

ARISTÒTIL

Ètica a Nicòmac

Llibre I

1

El bé és el fi de totes les accions

[1094 a] Qualsevol art i qualsevol recerca, i igualment tota acció i intenció, semblen tendir a algun bé (*αγαθός*), és per això que s'ha dit amb raó que el bé és allò a que tot hi tendeix. Tanmateix sembla haver una certa diferència entre els fins: uns són activitats, altres són resultats independents de les activitats i, entre tots dos, és preferible el resultat a l'activitat. I com que hi ha moltes accions, arts i sabers, també en resulten múltiples fins: de la medicina ho és la salut, de la construcció naval, la nau; de l'estratègia, la victòria; de l'economia, la riquesa. En aquestes arts que depenen d'una sola facultat – com la fabricació d'arreu dels cavalls depèn de l'hípica; i aquesta, i qualsevol activitat militar, depèn de l'estratègia -, en totes elles, els fins de cadascuna de les principals són més importants que els de les subordinades; les quals, en efecte, es cerquen en funció de les primeres. I és indiferent que els fins de les accions siguin les activitats o alguna cosa diferent, com en les ciències esmentades.

2

El bé suprem i la política

Si hi ha, doncs, algun fi dels nostres actes que vulguem per ell mateix i els altres el cerquem en funció d'ell i no n'hi haja res que escollim en funció d'un altre fi – car, si fos així, el procés continuaria cap a l'infinit i faria buit i va el propòsit-, és evident que aquest seria el bé, fins i tot, el bé suprem. I, així, ¿no tindrà el seu coneixement gran importància per a la nostra vida i, al posseir-lo, com si fóssim arquers que tenen un blanc, no assoliríem millor el nostre? Si és així, bé hem de provar de comprendre quin és aquest fi i a quina de les ciències o facultats pertany. Podria semblar que n'és de la més important i de més gran autoritat. Tal sembla ser la política, car ella estableix quines ciències són

necessàries a les ciutats i quines n'ha d'aprendre cadascú i fins a on. Constatem, a més, que els més preuats dels mitjans li estan subordinats, com ara l'estratègia, l'economia i la retòrica. [1094 b] I com que es tracta d'un saber que es serveix dels restants i que legisla què cal fer i què cal defugir, el seu fi comprendrà el de les altres ciències; de manera que aquest és el bé propi dels homes; doncs, tot i que és el mateix el fi d'un individu i el d'una ciutat (*πολις*), és evident que assolir i preservar el de la ciutat es un fi millor i més perfecte; perquè el bé d'un home sol és, sí, desitjable, però més bell i diví és assolir el d'un poble i de cada ciutat.

Heus ací, doncs, l'objecte de la nostra recerca: una certa disciplina política.

3

La política com a ciència pràctica

Intentarem explicar açò en la mesura del possible, perquè no cal cercar el mateix rigor en tots els raonaments, com tampoc en tots els treballs artesans; ja que la noblesa i la justícia, que són l'objecte de la política, donen molt de marge a diferències i errors, de manera que semblen ser només fruit de la convenció i no de la naturalesa. Trobem una incertesa semblant pel que respecta als béns, pel fet que, a conseqüència d'ells, arriben mals a moltes persones: hi ha, en efecte, persones que han perit a causa de la seua riquesa i d'altres pel seu valor. Per tant, quan parlem d'aquestes coses i des d'aquest punt de partida, ens hem d'accontentar d'assenyalar la veritat de forma grollera i esquemàtica; només parlant en general, i, amb aquestes dades, arribar també a conclusions generals. De la mateixa manera cal acceptar el que diguem ací: car és propi d'un home instruït cercar l'exactesa de cada classe de coneixements segons ho admeta la naturalesa del tema; en efecte, tan absurde seria demanar la persuasió a un matemàtic com reclamar demostracions a un retòric.

Per altra banda, cadascú jutja bé del que coneix i d'això és un bon jutge; de cada cosa particular, el que està instruït en ella i de tot en general el que està instruït en tot. [1095 a] Raó per la qual, el jove no és deixeble adequat per a la política, car no té experiència pràctica de la vida, i la política es recolza i es refereix a ella; a més, com es deixa emportar pels sentiments, estudiarà en va i sense profit, perquè el fi de la política no és el coneixement (*γωσις*) sinó l'acció (*πραξις*). I no hi ha cap diferència entre ser jove d'edat o de ment, perquè la mancança no rau en el temps sinó en deixar-se endur per les passions en cada objectiu de la vida. Per a aquestes persones, el coneixement esdevé un guany inútil, com per als intemperants; en canvi, per als que endeguen els seus desitjos i accions d'acord amb la raó (*λογος*), coneixer tot açò serà molt i molt profitós.

I ja n'hi ha amb aquesta introducció sobre el deixeble, la manera de rebre els ensenyaments i quin és el nostre propòsit.

4

El fi suprem és la felicitat

Deiem abans que, ja que tot coneixement i tota elecció tendeix cap a algun bé, hem d'esbrinar quin és aquell a què aspira la política i quin és el suprem d'entre els béns que es poden dur a la pràctica. Pel que fa al nom, quasi tothom hi està d'acord, car tant la massa com l'elit l'anomenen felicitat (*ευδαιμονία*), i admeten que viure bé o obrar bé és el mateix que ser feliç. Però sobre que és la felicitat dubten i no ho expliquen de la mateixa

manera la massa que els savis. Doncs uns creuen que es tracta d'alguna cosa visible i manifesta, com ara el plaer o la riquesa o l'honor, mentre d'altres diuen que és una altra cosa; sovint, fins i tot la mateixa persona opina coses diferents: si està malalta, que és la salut; si és pobra, que és la riquesa; els que són conscients de la seua ignorància admiren al que diu quelcom gran i que està més enllà del seu abast. Hi ha també qui creu que, més enllà de tots aquests béns, n'hi ha un altre que ho és en si mateix, i que és la causa que tots els altres siguin béns.

