

L'ètica d'Aristòtil com a clarificació dels costums

Carles Sarrate Garcia

Preliminar. *Óti vs dióti*: el saber per causes és millor

Se sap que Aristòtil estipula com una de les condicions de la bona ciència el coneixement de les causes¹. La ciència que inclou el “perquè” (*dióti*) és millor, ja que el seu objecte, la causa, és ontològicament anterior, la qual cosa promou una anterioritat lògica absoluta o referida a la cognoscibilitat de la cosa en si mateixa. En allò que avui anomenem pla del descobriment, tanmateix, la ciència del “què” (*óti*) és anterior en el temps. Referit als humans, *no és possible conèixer el perquè abans del què* (*An. Post.* II, 8, 93a17)².

Aristòtil explica tècnicament en quins casos ens cal romandre per força en una ciència del què sense poder passar a la fase del perquè.

– O bé perquè la conclusió sigui materialment vertadera a partir de premisses falses (*An. Pr.* II, 1, 2, 53b9).

– O bé perquè es raona a partir d'un terme mitjà que expressa causes massa remotes o exagerades (causes *kath'yperbolén*), les quals no permeten una bona predicació del terme major respecte al menor (*An. Post.* I, 13, 78a22-5; 78b12-31).

– O bé perquè es pren com a terme mitjà l'efecte més conegut i no pas la causa real de la cosa, és a dir, es parteix d'una premissa major obtinguda per inducció (*An. Post.* I, 13, 78a26-78b11).

– O bé perquè, a més de partir de l'efecte, aquest no sigui el que va lligat a la seva causa pròxima sinó que es pretén demostrar una causa més remota (mitjans no recíprocs) (*An. Post.* I, 13, 78b11-12).

– O bé perquè estem merament en una ciència que roman propera a l'experiència dels casos particulars i se subordina, com l'espècie al gènere, a una altra de superior que dóna les causes, com, per exemple, l'òptica respecte a la geometria (*An. Post.* I, 13, 78b35-79a13; cf. I, 9, 76a12).

– O bé, finalment, perquè, a més d'ocupar-se de l'experiència, ni tan sols se subordina a la que sí dóna l'explicació del perquè. Per exem-

1. “El coneixement més propi de la ciència és considerar el perquè” (*An. Post.* I, 14, 79a24); “no creiem conèixer res abans d'abastar (*labomen*) en cada ocasió el perquè (és a dir, abastar la causa primera) [aquí: causa pròxima vs. *akrotaton aition*, causa més allunyada]” (*Fis.* II, 3, 194b).

2. “El què és propi d'una altra ciència (ja que el gènere del subjecte és diferent), mentre que el perquè depèn de la ciència més elevada, de la qual són pròpies les afeccions en si mateixes” (*An. Post.* I, 9, 76a12); “és més exacta que una altra ciència i anterior a ella una ciència que sigui ella mateixa del què i del perquè, i no sols del què separat del perquè” (*An. Post.* I, 27, 87a32). Sobre els sentits d'“anterior” i “millor conegut” cf. *An. Post.* I, 2, 34 ss: anterior per natura vs. anterior per a nosaltres. Altres textos relacionats: “igual que és possible opinar sobre el què, també ho és sobre el perquè: i aquest és el mitjà [és a dir, el terme mitjà és el que fa de causa]” (*An. Post.* I, 33, 89a16). “Ja que la forma de la definició no s'ha de referir únicament al què, com fan la major part de les definicions, sinó que ha d'implicar i expressar també la causa” (*De Anima* II, 2, 413a 14-16).

ple, la medicina sap que les ferides circulars guareixen més lentament, però saber el perquè és cosa de la geometria (*An. Post. I, 13, 79a13-16*).

Anàlisi d'un text crític

Resulta sorprenent que a les primeres planes de l'*Ètica nicomaquea* l'autor ens adverteixi que la investigació es quedarà amb el què (*tò óti*) en comptes d'abastar el perquè (*tò dióti*). Citem el context complet dividint-lo en fragments numerats per a facilitar-ne les referències.

TEXT 1

- (1) Tinguem present que els raonaments que parteixen dels principis (*apò tòn arkhôn*) difereixen dels que condueixen als principis (*epi tàs arkhás*). (1095a lín. 30-2)
- (2) En efecte, també Plató es demanava i cercava amb raó si s'ha de procedir partint dels principis (*apò tòn arkhôn*) o vers els principis (*hè epi tàs arkhás*); (lín. 32-3)
- (3) com a l'estadi (*stadíoi*), dels jutges (*apò tòn athlothetôn*) vers la meta (*epi tò péras*) o a l'inrevés (*hè anápalin*). (1095b lín. 1-2)
- (4) Sens dubte, s'ha de començar per les coses més fàcils de conèixer; (lín. 2)
- (5) però aquestes ho són en dos sentits (*dittôs*): unes, per a nosaltres (*emín*); les altres, en absolut (*d'aplôs*). (lín. 2-3)
- (6) Hem de començar, doncs, per les més fàcils de conèixer per a nosaltres. (lín. 3-4)
- (7) Per això cal que qui es proposi d'aprendre (*akousómenon*) sobre les coses bones i justes i, en suma, sobre la política, hagi estat ben conduït (*hèkhthai kalôs*) pels seus costums (*éthesin*). (lín. 4-6)
- (8) Ja que el punt de partença (*arkhè*) és el què (*tò óti*), i si és prou clar (*pháimoi to arkoúntos*), no hi haurà necessitat (*oudèn prosdeései*) del perquè (*toú dióti*) [*arkhè gâr tò óti, kai ei toúto pháimoi to arkoúntos, oudèn prosdeései toú dióti*] (lín. 6-7)
- (9) Un home tal, o té ja o adquirirà fàcilment els principis. (lín. 7-8)
- (10) Però el qui no disposa de cap d'aquestes coses, que escolti les paraules d'Hesíode: /És el millor de tots qui comprèn totes les coses per si sol;/ és noble també qui obeeix a qui aconsella bé;/ però qui ni comprèn per si mateix ni allò que escolta a altri/ reté a la seva ment, és un home inútil. (lín. 8-13)

Ètica nicomaquea (EN) I, 4, 1095a30-1095b13

El passatge ens planteja diversos problemes: Quin seria l'*óti* i el *dióti* de l'ètica? Quin és el motiu d'això que sembla una restricció al saber per causes? Anant més lluny, sorprèn que la restricció es presenti com una forma de procedir satisfactòria en quant diu evitar el superflu en comptes de plànyer l'accés vedat a la causa: "no hi haurà cap necessitat" (frase 8).

Soprèn perquè les obres humanes determinades per les *kat'aretèn energeíai*, com ara és el cas dels actes bons i justos, diu Aristòtil, "són més fermes fins i tot que la mateixa ciència" (I, 10). No és,

per tant, que, amb la seva ètica, Aristòtil estigui interessat en una cosa de segona fila, sinó en alguna cosa que és en si mateixa una construcció ben ferma. Aquest objecte, tanmateix, dóna pas a una ciència que, a diferència d'altres, no té la característica de retre compte del perquè.

Context general. Al·lusió a la doctrina platònica dels principis

Que el passatge citat (text 1) és una digressió, és obvi per a Aristòtil, que continua després des d'on “ens vàrem desviar” (*parexébe-men*) (1095b14). És lícit demanar-se per què es desvia aquí on ho fa i interpretar que el lloc del desviament doni alguna raó del seu contingut. El context precedent parla de les moltes opinions sobre què és la felicitat. “Però alguns creuen que, a part de tota aquesta munió de béns (*tà pollà taûta agathà*), n'hi ha algun altre que és per si mateix (*kath' autò eînai*) i que és la causa (*aitíia*) per la qual tots aquells siguin béns” (1095a28). La crítica detecta aquí Plató o l'Acadèmia³. Aristòtil continua amb un frase sobre la inutilitat d'examinar totes les opinions, i tot seguit ve el passatge citat, diguem-ne sobre el paper dels principis en aquesta investigació. A parer nostre aquesta referència no podria desprendre's aquí de la doctrina dels principis platònics si és cert que s'estava parlant abans de platònics. La doctrina dels principis, i no qualsevol referència a uns principis, seria òbvia per al lector antic, i més si inclou tot seguit el nom de Plató (frase 2). Pensem que Aristòtil cita la doctrina per desmarcar-se. L'U, principi enllà de les Idees, es presenta sota un aspecte axiològic com a Bé; no la primera de les Idees, sinó llur origen transcendent⁴. No es forcen gens les coses, ans al contrari, si es veu aquest Bé per si mateix com a oposat als *pollà agathà* del text i si s'entén que això dóna peu a la referència metodològica sobre les *arkhái*.

Observem a més que, després de la digressió (text 1), es torna al tema dels múltiples béns, lligat als modes de vida (1095b14-1096a10). Però el fil es torna a interrompre amb una nova i extensa digressió ara explícitament sobre el bé platònic com si l'exkursus anterior s'hagués quedat curt per tal de descartar Plató. Tant se val que pensem en una redacció personal fluida i seguida com en una mà que va introduint interpolacions posteriors. “Potser fóra millor examinar el bé entès en general, tot i que aquesta investigació ens resulti difícil pel fet de ser amics nostres els qui han introduït les idees” (1096a11). Després, ja satisfet –“ja n'hi ha prou amb el que hem dit sobre això” (1097a14)–, retorna al fil principal (“tornem de nou al bé que cerquem per tal de preguntar-nos què és” 1097a15); és a dir, tornem a la multiplicitat (“sembla que el bé és diferent en cada activitat i en cada art” 1097a15-6) i, en tot cas, des d'allò múltiple, ens proposem de trobar una definició general. El perill no és,

3. Per exemple en *Ethique a Nicomaque*, trad., intr. notes et index par J. TRICOT, Paris 1987 i també en *Ètica nicomaquea*, text revisat i trad. de J. BATALLA, FBM, Barcelona 1995.

4. Cf., com a obra més assequible del Plató de Tubinga, H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della Metafisica*, Milano 1987, pp. 168 s.

doncs, el de voler obtenir una noció única de bé o fins i tot el de voler obtenir un bé perfecte (1097a25-30), sinó voler obtenir-lo a corre-cuita, apriorísticament, en comptes de procedir sempre a partir del múltiple que podríem dir “empíric”.

Arkhé com a aitia (frases 1-2)

L'al·lusió explícita a Plató en la frase 2 pot connectar-se tal volta amb el famós passatge de *La república* 511b. Allà hi trobem una dualitat similar a la de partir-de o partir-vers els principis: partir d'hipòtesis vers conclusions (mètode dels matemàtics) o partir d'hipòtesis-graons vers els principis (mètode dels dialèctics). Si la semblança és encertada, la lliçó que se'n treu és que la investigació ètica funciona com el primer cas: roman sempre molt arran d'experiència i no pas partint de primers principis. Només amb prudència podríem dir que la investigació ètica s'assembla més a la ciència dels matemàtics que a la dels dialèctis.

