

ARISTÒTIL - ÈTICA

Ramon ALCOBERRO

ARISTÒTIL: BIOGRAFIA.

Aristòtil va néixer l'any 384 a.n.e. a Estagira, una petita ciutat propera a Macedònia, poblada per una barreja de macedonis i tracis, però on es parlava grec. El seu pare era metge personal d'Amintes III, rei de Macedònia i el model de la medicina està molt present al rerefons de l'obra aristotèlica.

L'any 366 (en tenia 17 o 18) Aristòtil arribà a Atenes com a alumne a l'Acadèmia de Plató i allí visqué fins la mort del mestre, l'any 347. Mentre ell residia a Atenes, la ciutat d'Estagira fou destruïda en la guerra i per aquesta causa Aristòtil tingué tota la seva vida l'ambigu estatut de “metec” (foraster) a Atenes. Cal tenir present que el Plató que va conèixer Aristòtil era el de la darrera època, el més centrat en qüestions matemàtiques i també el més místic. D'aquí que algun cop el titlli de “pitagòric”. És prou conegut el text de *l'Ètica a Nicòmac* (I,4) en què, fent un retret molt elegant al vell Plató, se'ns diu que:

Veritat i amiatat ens són estimades l'una i l'altra, però per a nosaltres és un deure sagrat atorgar la preferència a la veritat.

Per oposició a la dialèctica i al model de ciència matemàtica que defensaven els platònics, Aristòtil tindrà com a model de saber la lògica i les ciències biològiques.

Quan Plató va morir (348 a.n.e.), l'Acadèmia passà al seu nebot Euspesip, com si es tractés d'un negoci familiar, i Aristòtil va marxar-ne, potser decebut per aquesta tria. Aquest trencament és prou significatiu. D'una banda, Plató serà sempre el mestre:

*Ell, l'únic dels mortals que mostrà clarament ...
Que virtuos i feliç és tot un per a l'home!
(Aristòtil: Himne a la virtut, fr. 673 R)*

Però Aristòtil és un deixeble creador, no pas un epígon que es limita a repetir lliçons. Ser filòsof, és a dir, ser ‘amic de la saviesa’, tant per a Plató com per a Aristòtil, implica exercir el pensament creativament (no copiar-lo) i això és el va pretendre Aristòtil sempre.

Establert, doncs, pel seu compte, com a pensador independent Aristòtil emigrà una ciutat a Assos, a les costes d'Àsia Menor, on funcionava una mena de cercle filosòfic, avui en diríem una ‘filial’ de l'Acadèmia, fundat per Hèrmies, tirà d'Atarneu A Assos, Hèrmies –d'origen humil– havia arribat al poder amb l'ajuda dels perses i d'un exèrcit de mercenaris. Admirador de Plató, va canviar de bàndol i entrà en relació amb els macedònics; però quan els perses se n'adonaren, envaïren la ciutat i el van matar, crucificant-lo. Per a Aristòtil, Hèrmies –a qui els grecs consagraren una estàtua a Delfos– és un heroi de l' “areté” [Virtut]. Possiblement a Assos va començar la reflexió ètica que s'expressa en l'ÈTICA A EUDEM. També segons la tradició, allí es casà amb Píties, parenta d'Hèrmies, amb qui fugí de la invasió persa de la ciutat.

Es dóna per cert que, posteriorment, va viure a Lesbos, també com a professor de filosofia, fins que cap al 342, el rei Filip de Macedònia el va convidar a dirigir l'educació del seu fill, el futur Alexandre Magne, que llavors tenia tretze anys. Aristòtil tenia experiència política des de la seva coneixença d'Hèrmies i –a més– provenia d'una família tradicionalment lligada als macedònics. En conseqüència, va emprendre la tasca, acompanyat d'una alumne, Teofrast d'Èraso [Èraso és un indret de Lesbos] que, temps a venir, fou el segon escoliarca del Liceu.

De 342 a 334, Aristòtil viu a la cort de Macedònia com a preceptor del futur Alexandre Magne. Hi ha dubtes sobre quina mena d'ensenyament adreçà a Alexandre, perquè de fet l'alumne va fer quasi tot el contrari del que recomanava el mestre. Aristòtil era clarament partidari de la filantropia, que distingeix de l'amistat (E.N., VIII) i potser buscava una manera de reconciliar grecs i bàrbars a través del govern d'una monarquia prudent. Però Alexandre, que va fer-se rei l'any 336, tenia uns altres plans, clarament imperials. Amb la conquesta de l'Imperi persa (que arribava fins a les fronteres de l'Índia) va començar un nou període en la història grega. La ciutat grega es devalua, passa a ser una mena de protectorat, l'individu se sent perdut dins el gran Imperi i apareixen o es desenvolupen ètiques de caire més individualista (cínics, estoics, epicuris). Tal com mostra la *Política*, Aristòtil vol ser el darrer testimoni nostàlgic de les virtuts de la *polis* clàssica. Convé recordar que, pel que fa a les seves tesis polítiques, Aristòtil és un nostàlgic. A E.N. IX,9 diu que: *la soledat és font de moltes penes* i, en bona part, l'Estagirita resultà ser l'últim representant d'un món mental que havia entrat en col·lapse definitiu: el de l'autonomia de les ciutats gregues.

S'admet generalment que Aristòtil veia amb mals ulls el projecte expansionista macedònic –i que fou contrari a envair Pèrsia. De fet, tota la *POLÍTICA* és un cant enyorat a les polis que els macedònics havien ensorrat. Si més tard va escriure realment una epístola a Alexandre SOBRE LA COLONITZACIÓ, convidant-lo a actuar com a “príncep amb els Grecs i dèspota amb els Orientals” és un tema molt discutit sobre el qual no tenim testimonis incontrovertibles. De fet, com ja hem insistit, Alexandre va actuar quasi fil per randa a l'inrevés del que pretenia Aristòtil; la política imperial consistí a fondre les dues races i a procurar que els grecs adoptessin al menys en part els costums asiàtics. Un nebot d'Aristòtil, l'historiador Cal·lístenes, fou crucificat a Pèrsia per negar-se a saludar a Alexandre com si aquest fos un déu i aquest fet dóna la mesura de l'allunyament entre el rei i el filòsof.

Possiblement la relació directa d'Aristòtil amb Alexandre es va interrompre quan amb dinou anys aquest fou proclamat rei. La qüestió és que l'any 335 el filòsof tornà a Atenes per establir, potser amb l'ajut econòmic dels macedònics, el seu propi centre d'ensenyament, el LICEU, així anomenat perquè es trobava prop del temple d'Apol·lo Liceu. No se sap gran cosa del funcionament escolar del centre, excepte que tenia una bona biblioteca, amb una col·lecció important de Constitucions (fins a 158 sistemes polítics diferents de tot el món mediterrani, de Xipre a Marsella), cosa que a parer d'alguns mostra que era una eina política i intel·lectual al servei dels macedònics.

A l'època que Aristòtil funda el Liceu, Euspesip ja havia mort i l'Acadèmia platònica era dirigida per Xenòcrates de Calcedònia, matemàtic i místic, que a parer d'Aristòtil encarnava els aspectes menys atractius del platonisme. Es pot suposar, doncs, que el Liceu accentuà, en contraposició, els aspectes realistes, quasi empiristes, del seu ensenyament. Segons una tradició antiga, Aristòtil parlava molt malament, arrossegant les –r. També diu la tradició que Aristòtil feia les classes conversant amb els seus alumnes al llarg d'un “perípat”, o porxo amb columnes, d'on prové el nom de filosofia “peripatètica”. Bertrand Russell pensava que Aristòtil havia estat: “El primer

[filòsof] que escrivia com un professor... un mestre professional i no un profeta inspirat". En tot cas, els seus llibres deriven de cursos professats al Liceu, tot i que sovint compilats amb criteris estranys, o avui directament incomprendibles, per editors del període hel·lenístic o romà.