Ara bé, passar revista a totes les opinions és, tanmateix, cosa ben vana, mentre que s'escau de dedicar algun raonament a les que més han prevalgut o que pareixen ser més raonables.

Cal tenir present la diferència entre els raonaments que deriven dels principis i els que hi condueixen. En efecte, també Plató es preguntava i cercava amb raó si s'ha de procedir partint dels principis o bé cap als principis; com a l'estadi, si s'ha d'anar des dels que presideixen el joc a la meta o a l'inrevés. [1095 b] No hi ha dubte que s'ha de començar per allò més fàcil de conèixer; però això es pot considerar en dos sentits: allò conegut per a nosaltres o allò conegut en absolut. Cal començar, pot ser, per allò més fàcil per a nosaltres. Per això és menester que el que haja d'aprendre sobre les coses bones (*καλος*) i justes i, en definitiva, sobre la política, haja estat ben educat pels costums. Doncs el punt de partida és el *què* (els fets), i si està suficientment clar, no sera menester el *perquè* (la causa). Una tal persona, o ja té o adquirirà fàcilment els principis. Però si no té cap d'aquestes coses, farà bé d'escoltar les paraules d'Hesiode:

*“És el millor de tots qui per ell mateix tot ho comprén;
També el que obeeix al que aconsella bé;
Però el que ni comprén per ell mateix ni creu el que d'un altre escolta, és un home inútil”*

5

Tres formes de vida: el plaer, l'honor i el coneixement

Ara, però, reprenguem el raonament des d'allí on ens n'apartarem. No sembla irracional concebre el bé i la felicitat segons les diferents maneres de viure. La massa i els més vulgars identifiquen la felicitat amb el plaer, i és per això que desitgen una vida voluptuosa – doncs hi ha tres maneres de viure: la voluptuosa, la política i la contemplativa (*θεωρητική*). Els homes vulgars es mostren completament esclavitzats, car han escollit una vida pròpia de bèsties, tot i que alguna raó els dona el fet que molts dels que estan en llocs de poder tenen les mateixes passions que Sardanàpal¹. En canvi, la gent culta i activa prefereix l'honor², doncs aquest és l'objectiu de la vida política. Tanmateix aquest fi sembla més trivial que el que cerquem, car l'honor depén més del que honora que de l'honorat, i el bé, en canvi, endevinem que és quelcom que cadascú té com a propi i inalienable. A més, els que cerquen l'honor, sembla que ho fan per a convèncer-se a ells mateixos que s'ho mereixen, doncs cerquen l'estima dels homes prudents i de la gent propera, i basada en la virtut; és evident, per tant, que per a estos homes, la virtut és superior (al bé).

¹ Rei assiri (s.IX a.C.), paradigma d'individu sotmés a les seues passions.

² *τιμη*: consideració, estima, fama

Podria suposar-se que la virtut es el fi de la vida política; però també resulta insuficient, perquè és ben possible que el que la posseeix estiga adormit o inactiu tota la seua vida o també que patisca desgràcies i fracassos. [1096 a] I ningú consideraria feliç un home en aquestes circumstàncies, a no ser que vulga defensar aquesta tesi.

I ja n'hi ha prou, d'açò, car n'hem parlat suficientment en els nostres escrits generals (*ενκυκλος*)³.

La tercera manera de viure és la teorètica (*θεωρητικη*, contemplativa), que tractarem més endavant⁴.

En quant a la vida de negocis és massa competitiva i només cerca els diners, que no és el que nosaltres cerquem, ja que la riquesa només és un mitjà per a altres coses. Per tant, admetriem millor els fins abans esmentats (el plaer i l'honor); però és evident que tampoc són el bé, tot i que s'ha argumentat amplament sobre ells. Deixem-ho doncs.

6

Crítica del concepte platònic de bé

Pot ser serà millor considerar l'aspecte universal del bé i preguntar-nos pel seu sentit. Una recerca que, certament, ens resultarà delicada, perquè són els nostres amics els que han formulat (la teoria de) les idees. Tal volta, però, semblaria que és millor i que, sobretot tractant-se de filòsofs, cal arribar fins a la refutació del que és nostre si és per salvar la veritat: totes dues coses essent-nos cares, el que és de llei és honorar preferentment la veritat⁵.

Els defensors (de la teoria de les idees) no ficaren idees en les coses susceptibles d'anterioritat i posterioritat i, per tant, no conceberen formes per als números⁶; però el bé que cerquem es diu en l'essència, la qualitat i la relació i, allò que existeix per ell mateix, la substància, és per naturalesa anterior a allò que només existeix en relació – que sembla una ramificació i un accident del ser –, de manera que no es pot assignar a totes dues una forma comú.

A més, com que el bé es diu de tantes maneres com el ser – doncs, en tant que substància es denomina Déu o intel·ligència (*νους*); en tant que qualitat es diu com les virtuts; en tant que quantitat, la justa mesura; en tant que relació, utilitat; en tant que temps, oportunitat; en tant que lloc, forma de vida, etc. – és clar que no pot haver un sol concepte universal i comú, perquè no es predicaria de totes les categories sinó només d'una. Es més, si fos el cas, també hauria d'haver una única ciència de tots els béns, perquè de tot allò que té una forma única existeix també una única ciència; però no es el cas: n'hi ha moltes de ciències, fins i tot de les classificables en la mateixa categoria; així la ciència de l'oportunitat en relació a la guerra és l'estratègia, mentre que en relació a la malaltia és la medicina; i la de la justa mesura, en relació a l'aliment és la medicina, mentre que en l'exercici físic, la gimnàstica.