En un altre lloc d'EN s'explicita aquesta connexió amb les matemàtiques –de moment tan forçada. Parla no del procedir de la investigació sinó del procedir de la mateixa acció humana i diu que els principis d'aquesta són els fins que es pretenen assolir: “en les accions el fi és el principi (*tò ou héneka arkhé*), tal com en matemàtiques les hipòtesis; ni allà és la raó (*lógos*) qui ensenya els principis ni aquí” (EN VII 1151a14-7). Així, doncs, acció humana i matemàtiques tenen en comú partir de quelcom no generat per raonament sinó previ a aquest: les hipòtesis són fruit de la imaginació i després donen lloc a raonaments; els fins de l'acció són posats pel desig o altres forces i després, en el millor dels casos, donen lloc a un càlcul raonat dels mitjans. Potser aquest lligam matemàtiques-ètica ens portarà ecos de la doctrina no escrita de Plató, on el lligam es nua sobre la ciència del límit. Sens dubte aquest lligam es deformaria molt en mans d'Aristòtil. És el cas que, tant si es parla del principi de l'acció mateixa com si es parla del principi de la investigació sobre les accions, Aristòtil ens alerta a ser cauts amb les derivacions a partir de principis racionals.

Aleshores, les frases 1 i 2 del passatge de la digressió qüestionen sobre com és el mètode d'investigació del bé; en vista d'això i d'acord amb la connexió prefixada per l'Acadèmia, tematitzen la qüestió de l'*arkhé*. Allò que d'antuvi es qüestiona no és qualsevol cosa que valgui com a *arkhé*, sinó aquella *arkhé* que és fonament i *aitia* de la realitat i, per això mateix, premissa de la demostració científica. Ens recolzem en el següent:

a) Així ho mostra el context precedent, el lloc de la desviació, que ha prologat el tema *arkhé* amb el tema d'un bé *kath'autò* i *aitia* de la resta de béns.

b) Atès que la investigació parteix sempre d'un començament fàctic, no tindria sentit preguntar-se si anar “des de” o “vers” l'*arkhé* si tan sols es referís a *arkhé* en el trivial sentit de començament fàctic. Per què dubtar de si es pot començar allò que de fet ja s'ha començat? L'ordre de la investigació i la seva *arkhé* és aquí l'ordre de les mateixes coses investigades.

c) A més, per *Metafísica* V sabem que totes les causes poden considerar-se principis –per bé que no necessàriament es doni a la inversa– (*Met* V, 1013a16). Això no prova, però fa possible pensar que Aristòtil pregunta per les causes quan pregunta pels principis.

d) Però la *arkhé-aitía*, seguint el text d'EN VII (sobre connexió matemàtiques-accions), és una *aitía* no primera sinó pròxima, és a dir, el fi, la causa final de les accions, decisions, etc.

En suma, la digressió metodològica està en el lloc de la doctrina dels principis de Plató: on hi hauria d'anar una dissertació sobre l'*U-arkhé* com a límit, trobem la proposta de cercar i trobar els molts principis (causes finals) en les moltes accions i en les moltes “valoracions” sobre les accions, i totes elles donades empíricament.

La metàfora dels *athlothétai* (frase 3). *Arkhé* com a punt d'arrencada de l'avanc

Tanmateix, el terme *arkhé* ultrapassa en el passatge l'estricta sentit d'*aitía*. La metàfora que segueix fa florir el terme en totes direccions. D'una manera o altra es posen en marxa els sis sentits de *arkhé* que Aristòtil recull en *Metafísica*. Ens hi aturarem un moment.

Heus aquí que el símil de l'estadi en la frase 3, abans que res, denota el moviment i la direcció del moviment. Es parla de com procedir a la investigació, de *méthodos*⁵. De fet, un *méthodos* significa primàriament un camí a recórrer. La metàfora parla per cert d'un camí tecnificat, amb regles precises, com el que es recorre a l'estadi, un *drómos*. L'atleta pot córrer el *drómos* simple de dos-cents metres, el que s'anomena *stádion*⁶, cas en el qual va d'un extrem a l'altre sense fer cap volta entorn del pal. La metàfora s'atura a recollir les dues possibilitats de recórrer-lo, en un sentit o en un altre. Precisament, l'accepció primera de *arkhé* que defineix Aristòtil en *Metafísica* V és la del punt de partença d'un trajecte la longitud del qual es pot recórrer des d'una banda o des de la contrària (*Met.* V, 1, 1012b 34). És l'accepció de *arkhé* menys compromesa filosòficament, com a començament d'un moviment, en aquest cas d'un moviment investigador que tal vegada no es pot comprometre a reproduir un presumpte moviment real de generació de la cosa⁷. Fa un moment havíem abandonat aquest sentit de *arkhé* per trivial, però Aristòtil ens força a recollir-lo: es tracta

5 Cf. 1098a29, citarem *infra* aquest text que repeteix la distinció *óti/dióti*.

6. Cf. una altra referència a l'estadi en EN X, 4, 1147a33ss. Sobre l'atletisme, cf. *Lo Sport in Grecia*, a cura de Paola Angelini Bernardini, Roma-Bari 1988.

7. Es veu un exemple d'aquest ús en la primera frase d'EN VII, 1145a15.

també “des d'on” es comença. En un extrem hi ha els *athlothétai* (jutges); a l'altre, el *péras* (límit) de l'estadi. Si respectem la proporcionalitat amb les dues frases anteriors i simplifiquem la forma de la frase 3 a estil d'aquelles, podríem dir: “com a l'estadi, des dels jutges o vers els jutges”.

Més sobre la metàfora dels *athlothétai* (frase 3): de nou *arkhé* com a *aitía*

Ara bé, si amb aquest símil dels jutges es vol comparar la direcció del moviment, s'esdevé que posa *athlothétai* en lloc de *arkhái*. Restem autoritzats a suposar que en aquesta imatge dels jutges de la cursa també s'hi barreja el sentit de *arkhé-aitía* de les frases 1 i 2? Pensem que, en efecte, aquest és el cas, però que es tracta de nou d'una *arkhé* immunitzada de les pretensions platòniques. La *arkhé* és cada *arkhé* com a causa final de l'acció.

La metàfora conserva a la seva manera innòcua aquest sentit de causa final. Els *athlothétai* són els jutges que presideixen la cursa a les Panatenees. N'hi ha diversos i poden estar al costat dels atletes quan aquests comencen a córrer o poden estar a l'altre extrem, però és palès que hi són presents tota l'estona i que tot es desplega davant la seva mirada. La imatge suggereix que el mateix passa en l'acció humana, on tot s'esdevé sota la presència del fi cobejat, sigui més a prop o més lluny de l'acte executat. S'aproxima una mica a l'accepció tercera de *arkhé* com quelcom que roman intrínsec en la cosa produïda (*Met.* V, 1, 1013a7). El que es disposa a investigar és una cosa penetrada de la finalitat d'assolir algun bé.

La metàfora reté altres connotacions. L'espectacle no sols es desplega davant l'esguard passiu dels jutges. Sabem com s'escollien i quant cobraven els *athlothétai* (Aristòtil, *Const. At.* 60, 1-3; 62, 2). Sabem que llurs funcions incloïen donar l'oli als atletes i repartir els honors. Com a càrrecs electes representants de l'autoritat, són també veritables *arkhái* de la cursa. No és aquest el sentit cinquè de *arkhé* com a comandament sota la voluntat del qual es mou alguna cosa? (*Met.* V, 1, 1013 a). Tal volta podria haver-hi curses fora de l'estadi, però sense aquests jutges ubicats en el context del certamen de dret, la competició perdria no sols el seu caràcter oficial, públic i reconegut per tothom, sino àdhuc el seu caràcter sagrat. L'home que viu *katà lógon* (1095a10) i palesa així les coses bones i justes és com l'atleta que corre en aquests límits de l'estadi, sota aquestes mirades i rituals que executen els representants de la comunitat. La connotació de l'atleta com a virtuós a partir de la metàfora del jutge no força el pensament aristotèlic. L'atleta que s'entrena és, en un altre símil del mateix autor, un bon model de qui crea un caràcter a base d'exercici repetit (EN 1114a8-9).

En definitiva, per via d'il·lustrar els dos sentits del moviment veiem sorgir la imatge d'uns *athlothétai* que ocupen la posició equivalent a *arkháí*, i sembla que no pas per casualitat. La imatge, com totes, és excessiva; diu sempre molt més d'allò que encaixaria com un guant. Ens agradaria de restar amb aquestes característiques dels jutges: són múltiples, representen l'autoritat sota la qual es desenvolupen els esdeveniments tot i no ser els màxims poders; hi són presents tota l'estona, dominen la cursa; la seva posició no defineix necessàriament la direcció de la cursa, ja que hi ha molts tipus de curses possibles.

No cal preocupar-se per una correcta o massa exacta traducció de la metàfora⁸. Ens sembla que al final aquesta metàfora col·locada en lloc de *arkhé* sembla talment arrossegar una voluntat de conservar la música de la doctrina dels principis justament allà on hauria d'anar-hi la doctrina dels principis, però la lletra de la metàfora tendeix a confondre les coses: els jutges són una *arkhé* en la qual no té un sentit decisiu ni anar des d'ells ni vers ells, però no deixen de sonar a *arkhé* en molts registres. Dit d'una altra manera, Aristòtil s'ho manega per a continuar parlant de principis però desinflat inequívocament la *arkhé* única platònica. En el projecte aristotèlic ni es derivarà tot del principi únic ni s'intentarà anar a contracor d'un principi únic. En tot cas, s'avança vers la determinació d'un bé únic només si és possible.

8. La imatge és ben fecunda. Les paraules permeten sobreinterpretacions decididament antiplatòniques. Per exemple, si completem la proporcionalitat: *athlothetés és a arkhé com péras de l'estadi és a múltiples béns*. *Péras* (límit) és la noció clau que permet de presentar l'U com a Bé (l'U posa límits a l'indeterminat, sigui la conducta individual o la de la polis, i fa aparèixer coses contingudes dins els seus límits i harmonitzades amb la resta). El terme "péras", que val en Plató com a primer principi, es converteix aquí en l'altre extrem de la *arkhé*, el menys digne de ser-ho, el múltiple realitzat, allò empíric... O també: per què no capgirar la simetria de les frases i acceptar que *péras* és a *arkhé* com *athlothetés* a *múltiple*? És clar que, en tots els casos, el que es conserva és una ressonància dels termes i ens sembla que aquest és el propòsit de la metàfora.

9. Tot i que, desesperantment i a la lletra, també "el més fàcil" pot ser *arkhé*: és l'accepció segona de *arkhé* en *Met.* V, 1013a1.

10. Cf. *Met.* VII, 4, 1029b3-5; "cognoscible fàcil en absolut" al·ludeix a la simplicitat lògica de les causes; s'oposa a fàcil per a nosaltres que es refereix a les manifestacions empíriques.

El sentit d'avanç correcte (frases 4-6)

És clar que hi ha dos extrems, confusament relacionats amb Plató. Ara es resol la qüestió del sentit d'avanç de la investigació en les frases 4-6. Cal partir del que sigui més fàcil per a nosaltres. En aquell sentit absolut de *arkhé-aitía*, la *arkhé* no és tampoc el més fàcil i no és per on es comença⁹: des dels múltiples béns vers la causa, des de baix a dalt –potser des del límit de l'estadi als jutges, si conservem la simetria d'aquelles frases. Com a fonament ontològic de les coses, la vertadera *arkhé* és allò que es coneix fàcilment en si mateix o és el cognoscible per natura o absolut¹⁰; però "l'absolut" resulta ser l'últim que nosaltres coneixem (sisena accepció de *arkhé* en *Met.* V, 1013a 14), ja que merament partim d'una *arkhé* entesa com a punt de sortida de l'esforç humà.

