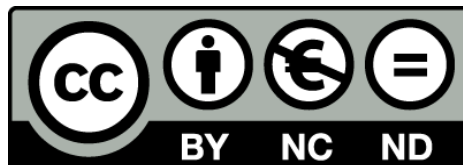


## L'intel·lectualisme moral a Epicur de Samos

Antonio Moreno Castillo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial - SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

# L'INTEL·LECTUALISME MORAL A EPICUR DE SAMOS

Treball presentat per optar al títol de doctor per

Antonio Moreno Castillo

Directora: Montserrat Jufresa Muñoz

Coordinador: Miguel Candel

Programa de doctorat de la Universitat de Barcelona:

“Filosofia, història, estètica i antropologia”

Bienni 2002-2004

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Barcelona 2012.

Voldria expressar el meu agraïment a Montserrat Jufresa, que sense conèixer-me prèviament, va acceptar dirigir-me aquesta tesi, i va haver de dedicar-me moltes estones.

També voldria agrair el seu a ajud a Pedro Álvaro, i especialment a la meva dona, Elena, i a la meva filla Maria, sense el suport de les quals no hauria pogut realitzar aquesta tesi.

## INDEX

1- Preliminars.	
a- Justificació.....	5
b- Metodologia.....	8
2- Epicur de Samos i l'epicureisme.....	10
3- L'epicureisme d'època romana: Filodem de Gàdara, Lucreci i Diògenes d'Enoanda.....	31
4- Epicur com a filòsof moral: conceptes de plaer. ....	40
5- L'intel·lectualisme moral: Sòcrates i Plató.....	66
6- L'intel·lectualisme moral abans de Plató.	
a. Homer.....	91
b. Hesíode.....	100
c. Els presocràtics.....	105
d. Els sofistes.....	117
7- Intel·lectualisme moral i plaer en altres filòsofs.	
a. El plaer en Plató.....	138
b. Aristòtil.....	161
c. Els cirenaics.....	176
d. Els estoics.....	189
8- Els detractors de la moral epicúria.	
e. Plutarc.....	200
f. Ciceró.....	213
9- Conclusions.....	224
10- Bibliografia.....	240
11- Annex. Traducció de la <i>Carta a Meneceu</i> .....	247

## **1- Preliminars**

## JUSTIFICACIÓ

Passava jo un matí de desembre per la Plaça de la Vila de Vilafranca del Penedès, on l'Ajuntament havia posat un pessebre. Aquest pessebre estava destrossat per obra d'uns actes vandàlics, i una senyora, en veure les destrosses, enfurismada, va dir: *No hi ha dret, haurien d'afusellar-nos a tots.*

La meva reacció més immediata va ser pensar que, si per cas, afusellessin només els autors d'aquella destrossa, i no els que no hi teníem res a veure. Poc després, però, em vaig adonar de la profunditat d'aquella asseveració. La senyora es considerava de la mateixa espècie moral que els autors de les destrosses, i era conscient que si actuava d'una altra manera és perquè havia rebut una educació moral diferent de la d'aquells vàndals, però en cas contrari hauria pogut actuar de la mateixa manera. Per tant, tots els individus inclosos en aquesta espècie moral mereixien el mateix càstig. L'argumentació d'aquesta senyora estava d'acord amb l'intel·lectualisme moral.

Evidentment, aquesta anècdota, igual que la poma de Newton, no és la que em va despertar l'interès pel tema, sinó que l'interès en aquest tema em va fer recordar i sobre tot interpretar aquesta anècdota. Des de les primers lectures dels diàlegs de Plató em vaig fixar en aquesta teoria moral, en principi sorprenent i provocativa, que indueix reaccions airades en els interlocutors, però que em sembla inevitable, al marge de la fortuna de Plató en el moment de defensar-la. Hi ha en aquesta tesi una reivindicació de l'ètica platònica, menyspreada per molts tractadistes fins a extrems sorprenents, menyspreu al qual dedicarem molts comentaris. Cal dir, però, que la figura de Plató

sempre l'he trobada atractiva per diferents conceptes, com la fidelitat al mestre, el seu estil literari, i fins i tot la ingenuïtat desplegada en la recerca del governant filòsof.

Més endinsat posteriorment en el món grec, em va semblar que la figura d' Epicur destacava per la seva provocació en el món hel·lenístic, colofó de la preponderància grega. Les exposicions modernes sobre Epicur, però, donen una versió moderada del seu hedonisme, i llegint Epicur vaig tenir la sensació que no es diferenciava tant de Plató en els aspectes ètics, i que fins i tot es podia considerar un intel·lectualista moral. Aprofundint en la bibliografia, vaig veure que aquesta idea estava implícita en molts comentaristes, tant clàssics com actuals, i suggerida en d'altres, que no arriben a parlar d'intel·lectualisme moral, però sí de l'herència platònica d'Epicur. Però després, en fer un seguiment d'aquest intel·lectualisme, he anat veient com acompanya tota l'ètica grega, fins i tot la dels cirenaics, considerats els hedonistes més extrems i provocadors, que, com veurem, no s'allunyen tant d'Epicur. O, dit a la inversa, tota l'ètica grega és hedonista.

Hi ha també en aquesta tesi una reivindicació de la cultura grega, innecessària en el camp de la filosofia, però no en el de la història de la ciència, en què és menystinguda per molts comentaristes, amb alguna excepció, com la del físic alemany E. Schrödinger, que no dubta a considerar la ciència grega com a precursora de la física moderna.<sup>1</sup> Aquesta tesi no tracta de temes científics, però les idees d'Epicur sobre la naturalesa són tractades amb molt de respecte, i considerades precursors de la química moderna. Una vegada, en una xerrada sobre evolució humana, en què el conferenciant va fer al·lusió als grecs d'una manera una mica despectiva, li vaig demanar una mica de respecte, i li vaig recordar que Anaximandre havia estat evolucionista i Empèdocles fins i tot darwinista. Creiem que l'aproximació més superficial a la història de qualsevol àmbit del saber deixa molt clara la importància dels grecs, i ens semblaria difícil trobar-ne un del qual no poguéssin ser considerats precursors. Fem nostra l'afirmació d'Isaac Assimov, en el seu llibre *Historia de Grecia*<sup>2</sup>, que diu que malgrat les seves petites dimensions, no hi ha terra més important que Grècia, ni cap altre poble ha deixat en la història una empremta més profunda.

---

<sup>1</sup> E. Schrödinger, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge University Press, 1996.

<sup>2</sup> I. Assimov, *Historia Universal. Los griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Com hem dit abans, les conclusions d'aquesta tesi gairebé estan implícites en els comentaris de molts tractadistes, tant clàssics com actuals. Es pot dir que consisteix a desenvolupar la intervenció de Torquat en *De Finibus*, de Ciceró, i a portar fins a les últimes conseqüències les idees d'aquests tractadistes, que anirem comentant al llarg d'aquest estudi. D'aquesta manera creiem no només haver demostrat que Epicur és un intel·lectualista moral, sinó que l'afirmació no té res d'escandalosa.



## METODOLOGIA

Aquest treball es desenvolupa al voltant de dos conceptes, l'intel·lectualisme moral i el plaer. Per estudiar l'intel·lectualisme moral comencem per analitzar l'obra de Plató, que és el filòsof que més aprofundeix en aquesta idea. Segons la seva teoria, la virtut és única, ensenyable i inevitable. Els diàlegs analitzats són el *Protàgoras*, el *Gòrgias*, *La República* i *Les Lleis*, que no són els únics de caire moral però sí els més significatius des d'aquest punt de vista. Posteriorment fem una història d'aquesta idea, i veiem que apareix ja clarament en Hesíode, Demòcrit i més vagament en Protàgoras. En Aristòtil no està explicitada, però sí assumida, i creiem que el filòsof d'Estagira hi fa valuoses aportacions de caire psicològic. També trobem la mateixa idea en els cirenaics, que passen per ser els hedonistes més provocatius, i així mateix apareix molt clarament en els estoics.

Pel que fa al plaer, partim de la base àmpliament acceptada que, com diu Diògenes Laerci, Epicur contempla dos tipus de plaer, el cinètic i el catatemàtic, consistent aquest últim en l'absència de dolor. Analitzant l'obra ètica d'Epicur, bàsicament la *Carta a Meneceu*, les *Màximes* i les *Sentències*, veiem que en Epicur el plaer catatemàtic és preponderant, i la major part de les vegades que fa servir la paraula plaer ho fa amb aquest significat. En Plató, en canvi, el plaer catatemàtic no existeix, i només existeix el cinètic, que coincideix amb el significat més acceptat de la paraula. Per estudiar el plaer en Plató hem analitzat el *Protàgoras*, el *Gòrgias* i el *Fileb*, dedicat íntegrament al plaer. En aquest últim es fa explícit més d'una vegada que l'absència de dolor no és el plaer.

Hem estudiat els detractors de la teoria del plaer d'Epicur més importants, que són Plutarc i Ciceró. Del primer hem estudiat l'obra *Epicur fa realment impossible una vida plaent*, on trobem una sèrie de crítiques interessants, i també la *Rèplica a Colotes*. En aquesta obra Plutarc diu que Epicur es pregunta a ell mateix si, com afirma en la màxima XXXV, cometria un acte injust si tingués la seguretat de no ser descobert, i el

mateix Epicur diu que no sap contestar. Aquesta màxima és contrària a la nostra tesi, i planteja una contradicció que el propi Epicur no pot solucionar. De Ciceró hem estudiat *De finibus malorum et bonorum*, escrit en forma de diàleg, en el qual Torquat, un dels dialogants, fa una defensa de l'epicureïsm que pot ser considerada com un resum de la nostra tesi.

Finalment, basem la nostra tesi en el fet que trobem en la virtut epicúria les característiques de la virtut platònica, que com hem dit abans, són la unicitat, l'ensenyabilitat i la inevitabilitat. I reforcem la similitud entre tots dos pensadors interpretant el plaer catastemàtic d'Epicur com una conseqüència psicològica del Bé platònic. Pel que fa a la contradicció implicada en la màxima XXXV, que és la dificultat més gran de la nostra tesi, i que Epicur no pot solucionar, la resollem per via psicològica, ja que lògicament és irresoluble.

Tot i que ens basem en la *Carta a Meneceu*, les *Màximes Capitals* i les *Sentències Vaticanes*, també comentarem altres obres d'Epicur i sobre Epicur. Les traduccions de les diferents llengües són nostres, tret de les del llatí, que són versions fetes a partir d'altres traduccions, generalment al castellà, i la dels versos de Dante, que són de J.F.Mira, com s'indica en el seu lloc. Al final adjuntem la nostra traducció de la *Carta a Meneceu*, en què justifiquem les frases traduïdes més lliurement, o en què ens distanciem més de la major part de les traduccions. Els testimonis més favorables a la nostra tesi, o que requereixen una discussió més detallada, els repetim a les conclusions, on també n'afegim de nous.

## **2- Epicur de Samos i l'epicureisme.**

## EPICUR DE SAMOS I L'EPICUREISME

Segons el testimoni de Diògenes Laerci,<sup>3</sup> Epicur va néixer a l'illa de Samos, a finals de l'any 342 o principis del 341 a.C. Els seus pares eren atenesos, que s'havien establert a l'illa feia uns deu anys, per la qual cosa Epicur era ciutadà d'Atenes, i estava, per tant, sotmès a les lleis d'aquesta ciutat. Cap als catorze anys va començar el seu interès per la filosofia, probablement en assistir als ensenyaments de Pàmfil, filòsof platònic establert a Samos, del qual, d'altra banda, no en sabem res més.<sup>4</sup>

Com que era ciutadà d'Atenes, se n'hi va anar l'any 321, per tal d'acomplir el servei militar. Van ser anys molt crítics en la història d'Atenes, i probablement Epicur n'era molt conscient. Dos anys abans, el 323, havia mort Alexandre Magne, i com a conseqüència d'això, tota Grècia es va rebel·lar contra els macedonis. Atenes va encapçalar un exèrcit que es va enfrontar a Antípatre, general macedònic, i va assetjar les seves tropes a Làmia aquell mateix any. Però l'any següent, el 322, Antípatre va rebre reforços d'Àsia, i va derrotar els grecs. Els atenesos, per tal d'evitar l'ocupació, van decidir lliurar Demóstenes. Però Demóstenes va fugir a una petita illa, situada prop de l'Argòlida, i es va tancar en un temple, on es va suïcidar en veure's assetjat pels soldats macedònics. Aquell any, Atenes va perdre la llibertat i el més aferrissat dels seus defensors. Molts tractadistes diuen que això va ser un fet molt decisiu, ja que la filosofia epicúria està indissolublement associada a la destrucció de la polis. Aquesta afirmació serà comentada després més detalladament.

---

<sup>3</sup> D. Laerci, *Vidas de filósofos ilustres*, Trad. pról. y notas de J. Ortiz, Barcelona, Iberia, 1986.

<sup>4</sup> D. Ottaviani, *Premières leçons sur Les trois Lettres d'Epicure*, Paris, PUF, 1998.

Mentre Epicur feia el servei militar, el seus pares es van veure obligats a abandonar Samos. Un decret de Pèrdicas, general macedònic que va governar l'imperi immediatament després de la mort d'Alexandre, obligava els colons a retornar les terres als antics propietaris.<sup>5</sup> Empobrits, els familiars van anar a Colofó, i en aquesta ciutat, en tornar del servei militar, Epicur va decidir definitivament dedicar-se a la filosofia.

Posteriorment se'n va anar a Rodes, on va estudiar probablement amb el peripatètic Praxífanos, i després amb l'atomista Nausífanos de Teos. L'any 311 es traslladà a Mitilene, a l'illa de Lesbos, on va exercir com a mestre, però no va tenir gaire bona acollida degut a la seva fama d'heterodox. Posteriorment es traslladà a Làmpsac, on va arribar a formar un nucli de seguidors fidels. En aquest període madurà la seva teoria personal, que pren forma tant d'un art de viure com d'una doctrina de pensament.