A la mort d'Alexandre (323) esclatà una revolució a Atenes intentant recuperar les llibertats perdudes sota els macedonis. Aristòtil fou denunciat com a col·laboracionista i acusat d'impiu –com ja havia succeït amb Sòcrates– per haver compost un “pean” [himne religiós] en memòria del seu amic Hèrmies. Sense esperar el judici, Aristòtil fugí a Càlcis, a l'illa d'Eubea, el lloc natal de la seva mare, on va morir l'any següent a seixanta-tres anys. Es va casar dos cops segons la tradició i Nicòmac –a qui tal volta està dedicada una de les *Ètiques*– podria ser un fill del segon matrimoni.

ARISTÒTIL – OBRES

Les obres d'Aristòtil plantegen una gran quantitat de problemes filològics perquè van ser recopilades i passades per tantes mans d'editors que resulta impossible reconstruir-les amb criteris comprensibles. No està clar, per exemple, que l'autor de la HISTÒRIA DELS ANIMALS sigui el mateix que el de l'ÈTICA A NICÒMAC, ni per l'organització del text, ni per l'estructura de les frases, ni tan sols per les doctrines que s'hi exposen. Diògenes Laerci dóna una llista de 146 tractats aristotèlics, molts dels quals no ens han pervingut. En tot cas, Aristòtil tenia una mentalitat enciclopèdica. Dant l'anomenà: “mestre dels que saben” i, efectivament, el seu saber és impressionant per variat, tot i que avui hom considera que molts dels seus llibres no són sinó quaderns de treball que el filòsof no considerava definitius.

D'una manera tòpica en Aristòtil, com en gairebé tots els filòsofs grecs antics, es distingeix des del punt de vista acadèmic entre dues menes d'obres diferents en la seva concepció original:

Obres Exotèriques: Són els diàlegs d'imitació platònica que només ens han arribat fragmentàriament –i que ja s'havien perdut en època romana imperial. Sabem que va començar a escriure'n quan estava a l'Acadèmia platònica i alguns d'aquests textos són importants perquè il·luminen aspectes de les “doctrines no-escrites” de Plató. Epicur sembla basar les seves crítiques a Aristòtil en aquests textos que al segle III a. C. es deuen conservar perfectament, i Ciceró encara els havia llegit.

Obres Esotèriques: Són les notes que feia servir per a les classes, els esquemes, més o menys retocats pels deixebles i editors diversos. No es tracta tant d'apunts de classe com de “papers”, textos que el mestre donava als seus alumnes per encetar les classes i les converses filosòfiques. I cal tenir present que els alumnes del Liceu no anaven a rebre una informació ‘positiva’ (com els de les Universitats actuals) sinó a ‘formar-se’, a millorar com a individus. Possiblement Aristòtil considerava que com a director i organitzador del Liceu li pertocava parlar de una munió de temes en què volia sobretot resumir aportacions anteriors (dels físics atomistes, de Plató etc.) i mostrar-ne la seva opinió divergent. Això pot explicar per què Aristòtil sembla tenir estils literaris diferents en aquestes obres: senzillament hauria copiat manuals, textos ja publicats etc., per tal de fer-ne una crítica o anàlisi pròpia.

Al voltant de l'any 250 a. C. se'n va fer una edició i cap a l'any 75 a. C. n'hi hagué una altra (aquest cop a Roma) a cura del peripatètic Andrònic de Rodes; però és possible que n'hi haguessin d'altres entre tant.

Werner Jaeger l'any 1923 va proposar que els tractats aristotèlics corresponen a dos moments de redacció molt distanciat en el temps. Un primer nivell hauria estat escrit a Assos i un altre al Liceu, refent quaderns de notes del període anterior. A.E. Taylor deia que calia veure en l'obra d'Aristòtil la història d'un home que "a poc a poc perd la seva ànima", en el sentit que els textos més antics semblen més independents mentre que els més moderns són més moderats, més pactistes, més vinculats a la política macedònica... Altres autors, però, consideren que l'aristotelisme és un llarg procés de maduració des d'uns orígens platònitzants cap a una veu pròpia, que sintetitza l'idealisme i el realisme.

S'acostumen a diferenciar quatre grans grups d'obres aristotèliques:

1.- OBRES DE Lògica: La lògica és l'organon –val a dir: "l'instrument"– el coneixement del qual és previ a totes les ciències. No pot filosofar ningú que no en sàpiga i que no l'apliqui correctament. Els llibres més significatius són: CATEGORIES, DE LA INTERPRETACIÓ, PRIMERS ANALÍTICS, SEGONS ANALÍTICS, TÒPICS, etc...

2.- OBRES DE FÍSICA: Són textos dedicats a l'estudi de la natura i de la biologia –i d'atribució més dubtosa. Cal esmentar la FÍSICA, el DE ÀNIMA (el text fundacional de la psicologia), HISTÒRIA DELS ANIMALS, DE LA GENERACIÓ DELS ANIMALS, etc.

3.- ESCRITS DE FILOSOFIA PRIMERA: Aristòtil mai no va escriure cap llibre que es digués "Metafísica", però aquest nom fou atribuït pels seus editors. Ell usava els mots "proté filosofia" [filosofia primera] o, simplement, "sofia" [saviesa]. Per tant, els editors van agrupar textos de "Metá-fisiká" [etimològicament: "més enllà de la física"] en el sentit que són textos de fonamentació general del saber.

4.- OBRES DE FILOSOFIA PRÀCTICA: Són els textos d'ètica (ÈTICA A NICÒMAC, ÈTICA A EUDEM, PROTÈPTIC i, potser, la GRAN ÈTICA) i la POLÍTICA. De fet, Aristòtil no distingeix estrictament entre ètica i política.

En aquest grup s'inclouen també obres del que avui anomenaríem "estètica" com la POÈTICA i la RETÒRICA.

LES OBRES D'ÈTICA I EL SEU CONTEXT.

El *Corpus aristotelicum* inclou tradicionalment tres tractats morals:

Ètica a Nicòmac (E.N.)

Ètica a Eudem (E.E.)

Gran ètica (M.M. –pel seu nom llatí *Magna Moralia*)

Cal afegir a aquestes tres obres un text que no està inclòs al *Corpus*: el *Protrèptic* [en català: "Exhortació"], que la tradició atribueix a Jàmblic (neoplatònic del s.III d.C) el qual, senzillament, en va copiar paràgrafs sencers. D'aquesta manera ens ha quedat aproximadament 1/3 de l'obra ètica original d'Aristòtil. No està gens clar quina és l'ordenació cronològicament correcta d'aquests textos. D'una manera tradicional es diu que E.E. és anterior a E.N. (que seria una mena de reconsideració del text anterior amb afegits). Al segle XIX i a les primeries del XX es pensava que M.M. és un apòcrif d'ambient acadèmic, però darrerament s'ha reivindicat no només com autèntic, sinó com anterior als altres (seria un esborrany per a fer classes?). Ja l'any 1817 Friedrich Schleiermacher havia reivindicat M.M. perquè a l'obra només es jutja l'home per les qualitats morals (i no per les intel·lectuals).

No resulta fàcil establir qui foren de debò Nicòmac i Eudem. Nicòmac podria ser el fill d'Aristòtil (un noi que va morir a 18 anys en una batalla), però no sembla que, per això mateix, hagi pogut tenir gaire participació en l'edició de l'obra del seu pare. Tradicionalment es deia que *E.N.* són un conjunt d'apunts o, millor, d'esborranys usats en les classes, recollits per deixebles d'Aristòtil i oferts al fill, en homenatge dels deixebles, com una manera de mostrar-li què s'espera d'un home com cal. Però això és poc més que una llegenda o una suposició. Eudem, per la seva banda, podria ser un escoliasta tardà del Liceu.