Aquesta és la dualitat més precisa que presenta Aristòtil: coses fàcils i difícils de conèixer per a nosaltres. Tot i que aquesta ja no és la dualitat platònica entre models i còpies, Aristòtil encara conserva el patró ben grec d'un cognoscible-en-si que fóra fàcil de conèixer en si mateix per bé que no ho sigui per a nosaltres. L'intel·ligible no ho és solament per relació a la nostra intel·ligència, val a dir, no s'ha plenament subjectivat, sinó que reté un aspecte intel·ligible-en-si

mateix i per-si-mateix perfectament en sintonia amb els problemes platònics de si partir de la *arkhé-aitía* o anar vers ella: la presència d'un absolut gravita per sota dels esdeveniments del món. Potser també això contribueix a fer que el passatge arrossegui una música platònica i no acabi de desembarassar-se'n.

En el camí desplatonzador d'Aristòtil veiem que, en unes poques línies, se succeeixen almenys quatre dualitats que es volen homologar però que no acaben de casar entre elles i que van farcides de connotacions ben diverses, com hem examinat:

Raonar partint dels principis	=	Córrer des dels jutges a la meta	=
Raonar conduint als principis	=	Córrer des de la meta als jutges	=
=		Començar per les coses fàcils	=
		[Començar per les coses difícils]	=
=		Començar per les més fàcils per a nosaltres	=
		Començar per les mes fàcils en absolut	=

Veiem també que en les caracteritzacions d'aquestes dualitats acumula en el mateix sac sentits forts i innocus del terme *arkhé* que, tot plegat, trivialitzen la qüestió de la *arkhé*. La contribució aristotèlica s'obre pas enmig del vocabulari.

Per què no hi ha necessitat del *dióti*? (frase 8)

Saltem provisionalment la frase 7 i anem a la 8, clau de tot aquest assumpte: "Ja que el punt de partença (*arkhè*) es el què (*tò óti*), i si és prou clar (*faínoito arkoúntos*), no hi haurà necessitat (*oudèn prosdeései*) del perquè (*toú dióti*)" (lín. 6-7).

Tricot fa aquest raonament interpretatiu: s'ha de començar tot coneixement pel més fàcil de conèixer per a nosaltres; la moral i la política ensenyen sobre les coses bones i justes; en moral i en política el més fàcil per a nosaltres és partir dels bons costums. Això és l'*óti*, el què; i, atès que aquest ensenyament ha de servir per a l'acció més que no pas ser un coneixement teòric, el coneixement per causes (*dióti*) perd importància¹¹.

Però ens convé de matisar aquesta pèrdua d'importància per motiu de la practicitat del saber ètic. Ho farem amb tres textos.

a) Ètica eudèmia I,6. Aristòtil diu en el text 1 d'EN que "no hi haurà necessitat" (verb impersonal *prosdeî* en futur), però en un passatge d'Ètica a Eudem dóna les raons definitives: "fins i tot en el domini polític, no hem de pensar que és superflu un estudi tal que

11. *Ethique a Nicomaque*, ed. cit. de J. TRICOT: cf. p.41 n.4; p. 42: "nous serions dispensés de connaître en sus *le pour-quoî*"; 42 n.3: "la Politique (et la Morale) visant moins la connaissance que l'action, le dióti perd de son importance." La interpretació recolza en el comentari de Silvester Maurus: *parum refert scire propter quid tales actiones sint honestae vel inhonestae...*

manifesti no sols la natura d'una cosa, sinó també la seva causa... tanmateix això requereix molta precaució" (EE I, 1216b26-1216b41). S'addueixen dos motius del perill: 1) Perquè pot fer menystenir els fets amb el pretext de dir coses filosòfiques però que resulten alienes al tema. Hi cap fàcilment la ignorància, la xerrameca en el "sofista", l'absència de pensament pràctic; hi cap la incultura, la incapacitat de refutar l'argument; hi cap l'engany en el receptor, fins i tot en homes bons. La precaució consisteix a emparar-se i sostenir-se en els fets. "I està bé, també, jutjar per separat l'argument en favor de la causa i del fet demostrat, per la raó que acabem de donar, és a dir, que no s'han de tractar totes les coses simplement amb arguments, sinó, sovint, més aviat amb els fets observats" (1217a10-19). 2) A més, hi cap construir arguments que demostrin el vertader amb premisses falses.

En suma, Aristòtil detecta el perill de raonar a partir de les causes establertes per doctrines preconcebudes que no s'atinguin als fets manifestats en els costums humans ni a les "escales de valors" tal com apareixen en el que es diu i en el que es fa. Les causes "raonades" van molt més lluny de la causa final present en la mateixa acció. En doctrines ètiques d'aquesta mena hi caben fàcilment arguments aberrants.

b) EN I,4. En el passatge que hem vist (text 1) l'*óti* va lligat a cognoscible-fàcil-per-a-nosaltres, punt de partença, mentre que el *dióti* es lligaria en tot cas per simetria al cognoscible-fàcil-en-absolut que, alhora, és difícil per a nosaltres.

De l'autèntic principi-cause o *dióti* es diu que "no hi haurà necessitat". Si acceptem el lligam *dióti*-dificultat seria precisament aquesta *dificultat per a nosaltres* d'accedir directament a les causes-principis de les coses bones i justes el que recomana no ficar-se per aquí. El perill és la xerrameca, parlar sense conèixer, tot i que seria desitjable conèixer. És clar que això no contraduï que la recomanació és més adient com més pràctic sigui el fi d'aquest saber.

El rebuig de la ciència del *dióti* aquí és una altra expressió del rebuig d'una explicació apriorística i racional que en les línies anterior s'ha manifestat com a devaluació del sentit dur de *arkhé*.

c) EN I,8. Més tard, Aristòtil torna a treure a relleu la parella *óti/dióti*. Vegem-ho en el següent text:

TEXT 2

Tampoc no s'ha d'exigir la causa (*aitían*) per igual en totes les qüestions: n'hi haurà prou en algunes mostrar clarament el què (*tò óti*), com quan es tracti dels principis (*peri tàs arkhás*), ja que el què és primer (*próton*) i principi (*arkhé*). I dels principis, uns es contemplen (*theoroúntai*) per inducció (*epagogé*), altres per sensació (*aisthé*

sei), altres mitjançant cert hàbit (*ethismôî*) i altres de diverses maneres. Per tant, s'ha de procurar sortir al seu encontre segons la natura (*hêi pefykasin*) de cadascun, i s'ha de posar el més gran mirament a definir-los bé (*dioristhōsi kalôs*), ja que tenen gran importància per a allò que segueix. Sembla, doncs, que el principi és més de la meitat del tot¹², i que per ell es fan evidents moltes de les qüestions que se cerquen.

S'ha de considerar, per tant, el principi no sols des de la nostra conclusió i les nostres premisses, sinó també d'allò que es diu sobre ell, ja que amb la veritat concorden totes les dades, però amb allò fals aviat discrepen.

EN I, 8, 1098b1-13

El "què" és alguna mena de principi. Que n'estem, de lluny, d'una *arkhé* única! Hem passat de l'extrem d'entendre que el *dióti* és el principi al qual no arribem, a l'extrem de fer del mateix què el principi al qual ben cert que arribarem. Ja havíem assenyalat que el què de l'acció ètica o del mer costum humà conté el seu principi d'acció com a finalitat. Si el què és principi, per bé que en algun dels sentits devaluats, no hi cap demostració o exigència de causa (*apaitetéon tèn aitian*; *apodeikhthênai*: demostrar per la causa); es dóna com a premissa d'argumentació que es coneix per altres mitjans i només es pot mostrar (*tò óti deikhthênai*: mostrar el fet). És, a més, *protón*, punt d'arrencada, per ser allò de més fàcil accés per a nosaltres (segona accepció de *arkhé* en *Met.* V, 1, 1013a1); fins i tot el que és *arkhé* en el sentit de natura de la cosa -un sentit de natura no menys feble que el de *arkhé* (*physis* és també *arkhé* en *Met.* V, 1013a29; aquí apareix en la forma *pephykasin* del verb *phyo*).

En l'última frase citada (1098a10-13) es defensa l'ús del principi devaluat enfront d'un sentit més propi de *arkhé* com a fonament de la conclusió, en una ciència estructurada en premisses i conclusions. De nou, la mateixa prevenció d'abans: aquesta ciència podria ser massa apriorística o "pre-judicial" i deixar de banda l'experiència. Nosaltres acollirem els fets tal com es presentin, si més no *tal com es presentin en el llenguatge*, escoltant allò que es diu sobre què sigui el bé, el mal, la virtut, etc. La ciència basada en aquesta disparitat d'opinions tindrà la garantia, si se'n surt finalment, de presentar dades concordants després d'haver passat per l'experiència. És possible que no tingui la *akribeia* de les matemàtiques, admet Aristòtil (EN 1098a26 ss.; cf. 1094b12-4), però serà més fidel a la realitat.

En resum, no hi haurà necessitat del *dióti* segons els textos examinats: a) perquè certes doctrines demostratives per causes semblen molt racionals i rigoroses però poden entabanar fins i tot persones de bons costums; el seu desenvolupament apriorístic margina la riquesa de la diversitat dels costums. b) Perquè les causes, en general, són allò difícil d'abastar per a l'home, allò que ve al final del

12. Que el principi sigui més de la meitat del tot, recorda un vers d'HESIODE, *Treballs i dies* 40: "Mesells!, no saben quant és la meitat més que el tot".

camí. c) Perquè en el terreny de l'acció humana, qui té el fet té la seva causa final i aquesta *és ja* autèntic principi. En conclusió: una ciència ètica basada merament en *arkhái-dióti* racionals –sense parar esment en el que opinen els homes sobre el bé– és perillosa.

Dit això, haurem encara de precisar força el tercer punt, atès que cal harmonitzar-lo amb la idea que hi ha un camí a recórrer, una *pragmateía*, i no pas un saber immediat ja donat. Som tot just al principi d'un llibre o d'un escrit que pretén d'ensenyar alguna cosa.

Els receptors del saber ètic (frase 7 i frase 10)

La investigació ètica o política no pot tenir com a objecte generar *arkhái-dióti* o causes del bé en la conducta humana del receptor. Aquí s'afirma que no s'adreça a qualsevol sinó que només exerceix la seva eficàcia en una ànima predisposada. No podria generar bé en qualsevol. L'ànima predisposada és, per dir-ho així, la que conté el seu propi *athlothetés*. És jutge de si o, almenys, és capaç d'escoltar un jutge. La citació d'Hesíode, en la frase 10, suggereix tres menes de receptors: l'home que ja ha captat en si el principi; el que és capaç de reconèixer un bon jutge; l'home incapaç d'acollir l'ensenyament. Només els dos primers són susceptibles de rebre saber ètic; tal vegada al segon li farà més profit. El tercer és qualificat amb duresa pel poeta d'inútil (*akhréios*), ja que no reté en el seu ànim els ensenyaments d'altres.

