que tendim a atribuir només a l'intel·lecte. L'argument de Narcy se sosté sobre la constatació que «Aristòtil dóna la paraula a la sensació» (p. 251): cal que sigui una mateixa percepció la que digui (*légein*) que el dolç és diferent del blanc (426b20-21), de manera que la percepció té respecte del dir la mateixa analogia que té la intel·lecció: «per tant, tal com la diu (*ds légei*), així mateix la pensa i la sent» (426b22) [no cal dir que estem seguint la traducció del mateix Narcy]. Si, per tant, la percepció enuncia o diu, no cal tenir cap prevenció a l'hora de traduir *krínei* per «jutjar» en aquest context. Al fil d'aquesta constatació, prenen relleu els estudis de Jean-Louis Labarrière sobre la veu animal i altres qüestions referents als animals (J.-L. LABARRIÈRE, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, París, Vrin, 2004): que Aristòtil digui en els anomenats «tractats menors» que certs animals tenen també llenguatge articulat, lluny d'entrar en conflicte amb el *De Anima*, és quelcom que ve exigit pel fet que els animals donats de percepció també «diuen», també «jutgen».

<sup>13</sup> «ἐκάστη μὲν οὖν αἰσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν [...] καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφορὰς».



mòria, aleshores el text aristotèlic ens apareixerà com una inversió de la posició platònica. Ja que és dels sensibles que jutgem la diferència, cal forçosament que el judici el faci un sentit i no una facultat suprasensible. Per aquesta via, Aristòtil arriba a donar literalment la paraula a la sensació: «ha de ser únic el que diu (*λέγειν*) que són diferents»<sup>14</sup> el dolç i el blanc (426b21).

No seguirem aquí aquest excel·lent treball del professor Narcy, que a partir de la constatació que acabem d'apuntar passa a considerar la relació entre *atsthesis* i *lógos*. Amb el que s'ha dit n'hi ha prou per als nostres propòsits presents, que no eren altres que fer servir aquest estudi com a il·lustració de la tesi que hem defensat més amunt, a saber, que la renovació de la figura de Plató pot contribuir a projectar llum també sobre la figura d'Aristòtil. Passem a veure-ho en el punt següent.

### Un petit retoc a la lectura de Narcy: dos apunts sobre la percepció en el *De Anima* i el *Teetet*

No hi ha dubte, sobre la lletra del text aristotèlic, que Aristòtil atribueix judici a la sensació. Ara bé, marca això una distància tan gran respecte de Plató com pretén l'investigador francès?

D'entrada podem notar que l'atribució del judici a la sensació es fa necessària precisament per a distingir l'animal irracional de l'home. Que els animals jutgen sobre allò que senten resulta evident, ja que distingeixen, posem per cas, els aliments que els són convenients dels que no els són convenients; i així, si guardéssim el judici només per a la intel·lecció, aquesta evidència ens duria a considerar els animals com a vivents dotats d'intel·lecte. Si malgrat ser irracionals es mouen bé entre el món percebut, és, doncs, perquè la percepció ja els permet jutjar en relació amb els sensibles.

Notem, en segon lloc, que, com diu Aristòtil, la sensibilitat no es redueix pas al cos (o la carn, 426b16). De fet, l'estudi de la sensibilitat es fa en el decurs d'un llarg estudi dedicat a l'ànima: també en Aristòtil, com en Plató, qui jutja els comuns és l'ànima, per bé que Aristòtil, que a diferència de Plató distingeix «nivells» (per dir-ho així) en l'ànima, explicita que qui els jutja és l'ànima sensorial i no pas la intel·lectiva. La diferència entre Plató i Aristòtil no es trobaria, segons això, en el fet que un atribueixi la captació dels comuns a l'ànima i l'altre al cos (com a estones sembla suggerir la lectura de Narcy), sinó en el fet que un l'atribueix a l'ànima sensorial (que té el cos com a instrument) i l'altre a l'ànima intel·lectiva (que, segons Narcy, és l'única a la qual Plató anomena *ànima* en el context estudiat). Es mantindria, d'aquesta manera, la distinció entre tots dos autors en aquests termes: allò que Plató separa, segons Aristòtil en realitat es dona junt.