³ Probablement es refereix als escrits destinats al públic en general o exotèrics.

⁴ Llibre X, 7-8, 1177a. El filòsof feliç com a ideal inabastable.

⁵ Aristòtil es lamenta d'haver de refutar el seu mestre Plató. El paràgraf és famós en la seua versió llatina (*Amicus Plato sed magis amica veritas*: sóc amic de Plató però més m'estime la veritat).

⁶ Aristòtil es refereix a una primera formulació de la doctrina de les idees, en la versió "final" els números sí que hi formen part.

[1096 b] Hem de preguntar-nos, a més, què es vol dir amb “cada cosa en sí”; perquè, per exemple, la definició “d’home en sí” i “d’home” és la mateixa, és a dir, la de l’home, ja que, en tant que home, en res es diferencia l’un de l’altre. I el mateix passa respecte al bé. Un bé que tampoc per ser etern és més bé, perquè no és més blanc el que és blanc per ser-ho més temps que per ser-ho un sol dia.

Els pitagòrics tracten la qüestió de forma més convincent perquè situen l’U en la sèrie dels béns, què també és el que sembla dir Espeusip⁷. Però deixem açò per un altre tractat. Ara bé, contra el que hem dit es pot presentar una objecció, a saber, que l’argumentació no és aplicable a tots els béns sinó només a una sola espècie, els que cerquem i estimem per ells mateixos, mentre que els béns que els produeixen o els defensen d’alguna manera o allunyen els seus contraris no s’anomenem béns més que relativament i de diferent mena.

És evident, per tant, que els béns poden dir-ser de dues maneres: uns són béns en sí, els altres, béns en funció dels primers. Feta aquesta distinció entre béns en sí i béns útils. Cal esbrinar ara si els útils tenen una única forma (*ιδεα*). ¿Quins són els béns que poden considerar-se béns en si? ¿tots aquells que cerquem aïlladament, com el pensar i la visió i alguns plaers i honors?, perquè, tot i que els cerquem per una altra raó, els podríem considerar béns en sí mateixos, ¿o només hem de considerar com a bé la idea?, en aquest cas l’espècie seria inútil⁸. Per altra banda, si els béns anomenats són béns en si, en tots hauria d’aparèixer la mateixa definició de bé, com la blancor en la neu i en la cerussa⁹; però les nocions d’honor, prudència i plaer són altres i difereixen precisament en tant que béns. De manera que hem de concloure que el bé no és quelcom comú que correspon a una sola idea. ¿Com l’hem d’entendre aleshores? perquè no s’assembla a les coses que són homònimes per atzar, ¿pot ser es tracta que els diferents béns procedeixen d’un sol o convergeixen tots al mateix fi o és que hi ha entre ells una relació d’analogia com, per exemple, allò que és la visió per al cos, ho és, anàlogament, la intel·ligència per a l’ànima? Però aquesta recerca pertany més bé a altra disciplina filosòfica (la metafísica).

I el mateix passa en relació a la idea, perquè si allò que és comú a tots els béns és quelcom únic, o quelcom separat que existeix per ell mateix, és evident que l’home no podria realitzar-ho ni adquirir-ho, tanmateix és açò el que cerquem. [1097 a] Pot semblar que és millor conèixer aquest bé (en si) si volem assolir els béns realitzables i adquiribles: tenint-lo com a model, sabríem exactament els béns que ens convenen i, coneixent-los, els assoliríem més fàcilment. Aquest raonament és, certament, verosímil, però està en desacord amb el que passa amb les ciències (*επιστημη*): totes aspiren a un bé i, cercant el que necessiten, deixen de banda el coneixement del bé en si. Si aquest coneixement tinguera tanta importància no fóra raonable que els tècnics no el fessin servir ni tan sols el cerquen. I no s’entén quin profit pot traure del coneixement del bé el teixidor o el fuster, o en què milloraria la contemplació de la idea la pràctica del metge o del general. Perquè el metge no considera la salut en sí, sinó la salut de l’home, o millor, la salut d’aquest home en concret, perquè tracta amb individus. I ja n’hi ha prou d’aquest tema.

⁷ Espeusip (407-339 a.C.), nebot de Plató i el seu successor al front de l’Acadèmia.

⁸ És a dir, la idea o forma és inútil perquè no serveix com a criteri de classificació: només es classifica a ella mateixa.

⁹ Carbonat de plom o blanc de plom; un blanquejador.

7

La naturalesa humana i la funció de l'home

Tornem de nou a la nostra recerca sobre la naturalesa del bé. En principi sembla diferent en cada activitat i en cada art: n'és un per a la medicina, per exemple, i un altre per a l'estratègia i les altres arts. Què és el bé, aleshores, per a cadascuna d'aquestes arts? No és allò a causa del qual es fan les altres coses? De la medicina seria la salut, de l'estratègia la victòria, de l'arquitectura la casa i en la resta altres béns diferents; per tant, en qualsevol acció o decisió el bé és el fi, doncs a causa d'ell es fan les altres coses. De manera que si hi hagués algun fi de tots els actes, aquest seria el bé o els béns si son varis. El raonament ens ha dut, de nou, al nostre punt de partida (cap. 1), però cal aclarir-ho millor.