El receptor que és com el primer home d'Hesíode equival, en certa mesura, al *lógos*, a l'ànima que és *lógos* per si mateixa. En canvi, el segon receptor equival a *tò orektikòn* (allò desideratiu) que, tanmateix, participa (*metékhei*) del *lógos* en quant encara és capaç d'escoltar; és l'ànima que escolta i obeeix, *com fer cas del pare* (EN I, 1102b29-1103a10).

A més, en cada matèria, l'acció segons principis és la que capacita un per a ser jutge d'eixa matèria: “cadascú jutja bé d'allò que coneix, i d'aquestes coses n'és bon jutge (*agathôs krités*)” (1094b28-1095a1). Amb altres paraules, el saber s'adreça a qui ja ha estat “ben conduït (*hêkhthai kalôs*) pels seus costums” (frase 7). Tal saber no és apropiat per al jove que no té experiència de la vida i es deixa dur pel seu *páthos*, ni ho és per a l'*akratés* (incontinent), per a qui tenir el coneixement no serveix per a contenir les seves passions (1095a2-6; cf. 1142a12 ss; 1143b7 ss). En conclusió, no es poden covar causes de bé en l'ànima d'alguns. No és una ètica romàntica que tractés d'engendrar allò que la natura no dóna: “quant a la natura –diu en algun moment Aristòtil–, és evident que no està en la nostra mà” (1179b21-2). Al contrari, es persegueix de descobrir uns principis de l'acció que, com els jutges, ja són allà des del començament de la cursa.

Per cert que la qüestió dels joves com a mals receptors de l'ensenyament no sembla cosa fútil dins l'obra. Precisament el darrer capítol de l'EN (X, 9), autèntic focus programàtic de l'ètica, anuncia un trànsit a la política a través del tema de l'educació dels joves. Aquests només aprofitarien l'ètica si haguessin estat ben conduïts per l'hàbit (cf. 1103b24-25; 1104b13; 1172a21). Però els hàbits han d'haver estat promocionats per la llei de la ciutat a través dels seus legisladors, ja que l'educació familiar no té força ni obligatorietat. D'aquí que calgui completar la "filosofia de les coses humanes" (1181b15-6) investigant coses relatives a legislacions mitjançant la col·lecció de constitucions que el Liceu ha recollit¹³.

Ús protrèptic per al bon deixeble (frase 9)

Si la cosa radica a legislar i acostumar, l'ètica que escriu Aristòtil tampoc no pot tenir un fi merament contemplatiu dels diferents costums humans o llurs motius palesos en l'observació (*lóti*): "el fi de la política (=aprendre sobre les coses bones i justes) no és el coneixement (*gnòsis*), sinó l'acció (*pràxis*)" (1095a5-6); "com que el present estudi (*pragmateía*) no és teòric com els altres (ja que no investiguem (*skeptómetha*) per saber què es la virtut (*eidòmen tí estin e aretè*), sinó per a ser bons), ja que altrament no en trauríem cap benefici (*ófelos*)" (1103b26-9); "en les coses pràctiques el fi no radica a contemplar i conèixer totes les coses, sinó més aviat a realitzar-les..." (1179b1ss); "hem de fer tots els esforços per evitar la maldat i intentar ser bons..." (1166b27); "pel que fa a la virtut, l'important no és pas conèixer la seva natura, sinó d'on procedeix. Perquè no volem saber què es el valor, sinó ser valerosos; ni el que és la justícia, sinó ser justos" (EE 1216b22-4).

Així, doncs, vèiem que la investigació no era normativa perquè no posa els fonaments en el deixeble; i ara veiem que tampoc no és simplement teòrica, perquè no es limita a contemplar els fonaments ni els fets. Aspira a tenir un *ófelos*, un benefici, un guany, un profit. Molt prudentment, és una tercera cosa, una mica barreja d'ambdues posicions: és protrèptica, és a dir, estimulante, promotora. La clau, es diria, està en qui és el receptor ideal del llibre. Els *lógoi* fruit d'aquest camí recorregut per la *pragmateía* seran beneficiosos per a un receptor que, en alguna mesura, ja és bo; per a qui viu, totalment o parcialment, *katà lógon*. És *lógos* útil per a qui ja el té. Per a aquests, el saber sobre aquestes coses serà de molt profit (*polyophelès*) (1095a10-2). Hi haurà profit en joves generosos (*tôn néon toús eleutheríous*), caràcters nobles (*éthós t'eugenès*) i amants de la bondat (*hos alethós philókalon*) (1179b8-9).

La part principal en l'educació en pro de la correcció moral se l'enduu, com és ben sabut, l'exercici repetit i l'hàbit. De *sophía* i de

13. Sobre la utilitat de l'ètica, cf. V, 2, 1130b25-30: la legislació produeix la virtut mitjançant disposicions legals sobre educació cívica. S'anuncia l'examen, que es farà en el llibre X, sobre si també pot incidir en l'educació individual.

phrónesis ja s'ha de discutir la seva utilitat (cf. EN VI, 12, 1143b17-1144a36). Ara bé, el mateix llibre que, per una part, satisfà sens dubte la necessitat teòrica de posar ordre en aquests temes, és també un ensenyament adreçat a algú, que reclama els seus deixebles. Aristòtil també vol ser un mestre al qual escoltar¹⁴.

Ja hem esmentat abans que és competència del legislador fer lleis que millorin els homes de la ciutat per via de promoure bons hàbits. És ben fàcil suposar que un primer ús protrèptic de la *pragmateia* és formar i estimular els legisladors. Una mena de conselleria moral per al polític. Per exemple, la base d'un dret penal s'estableix sobre una idea de voluntarietat moral que cal que sigui precisada. I, de fet, Aristòtil és molt explícit al principi del llibre III: "definir allò voluntari i allò involuntari és també útil per als legisladors, amb vista als honors i càstigs" (1109b34-35).

Creiem tanmateix que l'obra vessa pertot arreu aquesta funció restringida de conselleria moral-política i s'adreça a deixebles directes que no han de ser necessàriament legisladors o futurs caps. El deixeble és un home, diu ara, que *o té ja o adquirirà fàcilment els principis (arkhái)* (frase 9). A quines *arkhái* es refereix aquí? Pel context ho entenem així: no hi ha necessitat d'investigar el perquè, ja que l'home honest ja coneix el bé que cerca com a fi; el coneix o el reconeix en el que podríem anomenar "l'estructura" de les seves pròpies accions concretes o és susceptible que l'ajudem a reconèixer-lo mitjançant la clarificació verbal de les seves accions. Al capdavant, els homes són una mena de *tekhnítai* (artífexs) de llurs pròpies accions, i, segons ens indica Aristòtil, els *tekhnítai* d'alguna cosa són més savis que els *émpeiroi* (experts): aquells coneixen el perquè, mentre que aquests només el què (*Met.* I,1, 981a29). Però en aquest camp on l'art és la mateixa acció pràctica, la distància entre el què i el perquè només serà qüestió de grau de claredat.

I aquest és l'objecte de la investigació: generar la clarificació de l'*óti* en la ment del bon receptor. A partir del què real i en brut, clarificar el que hi ha en ell d'estructura del bé, és a dir, de causa final, atès que *s'ha dit amb raó que el bé es allò a què totes les coses tendeixen* (1094a2-3). El començament de la investigació és el fet del qual es tracti, l'*óti*, i *si és prou clar (phaínoito arkoúntos*, frase 8) no caldrà investigar el seu fi, ja que ell sol ens ho revelarà. Precisament, el verb *phaíno* significa primàriament "donar llum" i "fer visible".

L'*óti* clarificat és ja *dióti*. Per tal com hi ha d'haver clarificació, queda justificat que hi ha alguna cosa a fer. Hi ha camí, una investigació a fer. Queda justificat que hi hagi un ús protrèptic, que hi pugui haver un profit a qui s'informa d'aquesta matèria. Per dir-ho així, hi ha esforç, cursa, estadi i jutges¹⁵. D'aquesta manera, una nova

14. Seria força interessant esbrinar quina virtut dianoètica representa el discurs del mateix llibre. Tal vegada és *synesis*. Cf. VI, 10, 1143a1-18.

15. En general, aquesta és una demanda prèvia que es fa fins i tot a les ciències que prometen curullar la distància entre el què i el perquè: "Se cerca sempre el perquè en el sentit de per què una cosa es dona en un altre... Ara bé,... cal que el què (*tò óti*) i l'ésser (*tò eínai*) siguin prèviament clars" (*Met.* VII,17, 1041 11-15).

proporcionalitat ve a completar les anteriors (sense que això vulgui dir, com hem vist abans, identificar els termes superiors entre ells o els inferiors).

$$= \frac{\text{Començar pel fàcil per a nosaltres}}{\text{Començar pel fàcil en absolut}} = \frac{\text{trobar el què}}{\text{trobar el perquè}}$$

L'acció profitosa que exerceix el *lógos* ètic clarificador consisteix a exhortar (*protrépsasthai*) i estimular (*parormêsai*) la virtut (1179b7). “Exhorten (*protrépointai*) els qui comprenen (*syniéntas*) els arguments (*lógon*) a viure d'acord amb ells” (1172b6-7). Es revela educatiu si bé sense eficàcia per a reformar (*metarrhythímizo*) la multitud, que es corregeix millor a base de càstig (1179b9-13). Una ètica protrèptica té fins força modestos, no es fa grans il·lusions; la raó no pot transformar (*lógoi metastêsai*, verb *methístemi*) allò arrelat profundament per hàbit (1179b17-8). *Lógos i didakhé* (ensenyament) no tenen força en tots els casos. Requereixen un deixeble l'ànima del qual sigui com una terra conreada pels hàbits, i eixos hàbits haurà d'instaurar-los una força més coactiva: l'educació familiar i la regulació legal de la ciutat (1179b23ss).

Reduït el domini dels deixebles, “els *lógoi* vertaders són de gran utilitat no sols per al coneixement, sinó també per a la vida” (1172b4-5). I també: “¿No és veritat, aleshores, que el coneixement (*gnôsis*) d'aquest bé tindrà un gran pes en la nostra vida i que, com aquells qui apunten a un blanc, abastaríem millor el que hauríem d'abastar?” (1094a22-5). Heus aquí una altra metàfora atlètica de moviment: si es té el blanc (*skopós*) enfocat, l'arquer sap on dirigir la fletxa. Només hi cap bon enfocament, clarificació, un blanc on poder apuntar. Si es mira el blanc, *l'home intensifica o afluixa la seva activitat* (VI, 1, 1138b23); el blanc pot ser bo o dolent, tot i que encertarlo és cosa de destresa (*deinótes*) una mena d'“ull de l'ànima” (*ómmati psykhês*) que cal a l'home prudent (VI, 12, 1144a30)¹⁶. Òbviament quelcom pot ser *skopós* de l'arquer tant més quant més visible; es fa palès el jutge tant més quant més a prop d'ell.