L'any 306 Epicur va tornar a Atenes, on va fundar una escola que era alhora una comunitat. Va comprar una casa amb un hort, al nord-oest de la ciutat, que constituïren el Jardí, (κῆπος), al voltant del qual s'estructurà la vida de la comunitat. No era un fet infreqüent a Atenes l'establiment de noves escoles; cinc anys després, el 301, Zenó, el més destacat dels filòsofs estoics, hi va fundar l'escola del Pòrtic. En aquest Jardí, Epicur va ensenyar durant trenta-cinc anys, interromputs esporàdicament per breus viatges a Jònia, per tal de visitar altres grups de deixebles.

La comunitat epicúria adoptà una estructura peculiar, que probablement no tingui precedents en el món grec. Amparo Gaos, en un article intítulat "La carta de Epicuro a Meneceo"<sup>6</sup>, abundant en aquesta peculiaritat, diu que s'assemblava a una secta o a una comunitat cristiana. Estava regida per una mena de prior, el ἡγεμόν, i els seus assistents, els καθηγεμόνες, encarregats d'instruir els seus deixebles, els κατασκευαζόμενοι, que havien de jurar obediència a Epicur i als seus preceptes. Com s'ha dit abans, la doctrina epicúria és tant una construcció teòrica com un art de viure, del qual s'exclouen els dubtes, que no s'avenen amb la serenitat necessària per a la saviesa. El sistema, sense deixar de ser racional, és dogmàtic. La comunitat es manté per la fidelitat dels seus membres a uns dogmes gairebé inamovibles, i per vincles d'amistat mútua. Si a això hi afegim que portaven una vida senzilla i frugal, entenem que s'hagi

---

<sup>5</sup> C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

<sup>6</sup> A. Gaos, "La carta de Epicuro a Meneceo", *Nova Tellus*, 1996, 87-105.

comparat amb una comunitat monàstica. Alguns testimonis diuen que Epicur menjava només pa i formatge, i que només bevia aigua, i que els deixebles conreaven verdures, la qual cosa els va permetre ajudar els atenesos l'any 295, quan van ser assetjats per Demetri Poliorcetes. Segons Sèneca, els costums de la comunitat que aspirava a gaudir del plaer suprem haurien sorprès molts dels seus detractors. La presència de dones i esclaus a la comunitat la feia encara més original, i explica en part la fama d'heterodox que sempre va acompanyar Epicur. Segons Diògenes Laerci<sup>7</sup>, però, Epicur creia que el savi no s'havia d'enamorar mai, ni pensava que l'amor fos enviat pels déus.

Montserrat Jufresa, en un article intitulat "Love in epicureism"<sup>8</sup>, analitza aquest tema, al qual Epicur va dedicar una obra, de la qual no es conserva ni un sol fragment, per la qual cosa la investigació es basa en comentaris indirectes dels textos d'Epicur o en textos d'altres autors. En principi, segons l'autora, no ha de resultar-nos difícil entendre que la passió amorosa no s'adigui amb l'ataràxia, ja que implica la por a la pèrdua de la persona estimada, sigui per la mort o per voluntat d'aquesta persona. Pel que fa al matrimoni com a institució educadora dels nens, Epicur la considerava innecessària, ja que la relació entre pares i fills no tenia gaire justificació en la comunitat del Jardí, on tots es cuidaven de tots. L'alternativa sembla haver estat la promiscuïtat i el concubinat, segons es pot deduir de molts testimonis que asseguraven que les dones del Jardí eren *hetairai*, i també dels sentiments expressats per Epicur. Tenim notícia d'aquestes *hetairai*, companyes d'Epicur i dels seus deixebles, que havien entrat en la comunitat epicúria amb tota llibertat, de vegades provinents d'altres punts de Grècia, i que practicaven la filosofia. Segons l'autora, aquesta valoració de la dona, infreqüent entre els grecs, i l'absència de testimonis favorables a l'homosexualitat, fan d'Epicur un dels filòsofs amb un posicionament més equitatiu envers les dones del món clàssic.

L'any 270, a l'edat de setanta-dos anys, Epicur va morir d'una afecció a la vesícula, després de dues setmanes d'un intens patiment, suportat amb la mateixa serenitat que va mostrar tota la seva vida. Segons el testimoni d'Hermip, es va submergir en un bany

---

<sup>7</sup> D. Laerci, *OC*.

<sup>8</sup> M. Jufresa, "Love in epicureism", a *Storia poesia e pensiero nel mondo antico*, Nàpols, 1981.

d'aigua calenta, va beure d'un glop una copa de vi pur, i després d'animar els seus deixebles a no oblidar la seva doctrina, va morir.<sup>9</sup>

Epicur va arribar a la maduresa en els anys que es considera que pertanyen a l'època hel·lenística, i el seu pensament s'inscriu plenament en la filosofia d'aquesta època. A.A. Long<sup>10</sup> considera l'hel·lenisme com el període que comença amb la mort d'Alexandre Magne, el 323 a.C., i que, d'una manera una mica convencional, acaba amb la victòria d'Octavi sobre Marc Antoni a la batalla d'Actium, l'any 31 d. C. Aquest període està caracteritzat per la desintegració de l'imperi d'Alexandre com a conseqüència de les guerres entre els seus hereus, i per la pèrdua de la llibertat de les ciutats gregues, que ja havia començat amb les conquestes d'Alexandre, però que s'havia accentuat després de la seva mort. Ja hem dit que Epicur va arribar a Atenes després de la mort de Demòstenes, i hem citat altres esdeveniments que van ser conseqüència de les polítiques dels successors d'Alexandre, com el decret de Pèrdicas, que va obligar els pares d'Epicur a abandonar Samos, i el setge d'Atenes per Demetri Poliorcetes, que no va ser l'únic.

Però Alexandre, amb el seu imperi, havia posat les bases per a una expansió sense precedents de la cultura grega. Els soldats, juntament amb els funcionaris i negociants que s'establiren a l'Àsia i a Egipte van trasplantar-hi les institucions socials de la Grècia continental, de manera que la cultura, i sobre tot, la llengua comuna, donaren al conjunt un sentit d'unitat. Alexandria, sota la dinastia dels Ptolomeus, es va convertir en un nou centre de les arts i de les ciències, que arribà a eclipsar Atenes per la diversitat de la seva cultura, tot i que aquesta ciutat va mantenir la preeminència en filosofia. Altres ciutats, com Antioquia, Pèrgam i Esmirna, eren també centres intel·lectuals destacats, i els seus governants competien pel mecenatge de poetes, filòsofs, historiadors i científics.

Les tres escoles filosòfiques hel·lenístiques més importants són les dels estoics, els epicuris i els escèptics. Tots els seus sistemes filosòfics consten d'una lògica, o una teoria del coneixement, una física i una ètica, i aquesta última ocupa en tots tres un paper preminent. Per aquesta raó s'ha dit que totes tres abandonen l'especulació

---

<sup>9</sup> M. Jufresa, "Estudio preliminar", a Epicuro, *Obras*, Madrid, Tecnos, 1994.

<sup>10</sup> A.A.Long, *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

desinteressada, i intenten donar una guia moral als individus, prescindint de la política i de la societat, que ja no estava centrada en la polis.

A.A.Long diu que a l'època hel·lenística la paraula filosofia va canviar de significat, i va adquirir les connotacions actuals. Fins a Aristòtil, aquest terme designava pràcticament tot el saber humà, incloent-hi sabers que avui considerem científics, històrics o filològics. A partir de llavors, el terme filosofia exclourà la ciència i els altres sabers considerats més específics. Segons el citat autor, això va ser degut a l'augment de coneixements científics, històrics, geogràfics i filològics que va tenir lloc en aquest període. Això va provocar una compartimentació del saber, que va fer que els filòsofs de les escoles citades, tret d'alguna excepció, com l'estoic Posidoni, no s'interessessin especialment en les ciències particulars. A més a més, els filòsofs més destacats, com Epicur, Zenó, Argesilau i Crisip, van emigrar abans o després a Atenes, mentre els científics com Aristarc, Heròfil, Erasístrat i Arquímedes no van sentir aquesta atracció. Aquest autor, en un altre paràgraf, diu que l'actitud d'Epicur envers la ciència és ingènua i reaccionària.<sup>11</sup>

Aquestes afirmacions les trobem inexactes, com a mínim en el cas d'Epicur, i creiem que l'última és d'una superficialitat que no resisteix l'anàlisi més elemental. El que explica A.A.Long ens il·lustra la professionalització de la física, l'astronomia o la medicina. Epicur, però, continuant amb la tradició grega, es veu obligat a elaborar un sistema en que tot sigui explicat d'una manera coherent i d'acord amb els mateixos principis. La seva teoria atòmica, hereva de la de Demòcrit i Leucip, és la base de la teoria del coneixement. Les seves consideracions sobre els fenòmens naturals estan d'acord amb la seva ètica, perquè no tracten d'esbrinar les causes dels fenòmens, sinó de demostrar que no són deguts a causes sobrenaturals, per tal de perdre la por als déus i tranquil·litzar l'esperit. Cal dir que aquesta teoria atòmica del reaccionari Epicur, sobre tot en l'exposició de Lucreci, és reconeguda com la precursora de la química moderna, que va agafar aquesta mateixa paraula per designar les partícules elementals de la matèria. Però creiem que aquesta coincidència no és un mèrit intrínsec, ja que una teoria científica pretèrita no s'ha de valorar per la coincidència amb les actuals, sinó per la

---

<sup>11</sup> A.A. Long. *O.C.*



qualitat dels seus arguments. El terme reaccionari no és que sigui inadequat en relació a Epicur, sinó que més aviat és mancat de significat en la història de la ciència.

Estem més d'acord amb A.A. Long quan parla dels condicionants sociològics de la filosofia hel·lenística, ja que sense negar-los, els relativitza. Comença dient que és infreqüent poder establir un paral·lelisme tan evident entre un determinat corrent de pensament, en aquest cas la filosofia hel·lenística, i un determinat període històric, denominat també època hel·lenística. Diu també que les ètiques platònica i aristotèlica només són concebibles a les ciutats estat, i que Alexandre va contribuir a destruir-ne els valors. La renúncia d'Epicur a la política ciutadana i la concepció estoica del món com una espècie de ciutat, no deixen de ser dos intents molt diferents d'emmotllar-se a les circumstàncies polítiques i socials canviants d'aquell moment.

Però el mateix autor ens diu que la guerra del Peloponnès va provocar a Atenes tants patiments com varen provocar Alexandre i els seus successors, i que el pensament hel·lenístic és en molts aspectes hereu de pensadors anteriors. Posa com a exemple Diògenes el Cínic, que ja desafiava moltes convencions de la Grècia clàssica abans de la mort d'Alexandre, i que va heretar de Sòcrates una profunda preocupació pels valors morals, però a diferència d'aquest no reconeixia l'obediència a cap ciutat, i fins i tot atacava la ciutat estat com a institució. Basant-se en l'observació dels animals i en suposicions sobre els hàbits dels homes primitius, Diògenes propugnava un ascetisme basat en la naturalesa humana, que ell considerava contrària a les pràctiques de la societat grega. El més important per a ell és l'ésser humà individual, al marge de la classe social o de la nacionalitat, i el benestar a què pogués arribar només amb les seves virtuts personals. Aquest èmfasi en la racionalitat humana universal com a base per a la felicitat és compartit per Epicur i per totes les escoles hel·lenístiques.

Molt més radical és en aquest sentit M. Isnardi, que qüestiona aquesta relació entre la destrucció de la polis i la filosofia d'Epicur. En el seu article "Epicuro e il carattere pratico della filosofia dell'ellenismo"<sup>12</sup>, es pregunta si no estem aplicant un plantejament historiogràfic a un problema que no li escau, argumentant diferents raons. En primer lloc, troba dubtós que els homes de finals del segle IV tinguessin una

---

<sup>12</sup> M. Isnardi, "La dottrina di Epicuro e il carattere pratico della filosofia ellenistica", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1978, I, 3-29.

consciència clara de la crisi de la polis i de les seves institucions. Diu que la situació no es comparable a la crisi de les institucions republicanes a la Roma del segle I, de la qual els contemporanis, com Tàcit, n'eren conscients, i que no té sentit aquí parlar de subconscient col·lectiu, sinó de pensadors que han de justificar les seves posicions.

En segon lloc, a finals del segle IV i durant el segle III, les ciutats gregues van gaudir d'una intermitent vitalitat. A Atenes, filòsofs aristocratitzants, com Demetri de Faleros, van tenir una gran influència sobre els governants macedonis, que propicià una moderació de la democràcia. Els pensadors democràtics probablement varen prendre's seriosament la proclamació de les llibertats de les ciutats gregues per part d'Antígon Monoftalmos, i aclamaren el seu fill Demetri com el restaurador de la democràcia. Els tractadistes polítics encara idealitzaven les ciutats gregues, i elaboraven o modificaven les seves constitucions. L'estoic Perseu, filòsof actiu en ple segle III, va expressar la seva admiració sobre Esparta escrivint un llibre sobre aquesta ciutat. Alguns filòsofs de l'Acadèmia van ser educadors dels governants de les ciutats de la lliga aquea, i Esferos, deixeble de l'estoic Zenó, va inspirar la política de Cleòmenes. No es pot parlar, per tant, d'una visió de la decadència irreversible de les ciutats estat gregues, ni per part dels polítics formats pels filòsofs, ni per part dels filòsofs que havien reflexionat sobre el tema.

En tercer lloc, M. Isnardi s'alinea amb A.A. Long, argumentant no només que l'oposició a la polis i la denúncia de la seva crisi per part dels filòsofs és molt anterior, sinó també que no té res a veure amb la seva decadència política. Sitúa aquesta autora l'origen d'aquesta actitud en les crítiques de les classes dirigents ateneses a la política de Pèricles durant la guerra del Peloponès. També diu que el vell Plató, Aristòtil i Isòcrates s'identificaven més amb l'Atenes de Soló que amb la de Pèricles. I acceptant la seva autenticitat, M. Isnardi diu que en la *Carta VII*, Plató afirma que el filòsof té obligació de abstenir-se de tota activitat política quan les condicions no són favorables. També diu que durant tot el segle IV, abans de les conquestes d'Alexandre, va haver-hi un desenvolupament de l'individualisme i de la privacitat en tots els àmbits de la vida cultural, les mostres del qual seria molt llarg de citar.