Sembla que els fins són diversos i alguns d'ells, com la riquesa, les flautes i els instruments en general, són mitjans per a una altra cosa; per tant, no tots els fins són perfectes (complets), i el bé suprem ha de ser quelcom perfecte, de manera que si només hi ha un bé perfecte, aquest és el que cerquem, i si n'hi ha varis, el més perfecte entre ells. Ara bé, és més perfecte allò que cerquem per ell mateix i no per a una altra cosa que allò que cerquem per ell mateix i alhora n'és mitjà per a una altra. Per tant, en termes generals, considerem perfecte allò que elegim per ell mateix i mai per una altra cosa.

[1097 b] Aquest bé sembla ser la felicitat (*ευδαιμονία*) perquè la cerquem sempre per ella mateixa in no per a una altra cosa, mentre que l'honor, el plaer, l'intel·lecte (*νοῦς*) i qualsevol virtut els desitgem, certament, per ells mateixos – perquè igual els desitjaríem encara que no en traguérem altre profit – però també els desitgem en vista a la felicitat perquè creiem que ens la proporcionaran. En canvi, ningú cerca la felicitat com a mitjà per a altres coses, ni, en general, per a res diferent d'ella.

Sembla ocórrer el mateix amb l'autarquia (autosuficiència), perquè el bé perfecte pareix ser autàrquic; ara bé, per autarquia no entenem una vida aïllada i solitària, sinó que hi comprén també els pares, els fills i l'esposa i, en general, els amics i conciutadans, perquè l'home per naturalesa és un ésser social (*πολιτικόν*). Però s'ha de ficar límits perquè si comprén els ascendents i els descendents i els amics dels amics, s'estendria a l'infinit. De tota manera, la qüestió dels amics l'examinarem més tard. En quant a l'autosuficiència, li atribuïm aquesta qualitat a allò que, ell sol, fa desitjable la vida sense necessitat de res més, és a dir, la felicitat, qu és allò més desitjable sense afegir-li res; tot i que és evident que resultarà més agradable si li afegim el més petit dels béns, la qual cosa augmentarà la quantitat total de bé i, entre els béns, el major és sempre el més desitjable. Sembla doncs que la felicitat és quelcom perfecte i autosuficient, perquè és el fi de tots els actes. Tots hi estem d'acord, però ara hem d'explicar què és el que entenem per felicitat; i per a poder fer-ho cal comprendre primer quina és la funció (*εργον*) pròpia de l'home, perquè en aquest punt passa el mateix que el cas d'un flautista, d'un escultor o de qualsevol artesà, i, en general, dels que fan una obra o activitat, a saber, que el bé i la perfecció estan en la funció, de manera que el mateix passarà en el cas de l'home, si hi ha cap funció específica d'ell.

¿Hi haurà obres i activitats pròpies del fuster i del sabater, però no de l'home, que serà, per tant, inactiu per natura? ¿o bé, tal i com hi ha una funció pròpia de l'ull, de la mà o del peu o de qualsevol membre, s'atribuirà l'home alguna funció diferent a aquestes? ¿i quina serà? **[1098 a]** Viure és comú a les plantes i a l'home i estem cercant allò específic, per tant, cal deixar de banda la funció de nodrir-se i créixer. La vida sensitiva vindria en

segon lloc, però també és comú al cavall, el bou i tots els animals. Només ens queda certa activitat de l'ésser dotat de raó (logos), una part del qual (home) obeeix el logos, mentre que l'altra el té i pensa. I com aquesta activitat (racional) es diu de dues maneres (en potència i en acte) cal considerar-la en acte, que és com es concep primàriament.

Per tant, la funció pròpia de l'home és una activitat de l'ànima segons la raó o proveïda de raó; és la funció específica de l'home i, en concret, de l'home virtuós, igual que tocar la cítara és propi del citarista i, en concret, del virtuós de la cítara. És el que passa en qualsevol ocasió en què s'afegeix a l'obra l'excel·lència de la virtut – el citarista toca la cítara però només el virtuós la toca bé –, si açò és així, hem de concloure que la funció de l'home és un cert tipus de vida, una activitat de l'ànima acompanyada d'accions raonables, i que en l'home virtuós passa el mateix però amb excel·lència i cada acció segons la virtut adequada.

En resum, el bé propi de l'home és una activitat de l'ànima conforme a la virtut, i si les virtuts són vàries, segons la millor i més perfecta; i, a més, al llarg de tota una vida, perquè una oreneta no fa estiu, com tampoc el fa un sol dia bo; de la mateixa manera, tampoc un sol dia o un breu temps fa l'home benaurat i feliç.

Fins ací hem descrit el bé d'una manera general, que és com s'ha de començar: fent un esbós i detallant-lo després. De fet, és fàcil continuar i articular del tot allò que està ben esbossat, una tasca en què el temps és un bon col·laborador. Així han progressat les tècniques, afegint poc a poc el que manca. De tota manera, hem de recordar el dit abans (cap.3) i evitar cercar el mateix rigor en totes les qüestions tenint en compte el tipus de matèria de què es tracta i les condicions pròpies de cada recerca. En efecte, el fuster i el geòmetra cerquen tots dos l'angle recte, però de diferent manera: el fuster en la mesura que li resulta útil pel seu treball, mentre que l'altre es pregunta pel concepte i propietats, perquè recerca la veritat. El mateix s'ha de fer en qualsevol matèria, per a que l'accessori no acabe ofegant l'essencial. Tampoc s'ha d'exigir en tot una explicació causal (el perquè), en alguns casos n'hi ha prou d'establir bé els fets (el què), [1098 b] com quan es tracta dels principis (*αρχη*), perquè els fets (el què) són el primer i el principi.