<sup>14</sup> «δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον».

Si, tanmateix, atenem a dos fragments, l'un del *De Anima* i l'altre del *Teetet*, potser la cosa no semblarà tan clara. En les primeres línies del capítol II 12, Aristòtil escriu:

«La percepció és allò capaç de rebre les formes sensibles sense la matèria, a la manera com la cera rep la marca de l'anell sense el ferro ni l'or. [...] De manera similar, el sentit pateix també la influència de qualsevol realitat individual que tingui color, sabor o so, però no en tant que es tracta d'una realitat individual, sinó en tant que és de tal qualitat i en virtut de la seva forma [o «en virtut d'allò que li dóna nom»: *katà tòn lógon*]<sup>15</sup> (424a18s).

Dues coses criden l'atenció. La primera, i a favor de la lectura de Narcy, es diu que allò que la percepció rep del sensible és el seu *lógos*. La tendència a traduir aquesta aparició del terme per «forma» és solidària de la tendència de traduir «*krínein*» per «discernir» quan es parla de la percepció. L'afirmació d'Aristòtil sembla confirmar, en realitat, l'observació de Narcy segons la qual «Aristòtil dóna la paraula a la percepció». Allò que queda en la ment del sensible percebut, com la marca en un bloc de cera, és el seu *lógos*.

Ara bé, no menys remarcable és precisament el fet que, per a explicar aquest fet, Aristòtil faci recurs precisament de l'analogia amb el cas de la cera. La comparació és explícita: Aristòtil compara explícitament l'ànima sensorial amb un bloc de cera, i en l'analogia la percepció resulta ser la impressió que el sensible deixa en aquest bloc de cera. Suposant, com és raonable fer-ho, i com de fet fa Narcy, que Aristòtil hagi elaborat la seva doctrina de la percepció sobre una lectura del *Teetet* platònic, és molt difícil no reconèixer en aquesta comparació una aportació directa de Plató a la doctrina (o si més no a l'estratègia comunicativa!) d'Aristòtil, precisament del *Teetet*, i concretament del passatge 191a-195b, que Narcy no cita ni una sola vegada.

El passatge del *Teetet* en qüestió ve després de la caracterització del pensament com a diàleg de l'ànima amb ella mateixa, i constitueix la primera d'una sèrie de tres caracteritzacions d'aquest diàleg,<sup>16</sup> concretament aquella que donarà compte dels errors perceptius. Notem que, contra el que sosté Protàgoras en la seva «Defensa» (165e-168d), el passatge del bloc de cera nega que la percepció sigui infal·lible i dóna compte, precisament, dels casos en què la percepció cau en l'error. L'error aquí es produeix perquè l'opinió, i per tant el judici!,<sup>17</sup> enllaça malament la forma impresa (el motlle buit que

<sup>15</sup> «ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον [...] ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον».

<sup>16</sup> Les altres dues són el colomar i el tribunal de justícia. Ens n'hem ocupat en un altre lloc: X. IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2007.

<sup>17</sup> Per a la relació entre opinar i jutjar, vegeu *Teetet* 178a-179c, on Sòcrates, en un passatge en què el verb *krínein* apareix repetidament, fa acordar a Teodor que, pel que fa al futur, no és cert, tal com diu Protàgoras, que tothom jutgi correctament, sinó que fins i tot pel que fa a l'amargor d'un aliment, posem per cas, i, per tant, pel que fa a la percepció, només l'expert (en aquest cas el gastrònom) *jutjarà* amb coneixement de causa.

han deixat les impressions passades) de les coses conegudes amb la figura de les impressions presents (l'empremta en relleu, la percepció actual que com a percepció present es dona amb relleu en la nostra ànima) (194b2-6). En altres paraules: *també Plató reconeix a la percepció la facultat de jutjar –d'opinar– en la seva consideració dels errors perceptius*. És gairebé una obvietat: si no hi hagués judici no hi podria haver error, i és de forma explícita que Plató sosté que es pot veure o sentir de forma errònia (195a6-7).