Abans de continuar, resumim el que hem guanyat amb la interpretació del text 1: Aristòtil es fa una pregunta de mètode al fil de problemes probablement platònics. Sempre és desitjable una ciència que expliqui el *dióti*, però en la *pragmateia* sobre els costums humans cal ser molt cauts davant el perill d'explicacions verbalistes que inventen les causes i encaixen els fets sense atenció suficient a l'experiència. En especial, cal prevenir-se davant la ciència platònica del Bé únic, directament raonada a partir de l'U, principi suprem

16. Sobre la necessitat de “vista” en la vida pràctica, cf. 1144b10-2.

amb eficàcia normativa en quant límit. Ens mantenim en la tradició que parteix de les *arkhái*, però ens en prevenim multiplicant els sentits de *arkhé* i devaluant així el terme: al capdavant ja Plató admeté un procedir matemàtic que considera principis les hipòtesis. En l'ètica significa començar per allò més conegut per a nosaltres, és a dir, l'*óti* palès de les accions o costums humans. L'*óti* clarificat és ja *dióti*, és a dir, causa final de recerca de bé escomesa amb aquella acció i no és pertinent una altra ciència racional del *dióti*. El fet reconegut per tothom com a bo en l'experiència mostrarà, millor que cap teoria, què és el bé. Aportar clarificació a algú que ja practica el bé d'alguna manera i ha estat predisposat per l'hàbit i vol escoltar, contribueix a millorar-lo en quant l'exhorta a la seva pràctica, per mal que no tothom serveixi com a deixeble ni tregui profit d'aquesta investigació.

La clarificació de l'*óti*

Diem que es tracta de fer visible (*phaíno*) allò que en realitat ja ho és. Això s'assembla al mètode anomenat "diaporemàtic" que presenta Aristòtil almenys en una ocasió en l'EN: s'estableixen els fets observats (*tà phainómena*) i, després de resoldre dificultats i intentar provar les opinions admeses més importants, es veu quines opinions resten dretes. Després d'això ja ens queda un assumpte prou establert (VII, 1, 1145b2-7). Els *phainómena* són les mateixes opinions abans de desenvolupar-ne les dificultats; després del procés resten opinions clarificades.

Vegem un exemple d'ús del verb *phaíno* en EN: a la guerra hi ha temors que només els soldats comprenen que són innocus. Vistes les coses de fora estant, vistes per observadors aliens a la guerra, aquests soldats se'ls apareixen com a valents (*phaínotai dè andreíoi*), però és tan sols perquè aquesta gent no sap quines coses són realment terribles (III, 8, 1116b8). És curiós aquest ús de *phaíno* com a aparició o manifestació: el que es veu no es veu prou clar, li manca encara concepte. És un veure-semblar i no encara un veure-saber.

Aleshores, quins tipus de *phainómena* són els que constitueixen l'*óti* de l'ètica?

a) Fets en el llenguatge

Encara que li manqui concepte, el veure-semblar no l'hem de pensar com a pre-lingüístic. Abans que res es tracta de l'*óti* tal com queda recollit en forma d'enunciats del llenguatge corrent: "Una manera de parlar (*eipeîn*) així és, sens dubte, vertadera però no clara (*saphés*)" (VI, 1, 1138b25-6). "S'ha d'intentar abastar, per mitjà d'enunciats vertaders, però mancats de claredat, allò vertader i clar" (EE 1220a15-18). La pregunta original que genera l'enunciat del que

apareix és “què és això?” i en l'ètica es concreta, puix que es tracta d'obres o d'acció com “què es això que estàs fent?” (o, si és el cas, “què has fet?” o “què faràs?”); es pregunta per l'obra i l'obrar¹⁷. Si es pogués respondre correctament, clarament, el mateix enunciat exhibiria el seu propòsit, la recerca de fi que el genera. El “què” prou clar retriaria compte del “per-a-què”.

b) Fets generals

Però en un llibre de filosofia difícilment trobarem enunciats sobre el que està fent aquest o l'altre, si doncs no és a títol d'exemple (Aquil·les va fer tal cosa o tal altra). Ens mantenim en una certa universalitat i des d'aquesta sí que podem trobar diversitat d'opinions sobre coses com “què és el bé”, “què és tal virtut o tal vici”, “què és tal *héxis* o tal *pathos*”, etc. La precisió sobre aquestes fórmules universals ve a substituir l'anàlisi de l'acció concreta d'aquest o l'altre. L'aproximació al cas singular seria obra, tal vegada, de la *phrónesis* del mateix qui actua (1104a3ss). En la mesura que els nostres costums apareixen en el llenguatge, com hem dit amunt, cauen en el domini dels usos lingüístics de la comunitat. (Sens dubte, per a Aristòtil aquests usos senzillament manifesten un *lógos* universal vehiculat per la llengua grega i no pas un caure en una mena de *lógos* provincial.) En qualsevol cas, la qüestió “què és el que estàs fent?” se'ns apareix de bell antuvi com una qüestió general. Per exemple, “què és aquesta passió que s'esdevé en la teva ànima?”, passa a ser “què és tal passió?” (o tal virtut, etc.): alguna cosa ja anomenada que pot ser de qualsevol. És trivial recordar que el singular sempre es concep mitjançant universals.

D'altra banda, quan investiguem en universal “què és tal passió?” no ens queda més remei que apel·lar a les experiències múltiples i singulars on s'encarna i tractar de clarificar aquí el que hi ha de comú. “Quan es tracta d'accions, el que es diu en universal (*kathólou*) té més amplitud, però el que es diu en particular és més veritable, perquè les accions es refereixen al particular (*kath'ékasta*) i cal concordar amb això” (EN 1107a27-31). L'atenció al particular revela millor el detall, però tal com el metge, només es pot tractar el cas particular coneixent l'universal (o *kathólou eidós*) (EN X, 1180b12ss).

Cap explicació no seria més adient aquí que la del mateix autor en un text dels *Segons analítics* l'objecte del qual és exemplificar què és definir i com es troben els predicats de l'essència. L'exemple va sobre una passió: “Dic, per exemple, que si investiguem què és l'orgull (*megalopsykhía*), caldrà observar en alguns orgullosos que coneixem què tenen en comú tots ells en quant ho són...”, és a dir, caldrà observar el “què” donat a l'experiència en brut, en l'acceptació que aquest o l'altre cauen sota la denominació lingüística gene-

17. Cf. aquest passatge: “La veritat, quan es tracta de qüestions pràctiques, es jutja per les obres (*tôn érgon*) i per la vida (*toû biôy*)... cal considerar el que portem dit... i acceptar-ho si concorda amb les obres, rebutjar-ho si en discrepa” (1179a17ss).

ral d'“orgullosos” per alguna raó comuna. “V. g.: si és orgullós Alcibiades, o Aquil·les i Ajax, què tenen tots en comú? No suportar de ser injuriats: en efecte, per això el primer féu la guerra, el segon s'enfelloní i el tercer es matà.” Tenim ara un què més clarificat, en camí d'ulterior clarificació. “D'altra banda, en altres casos, com Lisandre o Sòcrates, si tenen en comú ser indiferents a la bona i la mala fortuna, tot prenent aquestes dues coses, miro què tenen en comú la impertorbabilitat davant la fortuna i la impaciència davant les ofenses. Si no res, hi haurà dues espècies d'orgull” (*An. Post.* 97b15-25). La clarificació completa, que mostraria l'estructura del bé-fi, almenys d'aquesta segona espècie millor traduïda per “magnanimitat”, es troba en EN. Segueix el mateix mètode, si bé sense anomenar els individus en els quals hom representa l'universal (EN IV, 3, 1123a34-1125b1) la *megalopsykhía* té per objecte els grans honors (*timén*); és el terme mitjà en relació a la recerca de *timé* (EN II, 1107b21-2).

Així, doncs, el què és un què individual en quant s'hi pensa el què universal¹⁸, o és un què universal que necessàriament es manifesta en les accions dels individus; algunes d'aquestes accions estan sota el nostre esguard, o recordem haver-les observades o tenim notícia de qui ho ha fet.

c) Fets que exhibeixin el bé per ser d'homes bons

Els *phainómena* originals en els quals hem de fixar-nos són especialment els actes d'homes virtuosos. Fins i tot quan ens fixem en la còlera d'Aquil·les ja tenim la referència que la còlera és un estat inhabitual. El que dóna el patró és l'home virtuós. Per exemple, quan ens cal aclarir-nos sobre quins plaers són bons, “es considera que, tractant-se de coses d'aquesta mena, el que apareix com a ve-ritat és la de l'home virtuós (*tò phainómenon tòi spoudaíoi*)” (1176a16-7). La pura praxi que apareix com a bona per a l'opinió de la comunitat (la comunitat que parla i fa enunciats) és el bo-visible o que sembla bo, on orientar-se per a determinar el bé. Això és tan arrelat en Aristòtil que en la famosa definició de virtut s'inclou la determinació a càrrec del *phronimós*, una *éxis* determinada per aquella raó tal com la determinaria l'home prudent (1107a1). Aristòtil es pren tan seriosament partir del “què” que fins i tot la virtut sembla definir-se pel que determini un virtuós de fet o donat a l'experiència.

L'home bo (*spoudaíos*) és el bon deixeble de l'ètica com dèiem, però és també el millor *óti* per a investigar. S'investiga, en definitiva, “l'activitat de la part millor de l'home i del millor home (*kai moríou kai anthrópou spoudaiotéran tèn enérgeian*)” (1177a 5-6). Aquesta investigació donarà com a rendiment no sols la determinació del bé més neta, sinó el criteri amb què mesurar els béns desviats.

18. Cf. el famós capítol epistemològic d'*An. Post.* II, 19, 99b15-100b16.

d) Fets el bé dels quals no és clar

Succeeix nogensmenys que el què de les accions humanes no sempre és prou clar. No sempre es veu el blanc, “és fàcil errar el blanc, difícil encertar-lo” (1106b31). Per començar, cadascú opina que el bé per a ell és aquest o l'altre: “les coses nobles i justes que són objecte de la política presenten tantes diferències i desviacions, que semblen existir només per convenció i no per natura” (1094b15); “sobre el que és la felicitat discuteixen i no ho expliquen de la mateixa manera la multitud i els savis” (1095a21). “En els homes, els plaers varien no poc, ja que les mateixes coses agraden a uns i molesten els altres...” (1176a10ss).

Que hi ha moltes maneres de fer les coses humanes és palès. Exigeix una virtut-matriu, la *phrónesis*, encarregada d'orientar en l'acció i les seves variables possibilitats (cf. EN VI, cap. 5 i cap. 7).

Les moltes maneres d'actuar i d'opinar no indiquen un relativisme ètic acceptat per Aristòtil, sinó la mera constatació de la confusió humana. Així les coses, el projecte aristotèlic inclou aquestes tasques:

1) S'ha d'intentar arribar a claredat teòrica en allò que, en el millor dels casos, solament és praxi bona. “Partint, doncs, de judicis vertaders, però obscurs, i avançant, arribarem a altres de clars, si reemplacem les afirmacions confuses habituals per altres de més conegudes” (EE 1216b31-35). “... el que és clar i més comprensible des del punt de vista lògic neix a partir de les coses que no són tan clares però en canvi més evidents...” (*De Anima* II, 2, 413a 12-15). “Per a aclarir l'obscur (*tôn aphanôn*) ens hem de servir, en efecte, de proves clares (*tois phanerois martyriois*)” (1104a12-3).