Ens resulta difícil definir-nos sobre aquesta postura, que trobem extrema, o com a mínim, infreqüent. Si més no per prudència, ens inclinem més aviat per la postura de A.A. Long sobre aquest tema, més matisada i eclèctica.

Per indicació expressa d'Epicur en el seu testament, Hermarc de Mitilene el va substituir a la seva mort en la direcció del Jardí. Però els epicuris van destacar per la fidelitat a la paraula del mestre com a norma indiscutible per assolir la felicitat, i no van intentar aprofundir en el seu pensament. Per aquesta raó, malgrat l'àmplia expansió de la que va gaudir l'epicureisme, no va donar lloc a filòsofs coneguts, amb les úniques excepcions de Filodem de Gadara i Lucreci.

Boyancé<sup>13</sup>, comentant aquest aspecte, afirma que cap escola de l'antiguitat no ha estat tan dominada pel pensament d'un sol home, de manera que la majoria dels seus seguidors han de ser considerats epígons, els noms dels quals no mereixen ser recordats. I a Lucreci, el més conegut dels seus deixebles, el considera el més fanàtic, ja que dintre del seu orgull i del seu estil guerrer, quan parla d'Epicur, ho fa amb el més humil dels amors. Cita un frase de Séneca que diu: “.. *tot allò que Metrodor o Hermarc han dit, ha esta sota la conducta i els auspicis d'un de sol.*” Boyancé diu, aclarint que parla sense ironia, que en aquest sentit Epicur s'assembla més a un estrateg que a un filòsof, ja que entre aquests no és freqüent tanta abnegació. Afirma que cap filòsof no ha tingut l'empenta de, essent el seu propi mestre, començar el pensament del gènere humà a partir de les seves intuïcions i descobertes, i que Epicur la va tenir en grau extrem. Considerem una mica desafortunades aquestes últimes frases, entre altres coses perquè no es tracta tan d'una qüestió d'abnegació com del caràcter pràctic de la seva filosofia. A més a més, la pretensió de refundar el pensament humà en un nou sistema filosòfic no és exclusiva d'Epicur, ja que es dona en altres filòsofs il·lustres, com per exemple Descartes.

Ja hem comentat que l'epicureisme va gaudir d'una àmplia expansió, que ja va començar en vida del seu fundador. En el segle II a.C. va tenir molt bona acollida a Síria, per part de la dinastia selèucida, alguns membres de la qual van ser adeptes de l'escola, com Antíoc Epifani i els seu germà Cràter. Testimoni de la pervivència del l'epicureisme és una enorme inscripció de pedra trobada en la ciutat d'Enoanda, feta

---

<sup>13</sup> P.Boyancé. *Lucrece et l'epicurisme*, Paris, PUF, 1978.

quatre segles més tard, el segle II p.C., en la qual un tal Diògenes va voler gravar sobre pedra tots els principis d'aquesta filosofia. D'aquesta inscripció en tornarem a parlar en altres capítols d'aquesta tesi.

A Roma, però, és on la filosofia epicúria va tenir més èxit, tot i que mai no hi poguéu competir amb l'estoïcisme, corrent que va donar filòsofs tan representatius com Sèneca i Marc Aureli. Sabem que ja a mitjans del segle II a.C. filòsofs epicuris van intentar introduir-se en la ciutat, però no va ser fins al segle següent que la doctrina va arribar a tenir importància en els ambients polítics i intel·lectuals de Roma. Tenim notícies de l'existència a Nàpols d'un Jardí, dirigit per un tal Sirius, probablement un oriental, on molts literats, sobretot poetes, s'haurien iniciat en la doctrina d'Epicur. Aquests poetes haurien estat, entre d'altres Càtul, Virgili i Horaci, que tot i que no van mantenir l'entusiasme inicial tota la seva vida, van conservar un sentiment d'humanitat i d'harmonia interior, reflectit per exemple en Eneas, l'heroi de *L'Eneida*, que posseeix unes qualitats que l'acosten al savi epicuri. També trobem epicuris entre els polítics, com Pisó, Messal·la, Manli Torquat i Vibi Pansa, o entre els homes de negocis, com Pomponi Àtic. I en aquesta època van viure els dos deixebles més importants que ja hem citat abans, Filodem i Lucreci, als quals, amb Diògenes d'Enoanda, del segle II p.C., dedicarem un capítol d'aquesta tesi. Són els últims temps de la República, una de les èpoques més difícils de Roma, en què les immoralitats i les guerres civils obliguen els esperits a conformar-se amb la pèrdua de llibertat i amb la serenitat de la vida interior. Filodem i Diògenes, de llengua grega, insisteixen més en els aspectes ètics; Lucreci, de llengua llatina, insisteix més en l'atomisme, i en els aspectes científics en general.

Després d'aquest període, no tornem a tenir notícia de l'actuació dels epicuris fins al segle II d.C., en què l'emperadriu Plotina, esposa de Trajà, va fer que es reorganitzés l'escola com a antídoto a la proliferació de les tendències místiques. Malgrat aquest esforç, aquestes tendències místiques es van imposar, i l'epicureisme va sucumbir en arribar el cristianisme al poder.

Això no significa que l'epicureisme fos considerat sempre enemic del cristianisme. Eduardo Acosta, en el pròleg a la seva edició de l'obra de Quevedo, intitulada *Defensa*

*de Epicuro contra la común opinión*,<sup>14</sup> ens diu que la patrística va considerar positius molts aspectes de l'epicureisme, i que així com hi ha un estoïcisme cristià, podem parlar d'un epicureisme cristià. Clement d'Alexandria considerava Epicur el pare de l'ateisme, i la seva doctrina divinitzadora del plaer, allunyada de Déu i de la seva divina providència, com una expressió de la desesperació del pecador. Però lloava el seu esperit ecumènic expressat en l'inici de la *Carta a Meneceu*, en què invita tothom a filosofar, i li semblava en això paral·lel al cristianisme. També lloava l'ataràxia i l'autarquia com a domini de les passions que condueix a la pau de l'ànima, i feia servir fonts epicúries per polemitzar amb les religions tradicionals politeistes. Jeroni i Lactanci també el consideraven un defensor del plaer, i menystenien la seva doctrina, sobretot en comparació amb el platonisme i l'estoïcisme, però reconeixien la moderació del filòsof, que mitigava les crítiques anteriors. Altres apologetes, com Basili, Gregori de Nacianz i Joan Crisòstom van mantenir punts de vista similars, de manera que de la patrística no se'n pot deduir que la doctrina del Jardí sigui l'antítesi absoluta del cristianisme.

L'edat mitjana, però, va fer atenció als aspectes més negatius, i es va quedar amb la idea més vulgar de l'epicureisme, acceptant els tòpics establerts per Plutarc i Ciceró. El plaer d'Epicur va passar a ser considerat com una voluptuositat, l'única finalitat de la qual era consolar-se de la mortalitat de l'ànima. Dante el va considerar com un heretge, i el va condemnar a l'infern amb tots els que no creien en la immortalitat de l'ànima, en un tercet del Cant X de la *Divina Comèdia*:

Suo cimitero da questa parte hanno  
Con Epicuro tutt'i suoi seguaci  
Che l'anima col corpo morta fanno.

Aquest sector és on hi ha el cementiri  
D'Epicur i de tots els sequaços  
Que diuen que, amb el cos, també mor l'ànima<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> F. de Quevedo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Ed. de E. Acosta, Madrid, Tecnos, 2008.

<sup>15</sup> D. Aligheri, *La Divina Comèdia*, Cant X, 12, Trad. de J.F.Mira, Barcelona, Proa, 2002.

A començaments del segle XV, els humanistes italians van rehabilitar Epicur. L'any 1417, Poggio Bracciolini i Bartolomeo da Montepulciano van redescobrir el poema *De Rerum natura*, i uns deu anys més tard, Ambrosio Traversario va traduir al llatí les *Vides dels filòsofs* de Diògenes Laerci. Amb això els humanistes disposaven d'uns textos i d'una descripció de la seva personalitat, que el convertien en un model de saviesa. Cap al 1428, el cremonenc Cosma Raimondi va redactar la primera defensa sistemàtica del filòsof grec, i l'any 1431, Lorenzo Valla va escriure *De voluptate*, més tard intitulat *De vero bono*. En aquesta obra tres interlocutors exposen respectivament les doctrines estoica, epicúria i cristiana. Tots dos autors destaquen la reivindicació del plaer com a projecció de la naturalesa i no com a expressió d'una sensibilitat perversa. Valla anava més lluny, ja que la identificació entre felicitat i plaer li semblava equivalent a la moral cristiana, en què el comportament virtuós s'acompanya aquí i en l'altra vida d'una felicitat, que ell entenia com una mena de plaer. I Francesco Filelfo, en una carta a Bartolomeo Francazano, escrita l'any 1428, diferenciava el plaer *secundum honestatem*, considerat com una autèntica *voluptas christiana*, situada per Epicur en l'ataràxia, de la voluptuositat dels animals. I el mateix autor, en una carta datada el 1450, adreçada a Andrea Alamanni, destacava l'afinitat entre la *voluptas animi*, considerada com el resultat de la saviesa i la virtut, i la *voluptas animi* del cristià, pròpia de la contemplació de Déu després de la mort.

Però és Erasme de Rotterdam el qui té un paper fonamental en les referències positives al filòsof. En la seva obra *De contemptu mundi*, un tractat juvenil en forma d'epístola, la vida monàstica és presentada com una forma d'epicureïsm amb base cristiana. En el col·loqui *Epicureus*, publicat el 1533, hi intervenen dos interlocutors, Hedonius i Spadeus, el primer dels quals destaca el caràcter cristià de les tesis d'Epicur. Diu que la negació epicúria dels plaers que comporten algun tipus de dolor suposa la consecució d'una pau de consciència que és el més preuat dels béns de tots els bons cristians. En redimir l'home del llast dels plaers desordenats, Epicur arriba a ser considerat com el príncep de la filosofia cristiana. Però per arribar a aquesta assimilació, Erasme va haver de prescindir de la física i de la teologia epicúries, i també d'aspectes conflictius, com el de la mortalitat de l'ànima. Aquesta assimilació de l'ètica

epicúria i la cristiana ens sembla un manera d'expressar en clau religiosa el nucli de la nostra tesi.

En un ambient més neoestoic que erasmista situa E. Acosta l'obra de Quevedo, que insisteix molt en les similituds entre estoics i epicuris. Aquests neoestoics estaven molt interessats en la interpretació de Sèneca i d'Epictet, el *Manual* del qual va ser publicat, traduït al castellà, per Francisco Sánchez de les Brozas, més conegut com el Brocense. Curiosament, en el pròleg a la traducció, Sánchez manifesta la seva preferència per la solució epicúria en la seva exaltació del plaer espiritual. Quevedo, en el seu tractat, es mostra molt sensible a les calumnies que van originar una idea falsa de l'epicureisme, i considera la identificació entre plaer i virtut com un estoïcisme *avant la lettre*.

José Ferrater Mora, en el seu *Diccionario de filosofía*,<sup>16</sup> diu que al segle XVII es produeix una tendència neoepicúria, en la qual es pot situar Quevedo, però només Pierre Gassendi i els gassendistes poden ser considerats neopicuris en tota l'extensió del terme, ja que el seu epicureisme inclou la física i l'ètica. La seva teoria del coneixement es basa en les anticipacions o prenoció epicúries, que expliquen l'estructura mecànica atomística de la realitat. Contràriament a Epicur, però, l'ordre de l'univers no s'explica per combinacions fortuïtes dels àtoms, sinó que és necessària una substància espiritual infinita, és a dir, Déu, prenoció fonamental sense la qual no s'explica l'univers i menys encara la seva harmonia. Gassendi també considerava l'existència de les ànimes immaterials, necessàries per explicar la reflexió sobre si mateix i l'existència de la llibertat, que permet arribar a la finalitat de l'acció moral i a la felicitat com a pau de l'esperit, que és l'ataràxia epicúria impregnada de nocions cristianes. Anna Maria Ioppolo, en una article intitulat "*Un'interpretazione moderna dell'epicureismo*"<sup>17</sup>, qüestiona la interpretació de Gassendi, més basada en els textos de Diògenes Laerci que en els d'Epicur. Segons l'autora, Gassendi fa de l'epicureisme una variant de l'atomisme democriti, aliè als coneixements matemàtics del seu temps, perdent la seva originalitat i capacitat innovadora. No podem entrar a valorar aquestes observacions, que fan referència a aspectes secundaris en aquesta tesi, i que, per altra part, no estan gaire argumentades.

---

<sup>16</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.

<sup>17</sup> A. M<sup>a</sup> Ioppolo, "Una interpretazione moderna dell'epicureismo", *Elenchos*, XI, 95-96, 1990.

**OBRES D'EPICUR.** Pel testimoni de Diògenes Laerci,<sup>18</sup> sabem que Epicur va arribar a escriure fins a tres-centes obres, de les quals cita uns quaranta títols, de vegades acompanyats d'extractes breus. Pocs textos originals, però, han arribat fins a nosaltres, per la qual cosa tenim un coneixement fragmentari de la seva obra. El citat Diògenes Laerci ens ha transcrit quatre cartes, un seguit de sentències denominades *Màximes Capitals* i el testament d'Epicur.

L'estatus d'aquestes cartes és motiu de controvèrsia. Sempre segons Diògenes Laerci, Epicur va escriure una obra en trenta-set volums, titulada *Sobre la naturalesa*, perduda avui dia en la pràctica totalitat, de la qual les tres primeres cartes podrien ser-ne un resum. Les *Màximes Capitals* són com un manual que exposa els temes filosòfics en forma d'aforismes, sense demostracions doctrinals. La majoria d'aquestes màximes parlen de la justícia i de l'amistat, aclarint aspectes no tractats directament a les *Cartes*.