No diem, és clar, que Plató digui *el mateix* que Aristòtil. Som molt lluny d'haver fet tota la tasca de lectura que ens posés en situació de pronunciar-nos sobre aquesta qüestió en un sentit o en un altre. Però el que sí que podem dir amb tota claredat, a partir del passatge comentat, és que, contra la imatge de Plató que es dona per suposada quan es vol llegir Aristòtil per comparació, els diàlegs platònics fan gala de la mateixa «ambigüitat disciplinada» que Polansky creu trobar per al cas d'Aristòtil o, per dir-ho d'una altra manera, ens donen un tractament de les qüestions estudiades molt més matisat que el que el tòpic del platonisme ens voldria fer creure.<sup>18</sup>

Som realment davant de dues ontologies rivals? És veritat que Plató separa radicalment allò que Aristòtil afirma en la seva unitat? El passatge del *Teetet* comentat ens dona bons motius per a pensar que la cosa no és tan clara. En els termes en què se sol expressar el tòpic, el Plató del *Teetet* ens apareix, almenys en relació amb el tema de la percepció tal com queda tractat en el passatge del bloc de cera, com a «aristotèlic» més que no pas com a «platònic»! No voldrà dir això que la distància que separa Aristòtil de Plató és més curta del que se sol admetre habitualment?

<sup>18</sup> Jordi Sales ha observat repetidament que en moments crucials dels diàlegs platònics els personatges expliciten els límits del seu discurs, tant si són incomplets com confusos, i proven de donar una explicació de per què això és així. D'aquí que, en mots de Jordi Sales, «la filosofia apareix de forma molt més avisada en els diàlegs platònics que en qualsevol altre text» [Vegeu, properament, Jordi SALES, *Variaciones platónicas* (2012, en premsa)]. Aquest auto-reconeixement dels personatges obre almenys quatre línies d'explicació de la *indeterminació o ambigüitat* dels textos platònics segons David ROOCHNIK («Ambigüitat residual en *El polític* de Plató», *Journal of the International Plato Society*, 2006). La primera possible interpretació (John DILLON, *The Heirs of Plato*) és que els vertaders ensenyaments es donaven oralment en l'Acadèmia i no per escrit. Aquest ensenyament es podria reconstruir a partir dels testimonis dels alumnes com ara Aristòtil, Espeusip i Xenòcrates. [Escola de Tubinga, H. J. Krämer, K. Gaiser, T. A. Szlezák]. Segons la interpretació cronològica, la segona, l'ambigüitat dels diàlegs, respondria a un procés d'auto-correcció o de creixement progressiu de l'autor, és a dir, que en els darrers treballs abandonaria els ensenyaments defensats amb anterioritat. [Els exemples es poden multiplicar i no s'esgotarien perquè és el model que ha triomfat en els dos darrers segles i ha colonitzat l'ensenyament secundari i universitari, amb la inflació corresponent de literatura «acadèmica»]. Una tercera línia afirmaria que els diàlegs són pròpiament pedagògics, deliberadament indeterminats, perquè del que tracten és de convertir el lector en filòsof. Eva BROWN, *The Music of Plato's Republic*, afirma que la intenció platònica és convidar el lector a unir-se a la conversa de manera activa. Kenneth SAYRE, *Plato's Literary Garden*, ens diu que l'intent de Plató és el de crear una conversa entre autor i lector. [Línia pròpia d'*Hermenèutica i platonisme*]. Una quarta opció, seguim encara Roochnik, que l'anomena «una lectura cartesiana» [!], qualificaria Plató com un autor dolent, un mal pensador i un pessim filòsof, perquè l'ambigüitat és allò que tot filòsof hauria d'evitar. La cinquena opció, que Roochnik planteja i intenta fonamentar a partir d'una reflexió sobre *El polític* de Plató: es proposa demostrar que l'ambigüitat platònica és *residual* i no pot ser eliminada perquè l'ensenyament del diàleg és per si mateix ambigu (S. Rosen). No és ara el moment de plantejar-ho, simplement en notem el paral·lel.