Hi ha encara una altra dificultat, plantejada per Burnet (1900) que va observar com les obres ètiques aristotèliques no tenen res a veure amb les doctrines psicològiques del *De ànima*. Sembla estranya aquesta contradicció i això ha portat a considerar que en el Corpus aristotèlic hi ha o autors diversos (se n'han proposat fins a cinc o més!) o moltes capes redaccionals contraposades.

Altres autors, partidaris d'un mètode genètic, s'han sorprès també perquè no apareix en l'ètica cap rastre de la teoria hilemòrfica. Això podria significar que la reflexió ètica hauria estat elaborada per Aristòtil amb anterioritat a l'estudi de la física.

Una opció (Düring) és la de considerar que les ètiques presenten diferències en funció del públic al qual s'adrecen. La *M.M.* seria per a joves, el *Protrèptic* un text publicitari, *E.E.* un curs universitari per a alumnes avançats i *E.N.* el mateix curs però refet literàriament per a un públic més extens.

LA TESI GENÈTICA: TRES MOMENTS EN EL PENSAMENT D'ARISTÒTIL

Segons els partidaris del mètode genètic (Jaeger, Mansion, Ross, Gauthier), hi ha tres fases evolutives en el pensament aristotèlic. En un primer moment Aristòtil hauria estat un idealista platònic, convertit després en mecanicista i, finalment, hauria arribat la fase hilemòrfica.

Així el *Protrèptic* (adreçat al rei ió Temisó de Xipre) seria una obra del primer període que usa el mot *frònesi* per comptes de *sophia* i que arriba a una conclusió platònica:

Només el filòsof que viu amb els ulls fixats en la natura de les coses i en el diví, es semblant a un bon pilot, que havent amarrat els principis de la seva vida a les realitats eternes i estables, gaudeix de la pau i viu cara a cara amb ell mateix. És, doncs, contemplativa aquesta ciència de la saviesa i, tanmateix, ens ofereix la possibilitat de fer-ho tot regulant-nos a partir d'ella (13W).

A la mort de Plató (348-7) Aristòtil marxà de l'Acadèmia, com ja s'ha dit. Ensenya tres anys a Assos (un petit port a Àsia menor) i després durant dos anys a Mitilene (Lesbos). Té entre 37 i 42 anys, i està en el moment més creatiu. Ell era, fins llavors, un bon divulgador del platonisme i ja havia rescrit diàlegs prou celebrats. Però són aquells cinc anys els qui el forcen a reflexionar com a pensador original. Possiblement, l'*E.E.* és el fruit d'aquell moment dolç.

Aristòtil abandonà, però, la carrera de professor per a esdevenir durant set anys preceptor del jove Alexandre i no tornà a encetar la seva activitat fins el 334 a Atenes, al Liceu. Possiblement en els primers anys no va oferir cursos nous, sinó que es va limitar a repetir, reorganitzant-ho, el que ja havia dit a Assos i Mitilene. Així *E. N.*

podria haver estat redactada entre 334 i 330 a partir d'un quadern amb anotacions i esmenes a *E.E.*

En aquesta segona fase hi hauria elements mecanicistes (Nuyens) o biologistes (Ross) La idea (platònica) segons la qual l'home és ànima Aristòtil la generalitza a tot ésser viu. Però a diferència del platonisme es considera que viure bé és guiar-se per la contemplació de tota cosa viva –i no de l'ànima ni de la mort. La moral, és d'aquesta vida en funció del que és possible i el problema no és tant el de judicar com el de ser capaç de destriar les diverses opcions per tal d'optar final pel millor possible –més que pel millor transcendent.

Però si es proclama la col·laboració entre l'ànima (encara superior) i el cos, no s'ha descobert encara la seva unitat substancial hilemòrfica.

L'hilemorfisme –val a dir, la teoria de la matèria (*hilé*) i la forma (*morfé*) concebudes com els dos principis que composen la substància a títol de potència i acte– era una teoria que Aristòtil ja havia desenvolupat a Assos (primer llibre de la *Física*) però que no aplica a l'ànima fins l'any 330. Tota ànima és, en la seva totalitat, forma substancial: a aquesta nova concepció correspon la *M.M.* que tendeix a integrar natura moral i univers. *M.M.* no hauria estat escrita per Aristòtil, sinó per un deixeble, un xic llosc i tardà (segle II a.C.?). El text plagia sobretot fragments d'*E.E.* però és obvi que no els ha entès. Accentua els elements de divergència amb els estoics.

UN RESUM DE L'ANTROPOLOGIA ARISTOTÈLICA

És quasi impossible comprendre l'ètica aristotèlica si es prescindeix de la seva antropologia que no té un llibre específic en el Corpus, però que s'hi dóna per suposada ó implícita. L'antropologia que Aristòtil sosté en el moment d'escriure els seus tractats d'ètica, tal com apareix al *Protrèptic* (no com l'ha divulgada l'escolàstica), no és estrictament dualista o, com a molt suposa un tipus específic de dualisme, molt matisat, perquè ànima i cos no estan ni de lluny al mateix nivell:

Hi ha en nosaltres dos elements: el primer és l'ànima, el segon el cos. El primer governa, el segon obeeix, el primer disposa, el segon li està subordinat com a instrument. I arreu al que mana i disposa li pertoca decidir l'ús del que obeeix i és instrument (*Protrèptic*, 6 W, p.33 = B 59).

La relació entre ànima i cos no és, però, la mena de subordinació pessimista que propugna Plató al *Fedó*, ni tan sols l'hilemorfisme aristotèlic del *De anima*. Es tracta més aviat del tipus de col·laboració propi, per exemple, de l'artesà amb les seves eines. Ànima i cos són dues coses diferents en què una (cos) ha estat feta per a l'altra (ànima) i en conseqüència el cos no és, doncs, un obstacle per a la seva activitat –com s'esdevenia amb Plató– sinó l'instrument que la fa possible.

En la tradició escolàstica medieval es feia referència a la suposada “unió substancial” aristotèlica entre cos i ànima, en què com a “unió hilemòrfica”, matèria i forma, s'articulen en una sola totalitat. Això, però, s'ha de matisar: l'ànima i el cos no tenen un interès comú. Només hi ha un únic interès valuós, el de l'ànima, que en tot cas té cura del cos com l'artesà de les seves eines (o com l'amo del seu esclau) en interès propi. En cap cas ànima i cos no es fusionen com una sola cosa. Només l'ànima experimenta el plaer (*E. E.*, II, 1, 1218 b 34, *E.N.*, I, 9, 1099 a 7-8 i X, 2, 1173 b 7-11) i d'una manera general totes les passions són a l'ànima (*E.N.*, II, 4, 1105 b 19-23). Cal no deixar-se enganyar per l'ús del mot *synthétos* (compost) que emprà Aristòtil a *E.N.*

(X, 8, 1178 a 20) que també havia emprat Plató al *Fedó* i que no té un sentit d'associació íntima. La relació entre cos i ànima en Aristòtil no és hilemòrfica, com vol la tradició escolàstica, sinó *instrumental*.

Per això mateix *E.N.* no nega la immortalitat de l'ànima, sinó una cosa prou diferent: la tesi madura d'Aristòtil és que tot el que fa mal al cos és dolent per a l'ànima i que el benestar de l'ànima requereix el benestar del cos.

Al *Protrèptic* a més, Aristòtil diu que: *en l'ànima hi ha dos elements: el primer és regla, el que per natura mana i jutja els nostres afers, el segon obeeix les ordres del primer i està fet per obeir-lo* (6W, p.33-34= B 60. Es tracta d'una divisió prou diferent a la tripartida de Plató. Certament, al *De anima* (III, 9, 432 a 26), proposarà una psicologia diferent, amb tres elements (no "parts" en sentit platònic, però!), però en el moment de redactar *E.N.* hi ha una concepció encara de dos elements.