Noves descobertes van augmentar el nostre coneixement de l'obra epicúria. L'any 1884 es van descobrir a la biblioteca del Vaticà, en un Còdex del segle XIV, uns aforismes que van ser denominats *Sentències Vaticanes*. Totes aquestes sentències són de caràcter moral, per la qual cosa són considerades com un complement de les *Màximes Capitals*.

L'arqueologia també ha ampliat els nostres coneixements sobre Epicur. En les ruïnes d'Herculà, es va descobrir l'obra citada *Sobre la natura*, en un estat de conservació molt precari. Actualment molts estudiosos treballen en la seva edició i en la seva interpretació, però els textos són tan fragmentaris, que és molt difícil extreure una visió global del conjunt. Ja hem parlat abans de l'originalíssim testimoni d'Enoanda, ciutat situada a l'antiga Lícia, al sud-oest de l'actual Turquia, en la qual l'any 1884 es va trobar una curiosa inscripció gravada en unes pedres, fetes per un tal Diògenes, probablement del segle II d.C. En aquesta inscripció podem llegir extractes de la seva doctrina, algunes màximes, i una carta, dirigida probablement a la seva mare. Aquestes pedres formaven un mur en que es podien llegir els textos, la qual cosa suposa una manera molt original de difondre el missatge epicuri. I l'any 1916 es va descobrir en un

---

<sup>18</sup> D. Laerci, *OC*.



papir egipci una carta epicúria de tema religió, més probablement obra d'un deixeble que no pas del mateix Epicur.

M. Jufresa diu que Epicur inicia dos gèneres destinats a tenir un gran èxit en els segles següents, que són les cartes i les màximes<sup>19</sup>, i que això no és casualitat, ja que la carta, per diferents raons, s'adiu amb el dogmatisme epicuri. En primer lloc, la carta és d'extensió més exigua, la qual cosa obliga a resumir els arguments amb un estil més acurat. En segon lloc, la carta, en comparació amb els diàlegs, és un monòleg en el qual han desaparegut les veus discordants. I en tercer lloc, les cartes estan dirigides a una persona determinada amb qui hi ha una certa amistat, amb la qual se suposa una certa afinitat ideològica, de manera que els arguments serveixen per perfilar idees de les quals el destinatari ja està més o menys convençut. Pel que fa a les *Màximes* i les *Sentències*, totes de caire moral, el seus noms ja ens indiquen que són encara més breus i d'estil més concís, de manera que encara s'accentuen més les característiques anteriors.

Resumint, les obres d'Epicur que han arribat fins a nosaltres són les següents:

- **Carta a Heròdot**, transcrita per Diògenes Laerci, que és un compendi relativament complet del pensament d'Epicur sobre la naturalesa i les sensacions, fonamentat en la concepció atomista de la matèria. És un text difícil, adreçat als iniciats, en què es tracten succintament temes que requereixen una explicació més extensa. La carta està interrompuda per vuit escolis, que probablement siguin de Diògenes Laerci. Al final d'aquesta carta ja suggereix el que dirà més detalladament a la *Carta a Pitocles*, que la finalitat de la ciència és fugir de les supersticions o explicacions sobrenaturals.

L'atomisme consisteix a afirmar que el tot està format de cossos i de buit. Pel testimoni de l'experiència, diu Epicur, sabem que hi ha cossos, i que aquests cossos es mouen, la qual cosa implica un espai buit entre ells a través del qual es puguin moure. Aquests cossos poden ser compostos o simples. Els cossos simples, denominats àtoms, són indivisibles, eterns, infinits en nombre, i de formes molt variades. Les formes possibles no són infinites, però sí inconcebiblement nombroses. Els cossos compostos són agregacions d'àtoms formades com a resultat de col·lisions, i si els àtoms se separen el cossos es desfan. Els àtoms, sigui quin sigui el seu pes, tenen una velocitat uniforme

---

<sup>19</sup> M. Jufresa. *O.C.*

en el buit, ja que no hi ha res que els oposi resistència. Aquesta velocitat és la mateixa per a tots els àtoms, fins i tot després dels xocs, i és igual a la velocitat del pensament. El moviment dels àtoms és perpetu, ja sigui com a moviment en el buit o com a vibració dels àtoms que formen un cos, ja que aquests no són absolutament plens, sinó que hi ha espais intersticials que permeten aquesta vibració. I com que el nombre infinit d'àtoms no pot cabre en un sol món, és necessari afirmar que la quantitat de móns és infinita. I si els cossos compostos no tenen la mateixa velocitat, és perquè nosaltres percebem la composició dels diferents moviments que agiten els àtoms. Els cossos es mouen en la direcció en què es mouen la majoria dels seus àtoms.

L'atomisme d'Epicur té el seu indiscutible antecedent en l'atomisme de Leucip i Demòcrit. Aquesta teoria apareix com una solució intermèdia entre l'ésser de Parmènides i l'esdevenir d'Heràclit. Els àtoms presenten les característiques de l'ésser parmenidi, però la seva infinitud numèrica i les diferents combinacions possibles expliquen l'aparent diversitat que capten els nostres sentits. Hi ha, però, diferències entre l'atomisme de Demòcrit i el d'Epicur. Demòcrit diu que la mida dels àtoms és molt variada i poden ser infinitament grans, que no tenen pes, i que es mouen en turbulències. Epicur, en canvi, diu que han de ser prou petits com per no ser vistos, que tenen pes i que es mouen en línia recta de dalt a baix, però que canvien de direcció per efecte dels xocs. Epicuris posteriors van introduir el concepte de declinació, o desviació de la trajectòria per tal d'explicar els xocs, desviació a què Lucreci es va referir amb el nom de *clinamen*. D'aquesta manera, al necessitarisme de Demòcrit, que identifica l'atzar amb la necessitat, l'epicureisme oposa la hipòtesi de la declinació que, segons interpretava K. Marx, permet explicar la llibertat humana.

Jeffrey S. Purinton té un article, intítulat "Epicurus on free volition and the atomic swerve",<sup>20</sup> dedicat íntegrament a aquest tema. En aquest article passa revista als comentaristes que creuen que del *clinamen* es dedueix el lliure albir i els que creuen que no és així, decantant-se pels primers. També fa referència al fet que Epicur no en faci cap al·lusió explícita, i comenta les diferents explicacions que s'han donat a aquest fet. La primera és que no la va explicitar perquè es va estimar més transmetre-la

---

<sup>20</sup> F.S. Purinton, "Epicurus on free volition and the atomic swerve", *Phronesis XLIV*, 1999, 253-299.

sibil·linament al seus deixebles,<sup>21</sup> i donat el tarannà conservador de l'Escola, totes les idees eren atribuïdes a Epicur. La segona és que Epicur va postular les desviacions, però no les va considerar com un tercer tipus de moviment, diferent del produït pel pes i les col·lisions.<sup>22</sup> La tercera és que Epicur la considerava un tercer tipus de moviment, però que si la *Carta a Heròdot* no en parla és perquè el text no està sencer.<sup>23</sup> La quarta és que Epicur va arribar a aquesta conclusió després d'haver escrit la *Carta a Heròdot*.<sup>24</sup> L'autor no troba convincent cap d'aquestes explicacions, i diu que Epicur considerava el clinamen com un tercer moviment quan va escriure la Carta a Heròdot, i que si no ho explicita és perquè no hi està tan interessat com a doctrina positiva, sinó com a manera de negar el determinisme, que li sembla inacceptable.

Ens resulta difícil definir-nos sobre aquest tema, i més encara sobre les deficiències textuals. És discutible que el clinamen sigui una explicació correcta del lliure albir<sup>25</sup>. Però el que sí creiem és que Epicur o els seus deixebles van intentar compaginar, amb èxit discutible, el món de la llibertat amb el món de la necessitat, la volició en un univers determinat per lleis físiques, i en aquest intent pot ser considerat precursor d'Immanuel Kant.

La *Carta a Heròdot* també parla de l'origen de les sensacions, basat en la teoria atòmica de la matèria. Els objectes emanen constantment i a gran velocitat simulacres, o embolcalls d'àtoms, que mantenen les característiques de l'objecte, i aquests simulacres produeixen les sensacions. La constància d'aquestes emanacions fa que la percepció de l'objecte no sigui intermitent, i la velocitat fa que percebem l'objecte tal com és en el moment present. La sensació té lloc, per tant, per contacte entre els àtoms dels simulacres i els dels òrgans dels sentits. Per aquesta raó Epicur ens descriu el mecanisme de la vista, l'oïda i l'olfacte, i no els del gust i del tacte, en els quals aquest contacte és evident.

---

<sup>21</sup> Adolf Brieger, *Die Urbewegung der Atome und die Weltenstehung bei Leucipp und Demokrit*, i Maurice Solovine, *Épicure: Doctrines et Maximes, traduits et accompagnés d'une note sur le "clinamen"*, Paris, 1940, 130-48.

<sup>22</sup> Carlo Pascal, "La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio," a *Studi Critici sul Poema di Lucrezio*, Roma, 1903, 130-48, 137-138.

<sup>23</sup> Ettore Bignone, *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze*, Bari, 1920, 78-79.

<sup>24</sup> Ettore Bignone, "La dottrina epicurea del clinamen", *Atene e Roma* 17, 1940, 157-98.

<sup>25</sup> M. Jufresa, *OC*.

Les reiterades percepcions d'un mateix objecte produeixen en nosaltres les prolepsis, que ens permeten reconèixer els objectes sensibles. La definició que dóna Epicur d'aquestes prolepsis és molt confusa, la qual cosa ha donat lloc a moltes interpretacions. Es tracta de la descripció material del procés d'abstracció, ja que la memòria no pot conservar tots els simulacres, que augmentarien el seu volum fins a l'infinit, sinó que té la capacitat de reproduir el moviment que s'havia produït en cada representació. Segons Diògenes Laerci, aquest procés és doble, ja que la reiterada percepció d'un objecte individual ens deixa una imatge estable d'aquest objecte, i la reiterada percepció d'objectes d'una mateixa espècie deixa una imatge de les característiques comunes a aquests objectes.

Aquestes prolepsis tenen la mateixa funció que les idees platòniques o els universals d'Aristòtil. Ens permeten arribar als conceptes generals, amb els quals podem valorar la validesa de les proposicions que no depenen de l'evidència dels sentits. També constitueixen el significat de les paraules, ja que en pronunciar-les, ens apareix la imatge de l'objecte designat. Epicur elabora així a partir de les prolepsis una teoria sobre l'origen del llenguatge.

La *Carta a Heròdot* també ens parla de l'ànima. Igual que el cos, està formada per àtoms de diferents mides, els més subtils dels quals són els que experimenten les sensacions. L'ànima, però, només té sensibilitat quan està unida al cos. El cos proporciona a l'ànima la possibilitat de no dispersar-se i de vibrar amb els seus propis moviments, mitjançant els quals té lloc la sensació a l'ànima, de la qual el cos participa gràcies a una mena de simpatia. Les sensacions es produeixen en els òrgans específics del cos, però la intel·lecció i l'afectivitat només es donen en la part més noble de l'ànima, que es troba al pit. Pot haver-hi també simulacres d'una subtileza tal, que penetrin directament en la ment sense impressionar prèviament cap òrgan sensorial. Cal dir, però, que algunes d'aquestes precisions sobre l'ànima estan més explicitades en el poema de Lucreci que en la *Carta a Heròdot*.

- **Carta a Pitocles**, transcrita per Diògenes Laerci, de la qual hi ha raons per qüestionar la seva autenticitat. Ens parla de la gènesi dels móns i dels fenòmens naturals,

fonamentada també en l'atomisme presocràtic. El més interessant d'aquesta carta, però, és la claredat amb què Epicur exposa les seves motivacions científiques. La ciència sempre estarà supeditada a l'ètica, i la seva funció no és tant descobrir la veritat científica com rebutjar les explicacions sobrenaturals, assegurant així la felicitat als humans. Per aquesta raó dona més d'una explicació científica a un únic fenomen natural, afirmant que totes són igualment vàlides si no entren en contradicció amb l'evidència sensorial.

- **Carta a Meneceu**, transcrita també per Diògenes Laerci, que és un resum de l'ètica epicúria. És, per tant, la que més ens interessa, i podríem dir que és l'obra més important d'Epicur, considerant que l'ètica és el tema cabdal de la filosofia. Miguel Candel<sup>26</sup>, en la seva traducció al castellà d'aquesta obra, diu que mai no s'havia formulat una invitació a la filosofia tan atractiva i planera com a l'inici d'aquesta carta, que qualifica de joia de la història del pensament. Però alhora és la més incompleta, ja que omet aspectes essencials de l'ètica epicúria, com l'amistat, la justícia i el plaer cinètic, que són tractats més detalladament en les *Màximes Capitals* i les *Sentències Vaticanes*. En aquesta tesi presentem la nostra traducció d'aquesta carta, de la qual no val la pena parlar més en aquest resum de les obres d'Epicur, ja que hi farem al·lusions constantment al llarg del nostre estudi.

- **Carta a Idomeneu**, transcrita per Diògenes Laerci, escrita l'últim dia de la seva vida. També és de caràcter moral, però no és tan important com les anteriors, i a més a més, molt més breu. En aquesta carta Epicur fa al·lusió a la importància del record dels plaers passats, que compensen els dolors presents, i a la necessitat de l'autarquia i la frugalitat per tal de tenir una vida feliç.

- **Carta a la seva mare**, inclosa en la inscripció d'Enoanda, de la qual alguns especialistes qüestionen que estigui adreçada a sa mare<sup>27</sup>. No és de gaire interès, ja que

---

<sup>26</sup> Epicuro, *Carta a Meneceu*, Trad. de M. Candel, Luxemburgo, La Moderna, 1999.

<sup>27</sup> D. Ottaviani. *O.C.*

consta d'unes consideracions sobre la relació entre els homes i la divinitat presents en la *Carta a Meneceu*, i d'altres de caire personal.

- **El testament**, transcrit per Diògenes Laerci, de no gaire interès teòric, ja que no és un testament intel·lectual, sinó de caire jurídic, és adir, un testament en el sentit estricte de la paraula.