## A la llum de Plató

No respondrem a la pregunta que acabem de formular. Amb les proves aportades n'hi ha prou, ens sembla, per a deixar establerta aquesta observació: en la mesura que la lectura d'Aristòtil es guanya per contrast amb la filosofia de Plató (i sigui quina sigui aquesta mesura), és evident que una renovació dels estudis platònics ha de tenir, almenys en aquesta mesura, alguna influència sobre els estudis aristotèlics. Posem per cas el *Teetet*: si, com pretenem defensar, i com hem defensat en un altre lloc,<sup>19</sup> la doctrina del *Teetet* no devalua la percepció tal com esperaríem que ho fes si ens creguéssim la visió tòpica de l'ontologia de Plató, aleshores, en la mesura que el *De Anima* s'hagi elaborat a partir dels ensenyaments de Plató, la renovació de la lectura del *Teetet* necessàriament ha d'ajudar a aclarir o donar força a determinades interpretacions del *De Anima*.

A *De Anima*, llibre III 5, Aristòtil diu que l'intel·lecte actiu produeix com ho fa la llum. La llum, és clar, no produeix res en el sentit de construir un nou ens a partir de determinats materials de construcció, sinó que allò que fa a les coses que il·lumina és portar-les a la presència. La llum no modifica allò que il·lumina, però ho fa visible. A partir del símil del sol a *La república*, que veu la idea de Bé com a situada més enllà de l'ésser i com a causa de la llum que obre el camp de la intel·ligibilitat; i també a partir de l'afirmació aristotèlica segons la qual (i contra el que esperaríem de la seva ontologia pretesament immanentista) l'intel·lecte actiu és «separat», no sorprèn gens que Jaeger hagi vist en la doctrina de l'intel·lecte actiu un pòsit de platonisme en el si de la doctrina aristotèlica. És això índex del caràcter juvenil d'aquest escrit? I si, per contra, el platonisme d'Aristòtil fos el mateix, per dir-ho així, que el seu «aristotelisme»?

En el *De Anima*, repetim-ho, l'intel·lecte actiu és allò que obre l'espai de la presència, és l'obertura que fa possible la comprensió.<sup>20</sup> Acabem amb una imatge. Contra els prejudicis que voldrien un Aristòtil més sistemàtic del que en veritat és, i que començarien a llegir-lo des d'una precomprensió fixa del que cal entendre per «Plató», posar entre parèntesis aquests prejudicis i aquesta comprensió pot ajudar a il·luminar el text des d'una nova perspectiva encara poc explorada. Aquest és el cas de Polansky, que ens assisteix en la lectura des d'una atenció exquisida a l'estètica de la recepció. També l'escriptura aristotèlica, com ho fa la platònica, exhortaria el lector al diàleg. De manera que la impaciència a resoldre les variacions en les distintes aparicions d'un mateix terme seria el perill a neutralitzar en tota empresa d'interpretació del *corpus* aristotèlic.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> X. IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del 'Teetet' de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007.

<sup>20</sup> Vegeu R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, PUF, 1988.

<sup>21</sup> Vegeu un treball en aquest sentit adequat, per exemple, C. SARRATE GARCIA, «La relació a Aristòtil (I)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, V, 1992-1993, 15-50, i «La relació a Aristòtil (II)», VI, 1994, 23-49.

Si així fos, ens situaríem davant d'un Aristòtil més advertit del que se sol admetre habitualment sobre els perills de la lletra escrita, més atent al perill que corre el lector a caure en la simplificació. Això és el que ens pot ensenyar d'Aristòtil la renovació dels estudis platònics: l'obertura del seu pensament a la llum de Plató.

Xavier IBÁÑEZ-PUIG

Universitat de Barcelona

*xibanez@santgregori.org*

Josep MONSERRAT-MOLAS

Universitat de Barcelona

*jmonserrat@ub.edu*

[rebut el 16 de març de 2010; acceptat per a la seva publicació el 3 d'octubre de 2011]