La part irracional té tres graus: cobdícia (*epithimia*), fúria (*thimos*) i desig (*boulésis*). És també important recollir que –contra el que va pretendre l'exegesi cristiana– no hi ha en l'ètica aristotèlica cap intent per a pensar un "desig racional per essència". El desig, tot i el seu lloc central en l'acció humana, és sempre de caràcter irracional.

La part racional de l'ànima, per la seva banda, té dues funcions: intel·lecte especulatiu i intel·lecte pràctic. L'acte de intel·lecte pràctic és la decisió (*prohairesis*) i té un sentit imperatiu, casa que no estaria de més recordar quan es contraposa l'ètica aristotèlica a la kantiana. La decisió és un judici que implica exigència i acció moral.

Aristòtil feu una distinció –que no es troba en Plató– entre acció moral (*praxis*) i acció tècnica (*poiesis*). Segurament amb aquesta distinció volia separar-se de la teoria de Pròdic (deixeble de Plató) per al qual la *praxis* era un tipus de *poiesis* bona i útil. Per a Aristòtil la distinció és clara: la *poiesis* té un fi diferent de sí (producció d'alguna cosa) mateix, mentre que la *praxis* es produeix a sí mateixa.

En altres paraules, la *poiesis* és la fi de l'obrer, mentre que la *praxis* és la fi de l'home.

En termes metafísics la *poiesis* és un moviment (*kinesis*) –mes tard en dirà: una acció transitiva– mentre que la *praxis* és una activitat o, en altres paraules, una acció immanent.

Aquesta capacitat immanent de l'home és la que ens porta a reflexionar sobre el seu *ethos*. Cal filosofar sobre l'aspecte ètic de la conducta (que Aristòtil no pot separar de la *polis* i és, doncs, també *polític*), perquè l'home té la capacitat de regir sobre el món i les coses.

Havent distingit en l'home entre "cos" i "ànima" i en l'ànima entre la part racional i la part irracional, el *Protrèptic* continua:

És millor el qui, per naturalesa, té més títols per governar i dirigir. Per tant l'ànima és millor que el cos, i en l'ànima el que és millor és la part que té regla i pensament, perquè és aquesta la part que governa i prohibeix, que diu el que s'ha de fer i el que no s'ha de fer... perquè es pot afirmar, em penso, que nosaltres som exclusivament o per sobre de tot aquesta part (Protrèptic, 6 W, p.34 = B 62)

Aquesta idea segons la qual l'home és ànima la trobem també en el vell Plató (a *Les Lleis*, XII, 959 a-b) i convindria no passar-la per alt perquè dona una primera clau per a interpretar l'ètica aristotèlica en la seva especificitat grega. Quan es planteja l'ètica aristotèlica molt sovint no es dona importància a un fet prou significatiu: que tot i tenir una funció civil la finalitat de l'ètica no és la regulació de les relacions interhumanes, sinó –molt específicament– el coneixement i la millora de l'ànima, entesa –i això és bàsic– com a intel·lecte pràctic. Viure és viure la vida de l'esperit, val a dir, realitzar la virtut de l'ànima. Que l'ànima i la ciutat no es puguin separar té molt a veure amb el que encara avui anomenem “miracle grec” i és una dada bàsica per a interpretar Aristòtil: sense política (és a dir, ciutadania) no hi ha ètica (és a dir, humanitat); però sense virtut no serien possibles ni la ciutat ni l'home.

LA FELICITAT COM A ACTIVITAT DE L'ESPERIT

La virtut és una de les condicions d'accés a la felicitat que, per la seva banda es pot aconseguir també per ensenyament i per hàbit. Per ser feliç cal menar una vida virtuosa, perfectament realitzada o acabada perquè és en la virtut estable que hom troba la felicitat. “Felicitat” és la traducció habitual del mot grec “*eudaimonia*”, però cal tenir present que inclou també elements del que anomenaríem avui “benaurança”, “joia”, etc. A l'època aristotèlica s'estava perdent gairebé del tot la consciència que la *eudaimonia* consistia a tenir un bon *daimon* (esperit, fat, caràcter...) i en el concepte es donava ja una ambigüitat molt similar a la que es trobem avui quan la felicitat pot tenir un sentit subjectiu (estar content, tenir una vida agradable) o un sentit objectiu (portar una vida digna o noble). Òbviament, però, aquests dos sentits eren considerats complementaris: la *eudaimonia* és alhora descriptiva i normativa. L'esforç d'Aristòtil és el d'anar omplint de contingut normatiu el concepte de felicitat, que s'identifica també amb “el viure bé” (*to eu zen*), o l’“actuar bé” (*to eu pràttein*), realitzant la disposició millor en l'home que és la de la virtut (*areté*).

Per a un grec, la felicitat és la meta o l'objectiu de la vida humana: la idea que la suprema bellesa és la suprema justícia (com a la inscripció de Delos) és un tema comú en el món clàssic. A l'*Ètica a Nicòmac* considera necessari mostrar que la felicitat és, efectivament, el fi a la qual ha de tendir tota la nostra vida. Però *E. N.* no aborda la felicitat d'una manera immediata. Des d'un punt de vista metafísic, Plató ja havia mostrat (*Gòrgies*, 499e, *Fedó*, 97c-99c, *Banquet* 205^a; 210^a-212c, *República* II, 357^a-d, VI 505e) que: *la finalitat de tots els nostres actes és el bé*. Quan es parla de la felicitat en Aristòtil cal comprendre que la concep com l'essència del bé pràctic inserit en les relacions amb la ciutat.

La qüestió que organitza i dirigeix tota la vida moral és aquesta:

Quin és el més alt de tots els béns que l'acció humana pot proposar-se com a fi? (E.N., I, 2, 1095 a, 16-17).

La resposta per a Aristòtil és: la felicitat, (*eudaimonia*), en tant que és una determinació del bé. Tots els homes cerquen la felicitat, però és un error cercar-la, com fan la majoria en el plaer, la riquesa o el prestigi. La felicitat, l'harmonia, la virtut, provenen d'una conducta que sigui coherent amb l'autèntica naturalesa humana, en altres paraules: provenen del comportament raonable.

Cal fer atenció a la lectura del llibre primer de l'*E.N.* per descobrir que la felicitat és “tercera” rere la saviesa i la virtut. Per això Gauthier gosa parlar del “deure de ser feliç” com una exigència de l'ètica aristotèlica. Ser feliç no significa, en el context grec,

altra cosa que obrar d'acord a la naturalesa humana orientada pel bé (virtut). És feliç, aristotèlicament parlant, qui no confon les finalitats de la vida humana amb els mitjans o instruments. La felicitat és, doncs, un principi pràctic. Senzillament: tots els homes desitgen ser feliços. A més, el dret i el deure de ser feliç és accessible a tots els humans sense excepció (E.N., I 10, 1099b) perquè no és altra cosa que l'expressió o la forma de ser de l'home de bé i com cal –el *kalós kai agathós* de l'època clàssica.

Monique Canto-Sperber (a *Éthiques grecques*, PUF, Paris, 2001) ha insistit en què la *eudaimonia* grega cal entendre-la com un estat proposicional. No s'és, simplement "feliç", sinó "feliç de..."; la felicitat es refereix es estats de coses susceptibles de ser descrits per proposicions a les quals hom pot donar valor de veritat. La eudaimonia no seria sinó un fi indeterminat, al qual només la virtut pot donar un contingut específic. La eudaimonia està, doncs, vinculada al "fer" propi de cada home (més enllà del simple "estar viu" i del "sentir" que no ens diferenciaria dels animals); la felicitat és, així, una activitat de l'ànima segons la raó.