2) Però més habitualment és solament praxi d'alguna manera bona, o fins i tot, remotament bona. La confusió no és sols propietat de la contemplació teòrica o del procés investigador sobre l'acció que està ben feta, sinó que niua ja en el mateix fer que resulta confús. Les moltes maneres són les de ser dolent, mentre que hom és bo només d'una manera (1106b34; b28). El bé es rar (*spánion* 1109a28). Encara que l'objecte de la voluntat sigui el bé mateix, absolut i segons la veritat (*aplôs mèn kai kat'alétheian*), el cert és que *només* apareix així a la voluntat de l'home bo, mentre que per a qualsevol altre és el bé tal com li sembla (*toû phainoménon agathoû*). És a dir, de normal és sols la primera cosa amb què un hom ensopega (*tò tykhón*) (1113a15 ss). Quan el caràcter ja ha estat format i una cosa sembla bona a algú, ja no està en les mans d'un canviar aquest “se mblara-un” (*phantasia*) allò bo, encara que, en el fons, hom sigui responsable de la formació d'aquell caràcter (III, 1114a31 ss).

En conseqüència, la investigació no sols ha de partir de les accions penetrades per la recerca del fi-bé tal com es troba en els homes plenament honestos, sinó partir de les accions de cadascú, amb el seu peculiar enfocament del bé, i intentar d'abastar un bé

universalment reconegut: “l’aprenentatge es realitza, per a tots, passant de les coses menys cognoscibles per natura a les que són més cognoscibles. I així com en les accions, partint de les coses bones per a cadascú, cal fer que les coses absolutament bones siguin bones per a cadascú, també és necessari, partint de les coses més conegudes per a un mateix, fer que les coses cognoscibles per natura siguin cognoscibles per a un mateix” (*Met.* VII, 4, 1029b4-8). El paral·lel entre acció i coneixement és palès: es parteix de l’opinió de cadascú que és com el bé de cadascú; s’arriba a una ciència universal, que és com el bé que val per a tothom.

Vol realment assolir l’autor aquesta fita de fer veure el bé per a tothom? “En totes aquestes qüestions hem d’intentar convèncer per mitjà d’arguments, emprant els fets observats com de prova i exemple. El millor fóra, en efecte, que tothom estigués clarament d’acord en el que anem a dir, però si això no és possible, almenys que tots estiguin d’acord d’alguna manera, la qual cosa haurà de provocar un canvi progressiu. Tot home, doncs, té alguna cosa pròpia en relació amb la veritat, i, partint d’això, hem d’aportar alguna mena de prova sobre aquestes matèries” (EE 1216b26-31). La tasca de clarificació que ens mena a l’*ólos agathôn* serà temptativa i aproximada, però és clar que pretén canvis progressius.

e) Fets que contenen errors dels quals aprendre

Manta vegada, per a adreçar-nos a la veritat serà imprescindible mostrar directament les vies de l’error. “... No sols hem de parlar de la veritat, sinó també de la causa de l’error (*tò aítion toû pseúdous*) –en efecte, això ajuda a produir la convicció, perquè veure racionalment (*eúlogon phanéi*) per què sembla veritat (*tí phaínetai alethés*) allò que no ho és (*ouk òn alethés*), ens fa donar crèdit a la veritat–” (VII, 14, 1154a 21-26).

La consecució del bé que arrossega una multiplicitat de decisions s’esquerda sovint i produeix obres desviades. Malgrat tot, si sabem que els homes no acordaran del tot amb les conclusions sinó solament “d’alguna manera”, és perquè encara conserven alguna relació amb la veritat. La investigació ètica és el projecte que pot recompondre els enllaços, l’acord entre els diversos “què” dels homes i el principi original del seu per-a-què gràcies a la presentació explícita del camí torçat que ha seguit la decisió d’assolir un bé.

En definitiva, la clarificació del fet mostra l’estructura del bé i, amb la mateixa operació, mostra el que hi ha de resta inapropiada a ell. El resultat retorna i es diposita en l’ànima del deixeble, que així ho podrà aprofitar. El profit serà abastar millor allò que hauria de ser abastat: poder enfocar, com l’arquer, el que l’acció en brut desenfocava. Mostrar el blanc del bé i la desviació del blanc.

Clarificar i definir

El vocabulari de la claredat es troba pertot arreu¹⁹. Ara bé, què és posar claredat, en Aristòtil? En sentit estricte seria definir, “ja que es diu que la definició és l'enunciat del que és” (*An. Post.*, II, 10, 93b 29-30); “en les definicions cal que es doni la claredat” (*An. Post.*, II, 13, 31-3; cf. *Tóp.* VI, 1 *passim*). Hi ha una classificació de definicions en *Analítics* i la nostra no podria pas ser la conclusió d'una demostració, sinó la formulació d'un principi, el principi de recerca del bé present en tota acció. Això, ja ho sabem, és un “què”: “la definició de les coses immediates és la posició indemostrable del que és” (*An. post.*, II, 10 94a 9-10). A més, no sempre és possible prendre exhaustivament els predicats del què i ordenar-los (*An. Post.*, II, 13, 97a23ss). En realitat, Aristòtil empra el que té a mà per a “posar en clar”: intenta precisar, determinar, caracteritzar, moltes vegades per oposició a altres conceptes amb els quals comparteixen diferències del gènere, fins i tot de vegades amb símls o figures literàries (ex.: la ira escolta malament com el servent acuitat; com el gos que borda a la porta abans de mirar; EN VII, 6, 1149a25ss). S'investiga a partir dels múltiples donats a l'experiència per a trobar els trets comuns, si pot ser en un únic enunciat o per a establir que aquell terme té dos o més sentits diferents²⁰. El llibre VI d'EN, tot ell, per exemple, no sembla més que un esforç de precisar exclusivament la noció de *phrónesis* en contraposició amb altres nocions semblants; no sols respecte a les altres quatre virtuts dianoètiques, sinó també la política, la *synesis*, la *boulé*, la *gnome*, etc. Tot forma part d'un esforç per arribar a una noció única²¹.

Si la definició no és ben bé la pràctica, és almenys l'ideal. En el text 2 ja vèiem que s'ha de procurar anar a l'encontre dels principis segons la natura de cadascun i posar el més gran mirament a definir-los bé (*dioristhòsi kalòs*); que calia cercar una definició de felicitat no al mode apriorístic –a partir de doctrines prèvies–, sinó aclarint el “què” que es diu sobre la felicitat. Es repeteix en EE: “La majoria dels dubtes i dificultats quedaran aclarits si definim bé el que hem de pensar respecte de què és la felicitat” (EE 1215a20).

L'EN, com a gran tasca clarificadora, adquireix aleshores aquell aspecte de pesada investigació terminològica que l'assimila a una mena de diccionari especialitzat. Tanmateix no ha cedit en el seu projecte anunciat: posar en clar el què i arribar al principi-jutge que presidia el què des del començament. En una acció borrosa que es pretén que tota ella és bé, es delimita el que hi ha realment d'encert, d'aproximació al blanc, el que realment hi ha de bé. L'EN, nuclearment, en analitzar el què de l'acció humana, la dota de singular unitat. La tasca, que ocupa moltes pàgines i les més perspicaces d'Aristòtil, mostra el què de moltes de les accions humanes, on

19. Exs.: *diasaphenízo* (posar en clar, 1094b12); (*saphésteron*) parlar d'allò amb claredat (1144a22); “qüestions que estaran més clares (*kataphanésteron*) si tornem a reprendre-les des del principi” (1174 a13-4); “es manifesta més clarament (*mállon kataphanés estin*)” (1116a1-2).

20. *An. Post.*, II, 10, 97b 7-25; és el passatge que exemplifica el mètode de la definició, precisament amb un cas ètic que ja hem vist, la *megalopsykhia*.

21. Sobre *phrónesis* com a concepte nuclear en Aristòtil, cf. el clàssic de P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963. Valgui aquesta frase de mostra: “quan existeix la prudència totes les altres virtuts hi són presents” (1145a1-2).

es trasllueix aquella manera d'enfocar el bé que només genera “acord d'alguna manera”. Aristòtil s'esmerça a desplegar l'estructura del què de tal manera que es posi en evidència la seva remitència al bé, i a vegades la seva tortuosa remitència, tant com el seu grau d'allunyament.

Clarificar l'ofuscació

La clarificació és un vector oposat a la confusió, a l'ofuscació, a la no-evidència. Contraresta els efectes d'una mena d'engany consentit que allunya els homes del vertader bé. Vegem-ne alguns exemples.

El qui sucumbeix a l'adulador és un tipus d'home que prefereix ser estimat a estimar. L'adulador, en efecte, és algú que fingeix ser amic i estimar més del que ell és estimat. Però per què algú vol ser estimat? El què de la seva actitud es clarifica així: ser estimat s'assembla a ser honorat. L'objectiu humà majoritari de l'honor (*timé*) és buscat, en el primer cas que es considera, *katà symbebekós*, és a dir, accidentalment, com a mitjà per a obtenir favors dels poderosos (VIII, 8, 1159a13ss). El bé que es persegueix (els favors dels poderosos, aquí indefinits) s'encobreix sota la forma de recerca d'honor, i aquesta es manifesta com a preferència per ser estimat; alhora, això desemboca en el gust per ser adulat. La clarificació, si bé breu, no hauria de deixar igual l'adulat –ni tal vegada l'adulador– si fossin homes amb disposicions per a aprendre.

Aristòtil parla en moltes ocasions dels homes que escullen cercar la *timé* en la vida política com a mitjà per als més diversos fins. En l'exemple anterior es tractava del favor dels poderosos, però podem llegir variants d'una agudes colpidora: “semblen perseguir els honors per persuadir-se a si mateixos que tenen mèrit, ja que busquen l'estimació dels homes assenyats” (I, 5, 1095b26-9). El que va emergint d'aquestes observacions és que els homes viuen una mena d'indulgent autoengany i persegueixen béns torçats havent foraviat la correcta referència a la virtut. Aquesta roman present en els enraonats que haurien de jutjar i estimar els qui persegueixen honors. D'aquesta manera paradoxal resulta que “fins i tot per a aquests homes la virtut és superior” (1095b 26-9).

Un altre exemple: “hom considera també el temerari (*thrasùs*) com un jactador (*alazón*) que aparenta (*prospoietikòs*) valor (*andreías*); almenys, tal com el valent es comporta enfront d'allò temible, així vol aparèixer (*pháimesthai*) el temerari, i, per tant, l'imita (*mimēitai*) en el que pot. Per això la majoria d'ells són una barreja de temerari i covard, ja que despleguen temeritat en aquests casos i no suporten les coses temibles” (1115b28-32). La clarificació avança de nou aclarint l'engany: veritat enfront d'apa-

rença; veritat enfront d'imitació. Es proposa el veritable bé enfront de béns aparents i béns imitats. Observem que la cura no està posada tant a preservar una mena de moral en si mateixa per damunt dels costums, com a preservar els homes mateixos. No està posat l'èmfasi tampoc a capguardar-nos dels homes que ens enganyen com de nosaltres mateixos quan ens autoenganyem. Les conseqüències de l'engany humà (aquest art d'aparences i d'imitacions) són perjudicials per als mateixos que l'exerceixen. El temerari trepitja en fals: no suporta el terrible, però es veu abocat a encarar-lo. El qui busca encobertament favors dels poderosos acaba essent pastura dels aduldors.