- **Màximes capitals**, transcrites per Diògenes Laerci, que són una sèrie de quaranta aforismes de caràcter moral, alguns dels quals són una mica més llargs del que suggereix el títol. Són una obra cabdal, ja que, com hem dit abans, aclareixen punts de la *Carta a Meneceu*, i al llarg de la tesi hi farem constants al·lusions.

- **Sentències vaticanes**, trobades a la biblioteca del Vaticà el 1884. És també una sèrie d'aforismes, més nombrosa que les *Màximes*, però la majoria més breus. Totes són de caràcter moral, per la qual cosa, com hem dit abans, se les considera un complement de les *Màximes*, havent-n'hi algunes que coincideixen exactament amb una màxima. El seu estat de conservació, però, no és tan bo. És possible que no totes siguin obra d'Epicur, sinó d'un deixeble. També hi farem al·lusions constantment, donat el seu caràcter ètic.

- **Sobre la naturalesa**, que com hem dit abans va ser trobada a les ruïnes d'Herculà en un estat de conservació molt deficient, per la qual cosa és de difícil interpretació. És possible que les cartes o si més no, algunes, en siguin un resum.

- **Fragments**, de molt diversa procedència, preferentment citats per Diògenes Laerci i Filodem, però també d'altres autors com Plutarc, Ciceró, Ateneu, Sèneca i Estobeu. Molts d'aquests fragments estan adreçats a una persona determinada, igual que les cartes, però la seva brevetat o el seu fragmentari estat de conservació fa que no es considerin com a tals.

A aquestes obres que ens han arribat hem d'afegir les obres dels seus deixebles, Filodem, Lucreci i Diògenes d'Enoanda, en què trobem alguns aspectes del pensament d'Epicur més ben explicats que en els textos d'Epicur.

**3- Epicureisme d'època romana: Filodem de Gàdara,  
Lucreci i Diògenes d'Enoanda**



## L'EPICUREISME D'ÈPOCA ROMANA: FILODEM DE GÀDARA,

### LUCRECI I DIOGENES D'ENOANDA

Hem dit en el capítol anterior que dedicaríem un capítol exclusivament a Filodem i Lucreci, i Diògenes d'Enoanda, que són els deixebles d'Epicur més destacats, ja que dintre de l'ortodòxia són els més originals. També hem dit que Filodem, de llengua grega, insisteix més en els aspectes ètics, mentre Lucreci, de llengua llatina, en els científics. El testimoni de Diògenes d'Enoanda és més dispers i està deteriorat, però, com el de Filodem, està en grec i insisteix més en l'ètica.

D. Sider, en la introducció del seu llibre *The Epigrams of Philodemos*<sup>28</sup>, ens explica detalladament la biografia de Filodem, tot i que molts aspectes de la seva vida són hipotètics. Segons aquest autor, va néixer a la ciutat siriana de Gàdara, cap a l'any 110 a.C, probablement en el sí d'una família de cultura hel·lenitzada. De jove se'n va anar a Atenes amb la seva família, qui sap si per raons polítiques, i allà va entrar a l'escola de Zenó de Sidó, que va ser el cap de l'escola epicúria des del 100 fins al 75 a.C. No sabem si quan hi va entrar era un epicuri convençut, o si va esdevenir-ne després d'haver conegut altres escoles. Segons alguns testimonis, va tenir contactes amb acadèmics, estoics i peripatètics. És possible que després hagués estat en altres ciutats, com Rodes o Alexandria. També hauria pogut ser l'epicuri foragitat de la ciutat siciliana d'Himera pels seus habitants, que pensaven que les idees impies sobre la divinitat del savi epicuri havien estat la causa d'una epidèmia que la ciutat havia patit<sup>29</sup>.

Cap a l'any 73 o 74 Filodem va anar a Itàlia, on va publicar la seva Retòrica. De seguida va conèixer Calpurni Pisó, pare Calpúrnia, que va ser esposa de Juli César,

---

<sup>28</sup> D. Sider, *The Epigrams of Philodemos. Introduction, Text and Commentary*, New York Oxford, Oxford University Press, 1977.

<sup>29</sup> D. Sider, *OC*.

que va actuar com el seu patró a Herculà, i a casa del qual va viure més de vint anys. Aquesta relació ens permet conèixer amb precisió una época de la seva biografia, sobretot a través de les crítiques de Ciceró als epicuris, i precisament per aquestes crítiques podem deduir que Filodem i Pisó es van conèixer a Nàpols i no a Roma, ja que Ciceró critica tan durament els cercles epicuris romans per la seva superficialitat, que se'ns fa difícil pensar que Filodem en formés part.

No sabem res de la seva mort, i no tenim ni de Filodem ni de Pisó notícies posteriors als esdeveniments del 44 a.C., però hem de pensar que tots dos haurien pogut viure uns quants anys més.

L'obra més ben conservada de Filodem és un conjunt d'epigrames, continguts en l'*Antologia Palatina*. Des del nostre punt de vista, però, són més interessants els papirs d'Herculà, trobats en les excavacions arqueològiques d'aquesta ciutat, coberta per les laves del Vesubi. L'estat de conservació d'aquests papirs és en general molt defectuós, i d'alguns papirs es discuteix si són o no de Filodem. En conjunt, els escrits epicuris de Filodem podrien definir-se com un equilibri entre ortodòxia i originalitat, que en certa mesura poden trencar el tòpic de l'immobilisme epicureista. Algunes de les seves aportacions seran comentades després més detalladament.

Una part d'aquests escrits es limiten a defensar l'epicureisme de les crítiques dels seus adversaris, no sempre del tot identificats.<sup>30</sup> D'altres aprofundeixen en les seves implicacions psicològiques, explicant tots els problemes personals que pateixen les persones que creuen en la influència de la divinitat sobre la vida humana, incloent-hi les implicacions en les relacions amb els altres<sup>31</sup>. Un altre enumera les diferents virtuts que hem de trobar en un home virtuós, comentant que de les idees d'Epicur pot deduir-se que formen part d'una única virtut<sup>32</sup>, tot i que mai no ho hagués explicat.<sup>33</sup> Aquesta afirmació la trobem especialment interessant, ja que apropa Epicur a Plató. En altres escrits hi ha un acostament a altres escoles, com els estoics, els cíncics i els peripatètics,

---

<sup>30</sup> Philodemus, *On choices and avoidances*, Trad i comentari de G. Indelli i V.T.Mc Kirahan, Napoli, Bibliopolis, 1995.

<sup>31</sup> Philodemus, *O.C.*

<sup>32</sup> Philodemus, *OC*

<sup>33</sup> Això ho trobem inexacte, ja que, com veurem en les conclusions, a la *Carta a Meneceu* està inequívocament explicat.

que amb unes preocupacions ètiques semblants als epicuris, havien aprofundit més en els aspectes psicològics. Altres textos fan tímides correccions a Epicur, com els que afirmen que la felicitat implica virtut, però sense explicitar la implicació inversa, evitant així l'objecció que la virtut pot ser dolorosa (PHerc 1251)<sup>34</sup>. D'aquesta manera s'afebleix el vincle que Epicur havia establert entre totes dues nocions, sense qüestionar-lo obertament. No hi falten tampoc modificacions de caire lògic, com la que adapta la classificació dels plaers i dels desitjos al mètode diairètic, segons el qual els desitjos es divideixen en necessaris i no necessaris, els necessaris en necessaris per a la salut i necessaris per a la vida feliç, etc<sup>35</sup>. Aquesta petita correcció, com moltes altres, no compromet en res els fonaments de la doctrina epicúria.

Pel que fa a Lucreci, tenim poques dades sobre la seva biografia, com si hagués portat a l'extrem la màxima epicúria d'amagar la vida privada. M. Dolç, en la introducció a la seva traducció del poema de Lucreci<sup>36</sup>, ens explica aquestes dades i les seves fonts. Segons notícia de Sant Jeroni, probablement basada en el llibre *De viris illustribus* de Suetoni, però que no podem considerar absolutament fidedigna, Lucreci va néixer l'any 94 a.C., i va morir el 51 a.C, o com a més tard el 50, a l'edat de 43 anys. També ens diu Sant Jeroni que Lucreci patia atacs de bogeria intermitent, a causa d'haver pres un filtre amorós, i que hauria escrit el seu únic poema, *De rerum natura* en els intervals de lucidesa. En un d'aquests atacs es va suïcidar, la qual cosa explica que deixés el seu poema sense corregir. El mateix testimoni ens diu que va ser corregit i publicat pòstumament per Ciceró, la qual cosa ens fa pensar que Lucreci hi mantenia relacions literàries i d'amistat, i que en vida seva li hauria deixat veure part de la seva obra. No sabem quina relació va tenir amb Virgili, però no és impensable que l'autor de *Les Geòrgiques* es referís a Lucreci quan anomena “*venturós el qui ha pogut conèixer les raons de les coses i el que ha posat sota els seus peus totes les temences, l'inexorable fat, i l'estrèpit que envolta l'avariciós Aqueront*”. L'estil culte de Lucreci i els sòlids coneixements de les lletres gregues i llatines ens fan pensar en una persona de classe alta, probablement de la ciutat de Roma.

---

<sup>34</sup> Philodemus, *OC*

<sup>35</sup> Philodemus, *OC*

<sup>36</sup> Lucreci, *De la natura*, Traducció i edició a cura de Miquel Dolç, Barcelona, Ed. Laia, 1986.

No tenim especials motius per rebutjar la cronologia de Sant Jeroni, ni tenim més dades sobre la seva bogeria o el seu estat mental. El seu poema, però, no sembla escrit en estats de lucidesa intermitents, ja que les idees estan molt ordenades i els arguments són molt rigorosos. El que sí veiem, amb molta claredat, és un esperit turmentat i pessimista, obsessionat per la idea de la mort, amb una vehemència en les seves conviccions que no s'adiu amb la serenitat de la mentalitat epicúria. Entotsolat i esquerp, demostra una clara aversió envers l'ésser humà, i fins i tot l'amor és per a ell no només una malaltia, sinó també una vergonya. No és inversemblant que patís un desequilibri psíquic, agreujat per moments de depressió, ni que se suïcidés, demostrant així que, com ell havia dit, l'odi a la vida és conseqüència de la por de perdre-la.

No sabem qui va ser el mestre de Lucreci, però fos qui fos li va infondre un amor a Epicur que es confon amb l'adoració. El mateix títol, *De rerum natura*, és la traducció al llatí de περί φύσεως, expressió que dóna títol als trenta-set llibres de l'obra d'Epicur de més envergadura, de la qual només coneixem escassos fragments. Miquel Dolç es pregunta si aquesta admiració és resultat de la seva aversió a l'estoïcisme o d'un magisteri persuasiu, d'acord amb el seu temperament,

Al començament del poema, en el llibre I fa un gran elogi d'un grec que va vèncer la religió i va alliberar la humanitat de les seves amenaces, que sens dubte és Epicur. El llibre III comença amb una invocació a Epicur, en la qual, sense citar el seu nom, el tracta de pare i de descobridor de la veritat. El llibre V<sup>37</sup> s'obre amb una altra sèrie d'elogis desmesurats a Epicur, en la qual, sense citar-lo tampoc, com és el seu costum, diu que és un déu, ja que només un déu pot haver arribat a la saviesa i haver portat la pau als homes. Per aquesta raó trobem inoportuna la pregunta sense resposta que es fa Miquel Dolç, ja que creiem que aquest elogis i invocacions no deixen lloc a dubtes sobre la validesa de la segona alternativa.

El poema de Lucreci és un desenvolupament de la física epicúria en què ens dóna més informació que el mateix Epicur, els textos del qual són molt més fragmentaris. En el llibre II descriu el *clinamen*, de qual Epicur no parla, que és la desviació dels àtoms de les seves trajectòries rectilínies, degut a col·lisions recíproques aleatòries, amb el

---

<sup>37</sup> Lucreci, *O.C.*

qual Lucreci explica el lliure albir. I com Epicur, quan ha d'explicar la causa d'un fenomen, en dóna més d'una, perquè no es tracta d'esbrinar quina és exactament, sinó de demostrar que no són necessàries les explicacions sobrenaturals. També hi ha al·lusions a altres temes epicuris, com la mortalitat de l'ànima, l'existència dels déus i la seva indiferència envers els assumptes humans.

Com ja hem dit abans, hi ha molt poques al·lusions a l'ètica en el poema de Lucreci. Una d'elles la trobem al començament del llibre V, en la invocació comentada abans, en què després de dir que allò que van fer conèixer a la humanitat els déus Ceres i Líber, el blat i el vi, són coses prescindibles, diu referint-se a Epicur:

at bene non poterat sine puro pectore uiui;  
quo magis hic merito nobis deus esse uidetur  
ex quo nunc etiam per magnas didita gentis  
dulcia permulcent animos solacia uitae.<sup>38</sup>

No es possible una vida feliç sense un cor net; amb més raó hem de considerar un déu aquell a qui devem, encara avui escampats per grans nacions, els dolços consols de la vida que solacen l'ànima.

Aquesta al·lusió és clarament intel·lectualista, ja que diu que la felicitat està unida a la virtut, i ha de ser considerat un déu qui ens ho ha fet veure.

Tampoc tenim gaire informació sobre la vida de Diògenes d'Enoanda, Martin F. Smith, en la introducció del seu llibre *The Epicurean Inscription*,<sup>39</sup> ens diu que era absolutament desconegut fins que no es va descobrir la seva inscripció pètria. En aquesta inscripció ens parla ampliament d'ell mateix, dels seus viatges i coneguts.

---

<sup>38</sup> Lucreci, *OC*, V, 18-21.

<sup>39</sup> Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

Sembla ser que no tenia gaire bona salut, i que visitava amb freqüència l'illa de Rodes, tant pel seu interès per la filosofia com per fugir de l'hivern d'Enoanda. Des de Rodes va escriure una carta a un tal Antipater, un epicuri que probablement vivia a Atenes. També ens parla dels seus viatges a Atenes, Calcis i Tebes per tal de visitar-ne els seus cercles epicuris. I tot i que, com a bon epicuri, menyspreés la riquesa i el poder polític, tot sembla indicar que pertanyia a una de les famílies més riques i influents d'Enoanda, ja que si no fos així no hauria pogut portar a terme la seva inscripció ni exhibir-la públicament. Probablement, la seva mala salut i les seves estades a Rodes li permetien reduir les seves obligacions socials al mínim.