Ara bé, els principis es descobreixen, uns per inducció, altres en la percepció, altres mitjançant l'hàbit i altres de diverses maneres. Per tant, hem de cercar cadascun d'ells segons el seu origen i definir-los amb molta cura per a poder arribar correctament a les conclusions. Està clar que el principi és més de la meitat de tot i gràcies a ell s'aclareix gran part de la recerca.

8

Plaer i virtut. Requisits per a ser feliç

La qüestió, per tant, s'ha de considerar no només des de les nostres conclusions i arguments sinó des del que es diu (l'opinió comú) perquè si és veritat concordaran totes les dades, si no, ben aviat quedarà en evidència.

Dividim els béns en tres classes: els exteriors, els de l'ànima i els del cos i diem que els de l'ànima són els més importants i millors ficant les activitats psíquiques en relació a l'ànima. Aquesta és una opinió tradicional i, alhora, està d'acord amb el punt de vista filosòfic, de manera que, segurament, tenim raó adoptant-la. També és exacta quan diu que el fi consisteix en certes accions i activitats, cosa que ocorre amb els béns psíquics però no amb els exteriors. També està d'acord amb el nostre raonament l'opinió comú de que el que és feliç viu bé i obra bé, doncs la bona vida ve a ser sinònim de bona conducta.

A més és evident que tot el que hem dit inclou tots els requisits de la felicitat; en efecte, a uns els sembla que n'és la virtut, a altres la prudència, a altres certa saviesa, per a altres els béns són tots aquests, o una part d'ells, però acompanyats de plaer, o amb un mínim de plaer; altres persones, en fi, afegeixen a més la necessitat de la riquesa.

Part d'aquestes opinions les mantingueren molts dels antics, unes altres, els pocs homes il·lustres; i és raonable pensar que no pot ser que s'equivoquen en tot el que diuen, sinó que han d'encertar en algun punt o en la major part d'ells.

El nostre raonament està d'acord amb els que diuen que la felicitat consisteix en la virtut en general o en una determinada virtut: l'activitat conforme a la virtut és la pròpia de la felicitat. [1099 a] Tanmateix és molt diferent ficar el bé suprem en una possessió o en un ús, en un hàbit o en una activitat, perquè el simple hàbit que es posseeix pot no produir cap bé, com el que dorm o està inactiu de qualsevol manera, mentre que amb l'activitat açò no és possible, perquè aquesta actua necessàriament i actua bé. És com el que passa en els jocs olímpics: no són el més bells ni els més forts els que guanyen les medalles sinó els que competeixen de fet i, a més, guanyen; de la mateixa manera les coses belles i bones (*καλος και αγαθος*) de la vida només les assolixen els que actuen i ho fan correctament, aconseguint una vida agradable per ella mateixa. Perquè sentir plaer és quelcom psíquic i el plaer depèn d'allò que estima cadascú: per exemple, el cavall agrada (causa plaer) a qui estima els cavalls, l'espectacle als afeccionats als espectacles, la justícia a qui estima la justícia i, en general, la virtut causa plaer a qui estima la virtut. Ara bé, en la majoria dels homes els plaers estan en conflicte (entre ells) perquè no són plaers conforme a la natura, mentre que per a les persones nobles (*φιλοκαλος*) són plaents les coses plaents per natura, a saber, les accions segons la virtut, que no només són plaents per a ells, sinó en elles mateixa. Aquest tipus de vida no necessita el plaer com d'un afegitó, perquè du el plaer amb ella mateixa. És més, no és bo el que no s'ho passa bé fent bones accions; ni just el que no es complau fent coses justes, ni generós el que no troba plaer en ser-ho, i així en tot. D'acord amb açò, les accions segons la virtut són plaents de per sí; més encara, són bones i belles i al màxim grau, si és vàlid el judici de l'home virtuós al respecte, com hem dit abans.

Per tant, el més bell i el més plaent és la felicitat i no és possible separar aquestes tres coses (bellesa, plaer i felicitat), tal i com fa (erròniament) la inscripció de Delos:

*Allò més bell és el més just; el millor la salut;
el més plaent, assolir el que s'estima.*

sinó que totes tres es donen en les accions excel·lents, una de les quals, o totes en conjunt és el que anomenem felicitat.

Tanmateix, és evident que la felicitat, tal com hem dit, també necessita de béns exteriors, perquè és impossible o no és fàcil obrar bé si no es té (un mínim) de recursos. [1099 b] Doncs per a moltes accions calen determinats mitjans, com els amics, la riquesa o el poder polític, mentre que la carència d'altres, com un bon llinatge, una bona descendència o la bellesa, enfosqueixen l'alegria: no pot ser feliç la persona que té un aspecte completament repulsiu, prové d'un mal ambient familiar o està sol o no té fills, o, encara menys, si té uns fills o uns amics depravats o si tot i ser bons han mort. Per tant, la felicitat sembla necessitar també d'aquesta classe de fortuna. I, per aixó, algunes persones identifiquen la felicitat amb la bona sort, com altres ho fan amb la virtut.