En aquest sentit s'ha pogut dir que la *eudaimonia* aristotèlica implica també un punt de crítica al socratismes. Si Sòcrates havia defensat que "tot home bo és savi", Aristòtil no ignora que la bondat pot ser eixorca (i fins i tot es pot tornar estúpida i baladrera) quan no es converteix en actes, si no es concreta en una educació, és a dir, si no es treballa fins que es torna "hàbit". S'aprèn a ser feliç practicant la virtut, per ensenyament o per costum. La tesi platònica i socràtica segons la qual ser feliç o virtuós és un favor diví, Aristòtil la descarta sense contemplacions (E.N., I, 10-13, E.E., I, 2).

Que tot home tingui dret a la felicitat significa, òbviament, un progrés en relació al pensament grec arcaic (en què només els herois joves podien assolir la felicitat). Amb la sofística, per tal de ser feliç calia ser instruït, però amb Sòcrates el tema va fer un canvi important: la felicitat estava vinculada a la cura de l'ànima. L'educació era, sobretot, una atenció particular a l'home, com a ésser que té ànima i és capaç de qualificar les coses. Aristòtil en aquest context adopta una postura intermèdia: el que fa el valor intel·lectual és la instrucció (saber coses), però el valor moral prové dels bons costums (de l'entendre les coses, que és entendre l'ànima), que és una perfecció de les nostres bones disposicions naturals. En definitiva, la naturalesa de l'home es forma en la "cura de sí", és a dir, en l'esforç quotidià per tal d'actuar virtuosament. La mena d'home que algú es quotidianament (allò que hom fa) explica la mena moral que té. El text que sempre s'esmenta en aquest sentit és extret d'uns versos d'Èvenos de Paros esmentats per Aristòtil en l'*Ètica a Nicòmac* (1152 1 30):

Afirmo, amic, que l'hàbit no és sinó una llarga pràctica i que aquesta acaba en els homes per ser naturalesa.

Les disposicions naturals no són, en realitats, autèntiques virtuts: són més aviat una mena de passions que ens predisposen a tal o qual virtut, per exemple a la indignació, la justícia, el pudor o la templança (E.E., III, 7, 1234 a 31-32). Però, en qualsevol cas, sense aquestes virtuts naturals l'educació és impossible. D'aquí la importància de les minories (les élites) que per naturalesa, per naixement, poden tenir accés a determinades virtuts. El problema de la felicitat no es planteja ni per als pagesos (E.E., I, 21214b 6-10, E.N., X,6,1176b 2-6), ni per als esclaus (E.N.,X,6,1177a 8), ni pels comerciants, ni pels infants, ni per les dones (*Política*, I, 13,1260 a 12-14). Tan sols l'home lliure, ben proveït de béns materials, que no ha de passar ànsia per guanyar-se la vida, es pot plantejar a l'alba de la vida com emprarà el seu oci per fer-se feliç, sabent, però, que fins cap al tard no podrà jutjar si ha triat de manera adient.

Per a Plató el que calia fer per assolir la felicitat era prou clar; n'hi havia prou amb que cada individu actués d'acord amb el seu tipus d'ànima per tal de ser feliç. Tres ànimes diferents (magistrats, soldats i productors) tenien tres formes diferents d'assolir la felicitat. En Aristòtil, en canvi, la resposta a aquesta qüestió és força més subtil. La distinció entre tres tipus de vida, i entre tres maneres diferents d'entendre la felicitat, és més aviat una conseqüència a partir de l'observació sobre les diferents maneres com els humans responen a la qüestió del bé més alt. Hi ha qui troba la felicitat en el plaer, qui la troba en els honors i qui, finalment, la troba en la ciència. Aristòtil, per cert, no considera plenament satisfactòries cap d'aquestes tres respostes i dedica algunes ironies a una virtut típica dels rics, com és la "liberalitat": l'art de gastar en forma bella. Les virtuts i els vicis dels pobres no li interessien, perquè –de tota manera– mai no podran arribar a la felicitat, preocupats com estan a guanyar-se la vida!

No és, però, que les tres maneres diferents d'entendre la felicitat siguin errònies. El problema és que són unilaterals. La felicitat es troba en la reunió del que tenen de valuós la convergència entre l'activitat virtuosa en el marc de la ciutat, el plaer de l'acció i la contemplació. Als capítols 5 i 6 del llibre I de la *Retòrica*, Aristòtil dona una definició de la felicitat en termes d'enumeració que, com ell mateix avisa, no és exhaustiva. Vegem-ne alguns elements: la sort d'haver nascut lliure, amics de qualitat, mitjans d'existència suficients, fills saludables, una bona vellesa, bona salut, no ser tingut per menys que ningú i ser capaç d'obrar virtuosament (amb valor, justícia, prudència, templança...). Ser feliç és gaudir del que fa desitjable la vida, és a dir, de tot el que ens permet ser autosuficients –i com veurem aquesta és la finalitat d'una vida equilibrada.

La felicitat té, doncs, un aspecte social i un aspecte personal, del tot indissociables en la mesura que les situacions diverses en què es pot trobar un individu convergeixen en la recerca d'una finalitat (*telos*) comuna, que és l'expressió de la racionalitat. La felicitat aristotèlica (a diferència de la moderna) no distingeix entre el públic i el privat.

El bé més alt per a l'home el trobem analitzant un concepte que ja havia proposat Plató (*República*, I, 352d –353 e): el de "tasca" (*ergon*), que recull Aristòtil a *E.N.* (I,6). L'*ergon* és la funció o tasca pròpia d'un ésser, allò per al qual han estat fets. Cada cosa té el seu *ergon*. Acomplint-lo, es reconeix veritablement el que cada cosa és.

Però la tasca de l'home no és la de cada individu particular (pagès, obrer, comerciant...). L'ofici de ser humà està més enllà de tot això. L'humanisme aristotèlic no és un humanisme del treball. Per trobar veritablement l'home, com hem dit abans, cal anar a la seva ànima, i és aquesta tasca de l'ànima la que Aristòtil vol precisar. Fer la tasca de l'home és obrar d'acord amb l'ànima racional, en el context de la ciutadania. Si com havia dit Plató, i assumeix Aristòtil, l'home és ànima, l'*ergon* de l'home ha d'estar d'acord no pas amb els aspectes vegetatius o sensitius de la seva ànima, sinó amb la seva racionalitat.

En un esbós massa ràpid podríem definir el bé suprem de l'home com: *una activitat de l'home segons la virtut d'una vida acabada*. La moral aristotèlica és una moral de la virtut.

Això implica que el bé suprem necessita una sèrie de condicions, que són tres en concret. En primer lloc és una realització habitual ("activitat"). Però no pot ser una

activitat feta de qualsevol manera (sinó “segons la virtut”). I implica, finalment, una certa maduresa personal (“una vida acabada”) perquè ser feliç no és cosa d'un dia. Només qui viu segons la raó (és a dir, virtuosament) pot ser feliç.

Precisament perquè la virtut és l'activitat de l'ànima, la virtut ha d'incloure tot el que d'ella n'esperen els humans (els béns interiors, com els béns exteriors). El bé de l'ànima requereix també, a títol d'instruments, *organikos*, (recordem el que s'ha dit a de l'antropologia aristotèlica), el bé del cos i el bé de les coses exteriors. En aquest cas és la norma la qui regula la necessitat: més enllà d'un cert límit, aquesta mena de béns no són ja un ajut, sinó un maldecap i no responen a la seva naturalesa instrumental. (*E.N.* VII, 14, 1153 b 17-22).