El mateix autor, però, diu que aquest Diògenes no diu res de la seva persona i dels seus avantpassats. En el fragment 117 dona instruccions als seus parent i amics sense dir ni un sol nom. Divuit Diògenes diferents són mencionats en altres inscripcions de la mateixa ciutat de l'època romana, sense que podem saber si l'autor de la inscripció epicúria es pot identificar amb algú dels seus conciutadans homònims, ni l'any en què es va fer la inscripció, qüestions absolutament relacionades. L'autor dedica la resta de la introducció a parlar d'aquest tema, sense arribar a cap conclusió.

En altres capítols, fa una sèrie de consideracions sobre les motivacions i l'excepcionalitat de la inscripció. També defensa Diògenes de les crítiques de manca d'originalitat, i de desconeixement de la filosofia, de superficialitat i reiteració. M. Smith reconeix la seva manca d'originalitat, però diu que això no és motiu de crítica ni de sorpresa, ja que no és signe d'ignorància ni de feblesa intel·lectual. I tant Filodem com Lucreci, més preparats intel·lectualment, estaven menys interessats en introduir novetats que en escampar l'epicureïsm, entés com un missatge de salvació. Pel que fa a la superficialitat, diu que tant la manca d'espai com la necessitat d'arribar als no iniciats la justifiquen plenament. També fa unes consideracions sobre les possibles equivocacions referents a les al·lusions a altres filòsofs.

Nosaltres no entrarem en aquestes consideracions. Ens limitem a comentar un paràgraf que ens pot ajudar a entendre millor l'ètica epicúria, que, com no ens pot sorprendre, és l'aspecte més extensament tractat.

Creiem que el fragment 32 és el més interessant, perquè explicita una idea que en Epicur està suggerida. Diu que, contràriament al que creien els estoics, la virtut no és un finalitat en ella mateixa, sinó un mitjà per arribar al plaer, i per tant a la felicitat. En un determinat paràgraf, diu:

... τὴν  
μὲν ἡδονὴν λέγω καὶ  
νῦν καὶ ἀεὶ πᾶσιν Ἑλλη-  
σι καὶ βαρβάροι μέγα  
ἐνβοῶν τῆς ἀρίστης  
διαγωγῆς ὑπάρχειν τέ-  
λος τὰς δὲ ἀρετὰς τὰς  
νῦν ἀκαίρως ὑπὸ τού-  
των ἐνοχλουμένας  
(ἀπὸ γὰρ τῆς τοῦ ποιητικοῦ  
χώρας, εἰς τὴν τοῦ τέλους  
μεταφέρονται) τέλος  
μὲν οὐδαμῶς, ποιητι-  
κὰς δὲ τοῦ τέλους εἶναι.<sup>40</sup>

...dic ara i diré sempre, en veu molt alta, a tos els grecs i als que no són grecs, que el plaer és la finalitat que guia la millor de les vides, i la virtut, desplaçada del seu lloc inoportunament per aquestes persones<sup>41</sup>, (que la consideren finalitat en comptes de mitjà), no és una finalitat, sinó allò que produeix aquesta finalitat.

Com hem dit abans, Diògenes d'Enoanda, igual que Lucreci, deixa més clar un punt del pensament epicuri que el mateix Epicur. Se'n dedueix que l'estatus ontològic de la

---

<sup>40</sup> Diog. Oen. Fr. 32, II 10- III 9.

<sup>41</sup> Els estoics.

virtut en Plató és diferent que en Epicur, però tornarem a parlar d'això en altres capítols de la tesi.



#### **4- Epicur com a filòsof moral: conceptes de plaer.**

## EPICUR COM A FILÒSOF MORAL: CONCEPTES DE PLAER

L'ètica ens sembla l'aspecte fonamental de la filosofia epicúria, i no perquè Epicur no ens hagi deixat escrits sobre ciència natural. La *Carta a Heròdot* és un compendi de la teoria atòmica, un tractat de les sensacions, i acaba amb unes al·lusions als moviments dels astres, però no és precisament una invitació a la ciència. Al final diu que la seva principal finalitat és fugir de les supersticions o qualsevol explicació sobrenatural que provoqui torbació en l'esperit, i que per això no cal ser un professional de la ciència, sinó simplement tenir presents els seus principis. Més aviat al contrari, els que observen aquests fenòmens poden patir més per l'admiració que els produeix si no entenen les lleis supremes. I diu molt explícitament que si creiem que un fenomen natural es produeix d'una determinada manera, tot i sabent que n'hi ha d'altres possibles, estarem tan tranquils com si tinguéssim la seguretat que és tal com creiem. Això es fa més evident en la *Carta a Pitocles*, íntegramente dedicada a l'astronomia i a la meteorologia, que comença amb unes afirmacions semblants. En totes dues cartes es refereix a l'ataràxia, que és el plaer catastemàtic de l'ànima, com derivada d'aquests coneixements dels fenòmens naturals, que ens alliberen dels temors. En la *Carta a Heròdot* diu:

ἡ δὲ ἀταραξία τῶν τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Epicur., *Ep.*, 81.

“La tranquil·litat de l’esperit neix de l’alliberament de tots aquests temors i del record constant dels principis generals i les normes fonamentals”.

I en el paràgraf 85 de la *Carta a Pitocles*, diu:

Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἴτε κατὰ συναφὴν λεγόμενων εἴτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἤπερ **ἀταραξίαν** καὶ πίστιν βέβαιον<sup>43</sup>

“En primer lloc, s’ha de tenir molt clar que el coneixement dels fenòmens celestes, tant si es tracten en relació amb els altres com si no, no té cap més finalitat que la tranquil·litat i la confiança de l’ànima”.

La supeditació de la ciència a l’ètica està clarament expressada també en la màxima dotzena, que diu:

Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ’ ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μυθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίου τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν.<sup>44</sup>

“Era impossible alliberar-se de la por a les qüestions més importants, sense investigar la naturalesa de l’univers, només suposant algunes coses a partir del mites. No era possible, per tant, gaudir dels plaers purs sense una ciència de la naturalesa”.

Aquesta preponderància de l’ètica en la filosofia d’Epicur, però, no la fa excepcional dintre de la filosofia grega, i menys encara entre les escoles hel·lenístiques contemporànies. Té les seves arrels en els sofistes, que són els primers a considerar l’ètica el punt crucial de la filosofia. C. Rowe, en el seu llibre *An introduction to Greek ethics*<sup>45</sup>, i M. Sánchez, en *La ética de los griegos*<sup>46</sup>, coincideixen en aquest punt, ja que

---

<sup>43</sup> Epicur., *Ep. a Pitocles*, 85, 8-9.

<sup>44</sup> Epicur., *Sent. XII*.

tots dos parlen de les implicacions ètiques derivades dels poemes d'Hesíode i d'Homer, i seguidament s'endinsen en l'humanisme dels sofistes. M. Vegetti<sup>47</sup>, en el seu llibre *La ética de los antiguos*, comença parlant també de l'ètica d'Homer, comenta després les implicacions ètiques del teatre grec, i finalment de Plató i Aristòtil. C. Rowe, en el pròleg de l'obra citada<sup>48</sup>, diu que els presocràtics, pel que fa a l'ètica, es limitaven a repetir les afirmacions de la saviesa popular, i alguns intentaven relacionar-les amb les seves idees físiques. Aquesta afirmació és correcta en sentit general, però hi ha excepcions, com Demòcrit, que es va preocupar del tema, i el va tractar amb més profunditat.

C. Rowe, en el pròleg del llibre ja citat, assenyala com a característica de l'ètica grega el seu caràcter pràctic. Aquest caràcter pràctic, però, no s'ha d'entendre com una casuística sense fonament teòric. El que vol dir és que l'ètica grega no està interessada només a establir l'estructura lògica dels conceptes i els judicis morals, sinó també a fer que els homes siguin bons i, com a conseqüència, feliços. J. Creixells en una nota a la seva traducció catalana del *Protàgoras*<sup>49</sup>, diu:

“La moral grega sempre fou hedonística. Una acció bona implicava sempre el plaer, ara o després, i menys o més refinat. Per tant, la formulació de la pregunta sobre la possibilitat d'un acte dolent que no porti cap mal ni ara ni en el futur, ja deixa entendre que és impossible una resposta afirmativa”.

Compartim plenament aquesta afirmació, que creiem que és el fil conductor de tota l'ètica grega, en la qual l'hedonisme epicuri, tot i tenir una significació particular, ens sembla perfectament inserit.

Aquesta felicitat, però, dista molt de ser a l'abast de tothom, sinó que està reservada a un determinat grup d'individus, la qual cosa constitueix una altra característica de l'ètica

---

45 C. Rowe, *Introducción a la ética griega*, trad. de F. González, México, Fondo de Cultura Económica, 1979

46 M. Sánchez, *La ética de los griegos*, Madrid, Ediciones clásicas, 2001.

47 M. Vegetti, *La ética de los antiguos*, Madrid, Ed. Síntesis, 1989.

<sup>48</sup> C. Rowe, *OC*.

49 Plató, *Càrmides, Lisis i Protàgoras*, trad. de J. Creixells, 2a edició a cura de C. Riba, Barcelona, F.B.M., 1932.

grega. El subjecte moral, el destinatari del discurs ètic, mai no ha estat l'home en sentit universal, sinó uns individus seleccionats segons unes determinades característiques i la pertinença a uns determinats estrats socials. Segons M. Vegetti<sup>50</sup>, el domini moral d'un mateix que tenen els subjectes morals és condició i legitimació del domini sobre els altres, com a premi a la seva virtut.

Les característiques pròpies d'aquests individus triats varien amb el temps i la seva base social s'amplia progressivament. En el món homèric aquest grup coincideix amb els herois guerrers, tot i que aquesta condició és necessària però no suficient. En Plató i Aristòtil aquesta base s'amplia a una certa aristocràcia, que és l'única que té temps i possibilitats materials d'accedir a una sòlida formació intel·lectual. Se n'exclouen les dones, que segons aquests filòsofs, no tenen la capacitat de pensar autònomament, i temporalment també els nens i els adolescents, perquè encara no han desenvolupat la seva racionalitat.

Tot i que Epicur es refereix al subjecte moral com "el savi", aquesta base s'amplia considerablement des del punt de vista intel·lectual, ja que en el Jardí s'accepten les dones i els esclaus, perquè no es considera necessària en el subjecte moral una formació intel·lectual sòlida. Però la capacitat moral tampoc no està universalitzada, sinó més aviat més restringida, ja que és patrimoni dels components d'una determinada comunitat, amb unes determinades característiques, capaç de denunciar la bogeria i degeneració del món. Segons Diògenes Laerci,<sup>51</sup> el savi epicuri es mantindrà apartat de la creació artística, de la retòrica, de la política, dels honors, i és recomanable que no s'enamori, no es casi ni tingui fills. El savi, per tant, viurà al camp, allunyat de la polis i de la societat familiar, i reduirà al mínim les seves necessitats materials.

Montserrat Jufresa, en un article intitulat "Il tempo e il sapiente epicureo"<sup>52</sup>, ens parla de la concepció del temps implicada en les característiques citades abans. La saviesa no és el resultat de l'experiència, ni la felicitat el resultat d'una successió d'esdeveniments més o menys afortunats. La saviesa, i amb ella la felicitat, arriba com

---

<sup>50</sup> M. Vegetti, *OC*.

<sup>51</sup> D.L., *De clarorum philosophorum vitis*.

<sup>52</sup> M. Jufresa, "Il tempo e il sapiente epicureo", *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso internazionale a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1993, 287-298.

una revelació sobtada, que no admet graus, i com hem dit abans, no requereix una formació prèvia. No es necessita, per tant, dedicar un temps a aquesta formació, per la qual cosa l'edat és absolutament indiferent. Amb aquest aclariment comença la *Carta a Meneceu*, de la següent manera:

Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτο φιλοσοφῶν.  
οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον.

“Ningú, pel fet de ser jove, ha d'ajornar el filosofar, ni ningú, pel fet de ser vell, ha d'estar cansat de la filosofia, ja que ningú no és massa jove ni massa vell per ocupar-se de la salut de l'ànima”.

El temps no és, per tant, gaire important per als epicuris, que s'instal·len en un present continu, fet d'instant singulars de plenitud, tots amb el mateix valor. Això ho va expressar molt explícitament Walter Pater, en la seva novel·la *Marius the epicurean*<sup>53</sup>, que diu del seu personatge:

And so the abstract apprehension that the little point of this present moment alone really is, between a past which has just ceased to be and a future which may never come, became practical with Marius, under the form of a resolve, as far as possible, to exclude regret and desire, and yield himself to the improvement of the present with and absolutely disengaged mind.

“Així, Màrius va decidir portar a la pràctica la idea que només el moment present existeix realment, entre un passat que tot just ha deixat de ser i un futur que potser mai no arribarà. A partir de llavors, en la mesura que fos possible, evitaria les queixes i els desitjos, i s'entregaria despreocupadament a gaudir del present”.

Epicur és un filòsof qualificat unànimement com a hedonista, però és ja un tòpic afirmar

---

<sup>53</sup> W. Pater, *Marius the Epicurean*, London, Macmillan and Co., 1902.

que l'hedonisme epicuri està molt allunyat, en molts aspectes, del que s'entén vulgarment per la recerca del plaer. En primer lloc, com veurem després, Epicur no es refereix només als plaers sensibles. En segon lloc, Epicur, en els paràgrafs 127 i 128 de la *Carta a Meneceu*, fa una acurada classificació dels desitjos, segons la qual poden ser naturals o superflus, els naturals poden ser necessaris i no necessaris, i els necessaris poden ser-ho per a la felicitat, pel benestar del cos o per a la vida mateixa. Posteriorment parla de la necessitat de conèixer correctament aquest desitjos per tal de triar correctament sempre en funció de la salut del cos i de la tranquil·litat de l'ànima, i conclou el tema amb la següent frase, que es troba en el paràgraf 130

τῆ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινος χρόνους ὡς κακῷ τῷ δὲ κακῷ τοῦμπαλιν ὡς ἀγαθῷ.<sup>54</sup>

“El que cal és jutjar els plaers i el dolors mitjançant un càlcul acurat dels seus avantatges i els seus inconvenients, ja que de vegades experimentem un bé com si fos un mal, i a la inversa, un mal com si fos un bé”.