9

La felicitat: una tasca de per vida

De fet és qüestió discutida si la felicitat és quelcom que es pot aprendre o que s'adquireix per hàbit o mitjançant algun altre exercici o bé es rep como un regal dels déus o de la fortuna. Perquè si hi hagués altres coses que foren regals del déus als homes, és raonable que ho fos també la felicitat, el més preat dels béns humans. De tota manera, aquesta és matèria d'un altre tipus de recerca. Encara que no siga un regal dels déus sinó que esdevinga per la virtut i un cert aprenentatge i exercici, no hi ha dubte que està entre les coses més divines, perquè el premi i el fi de la virtut (la felicitat) és evidentment quelcom diví i benaurat. A més és accessible a molts perquè el pot assolir qualsevol mitjançant cert aprenentatge i estudi sempre que no estiga incapacitat per a la virtut. I evidentment és millor ser feliç d'aquesta manera que dependre de la sort. I és lògic que així siga, perquè les coses naturals són per natura de la millor manera possible, i el mateix passa amb les que provenen d'un art o de qualsevol altra causa, i, amb més raó, les que depenen de la causa més excel·lent. De manera que seria un gran error deixar allò més gran i més bell (la felicitat) en mans de la sort.

L'objecte de la nostra recerca es fa palès amb la definició que hem donat abans: la felicitat és una activitat de l'ànima segons la virtut; dels altres béns, uns són imprescindibles per a ser feliç, mentre que altres són per natura auxiliars i útils com a mitjans.

Per altra banda açò també està d'acord amb el que deiem al començament, on establim que el fi de la política és el millor, perquè té com a principal objectiu dotar als ciutadans amb certes qualitats i fer-los bons i capaços d'accions nobles. De manera que, amb tota raó, no anomenem feliç al bou, al cavall o cap altre animal, perquè cap d'ells és capaç d'actuar d'aquesta manera. [1100 a] I el mateix passa amb els nens, tampoc ells són feliços, doncs per la seua edat són incapaços d'aquesta classe de conducta (moral)¹⁰. En efecte, per a ser feliç cal la virtut i durant tota una vida, car al llarg de la vida hi ha molts canvis i avatars de tota mena i pot ser que el més pròsper caiga, en fer-se vell, en les més grans calamitats, tal com s'explica de Príam¹¹ en els poemes troians, i ningú consideraria feliç al que ha sofert tan grans desgràcies i ha acabat miserablement.

10

La felicitat i la mort. La felicitat i la sort.

¿Caldrà aleshores no considerar feliç a cap persona viva i haver d'esperar, com diu Soló, "a vore el fi"? Si s'admet aquesta hipòtesi, a saber, que no es pot ser feliç sinó després de la mort, ¿no incorrerem en un absurd, nosaltres que fiquem la felicitat en una determinada activitat? De tota manera, separar la felicitat de la mort – en realitat Soló el que va voler dir és que una persona no és feliç sinó quan ja està lliure dels mals i dels sotracos de la fortuna – també es presta a discussió, perquè sembla que per a una persona morta també hi ha béns i mals (el mateix que per al viu però sense adonar-se'n), com per exemple, honors i deshonor, prosperitat i desgràcia dels seus fills i descendents. Una qüestió difícil perquè el que ha viscut feliç fins a la vellesa i ha mort de la mateixa manera,

¹⁰ Animals i nens són amorals (innocents), i la felicitat humana està lligada a la moralitat.

¹¹ El darrer rei de Troia.

pot tenir uns descendents a qui els passe el contrari o no: alguns d'ells pot ser seran bons i assoliran el que es mereixen, però a altres els succeirà el contrari; separats dels seus progenitors, evidentment, els pot passar qualsevol cosa. Doncs bé, seria absurd si amb el que els passa a ells canviara també el mort i fos feliç o desgraciat; però també sembla absurd el contrari, que els pares (tot i estar morts) es desentenguen en algun moment del que els passa als fills.

Però hem de tornar a la pregunta del començament per a no perdre el fil de la recerca. **[1100 b]** Si fos necessari esperar a la mort per a jutjar, no de la felicitat en eixe moment, sinó de la felicitat passada, aleshores quan u és feliç no podria, per absurd, reconèixer la seua felicitat com a veritable, a causa de la negativa a considerar feliços als vius perquè els poden sobrevindre canvis i per entendre la felicitat com quelcom estable que no canvia fàcilment, mentre els avatars de la fortuna giren al seu entorn sense parar.

En efecte, si només ens fixem en els canvis de la sort, la mateixa persona tan aviat semblarà feliç como desgraciada, com si fos un camaleó o una casa sense fonaments. Aleshores, de cap manera ens hem de fixar només en els avatars de la sort perquè ni el bé ni el mal depenen d'ells, tot i que són necessaris per a la vida humana, limitadament, com ja hem dit. El que determina realment la felicitat són les accions segons la virtut, i les contràries (els vicis) provoquen el contrari (la desgràcia).

El que ara discutíem reforça aquesta conclusió: en cap obra humana, en efecte, hi ha tanta fermesa (seguretat, garantia) com en les accions segons la virtut, que pareixen fins i tot més segures que les ciències (*επιστημη*), i les més segures són les més valuoses, perquè en elles troba suport permanent la vida de les persones felices, i per això aquestes accions no s'obliden mai. Per tant, el que estem cercant més es donarà en la persona feliç, que ho serà de per vida, doncs sempre o quasi sempre actuarà i pensarà segons la virtut i els canvis de la sort els durà amb dignitat i segons el cas, perquè és veritablement bo i "quadrat perfecte"¹².

Moltes coses esdevenen per atzar i es diferencien per la seua major o menor importància: és evident que els petits beneficis de la fortuna o les petites desgràcies, no tenen gran importància en la vida, però sí els beneficis són grans i freqüents fan la vida més benaurada – doncs són com adorns afegits i el seu ús és bo i honest - en canvi, si el que esdevé són desgràcies, consumeixen i fan malbé l'alegria, perquè provoquen dolor i impedeixen moltes activitats. Tanmateix, també en la desgràcia brilla la noblesa (*το καλον*), quan una persona soporta un o molts infortunis no per insensibilitat sinó amb bon ànim i grandesa d'esperit (magnanimitat). En efecte, si les activitats (virtuoses) governen la vida, cap persona feliç podrà caure en desgràcia, perquè mai farà actes vils i odiosos. De manera que el veritablement bo i prudent suporta amb dignitat els avatars de la fortuna i actua de la millor manera possible donades les circumstàncies. **[1101 a]** És el que fa també un bon general que, per a guanyar la guerra, trau tot el profit possible de l'exèrcit de que de disposa, o el bon sabater, que fa les millors sabates que pot amb el cuir que té i el mateix podríem dir de qualsevol artesà.