Hi ha una munió de casos en què l'estudi d'Aristòtil mostra com l'home imita el gest però no pas la causa més profunda²². jutjar l'home feliç segons les vicissituds de la seva fortuna en comptes de pensar un cert estat permanent és deixar-se endur per una mena de miratge: s'anomena bo allò que sols és bona fortuna. Un judici així no beneficia ningú. Fa aparèixer l'home com una joguina de l'atzar, com un camaleó (*kamailéontá tina*) i amb fonaments podrits (*sathrós idryménon*) (1100b6-7).

Un altre cas. "Els qui s'apressen a canviar entre ells proves d'amistat volen, sens dubte, ser amics, però no ho són... perquè el desig d'amistat sorgeix ràpidament, però l'amistat no" (VIII, 3, 1156b30-33). Les proves apressades d'amistat que s'intercanvien, aquesta imitació del gest, no van destinades a enganyar l'altre, sinó, essencialment, un mateix per tal de satisfer l'immediat desig d'amistat. Es persegueix un bé, però el camí porta errors, a vegades nefastos. Hem de veure una orientació global aristotèlica de per què el camí es foravia tant.

El plaer i el dolor com a matriu general de l'ofuscació

El què clarificat mostra el bé original que es persegüia. La clarificació és el vector oposat a l'ofuscació. Però, per què, en general, es produeix confusió? Molt sovint ve produïda per la influència del plaer i el dolor a la vida. En conseqüència, es consumarà el paper protrèptic de l'ètica i es produirà un canvi progressiu en el deixeble si aquella descriu amb claredat el principi de fi-bé segons el qual l'individu obra i com ha estat distorsionat aquest fi-bé pel plaer o el dolor. "En efecte, els principis de l'acció (*arkhai tón praktón*) són els fins pels quals s'obra (*éneka tà praktá*). Però per a l'home corromput pel plaer o el dolor el principi no és manifest, i ja no veu la necessitat d'escollir-lo i fer-ho tot amb vista a aquest fi: el vici des-trueix el principi (*kakia phthartikè arkhês*)" (1140b15-9).

On hi ha confusió, ja sigui per la immediatesa del plaer, ja sigui per no encarar el dolor, es mostra fins a quin punt el bé emprès o

22. Per exemple, sembla liberal o generós (*eleuthérios*) però no ho és autènticament "qui dóna amb dolor, perquè preferirà el seu diner a l'acció bella" (IV, 1, 1120a30-2). Es posa de manifest el desviament del bé-fi i caldrà cercar alguna altra causa (*tin' allen aitian*) per a eixa conducta que imita la del virtuós (1120a29).

implícit en l'acció és un bé il·lusori, un pseudo-bé, un *pseûdos* (engany, falsedat). “Els raonaments (*sylogismoi*) d'ordre pràctic tenen un principi (*arkhèn*), per exemple “puix que el fi és aquest”, o “puix que el millor és això”, sigui el que sigui (suposem un qualsevol a efectes de l'argument), i aquest fi no apareix clar (*phainetai*) més que a l'home bo, perquè la maldat ens perverteix (*mokhtheria*) i fa que ens enganyem (*diapseúdesthai*) pel que fa als principis de l'acció (*peri tàs praktikàs arkhás*)” (VI, 12, 1144a30-5)²³.

Ja se suggeria així en els exemples que hem vist. El primer tracta de l'home que, en comptes d'escollir estimar altres, escull ser estimat, i ho escull a causa de la seva ambició (*dià philotimían*); paga per això el preu de confondre l'adulació amb l'honor que desitja que li sigui degut. El segon, que vol ser honrat per convèncer-se de ser bo, s'eximeix de ser-ho de debò i acaba treballant per aconseguir de semblar-ho. En ambdós casos, en l'ambició que mou el primer o en l'evasiva del segon, s'ha de poder trobar l'empremta que ha deixat la recerca de plaer o l'evitació de dolor. Dolor i plaer són una mena de corre-cuita que s'infiltra en la pacient obtenció del bé-fi. En qui vol adoptar el gest del valent en comptes d'esforçar-se a ser-ho, passa el mateix: per exemple, s'estalvia així el descrèdit dolorós de la covardia i a la llarga incorre en una ficció mimètica no menys dolorosa de mantenir. Qui vol adoptar el gest del generós en comptes d'esforçar-se a ser-ho, sens dubte obté un reconeixement immediat que li procura alguna satisfacció, però més enllà tampoc no s'estalvia el nou dolor d'una donació penosa, experimentada com a pèrdua d'allò que prefereix. En tots els casos, el bo-preferible no es veu clar, *no és manifest el principi* (1140b17). Heus ací per què presentar un què clarificat sigui quelcom més necessari que *akribéia* científica: es tracta de tornar a fer visible la necessitat de fer-ho tot amb vista al bé, recompondre aquest principi malmès, enfosquit.

Aquest enfosquiment és un estat que s'atribueix al deixar-se dur per plaer o dolor i, a desgrat d'algunes expressions dramatitzades, és, en realitat, l'estat de la majoria: “segurament allò que més distingeix l'home bo respecte a la majoria és el fet de veure la veritat en totes les coses, essent, per dir-ho així, el cànon i la mesura (*kanòn kai métron*) d'elles. En canvi, en la majoria l'engany (*apáte*) sembla originar-se pel plaer, ja que sense ser un bé ho sembla (*phainetai*), i així escullen allò agradable com un bé i defugen el dolor com un mal” (1113a30-1113b2). Queda suggerit que el bé porta de vegades emparellat un dolor davant el qual es defuig recaient en el mal. Enfront dels qui fugen: “s'anomenen valents (*andreïoi légontai*), doncs, els homes per suportar les coses penoses (*tà lyperà*), com hem dit” (1117a32-3).

23. No hauríem d'aturar-nos massa perquè aquest text sembli homologar plaer i maldat. Fàcilment es pot interpretar que, d'acord amb la doctrina aristotèlica de formació de virtuts per repetició i hàbit, el mal és efecte d'inadequada elecció (potser pel plaer) i que un cop escollit es va creant l'*èthos* del dolent que tendirà a escollir malament en successives ocasions.

L'educació del plaer i del dolor

Com que la font de confusió raja abundantament, s'imposa una *paideía* adequada. “Per causa del plaer fem allò dolent i per causa del dolor ens apartem del bé. D'aquí la necessitat d'haver estat educat de certa manera ja des de joves, com diu Plató, per a poder complaure's i doldre's com cal; en això consisteix, en efecte, la bona educació” (II, 3, 1104b11-13; cf. Plató, *Lleis* II (653a-c). *L'orthè paideía* consisteix a fer que el deixeble experimenti els plaers i dolors correctament, com cal (*oís deí*), i no simplement a eliminar tot plaer. No trobarem aquí una ètica ressentida contra el plaer, sinó una cosa més senzilla, hom diria que present en tot el món grec: una ètica de la mesura. La justa mesura no sols significa animar el deixeble a contenir els plaers exagerats, sinó a deixar-li fer l'experiència de la finitud, el dol. En els exemples que hem vist, *lapaideía* podria demanar no solament saber bandejar els plaers precipitats que s'obtenen com a primer rèdit quan adopta els gestos de l'home honorat, del valent, del generós, de l'amic. Podria ensenyar també a doldre's com cal (*lypeisthai oís deí*). El sentit que té en Plató és més aviat que l'educació ha d'ensenyar a estimar allò que s'ha d'estimar i a odiar el que s'ha d'odiar, primer amb el sentiment i després amb el *lógos*. Però quan Plató diu *odiar* deixa de dir *afligir* (*lypéo*) i diu vertaderament *odiar* (*miséo*). Aristòtil presenta, en canvi, una oposició clara entre *khaírein* (complaure's, alegrar-se) i *lypeisthai* (doldre's). En aquest context, no és tan agosarat entendre que la *paideía* també exhorta a afrontar les mancances pròpies de la finitud humana i estalviar-se viatges equívocs. Fer-se càrrec de l'autoengany significa mirar de cara. Els homes dels exemples no estaven solament ofuscats pels plaers que buscaven, sinó pels dolors dels quals es feien escàpols: no ser honorat, no ser valent, no ser generós, no ser amic.

De la mateixa manera que una *orthè paideía* posa un bon fonament en el nen, la *pragmateía* d'Aristòtil desenvolupa el seu fi protrèptic i correctiu també amb l'estudi del plaer i del dolor. Aquests tenen la clau per a construir la virtut ètica o, al contrari, no arribar a deixar-la néixer. Tot depèn de com l'home se serveixi d'ambdues. “A més, regulem les nostres accions, els uns més i els altres menys, pel plaer i el dolor. Per això és necessari dedicar-hi tot el nostre estudi (*pragmateíān*) no és, en efecte, de poca importància per a les accions el fet de complaure's (*khaírein*) i doldre's (*lypeisthai*) bé o malament. Però, a més, és més difícil lluitar amb el plaer que amb la ira, com diu Heràclit (Diels, fr.85), i el més difícil és sempre objecte de l'art i de la virtut, ja que, en aquest cas, fins i tot allò bo és millor... Quedi, doncs, establert que la virtut es refereix a

plaers i dolors; que el mateix que la produeix és causa del seu increment i del seu minvament si no funciona de la mateixa manera, i que s'exercita sobre allò mateix que li va donar origen" (II, 3, 1105a4-16). La virtut s'oposa al *pathos* espontani i sobre ell s'exercita; però aquesta virtut bastida enfront d'ell ha partit d'aquest mateix *pathos*: un *êthos* dolent és un *êthos* mal construït, i això significa una pèssima estratègia d'ús de plaers i dolors: per exemple, plaers usats inoportunament, dolors mal assumits, erroni càlcul del tipus de plaer que resultaria millor a la llarga, etcètera (cf. 1104b19-29). Veiem en la referència a Heràclit una al·lusió al conflicte de l'ànima humana: una lluita i un enemic; l'enemic és hostil però té rostre agradable: és l'atrinxerament acomodatiu en el plaer abans que la ira.

En la reflexió sobre l'ofuscació, "veure racionalment per què sembla veritat (*tí phainetai alethès*) el que no ho és" (1154a23-5), s'imposa explicar per què semblen tan desitjables aquests plaers. I respon que perquè expulsen el dolor. Són un remei contra el dolor, contra una penosa necessitat o alguna mancança (lín. 27). Tot el paràgraf VII, 14 és d'una notable finor. D'aquesta manera, la recerca del plaer s'ha constituït en la major part dels homes en una mena d'afegitó a la seva natura, literament va "com lligat al voltant" (*hós per periáptoy tinós*), una cosa que els fa perdre la tendència natural a viure segons la virtut i obtenir de manera natural els plaers d'aquesta vida (I, 8, 1099a12 ss). El plaer cercat amb un càlcul tan barroer és una actitud infantil (1176b33; cf. 1174a1ss.).