I la vint-i-sisena màxima capital diu:

Τῶν ἐπιθυμιῶν ὅσαι μὴ ἐπ' ἀλγοῦν ἐπανάγουσιν ἐὰν μὴ συμπληροθῶσιν, οὐκ εἰσὶν ἀναγκαῖαν, ἀλλ' εὐδιάχυτον τὴν ὄρεξιν ἔχουσιν, ὅταν δυσπορίστων ἢ βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι.<sup>55</sup>

“Aquells desitjos que, si no són satisfets, no ens produeixen cap mal, no són necessaris, sinó fàcils d'eliminar quan semblen produir dificultats i danys”.

---

<sup>54</sup> Epicur., *Ep. a Meneceu*, 130, 1-4.

<sup>55</sup> Epicur., *Sent.XXVI*.

Amb aquests textos n'hi hauria prou per alliberar Epicur de qualsevol sospita de degenerat. La majoria dels seus contemporanis i dels comentaristes immediatament posteriors, però, no ho veien així, i van popularitzar la imatge dels epicuris com a individus desinteressats pel coneixement científic i lliurats a pràctiques obscenes i depravades. Nosaltres creiem que totes dues crítiques són falses, però la segona ho és molt més que la primera, ja que no es pot negar que en la filosofia epicúria la ciència ocupa un lloc secundari, supeditat a l'ètica, com ja hem comentat abans. El mateix Epicur demostra ser molt conscient d'aquestes interpretacions errònies en el paràgraf 131 de la *Carta a Meneceu*, adreçat inequívocament als seus enemics:

Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν.<sup>56</sup>

“Per tant, quan diem que el plaer és la primera de les finalitats no ens estem referint als plaers dels dissoluts, ni als que es troben en la dissipació, com creuen alguns que ignoren, o desaproven o interpreten malament les nostres paraules, sinó a l'absència de dolor en el cos i de torbació en l'esperit”.

M. Jufresa, en el seu article “Epicur vist per Ateneu”<sup>57</sup>, ens parla d'aquestes interpretacions errònies que provenen principalment de la crítica estoica i de la comèdia nova, i són assumides per escriptors de categoria intel·lectual, com Ciceró, Sèneca, Plutarc i Lluccià. Alguns d'aquests autors van fer observacions més matisades, com és el cas de Sèneca, del qual ja hem comentat en la introducció que havia dit que la vida dels components del Jardí hauria sorprès molts dels seus detractors.

Aquest article està centrat en el llibre d'Ateneu *Els Deipnosofistes*, que l'autora ens presenta com una paròdia del gènere simpòtic. Basant-se en testimonis dels estoics o dels poetes còmics, Ateneu deixa reduïda la filosofia epicúria a un tractat de

---

<sup>56</sup> Epicur. *Ep. a Meneceu*, 131, 8-11, 132, 1.

<sup>57</sup> M. Jufresa, “Epicur vist per Ateneu”, *Actes de XII simposi de la secció catalana i balear de la SEEC*, Palma de Mallorca, 1996.



gastronomia o a una excusa per entregar-se als excessos de l'alcohol i del sexe. També es fa ressò Ateneu de l'acusació d'ignorància que planava sobre els epicuris, i recull les paraules de benvinguda amb què Epicur rebia els ignorants que acudien al Jardí, que segons Ateneu, eren tan ignorants com el mateix Epicur: “*Et felicitò, home, per haver vingut a la filosofia pur de qualsevol educació*”. Ja hem comentat abans que l'acusació d'ignorància la trobem, sinó més justificada, més comprensible que la de depravació. El que és absolutament fals és que Epicur fos un ignorant, però és possible que ho fossin molts dels seus seguidors, ja que el Jardí estava obert a tothom, sense demanar una formació cultural prèvia.

M. Jufresa conclou el citat article explicant per què la filosofia epicúria va ser caricaturitzada fins arribar a ser objecte de burla en la comèdia. Diu que totes dues comparteixen un cert àmbit, ja que la comèdia construeix una utopia encaminada a l'obtenció de la felicitat, que la mentalitat popular associa als plaers del sexe i del menjar. La filosofia epicúria també configura la seva pròpia utopia, basada en una calculada concepció del temps i del plaer, que si s'entén d'una manera vulgar, coincideix amb la utopia de la comèdia, augmentant així la seva comicitat per la diferència entre els punts de partida.

La pràctica totalitat dels comentaristes moderns, amb alguna excepció, coincideix a considerar que en Epicur hi ha dos tipus de plaer, el cinètic i el catastemàtic, cada un dels quals pot ser dividit en plaers del cos i de l'ànima, designats respectivament amb els termes εὐφροσύνη, χάρα, ἀπονία i ἀταραξία. El plaer cinètic, estrictament sensual, coincideix amb el concepte vulgar de plaer, i és degut al moviment dels àtoms, mentre el catastemàtic és un concepte elaborat per Epicur. E. Acosta<sup>58</sup> defineix el plaer catastemàtic del cos en Epicur negativament, com el repòs produït per l'absència de dolor corporal, i positivament com un equilibri estable de la *physis*, que es diferencia notablement de qualsevol plaer produït per estímuls externs. El de l'ànima és l'absència de torbació produïda per qualsevol falsa suposició, i tant en una cas com en l'altre no es tracta de la restauració de l'equilibri, sinó de l'equilibri restaurat. El plaer cinètic és el plaer estrictament sensual, causat pel moviment dels àtoms, i si el catastemàtic és

---

<sup>58</sup> E. Acosta, *Estudio sobre la moral de Epicuro*, Madrid, Fundación Juan March, 1997.

l'equilibri restaurat, el cinètic és la restauració de l'equilibri. Montserrat Jufresa diu, però<sup>59</sup>, que el plaer catastemàtic no s'ha d'entendre com una absència total de moviment, sinó com un equilibri entre el moviment dels àtoms.

Aquesta divisió del plaer, però, no està explicitada ni en els textos d' Epicur ni en els de cap del seus deixebles, sinó que prové de Diògenes Laerci, que en el seu llibre *Vides de filòsofs*, la posa en boca d'Epicur de la següent manera:

ὁ δ' Ἐπίκουρος ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων οὗτο λέγει· ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματαί· εἰσι ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίनेσιν ἐνεργεία βλέπονται.<sup>60</sup>

“Epicur, en el seu llibre *De l'amor*, diu que ἀταραξία i ἀπονία són plaers catastemàtics, mentre que χαρὰ i εὐφροσύνη són considerats cinètics”.

No hi falta, però, un cert grau d'ambigüitat, i els comentaristes discuteixen la relació entre tots dos tipus de plaer. Però el que sí es dedueix és que no hi ha cap estat intermedi entre el dolor i el plaer, ja que l'absència de dolor és considerada un altre tipus de plaer. Aquesta característica fa del plaer epicuri un concepte absolutament original, diferent del que tenien tant els seus contemporanis, com els seus predecessors. Epicur expressa amb tota claredat aquesta idea en les màximes tercera i divuitena. La tercera diu:

Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὅν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> M. Jufresa, “Estudio preliminar” a *Epicuro, Obras*, Madrid, Tecnos, 1994.

<sup>60</sup> D. L., *Vitae philosophorum*, 136, 21-24.

<sup>61</sup> Epicur., *Sent. III*.

“El límit de la magnitud dels plaers es troba en la supressió de tota mena de dolors. Allà on hi ha plaer, mentre duri, no hi haurà ni dolor corporal, ni dolor espiritual, ni una barreja de tots dos”.

I la divuitena:

Οὐκ ἀπαύξεται ἐν τῇ σαρχί ἢ ἡδονή , ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ’ ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποιζίλεται. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγένησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκευάζε τῇ διανοίᾳ.<sup>62</sup>

“No augmentarà el plaer en la carn quan desaparegui el dolor produït per alguna carència, sinó que només es diversificarà. El límit del pensament respecte al plaer prové de la reflexió sobre els plaers mateixos i sobre tot el que s'hi assembla, és a dir, que és allò que produeix a la ment els seus temors més grans.”

Ciceró ho expressa en la següent cita:

Itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem.<sup>63</sup>

“Epicur mai no va pensar que hi hagués un estat intermedi entre el dolor i el plaer, perquè allò que per alguns filòsofs és un estat intermedi, en quant absència de dolor, no només és plaer, sinó el màxim plaer”.

D. Pesce<sup>64</sup> descriu el plaer epicuri com “eleatismo del plaer”, expressió que ens sembla molt afortunada. Diu que el seu hedonisme no és ni empirista ni utilitarista, sinó que té

---

<sup>62</sup> Epicur., *Sent XVIII*.

<sup>63</sup> Ciceró, *De finibus bonorum et malorum*, I, 38.

una sòlida base metafísica. En un altre moment afegeix que es repeteix el sistema eleàtic per l'absència d'intermedi entre el plaer i el dolor, la qual cosa evidencia que es refereix al plaer catastemàtic, definit precisament per l'absència de dolor. Abundant en aquest eleatisme del plaer catastemàtic podríem descriure'l amb dues característiques:

- El plaer catastemàtic, com l'ésser parmenidi, per definició, és únic i els plaers cinètics només el diversifiquen, com diu la divuitena màxima capital.
- Tal com l'ésser parmenidi limita amb el seu contrari, el no ésser, el plaer catastemàtic limita amb el dolor, que si com a sensació és el contrari del plaer cinètic, per definició és el contrari del plaer catastemàtic.

C.García Gual<sup>65</sup> assenyala que no només el concepte de plaer epicuri és diferent dels altres, sinó que també ho són els conceptes de plaer cinètic i del catastemàtic. Merlan<sup>66</sup>, en aquesta mateixa línia, va més lluny, i dubta de la correcció de designar tots dos conceptes amb una mateixa paraula. Segons ell, el terme ἡδονή és escaient només per referir-se al plaer cinètic del cos, però no ho és tant per al cinètic de la ment, i no ho és en absolut pel plaer catastemàtic del cos ni de la ment. C. García<sup>67</sup> Gual dedueix dels comentaris de Merlan que ni en les llengües europees actuals ni en el llatí hi ha cap paraula amb un àmbit semàntic equivalent al del terme ἡδονή. El mateix Merlan proposa una doble traducció, *pleasure* pel plaer cinètic i *joy* pel catastemàtic, els equivalents catalans dels quals serien “plaer” i “gaudi” respectivament. En llatí el terme *voluptas* té un sentit més restringit que ἡδονή, i Ciceró, en alguns paràgrafs, l'hauria pogut substituir pel substantiu *gaudium*, de la mateixa manera que feia servir el verb *gaudere*. El mateix Ciceró és conscient d'aquesta ambigüitat, i acusa Epicur de confondre la *voluptas* amb la *vacuitas doloris*. C. García Gual<sup>68</sup> considera injusta aquesta acusació, perquè no la considera una imprecisió inadvertida, sinó un dels trets més característics de la seva doctrina.

H.M Bartling<sup>69</sup> va més lluny, i diu que en el text de la *Carta a Meneceu* el terme ἡδονή té diferents significats i no es pot, per tant, traduir per la mateixa paraula. Aquesta afirmació ens sembla exagerada, ja que, com veurem després, en aquest text sempre

---

<sup>64</sup> D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

<sup>65</sup> C.García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1996

<sup>66</sup> Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960.

<sup>67</sup> C.García Gual, *O.C.*

<sup>68</sup> C. García Gual, *OC*.

<sup>69</sup> H.M.Bartling, *Epikur: Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven, Junghans-Verlag, 1994.

s'al·ludeix al plaer catastemàtic, i si alguna vegada, en la nostra traducció, ho hem fet així, ha estat per evitar la reiteració.

Hem dit abans que no falta un cert grau d'ambigüitat. J. C.B. Gosling i C.C.W. Taylor, en el seu llibre *The Greeks on Pleasure*<sup>70</sup> tracten a fons aquesta ambigüitat, i proven de buscar-hi solucions. Comencen dient que el concepte de plaer cinètic no és problemàtic, ja que es redueix al plaer sensorial, però que hi ha desacord sobre el concepte de plaer catastemàtic i la seva relació amb el cinètic. Comenten les opinions de C.Diano i J.M.Rist, segons els quals cada plaer cinètic suposa la presència d'un altre catastemàtic, ja que cada plaer sensorial implica l'absència de dolor en l'òrgan afectat. En dedueixen que el plaer catastemàtic és anterior al cinètic, i que hi ha diferents plaers catastemàtics, afirmació que trobem inacceptable, i que entra en clara contradicció amb l'eleatisme del plaer. Després comenten l'opinió de Ph.Merlan, segons el qual el plaer catastemàtic és l'estat d'alegria conseqüència de no patir dolor ni ansietat, cosa que ens sembla més acceptable. Per últim, citen l'opinió de Plutarc i de Ciceró, segons els quals el plaer catastemàtic no és tant una joia com una consciència de la manca de dolor i d'ansietat, que ens sembla una formulació més correcta que l'anterior.

Però els citats autors veuen en la teoria del plaer d'Epicur no només ambigüitat sinó també contradiccions. Argumenten que si Epicur insisteix en la importància dels plaers sensorials i diu que els sentits constitueixen el criteri de veritat i de bondat, no sembla conseqüent que parli d'una altra mena de plaer no sensorial, que a més a més qualifica de prioritari. Però no només hi veuen contradiccions de caire ètic, sinó també de caire lògic, ja que si no hi ha vida sense percepció, i si la mort no té res a veure amb nosaltres precisament perquè és l'absència de percepció, és impossible que hi hagi un estat amb absència de dolor i plaer sensorials.