L'home feliç és, doncs, el filòsof, perquè la felicitat és activitat de l'ànima., o –si es prefereix– l'obra de la raó. Però el filòsof no el pensa com un ésser abstret, cap d'oliva i reclòs a la torre de vori, sinó el filòsof que és també un home sa, bell, fort... que pot gaudir d'una vida confortable, llarga i plena. (*E.N.*, I, 9, 1099 b 2-7).

EL QUE LA FELICITAT NO ÉS: PLAER I HONORS

El plaer i l'honor són elements d'una vida feliç (com a elements d'una felicitat subjectiva) en el sentit que són desitjables per ells mateixos –cosa que no succeeix amb els diners (la *crematística*) però la felicitat no consisteix en plaer i honors sinó en el lliure desplegament de la nostra activitat. Plaer i honors (en el sentit de *timai*, consideració social) no són de menysprear, però no constitueixen finalitats últimes. Per a realitzar la finalitat –o l'ofici– de l'home el que cal és racionalitat

LA VIRTUT MORAL (“ARETÉ”) I EL JUST MITJÀ

Al llibre II de *E.N.* se'ns diu que la virtut moral (o com de vegades es diu, “del caràcter”) és un “estat habitual” (cap. 4) i un “just punt mitjà” (cap. 5), però la virtut és també la manera com el subjecte virtuós es relaciona amb l'objecte. Per a ser virtuós són necessàries (com hem vist) algunes “coses”, però també –i sobretot– algunes “disposicions”.

- El just punt mitjà és la qualitat distintiva de *l'objecte* de les virtuts.
- Les disposicions que l'home ha de tenir respecte a les virtuts són les *qualitats* del subjecte virtuós.

Sovint es redueix l'ètica aristotèlica al “punt mitjà”, l'equilibri o la “justa mesura”, que de vegades sembla un criteri quantitatiu (ni poc, ni massa). El punt mitjà es determinaria distingint allò que necessitem del que no necessitem. Tot allò que no és mesurat, que és excés o manca respecte al necessari per a l'home no seria una cosa virtuosa. L'exageració o la fretura respecte a quelcom ens allunya de la virtut, que s'ha de considerar des del punt de vista de l'òptim (*E.N.* II, 6, 1107 a 6-8) i no com una negociació. En aquest sentit, l'ètica aristotèlica és naturalista.

Cal fer atenció a un error molt habitual quan es parla del punt mitjà que és el de considerar-lo com un concepte de tipus relativista. No hi ha res d'això en Aristòtil; en paraules de Giovanni Reale a la seva ‘Història del pensament filosòfic i científic: “ el punt mitjà no consisteix en una mena de mediocritat, ans en una culminació, una culminació, un valor, en la mesura que és un triomf de la raó sobre els instints”. En el punt mitjà hi ha la maduresa de l'acció.

Aristòtil mateix diu que el judici ètic s'acosta més a l'art del fuster que al del geòmetra (E.N., I, 7, 1098 a 26). El terme mitjà no és cap fórmula matemàtica, sinó la conformitat del desig i de l'acció a la regla racional que és la seva mesura. Constitueix una exigència d'excel·lència pràctica que està implícita en la felicitat.

Ser virtuós cal considerar-ho així com un deure: el deure de ser –i de viure– harmònic. Quan hi ha conformitat entre l'acció i la regla, hi ha virtut i punt mitjà.

La virtut és un hàbit selectiu que constitueix en un terme mitjà relatiu a nosaltres, determinat per la raó i per tot allò pel que decidiria un home prudent. (E.N., I, 1107 a)

El just punt mitjà és actuar com diu la regla vertadera (E.N., VI 1138 b 19-20).

Però Aristòtil insisteix també que la virtut és un *hàbit* i amb això vol significar que no és ni una pura potència, ni un acte. Ningú no l'assolirà sense entrenament, perquè arribar a actuar segons el punt mitjà exigeix que els actes siguin penetrats per la raó. Per això no hi ha virtut sense “experiència i temps”. Sovint es fa difícil copsar que aquesta idea d'hàbit (*héxis*) no es limita a la pura repetició mecànica d'allò que tothom fa. En el punt mitjà hi ha la raó de la cosa i això, cal subratllar-ho, no es pot copsar de forma purament mecànica. L'home és amo de si mateix quan és amo del seu desig i evita l'excés: això demana entrenament, però no es resol com una mecànica, sinó que exigeix deliberació (*boulesis*). En el virtuós s'ha exercitat la realització d'actes conforme a la raó, però no es tracta de cap manera d'una repetició a cegues.

La idea d'hàbit o estat habitual (*héxis*) té per efecte la virtut que es caracteritza per l'estabilitat. En definitiva, com diu Gouthier, l'hàbit racionalitza el desig per l'estat habitual que és la virtut. El desig, òbviament, resta com a tal però a través de l'hàbit està totalment sotmès a la raó. Que l'home sigui “senyor de si mateix” no té res a veure amb la continència, ni amb les temptacions (això seria una visió cristiana, purament anacrònica en qualsevol grec!), ni amb res que sigui especialment heroic; qualsevol home normal i ben constituït, després del curt aprenentatge de la joventut assoleix naturalment la virtut. En la persona virtuosa, la part desitjant està en plena harmonia amb la raó (E.N., I, 13, 1102 b). Una persona virtuosa és la que no coneix ni la vergonya (IV, 15), ni el penediment dels seus actes (IX, 4, 1166 a). Ell mateix descriu el –per així dir-ne– “examen de consciència” del virtuós:

De les seves accions passades, dolços són els records, i les seves accions futures sap que seran bones, perspectiva que també és plaent (E.N., IX, 4 1166 a 24-26).

En resum, la virtut és una mena de “solidesa”, d'estabilitat, un sentir-se i saber-se senyor de si mateix. Res a veure amb la idea cristiana (o més específicament, luterana), del pecador que arriba a la virtut pel penediment.

LA PRUDÈNCIA, (“FRONESIS”) COM A VIRTUT DE L' INTEL·LECTE PRÀCTIC

Hi ha una definició de prudència en Aristòtil que cal conèixer per seguir endavant en aquest text: *disposició pràctica acompanyada de regla vertadera que concerneix el que és bo i dolent per a l'home. (E.N., VI, 5, 1140 b 5)*. El concepte de prudència en Aristòtil ha donat lloc a un llibre clàssic de Pierre Aubenque [hi ha trad. cast. Ed. Crítica, Barcelona]. En principi cal recordar la prudència no és un art (productiu,

poiètic) sinó que s'adreça a l'acció i que la saviesa és una virtut intel·lectual o *dianoètica* (no moral, per tant!) però d'un tipus prou especial.

El procés que Aristòtil segueix per tal d'establir les virtuts intel·lectuals és exactament el mateix que el que se segueix en el cas de les virtuts morals: és també una *hélix* (*E.N.*, VI, 2, 1139 15-16). La virtut intel·lectual, com la virtut moral, ha de permetre que el subjecte desenvolupi correctament la seva tasca. Però mentre la virtut moral es desenvolupa ordenant el desig a partir del punt mitjà, la virtut intel·lectual (que pertany a la part racional) ens adreça a la veritat. De la mateixa manera que la virtut moral és un estat habitual que mena el desig a cercar el punt mitjà, la virtut intel·lectual és un estat habitual que mena el pensament a dir la veritat. (1139 b 12-13).

Cal insistir que la virtut intel·lectual no és per a Aristòtil un punt mitjà. El punt mitjà és una regla de mesura, que no pot valorar-se segons una altra regla de mesura ... i així fins l'infinit. Quan ens plantejem la realitat mateixa de les coses, la regla no pot ser un punt mitjà. Cal que sigui la realitat mateixa de les coses, val a dir: la conformitat de l'intel·lecte a la cosa o, en altres paraules, la veritat.