Per tant, la persona feliç no serà mai desgraciada, tot i que tampoc estarà contenta si li passa el que a Príam. No serà inconstant ni variable, no s'allunyarà fàcilment de la seua felicitat, ni tan sols a causa de les desgràcies que li esdevinguen, llevat que siguen grans i sovintejades, perquè aleshores necessitarà més temps per a tornar a ser feliç i ho aconseguirà només després d'un llarg període i grans i importants beneficis. ¿Què ens impedeix, aleshores, anomenar feliç al que actua segons la virtut perfecta i té suficients

¹² Metàfora geomètrica de la perfecció moral. Apareix en Plató, *Protàgores* 339b

béns exteriors, no en un període de temps sinó en tota la seua vida? ¿o també s'ha d'afegir la felicitat en la mort i després? Com que el que passa després no ho sabem, concloem que la felicitat (en aquesta vida) és el fi i un fi absolutament perfecte en qualsevol cas. I anomenem benaurades a les persones vives que tinguen el que hem dit abans (virtut i béns), és a dir, benaurats en tant que persones. I ja n'hi ha prou amb aquestes precisions.

11

La vida i la mort

Pel que respecta a la bona o mala sort dels nostres descendents i amics (*φίλος*), pensar que no afecta en res als morts sembla massa hostil (*αφιλος*) i contrari a la tradició (*δοξα*). Però en aquest tema hi ha molts aspectes i ens afecten de manera diferent a uns i a altres i seria llarg i interminable explicar-los un per un, de manera que n'hi ha prou amb tractar-lo en general i esquemàticament. Si dels infortunis que en afecten n'hi ha que tenen pes i importància per a la vida mentre que altres són més lleugers, el mateix passa amb els amics; però hi ha una gran diferència entre els infortunis que ocorren mentre vivim o després de morts, una diferència molt més gran que la que hi ha entre els delictes i els horrors de les tragèdies ocorreguts abans de l'acció o en el transcurs d'aquesta (en l'escena)¹³. **[1101 b]** Hem de concloure, per tant, que hi ha aquesta diferència, o millor, que no sabem respecte als morts si participen d'algun bé o no; que si alguna cosa els arriba, siga el bé o el contrari, és tènue o poca cosa, en ella mateixa o en relació a ells; i, si no, d'una quantitat i qualitat tals que ni pot fer feliços als que no ho són, ni als que ho són traure'ls l'alegria. En conclusió, sembla que els morts es veuen afectats pels èxits dels amics i pels seus fracassos, però de tal manera i en tal mesura que no poden fer infeliços als feliços, ni res semblant.

12

La felicitat: honorable i divina

Després d'aquestes precisions cal examinar si la felicitat pertany a les coses dignes d'elogi o millor a les honorables¹⁴, perquè és clar que no és una simple facultat. Sembla que les coses dignes d'elogi es lloem per tenir certes qualitats i per referència a altres¹⁵: lloem la persona justa i valenta, és a dir, al bo i la virtut, per les seues accions i les seues obres, i a l'atleta vigorós i a tots els altres per posseir certes qualitats naturals i certa disposició per a allò bo i honest. Quelcom semblant ocorre amb les lloances als déus: pot arribar a resultar ridícul que els lloem ficant-los en relació amb nosaltres mateixos, perquè les lloances sempre es fan en relació a alguna cosa.

És evident aleshores que de les millors coses no hi ha lloança¹⁶, sinó només alguna cosa més gran i millor, que és el que passa amb els déus: els lloem com benaurats i feliços i també lloem a les millors persones com a divines i benaurades. I el mateix passa amb els

¹³ És a dir en la vida real o en la imaginària. Aristòtil es mostra agnòstic respecte a les creences d'ultratomba.

¹⁴ "Honorables", és a dir, moralment correctes. La qüestió és si la felicitat es el mateix que la virtut.

¹⁵ Qualsevol elogi es basa en una comparança: el bé suprem és incomparable.

¹⁶ Caldria comparar-les amb quelcom inferior

béns: no cal lloar la felicitat o la justícia, sinó només apreciar-les com a quelcom excels i diví.

Sembla que Eudoxe¹⁷ reivindica amb raó la preeminència del plaer raonant de la següent manera: si el plaer no és lloat, essent un bé, aleshores és que es tracta de la millor de les coses lloables. És el que passa amb déu i el bé, que referim a ells la resta de les coses lloables.

La lloança, per tant, correspon a la virtut, perquè gràcies a ella fem coses nobles i els elogis corresponen a les obres que tenen a veure amb cos i ànima; però explicar açò amb detall és més propi dels que es dediquen als elogis. [1102 a] Per a nosaltres és evident, pel que hem dit, que la felicitat és perfecta i honorable, i ho és com a principi (*αρχη*), doncs tot ho fem per ella, i com a principi i causa de tot (el que fem) la considerem quelcom honorable i diví.

13

Les tres parts de l'ànima. La virtut.

Ja que la felicitat és una activitat de l'ànima segons la virtut perfecta, cal que parlem ara de la virtut i pot ser aclarim també què és la felicitat.