Un exemple més complet: clarificació d'un cas d'ira (EN VII 1149b)

Posem a prova la interpretació: l'ètica exhorta al bé a base de clarificar-lo o de mostrar com, en l'acció, s'ha confós el fi-bé per mitjà d'un engany més o menys interessat.

Ens podem representar una escena entre un ciutadà d'Atenes, tal vegada pertanyent a la multitud, i el *phronimós* Aristòtil. Aquest es pregunta a si mateix, o millor, pregunta a l'atenès: "Què és el que has estat fent?" L'atenès presenta un *què* en brut: "He pegat mon pare -i afegeix:- Tant se val. Dic que també ell va pegar el seu, imon avi son pare; i dic que aquest -tot assenyalant el seu fill-, quan sigui gran, em pegarà a mi, ja que tot això és congènit" (1149b8-12).

A partir d'aquí pot començar el procés de clarificació d'una acció que l'atenès ha formulat en uns enunciats que han de contenir tèrbolament la seva finalitat-bé. Aristòtil no s'aplica a aquest cas particular, és clar, però dóna indicacions pertot arreu per a donar una resposta. Podria començar així: "Ah! Has estat portat per la ira (*thymós*) i ara et defenses (*apologômai*) de l'acusació de deixar-te dur per ella" (1149b7-8).

S'intentarà de clarificar l'òti del *thymós*, tot i que no serà només donant una estricta definició, però no inventarem res que no estigui en els textos, en citarem alguns i en parafrasejarem d'altres.

La ira, per bé que sembli a vegades coratge o valentia (*andreia*) (1116b23ss), no ho és, ja que respon, com l'atac de les feres, al dolor o a la por; respon a la passió (*páthos*) i no a la raó (*lógos*) (1117a8) i li manca elecció (*proaíresis*) i finalitat (*éneka*) (1117a5) per a ser la veritable virtut del coratge. *Thymós* es concreta més aviat com una mena de *akrasía* (incontinència). Com tota *akrasía*, és un *êthos* contrari a la virtut però no pot considerar-se un vici. Consisteix a deixar-se portar per passions sabent per la raó que està malament, però sense poder evitar-ho (VII, 1, 1145a15-7; 1145b19-20).

Com que aquest *êthos* inclou precisament un saber, es pot posar en dubte la idea que el mal pugui consistir només en ignorància (cf. VII, 2), com va dir Sòcrates. El coneixement que s'ignora seria en tot cas de tipus pràctic, particular i sensible, perquè, no cal dir-ho, és clar que el subjecte que aquí suposadament ignora no ha perdut de vista les proposicions universals sobre la inconveniència de deixar-se dur per passions. O, millor dit, aquest *êthos* seria una mena d'estat de follia transitòria o d'embriaguesa en què el coneixement d'allò bo o dolent es pot recitar com fa un actor però no es porta incorporat en la pròpia natura (1147a9-23). Quan l'estat transitori cessa, torna la integració d'aquell coneixement (1147b5-9).

La ira sembla escoltar en part la raó, si bé a corre-cuita. S'esdevé a més que l'escolta, barrejada amb el que diu la imaginació (*phantasia*), li fa veure ultratge (*hybris*) o menyspreu (*oligoria*) (cf. 1150b26-8). Aquestes passions menen a certes accions: demanen hostil oposició (*polemós*), fins i tot revenja (*timoria*). Irritar-se (*khalepênai*) és una mena de conclusió (*hóspēr syllogisámenos*) de la raó. Per aquesta obliqua intervenció de la raó, és a dir, per aquest aspecte racional, el *thymós* és una *akrasía* menys vergonyosa que la dels desitjos. També és menys vergonyosa perquè la ira i el mal geni són impulsos força naturals i més comuns i perquè s'acompanyen d'afflicció (VII, 6, 1149a24-1150a8).

En realitat, qui diu que fa, diu un fet que ja conté el seu perquè. Tan sols hem de posar-lo més en clar o "passar-ho en net". Ens ha d'aparèixer la causa final, és a dir, el principi de recerca del bé que anima tota acció. Per hàbits inadequats, tal vegada en una natura que exigia més repeticions que en altres, aquest atenès està disposat a ofendre's. La seva raó i potser també la seva imaginació li han fet veure un menyspreu envers ell en l'acció o en les paraules del seu pare. Ell ja sabia que respondre amb cops al pare no és gaire encertat, però una espècie de raonament prematur o apressat s'ha avantposat en forma d'irritació: havia de lluitar contra el menys-

preu perquè probablement creia que podia perdre l'estima si no reaccionava a aquesta ofensa. A falta de més dades sobre el cas de l'atenès, aquesta és una posició força general (és una de les formes de vida, cf. I, 5). Així, doncs, l'atenès posava el bé a mantenir l'estima de si mateix (*timé*). La *timoría* (revenja) contra el seu pare provenia d'aquesta *timé* (estima, dignitat). El *dióti* de la seva acció era, per tant, l'assoliment del bé que posava en la *timé*. Aquesta ha estat la *arkhé* que animava la seva acció.

Ara bé, tot el seu comportament era implícitament ple d'engany, ja que per a assolir la fita d'aquest bé no ha dubtat a deixar de banda o desconsiderar altres béns: l'escolta més detinguda de la recta raó, el respecte al pare, la continència (*egkráteia*) enfront de la passió, i també considerar si la *timé* estava realment en perill aquí i si era realment el bé superior que cerca. Alguna cosa no deu anar bé en l'atenès; deu ensumar que ha menystingut aquests béns, ja que després demana indulgència per la seva acció.

En efecte, després del que ha fet contra el pare trobem un segon fet: es justifica o tracta de defensar-se davant un tercer (1149b8). Què és aquesta *apología*, en realitat? No intentarem ara donar el què clarificat de l'*apologoûmai*, però sí alguna pista que va en relació amb l'anterior. És evident que l'atenès es justifica perquè d'alguna manera sap que deixar-se dur per la ira està malament, no és la millor manera de conservar la *timé*, i és conscient de la comunitat que el mira. Tem el descrèdit (*adoxía*) que li donaria la seva acció (cf. 1115a9-14; cf. *óneidos* 1116a29). Es diu a si mateix que en l'acte de pegar no hi ha *proaíresis* (lliure elecció) perquè és congènit (*syggenés*). Però Aristòtil no queda convençut: "és ridícul donar la culpa a allò que està fora de nosaltres i no a nosaltres mateixos, que tan fàcilment ens deixem caçar per aquestes coses" (III, 1, 1110b13-4). En donar la culpa a una força aliena a la decisió racional de la seva ànima espera que es vegi un impuls natural, comú a tots, i per això que tots siguin indulgents (*syggnome*) amb ell (EN VII). El bé que espera rebre és aquesta indulgència o perdó (*sygnomosyne*) a través del qual torni a considerar-se un ciutadà respectable o digne de la *polis*. Persegueix, en realitat, com a bé superior esborrar el deshonor del descrèdit (*adoxía*). Simplifiquem una mica el problema: busca un tipus d'honor (*timé*) que dóna la *polis*. Aquest bé, si aprofundim en l'assumpte, tampoc no sembla ser el més pregon. El bé niua més aviat en els qui concedeixen la indulgència que en l'home perdonat: el veritable bé es quelcom propi i difícil d'arrabassar. En definitiva, Aristòtil podria dir als qui estan en la mateixa situació allò que ja hem vist: que a través d'eixa indulgència "semblen perseguir els honors per persuadir-se a si mateixos que tenen mèrit" (I, 5, 1095b27-8: *ina pisteúsosin eautoùs agathoús einai*), ja que busquen l'estimació dels homes assenyats

que es mouen en la virtut. Per això, i perquè en el fons témer la *adoxía* és noble (1115a12-3), fins i tot per a l'atenès la virtut resulta un bé superior (EN I, 5; sobre *timé* i *atimía* cf. també II, 1107b21ss.).

Heus aquí també el *dióti* d'aquesta nova acció: la consecució de la *timé* com a bé el mena a fer-se perdonar la ira exercida contra el pare, acció que va contra tot costum grec. També en aquest segon cas, que és com una conseqüència del primer, deixa fora altres béns possibles: l'*akratés* és propens al penediment (*metameletikòs*) i curable (*iatós*) (VII, 8 1150b 30-2; 1151a; 1152a29). L'atenès ha preferit creure en un *èthos* congènit o *physikós* i no fruit de l'hàbit (*di'ethismoú*) que seria curable –si bé difícil de curar. Com diu Evè de Paros: “Afirmo, amic, que l'hàbit no és sinó llarga pràctica, / i que aquesta acaba en els homes per ser natura” (1152a29-36). Amb la suposició de *èthos* congènit (*syggenés*) vol obtenir-se una mena de garantia per a poder repetir impunement l'acció o fins i tot prefeix imaginar el pagament del mal en mans del seu fill abans que canviar. Una suposició, si es vol, en la millor línia de la tragèdia grega, però ben poc adequada a la racionalitat aristotèlica que demana a la tragèdia bons caràcters i que no hi hagi res d'irracional en els fets (*Poèt.* XV). L'acció és, en el fons, contradictòria: l'atenès no vol el mal però el vol. En desplegar amb tot detall el bé que persegueix, es veu que es deixa enganyar.

Més enllà de l'article

Aquest article sosté la tesi que l'ètica aristotèlica és protrèptica per via d'esclariment de l'acció humana tal com aquesta es manifesta a l'experiència de la comunitat. Això deixa pendents almenys dues qüestions notables:

a) En contenir l'ètica dins el seu propòsit millorar l'ànima pre-disposada, arriba a adoptar el vocabulari mèdic del guariment: es tracta de guarir de l'engany per via de posar claredat. Ara bé, a l'ànima que escolta no li és prou escoltar un recitat de proposicions veritades o de demostracions sobre els veritables “què” de l'acció humana: “cal assimilar-lo (*symphyénai*), i això requereix temps” (EN VII, 1147a20-5). Deixarem pendent aquesta fascinant qüestió del tipus de coneixement que pot transformar l'ànima. El problema que s'obre és que, proposar-se això a base d'augmentar la claredat, no és una manera d'acostar-se a la proposta socràtica? És tan lluny Aristòtil de la fórmula que vincula la virtut al coneixement? Com que cal “assimilar”, no n'hi ha prou amb la virtut dianoètica i creiem que només en aquesta ferma seguretat es basa l'explícita confrontació respecte al model socràtic.

b) No és possible de trobar en Aristòtil retalls d'una ètica apriorística directament enfrontada amb la proposta d'anar a buscar en cada cas l'*óti* que es tracti? L'ètica del terme mitjà, ¿no és una fórmula massa general que es fa ressò de "la diada del gran i del petit" o, en general, de la doctrina dels principis? No és el *mesotés* entre els extrems una forma de límit? ¿I no és cert que aquesta teoria a priori es converteix en un dispositiu previst per a quadricular, ordenar i classificar l'experiència? No hi ha almenys alguns textos que mostren un origen profund molt diferent del de la present interpretació?

Sens dubte, aquests són problemes interessants que deixem pendants.