La prudència és, però, una virtut intel·lectual peculiar, perquè l'objecte de l'acció és, al mateix temps i indissociablement, objecte de pensament i de desig; per tal d'actuar ens cal, alhora, conèixer i desitjar. I per actuar bé ens cal, alhora conèixer amb veritat i actuar amb rectitud. L'acció, doncs, és bona quan saviesa i virtut es retroben en un mateix objecte. La trobada entre pensament i desig ens mena a la decisió (*E.N.*, VI, 2, 1139 a 21-27) i per la decisió a l'acció, perquè la decisió és el principi de l'acció (139 a 31). La prudència, en aquest context, no es limita a jutjar, sinó que decideix (*E.N.*, VI, 11, 1152 a 8-9) i no es limita a conèixer sinó que fa (*E.N.*, VII, 11, 1152 a 8-9) i – com que decideix i fa – inclou el desig.

És aquest doble aspecte el que provoca la complexitat de la doctrina aristotèlica de la prudència i el que explica les interpretacions tan diferents que se n'han donat. D'una manera més acadèmica es podria dir que la prudència es pot analitzar com a especificitat de l'acció (causalitat formal) i com a posició efectiva (causalitat eficient).

La prudència és, en la seva especificitat, coneixement, en la mesura que és constituïda per judicis, valors objectius... I en el nivell de causalitat eficient, la saviesa és una forma de govern sobre l'home i produeix, a través dels seus imperatius, actes que impliquen completament el subjecte, en aquest nivell el desig entra en la seva pròpia contextura.

LA PRUDÈNCIA COM A CONSCIÈNCIA DEL DEURE

La paraula que en Aristòtil expressa el concepte “valor” és la mateixa que traduïm habitualment per “bell”: *kalos*. Això implica, òbviament, un context d'harmonia i d'identificació entre ètica i estètica que ens mena al tòpic del “miracle grec”. Però *kalós* en grec no és només un mot estètic o artístic. Significa també allò “adient”, “sa”, “utilitzable”... en aquest sentit pot ser “moralment bo” sense evocar cap idea estètica. Per això, en Aristòtil el terme mitjà és també *kalós*.

D'una manera que potser pretenia ser pedagògica, però que resulta del tot errònia des del punt de vista filològic, s'ha dit que en Aristòtil no hi ha consciència de deure. Però el verb *deîn* (deure) apareix a *E.N.* al voltant de 170 vegades. Aristòtil afirma sovint l'equivalència entre deure i bé moral (IV, 2, 1120 b 4; 3, 1121 a 1, 1121 b 4-5 i

també X, 10, 1179 b 25-26; X 1, 1172 a 22-23). Això no treu que, efectivament, en cap text d' *E.N.* no es defineix explícitament què s'entén per "deure". Però en tenia una idea prou elaborada: per a ell el "deure" és actuar segons el terme mitjà que és l'excel·lència, o com ell diu, "la regla correcta".

La regla és un imperatiu i una llei. I aquesta regla imperativa és la prudència, que enuncia l'obligació moral. En definitiva, el paper de la prudència no és (només) social o polític que sinó bàsicament és el principi o la manera d'articular les accions "belles i bones" per tal que esdevinguin deure. En aquest sentit "prudència" i allò que avui entenem per "consciència" s'identifiquen.

LA PRUDÈNCIA, PRINCIPI DE LA DECISIÓ

No es recorda mai prou que la moral aristotèlica és optimista (per dir-ho en termes massa moderns) i que, com a grec, Aristòtil ignora el concepte de pecat. El tipus de judici moral que li interessa és el que ens mena a l'acció. El judici, que és la decisió mateixa, és l'imperatiu de la prudència tal com el concep Aristòtil. Si la moral aristotèlica no és "de consciència" (teòrica), sinó "de prudència" (de saviesa pràctica) és perquè està pensada des de l'acció. Aristòtil creu que l'acció moral feta per l'home prudent i de bona jeia mai no pot ser culposa: hi pot haver error (concepte "pagà" del mal), però no "culpa" (concepte cristià però no grec). La condició mateixa de l'acció feta per l'home prudent ha d'incloure, indissolublement entrellaçada, el desig i la virtut. És anacrònic creure que les virtuts aristotèliques es poden identificar amb les cristianes.

Per això mateix cal anar en compte quan s'exagera el sentit de l'ètica aristotèlica com a "teleològica". Aquesta paraula no ens hauria de fer creure que l'home que es regeix per l'ètica aristotèlica "sap" quin és el fi que tindrà l'acció. El que es vol dir amb aquest mot és que si ens proposem algun fi, la prudència ens donarà amb naturalitat, sense forçar les coses, els mitjans per assolir-lo. El sentit de la prudència no és el de conèixer el fi, ans el de fer-lo possible. En aquest sentit, la prudència és eficaç. I per això mateix ha d'incloure el desig, fet –però– racional.

EL PRUDENT ("FRÒNIMOS") I EL MAGNIFICENT ("SPUDIAIOS") COM A HEROIS DEL CONEIXEMENT

Pierre Aubenque dóna una gran importància a la idea (molt discutible) que l'home prudent seria l'hereu del filòsof-rei platònic. El *frònimos* platònic no és l'home que decideix què sigui la prudència, sinó el que la segueix. I en tot cas, el filòsof-rei platònic, *frònimos* per excel·lència, és capaç d'adaptar la llei quan li sembla inhumana, i fer-ho d'una manera adient al Bé suprem perquè per això mateix té els ulls clavats en la ciència. Però quan ja no hi ha idees supremes que cal seguir i obeir, l'home prudent aristotèlic no és un savi (o un Super-savi) sinó el bon ciutadà que corregeix la justícia amb l'equitat. El prudent és un heroi intel·lectual perquè és l'home que pren consciència de la seva dignitat i està prou segur del seu propi criteri, tant teòric com pràctic. Com diu Aubenque:

El "frònimos" resta, en Aristòtil, l'hereu d'una tradició aristocràtica que atorga a l'ànima "ben nascuda" un privilegi incomunicable al vulgar. Però aquest privilegi és el de la intel·lectualitat, àdhuc si no resulta intel·lectualment definible, ni transmissible per discursos racionals. El "frònimos" reuneix trets que nosaltres no tenim ja el costum d'associar: el saber i la incomunicabilitat, el seny i la singularitat, la bona jeia i

l'experiència adquirida, el sentit teòric i l'habilitat pràctica, l'habilitat i la rectitud, l'eficàcia i el rigor, la lucidesa precabuda i l'heroisme, la inspiració i el treball. [La prudence chez Aristote, (1963) PUF, Col. Quadrigue, 1987, p. 63].

Aquest saber és, però, comunicable, com ho mostra el mateix fet que Pèricles, el *frònim* per excel·lència a la història d'Atenes (E.N., VI, 5, 1140 b 8), no fou capaç d'inculcar-lo als seus fills. Però, tot i ser un saber singular, la seva virtut orienta en la pràctica el millor de la comunitat.

Cal distingir el prudent de l'hàbil (*deinós*) que és una capacitat de realitzar allò que es proposa però que és indiferent a la qualitat del fi. En la prudència no hi ha només habilitat, sinó també virtut.