Pareix que la persona ben dotada per a la política s'ocupa sobre tot de la felicitat (de la polis) perquè vol aconseguir bons ciutadans obedients a les lleis. Tenim bons exemples entre els legisladors de Creta i d'Esparta i qualsevol altre que se'ls sembla.

I ficant en relació felicitat i política recuperem la tesi del començament (cap.2). Perquè cerquem la virtut, però la virtut humana, doncs el que ens interessa és el bé humà i la felicitat humana (cap. 7). Anomenem virtut humana no la del cos sinó la de l'ànima, i diem que la felicitat és una activitat de l'ànima. Per tant és necessari que el polític (que s'ocupa de la felicitat) conega també el concepte d'ànima, igual que el metge dels ulls ha de conèixer també la resta del cos, i més encara quan la política és més valuosa i millor que la medicina; i si els metges més importants li dediquen molt de temps al coneixement del cos, amb més raó el polític ha d'estudiar l'ànima i per la raó que hem donat i en la mesura suficient per a la nostra recerca; tampoc cal aprofundir tant en el tema i fer un treball innecessari.

A més, en els tractats exotèrics¹⁸ s'estudia amb detall algunes qüestions sobre l'ànima que podem aprofitar; per exemple, que una part d'ella és irracional (*αλογος*) i l'altra té raó (*λογος*) – de moment no cal esbrinar si estes parts estan separades, com les del cos o qualsevol cosa divisible, o si són dues només per a la raó però inseparables per natura com la part còncava i convexa d'una circumferència – [1102 b] Ara bé, en la part irracional hi ha quelcom comú a tots els éssers vius, incloses les plantes, a saber la causa de la nutrició i el creixement (ànima vegetativa, *φυτικη*); de fet es pot suposar aquesta facultat de l'ànima en tots els éssers que es nodreixen, fins i tot en els embrions, i també en els organismes desenvolupats, doncs és més raonable aquesta suposició que qualsevol altra. Per tant, aquesta virtut és comuna i no específicament humana; de fet sembla que durant els somnis actua fonamentalment aquesta part (vegetativa) i aquesta facultat (nodrir i créixer) de l'ànima de manera que el bo i dolent en poc es diferencien durant els somnis – és pel que diuen que durant la meitat de la vida en res es diferencien la persona feliç i la

¹⁷ Eudoxe de Cnid (391-338 a.C.), platònic i pitagòric, proposava una ètica hedonista: el bé és el plaer “durable i moderat”.

¹⁸ Exotèrics: externs al Liceu, probablement es refereix als de l'Acadèmia.

desgraciada¹⁹ –. I és el més normal, perquè durant el somni l'ànima roman inactiva en relació a la bondat o la maldat, a no ser que alguns moviments, febles, puguin arribar-li, en tal cas els somnis de les persones cultivades serien superiors als de la majoria. Però ja n'hi ha prou sobre aquest punt, deixem de banda la part nutritiva (vegetativa), aliena per natura a la virtut humana.

A més d'aquest, sembla que a l'ànima hi ha un altre principi irracional (part sensitiva), tot i que participa en alguna mesura de la raó. De manera que tant en la persona temperada (amb autodomini) com en la intemperada, lloem la raó i la part de l'ànima que té raó – perquè és aquesta la que recomana fer allò correcte –, tanmateix també apareix un altre element (part vegetativa), alié per natura a la raó i que lluita i combat contra ella. Amb aquesta part de l'ànima passa el mateix que amb un membre paralitzat, que quan volem moure'l cap a la dreta es mou al costat contrari, tot i que en el cos ho veiem i en l'ànima no – açò no és una raó per a suposar que no existeix en l'ànima quelcom diferent i contrari a la raó; en quin sentit és diferent, poc importa – Ara bé, aquella part (sensitiva), com hem dit, sembla participar de la raó, doncs l'obeeix en la persona temperada, i, segurament, encara és més dòcil en la persona sensata i valenta, en qui concorda amb el logos.

Així doncs, la part irracional de l'ànima també sembla ser doble: la part vegetativa no participa de cap manera de la raó, mentre que la part sensitiva i, en general, desiderativa, hi participa d'alguna manera, en la mesura en que és dòcil i obedient (al logos) – així diem també del pare i dels amics, que són racionals, però de manera diferent a “ser racional” en matemàtiques – Que la part irracional (sensitiva) es deixa persuadir per la raó ens ho demostra l'efecte persuasiu que tenen les advertències i les reconvençions i exhortacions. Per tant es podria dir que la part racional es doble: d'una banda, la pròpiament dita i en si (el logos), d'una altra, la part (sensitiva) que s'até a raons, com qui obeeix al pare.

També la virtut es divideix segons aquesta diferència: doncs diem que unes són virtuts intel·lectuals (dianoètiques) i les altres morals (ètiques). Són dianoètiques la saviesa (*σοφία*), la intel·ligència (*συνησις*) i la prudència (*φρονησις*). Són ètiques la generositat i la temperança (*σωφροσύνη*), perquè si parlem de la manera de ser (*ηθος*), no diem que una persona és sàvia o intel·ligent, sinó que és pacífic o temperat, ara bé, sí lloem el savi pels seus hàbits, i els hàbits dignes d'elogi són les virtuts.

¹⁹ “Si un artesà estigués segur que somia cada nit, durant dotze hores completes, que és rei, crec, que seria tan feliç com un rei que somiara cada nit durant dotze hores que és artesà” B.Pascal (1632-1662), *Pensaments* (Citat per Nietzsche en *Sobre mentida*, p.105)