És més complex distingir entre el "prudent" (*frònim*) i el "magnànim" (*spoudaios*), que –de fet– és també un heroi intel·lectual en sentit ple, perquè és l'únic capaç de crear-se ell mateix un àmbit propi. El mot té un desagradable sentit aristocràtic, vinculat a la noblesa de sang. Però la seva determinació no té res a veure amb l'orgull. Aristó de Ceos (el quart successor d'Aristòtil al capdavant del Liceu) diu que hi ha la mateixa diferència entre l'orgullós i el magnànim com entre l'home que està inflat per malaltia i el que està gras perquè té bona salut. En paraules d'aquest aristotèlic:

El magnànim menysprea les circumstàncies de la fortuna, perquè les domina amb tot el pes de la seva ànima; l'orgullós té l'ànima tan lleugera que es deixa aixecar per la riquesa com una fulla morta pel vent, i el que menysprea són els altres (De l'art de curar l'orgull, fragment 13, VI, Wehrli)

Frònim i *spoudaios* tenen un saber desinteressat i eminent. La diferència està en com relacionen el coneixement amb la comunitat. El magnànim, a diferència del prudent, viu aïllat de la massa. Possiblement sigui Aristòtil el forjador del mor *monotès* (solitari), però sempre ens diu que el solitari no sabia ser feliç. A més, mentre que un *spoudaios* és un aristòcrata en sentit econòmic i material, el *frònim* és un aristòcrata de la intel·ligència.

LA JUSTÍCIA, ENTRE MORAL I POLÍTICA

Al llibre V de l'E.N. es tracta el tema del que és *dikaion* (mot en neutre que significa 'allò que és just'). Si la justícia té un tractament específic en l'E.N. és perquè té una importància més profunda que les altres virtuts, per raó de la seva dimensió política. Si la justícia consisteix en '*la justa mesura en què es reparteixen els béns, els avantatges i els guanys*', llavors es fa necessària una institució política que faci iguals els humans, convertint-los en ciutadans, perquè la justícia és un tracte entre iguals. Només entre individus que siguin, al mateix temps i indistricablement, lliures i iguals, té sentit la justícia. En aquest sentit, se'ns diu que la justícia és una 'virtut completa'. Però, per viure en societat, Aristòtil ja ens diu que la justícia no és suficient: cal, a més, l'amistat.

Es poden identificar tres raons que fan de la justícia una virtut eminentment política [les recollim del pròleg de Daniel Agacinski al llibre V de l'E.N. (ed. francesa, Flammarion, 2008)]:

1.- En primer lloc i en la mesura que es considera injust l'home que transgredeix les lleis, les lleis són les regles fonamentals del cos polític, que constitueixen en un sentit el criteri de la justícia i la injustícia.

2.- Si, a més, es diu que l'home injust és el que agafa més del que li pertoca i que, en conseqüència, trenca la igualtat entre els homes, la injustícia esdevé política perquè fa mal als altres individus de la comunitat.

3.- Finalment, en la mesura que la justícia consisteix a repartir béns commensurables entre els homes, tal sols es podrà entre homes iguals es pot parlar de justícia.

La justícia i el dret en Aristòtil són profundament diferents a les teories del dret natural 'modern', que arranca d'una (més o menys suposada) naturalesa humana i a partir d'aquí es pregunta què és o no és legítim. Més aviat actua al contrari, observa el món i les relacions entre els humans i, a partir d'aquí extreu la idea d'un cert equilibri natural que es tracta de restablir un cop s'ha trencat. El que li interessa és clarificar els usos adients del mot 'just'. Enlloc al llibre V no hi ha una definició del que sigui 'la justícia en general'. No hi ha una vocació prescriptiva en l'obra d'Aristòtil, ni un ideal de justícia, sinó que es tracta de mesurar què pertoca a cadascú –cosa que vol dir també atribuir el càstig que correspon a qui transgredeix les normes i ordenar a qui ha robat que torni l'equivalent al que ha pres.

L'AMISTAT EN LA CIUTAT

En Aristòtil l'amistat és un component molt necessari per a la vida feliç: ningú desitja viure sense amics i l'amistat és un bé que no és superat en valor per cap altre bé extern. A Grècia la *filia* no significa només l'amistat sinó que –per extensió– designa tot sentiment de vinculació i afecció envers els altres. Alguns filòsofs anteriors a Aristòtil, –específicament Empedocles– l'havien considerada una força natural d'atracció universal. Aristòtil, però, restringeix l'amistat a l'home (val a dir, al ciutadà), entesa com una tria lliure, una disposició permanent, adquirida per hàbit que té un caire virtuós. L'amistat és la companyia de la virtut (*E.N.*, VIII, I, 1155 a 4) i això convé no perdre-ho de vista al llarg de l'anàlisi sobre les formes de sociabilitat que culmina en l'amistat perfecta (*telia philia*) que clou *E.N.*: l'home necessita *un* amic; només un perquè les grans amistats només es poden donar entre dos (*E.N.*, IX, 10, 1171 a 15), però que sigui autèntic.

Des del punt de vista històric resulta obvi que el context de la teoria aristotèlica de l'amistat és platònic; però Aristòtil el reelabora totalment. Per a Plató era clar que només el Bé-en-sí podia ser "amable" de ple dret (*Lisis*, 219 c-d) i que, pel que fa a la resta, el problema consistia a ordenar les diverses menes d'Eros en una cadena jeràrquica ascendent (l'amor sexual reproductiu, l'amor als noiets, l'amor al cos i a l'ànima...). Aristòtil és molt més realista quan planteja la qüestió: comença per distingir entre tres tipus d'amistat: l'útil (de la qual esperem serveis), la plaent (que ens forneix bones estones) i la virtuosa, per concloure que l'única amistat perfecta és la darrera, la que es té pel valor propi i intrínsec dels homes que són amics. Els altres dos tipus d'amistat són imitacions: podrien existir sense l'amistat virtuosa, de la mateixa manera que aquesta podria existir sense les altres.

Un altre element bàsic que cal tenir present és que per a Aristòtil no hi pot haver amistat envers els altres sense que cadascú s'estimi profundament a sí mateix (*filoàutia*). Com ja va notar la filosofia cristiana medieval (i posteriorment ha recordat, per exemple, Giovanni Reale) 'l'amistat en tant que donació gratuïta d'un mateix a un

altre', no té cap sentit per Aristòtil. L'amistat no és cap lligam espiritual amb ningú altre, sinó una forma de perfeccionament mutu que només està a l'abast d'aquells (ciutadans) que es troben bé amb ells mateixos.

I això és perquè en Aristòtil hi ha un fil profund que lliga amistat i consciència. Qui no té consciència de sí mateix no pot tenir una autèntica relació amb els altres. L'home bo tendeix més a fer el bé que no pas a rebre'l i, de fet, ni tal sols actua perquè esperi 'rebre' res. Per tant, la posició que es defensa a *E. N.* no és de cap manera egoista en el sentit groller del mot, sinó més aviat 'egoaltruïsta' per dir-ho amb un mot una mica estrany. En definitiva, hi ha un egoisme interessant per a la Ciutat que és el dels homes que volen subrepujar per ser millors, més virtuoses, més justos... Estimar el millor de cadascú no té res de dolent, sinó que ben al contrari, hauria de ser elogiat com una bona tria. Cadascú "*s'ha de voler bé a sí mateix*" (*E.N.* VIII, 7, 1159 a 12), perquè, en definitiva, qui no està bé amb ell mateix no pot estar bé amb els altres; i és perquè ens volem bé a nosaltres mateixos que volem bons amics.

El que ens aporta l'amistat és un desdoblament del nostre jo que ens permet prendre consciència de nosaltres mateixos. Un amic és un altre jo de mi mateix. Com diu Gauthier:

Ens cal ser dos per conèixer-nos a nosaltres mateixos: la comunió de l'amistat és la condició de la pròpia consciència. [René-Antoine Gauthier: *La morale d'Aristote* (1958). PUF, Col. SUP 1973, p. 133].

En la mesura que vivim a la Ciutat, nosaltres sols no podríem ser feliços i, a més, l'amistat superior és, simplement, la marca de l'home moralment superior.

NOTA:

Aquest resum d'idees recull, sovint a la lletra, el text clàssic de R-A. Gauthier, amb elements d'Aubenque, Reale i Canto-Sperber i elaboració pròpia. R.A.