Els nostres autors, per tal d'evitar aquestes contradiccions, formulen una nova interpretació. Segons ells, l'*απονία* és la condició de gaudir dels plaers sensorials en absència de dolor, i l'*απαράξια* és la confiança o l'esperança d'arribar a gaudir d'aquests plaers sensorials en les condicions esmentades. D'aquesta manera se solucionen les

---

70 J.C. Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

contradiccions, ja que l'απονία no és un plaer no sensorial, i l'αταραξία és un concepte subordinat a l'anterior. Els plaers catastemàtics no són, per tant, essencialment diferents dels cinètics, ja que tots tenen una base sensorial. L'única limitació que Epicur imposa als plaers sensorials és la que es deriva de les seva crítica als depravats que no saben triar-los correctament, no s'adonen de quan un desig ha estat satisfet, i acaben destrossant la seva salut i provocant-se dolor físic.

Compartim molt poques de les afirmacions d'aquests autors. És veritat que hi ha una certa ambigüitat en la moral epicúria, sobretot pel que fa a la relació del plaer catastemàtic amb el cinètic, i també perquè determinades afirmacions semblen entrar en contradicció amb la preponderància del plaer catastemàtic. Però és absurda la contradicció lògica plantejada, ja que l'absència de dolor, que com hem dit abans per a Epicur és una mena de plaer, no és absència de percepció, sinó percepció més o menys conscient d'aquesta absència de dolor. Tampoc no compartim les interpretació del plaer catastemàtic perquè creiem que no és tan dependent del cinètic, com es dedueix d'altres interpretacions, i perquè prescindeix del significat intrínsec de les paraules gregues

Montserrat Jufresa<sup>71</sup> diu que Epicur identifica com el plaer més elevat la total absència de pena i ansietat i l'esperança de continuar gaudint d'aquest estat. En principi això implica que l'individu no pateix ni gana, ni set ni fred, és a dir, que ha satisfet els desitjos qualificats de naturals i necessaris. Si a això s'afegeix una posició espiritual correcta respecte als seus desitjos i temors, l'individu es troba en una posició òptima per arribar a l'*ataràxia* i rivalitzar amb Zeus pel que fa a la felicitat. Els plaers espirituals depenen, per tant, dels plaers corporals, però això no vol dir que l'esperit no pugui ser feliç si el cos pateix dolor, ja que els plaers mentals depenen d'una correcta actitud envers les sensacions corporals. A més a més, segons Epicur, els dolors, i també els plaers, tenen límits molt definits, de manera que no ens han d'afectar gaire, ja que si un dolor és molt intens aviat ens produirà la mort, i si dura molt podem dir que és fàcilment suportable. El plaer catastemàtic pot alternar-se amb el cinètic, però aquest plaer cinètic no pot augmentar el plaer catastemàtic en el cas que la persona gaudeixi d'un plaer complet, sinó que l'únic que farà és provocar una variació del plaer catastemàtic preexistent.

---

71 M. Jufresa, *O.C.*

Compartim plenament aquesta interpretació, que coincideix amb la de la majoria dels tractadistes, en què el plaer catastemàtic, sobre tot l'*ataràxia*, ocupa un lloc preeminent, la qual cosa és una de les bases d'aquesta tesi. Ja hem dit al començament d'aquest capítol que les motivacions científiques d'Epicur eren eliminar les explicacions sobrenaturals per tal d'evitar la torbació de l'ànima.

Hem comentat unes línies abans que hi ha alguna excepció a aquesta interpretació del plaer epicuri. Boris Nikolsky, en un article intitulat "Epicurus on pleasure"<sup>72</sup>, se situa en la línia de Gosling i Taylor, i va més lluny, fins a qüestionar la classificació dels plaers en cinètics i catastemàtics. Aquestes dues menes de plaer no serien, per tant, fenòmens diferents, sinó dues característiques del mateix fenomen. Segons l'autor, el que els comentaristes consideren plaer catastemàtic, no és absència d'interacció amb el medi, sinó la manifestació que les relacions de l'home amb el món poden ser més harmonioses amb l'ajut dels mitjans que cadascú té al seu abast.

L'autor en dona molts arguments de diferents menes, dels quals comentarem els que ens semblen més importants. Un és de caire filològic, ja que diu que el concepte de plaer catastemàtic no s'adiu gaire amb l'arrel del verb καθίστημι. També diu que, tot i que la pràctica totalitat dels comentaristes moderns accepten aquesta divisió, no és el cas dels antics. No està explicitada en cap text d'Epicur ni del seu deixeble Lucreci, ni tampoc la considera el seu detractor Plutarc. Sí apareix, en canvi, en els textos de Diògenes Laerci, d'Ateneu i de Ciceró, que l'autor considera com a principal font.

Com a argument, cita un paràgraf de la *Carta a Idomeneu*, que diu:

σταγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους· ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαίρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.

"La bufeta i els budells em fan un mal, que penso que no pot haver-n'hi de més forts, però la meva ànima està joiosa pel record dels nostres diàlegs del passat".

---

<sup>72</sup> B. Nikolsky, "Epicurus on pleasure", *Phronesis*, 2001, 440-465.

Segons aquest paràgraf, un plaer cinètic, com és considerat l'alegria de l'ànima, compensa l'absència de plaer catastemàtic. Posteriorment cita la trenta-tresena sentència vaticana, que diu:

Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπί-  
ζων ἔξειν κᾶν (Δί) ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο.

“La veu de la carn demana no patir gana, ni set, ni fred; qui ho aconsegueixi i té expectatives de romandre en aquesta situació, pot competir en felicitat fins i tot amb Zeus”.

Segons l'autor, aquest text no és la descripció d'un estat neutral, sinó de tres estats, els dos primers inseparables dels processos de satisfacció de la gana i la set i de les influències externes gràcies a les quals se satisfan. I pel que fa al fred, encara es fa més evident la relació entre aquest estat i el plaer positiu causat per una força externa favorable, en aquest cas un plaent ambient càlid. Com argument a favor addueix que a la *Carta a Meneceu*, ens diu que el pa i l'aigua poden donar el màxim plaer quan hi ha gana

Un altre argument és que aquesta classificació prové d'una errònia interpretació d'un text de *l'Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil, en què parla dels plaers en moviment i dels plaers en repòs, aquest últim de més categoria com a plaer experimentat pels déus. Aquest text diu el següent:

Διὰ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλὴν χαίρει ἡδονήν οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινεσίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡμερία ἐστιν ἢ ἐν κινήσει “μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ,” κατὰ τὸν ποιητὴν, δία πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονερός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένην μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπελῆ οὐδ' ἐπιεικὴς.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Arist., *EN*, VII, 1154b, 26-31.



“Per tant, el déu sempre gaudeix d’un plaer únic i simple, ja que no només hi ha activitat en el moviment, sinó també en el repòs, en el qual hi ha encara més plaer. És fals el tòpic que “en totes les coses el canvi és dolç”, com diu el poeta, ja que l’home dolent és voluble, i la naturalesa plaent del canvi no és ni simple ni convenient”.

Segons l’autor, però, Aristòtil el que diu és que la naturalesa humana és composta i no simple, de manera que no hi ha cap activitat que doni plaer a la totalitat de l’ésser humà, ja que si és plaent per al cos no ho serà per a l’ànima, i viceversa. Probablement el que està implícit segons l’autor d’aquest article és que una persona no pot estar permanentment en activitat intel·lectual, ja que ha de menjar i dormir per tal de refer-se per poder tornar a l’activitat intel·lectual. El déu, pel contrari, no té cos, i sempre està gaudint de l’activitat intel·lectual. En aquest context repòs i moviment han de ser entesos com a constància i canvi d’activitat, però no com a dos tipus diferents de plaer.

No ens resulta fàcil definir-nos respecte a aquesta idea, que en cas de ser certa, podria ser l’objecte d’una altra tesi. L’argument que trobem més convincent és que aquesta divisió no està explicitada ni en Epicur ni el Lucreci, i ja hem dit que no falta un cert grau d’ambigüïtat sobre el tema en els textos epicuris. Pel que fa al text d’Aristòtil, el comentarem més detalladament en el capítol que li dediquem, però del fet que d’aquest text no se’n dedueixi una determinada afirmació, no vol dir que aquesta afirmació sigui falsa. Nosaltres mantindrem aquesta divisió, que s’adiu més amb la nostra tesi i està d’acord amb la majoria dels comentaristes actuals. En principi, però, creiem que la nostra interpretació d’Epicur tampoc no variaria substancialment perquè es digui que no hi ha dues menes de plaers, sinó un sol plaer amb dos aspectes.

Ara veurem com a la *Carta a Meneceu* el plaer catastemàtic és el tema preponderant, tant pel plantejament general com per les al·lusions al plaer.

Aquesta carta, després d’una breu invitació a la filosofia, comença insistint en la necessitat d’eliminar les nocions errònies sobre el déus i la mort, per tal de suprimir la torbació espiritual engendrada per aquestes idees equivocades. En els paràgrafs 123 i 124, diu:

ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἄλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλεια. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.<sup>74</sup>

“Impiu no és el que rebutja els déus de la majoria, sinó el que en té la mateixa opinió que aquesta majoria, que no es basa en intuïcions, sinó en falses suposicions, segons les quals els déus són causa dels majors mals i dels majors beneficis; però els déus, acostumats a les seves pròpies virtuts, accepten els que se'ls assemblen, i consideren estrany tot allò que els resulta diferent”.

I en el paràgraf 124 diu:

Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στερησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλ' τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.<sup>75</sup>

“Acostuma't a pensar que la mort no és res per a nosaltres, ja que el fet que una cosa sigui bona o dolenta rau en la sensació, i la mort consisteix precisament en l'absència de sensació, per la qual cosa el correcte coneixement que la mort no és res per a nosaltres fa agradable la mortalitat de la vida, no perquè li afegeixi un temps il·limitat, sinó perquè suprimeix l'anhel d'immortalitat”.

En el mateix sentit s'expressa la màxima segona, que diu:

Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν

---

<sup>74</sup> Epicur., *Ep.*, 123, 9-124, 5.

<sup>75</sup> Epicur., *Ep.*, 124, 6-125, 1.

πρὸς ἡμᾶς.<sup>76</sup>

La mort no és res per a nosaltres, ja que tot allò disgregat és insensible, i tot allò que sigui insensible no és res per a nosaltres.

Aquests textos permeten veure com n'és d'important suprimir les idees equivocades sobre la mort i els déus per tal d'acabar amb la torbació de l'esperit, és a dir, per tal d'arribar a l'ataràxia.

En el paràgraf 128 diu:

τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.<sup>77</sup>

“Tenim necessitat del **plaer** quan la seva absència ens causa dolor, però en cas contrari no el necessitem de cap de les maneres”.

En aquesta cita s'explicita la identificació del plaer amb l'absència de dolor, en la qual cosa consisteix el plaer catastemàtic. A continuació, al final del paràgraf 128 i començament del 129, diu:

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν.<sup>78</sup>

“Per això diem que el **plaer** és el principi i el fi d'una vida feliç. El reconeixem com el bé més important i connatural a nosaltres”.

Al final del paràgraf 130 i començament del 131, diu:

---

<sup>76</sup> Epicur., *Sent. II*.

<sup>77</sup> Epicur., *Ep.*, 128, 8-10.

<sup>78</sup> Epicur., *Ep.*, 128, 11- 129, 2.

οἱ τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλ-  
γοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρεθῆ, και μᾶζα και ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονὴν,  
ἐπειδὴ ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.<sup>79</sup>

“Els aliments senzills proporcionen el mateix **plaer** que els més elaborats, quan s'ha suprimit del tot el dolor produït per la seva carència, i el pa i l'aigua donen el màxim plaer quan se n'alimenta el que en té necessitat”.

En aquesta cita és evident l'al·lusió al plaer catastemàtic, ja que diu que una vegada suprimit el dolor produït per la manca d'aliments, és indiferent la seva qualitat. Aquest paràgraf està precedit d'un elogi de l'autarquia, i com que no es limita a constatar que el pa i l'aigua són saludables, sinó que afirma que poden donar el màxim plaer, desmenteix absolutament les acusacions de sibaritisme.

A finals del paràgraf [131] diu el que hem citat al començament:

Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς και τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες και οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυ-  
χήν.<sup>80</sup>

“Per tant, quan diem que el **plaer** és la primera de les finalitats, no ens estem referint als plaers dels dissolts, ni als que es troben en la dissipació, com creuen alguns que ignoren o desaproven o interpreten malament les nostres paraules, sinó a l'absència de dolor en el cos i de torbació en l'esperit”.

És potser el paràgraf en què està més explicitada la preponderància del plaer catastemàtic, ja que diu que l'autèntic plaer és l'absència de dolor, i tampoc no deixa

---

<sup>79</sup> Epicur, *Ep.*, 130, 9- 131, 2.

<sup>80</sup> Epicur., *Ep.*, 131,9- 132, 1.

dubtes sobre la diferència entre l'hedonisme epicuri i l'hedonisme en la seva interpretació més vulgar.

Per últim, en el paràgraf 132, diu:

...οὐκ ἔστιν **ἡδέως** ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως . συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.<sup>81</sup>

“...no hi ha vida **plaent** que no sigui prudent, bella i justa, ni una vida prudent, bella i justa que no sigui **plaent**. Les virtuts són intrínseques a la vida feliç, i aquesta és inseparable d'aquelles”.

En el mateix sentit s'expressa la Màxima cinquena, que diu:

Οὐκ ἔστιν **ἡδέως** ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.<sup>82</sup>

“No hi ha vida plaent sense prudència, bellesa ni justícia, ni prudència, bellesa ni justícia sense plaer. Sense aquestes virtuts és impossible una vida plaent”.

En aquests textos no hi ha una descripció del plaer catastemàtic, però és evident que la prudència, la bellesa i la justícia no tenen gaire a veure amb un determinat plaer cinètic, sinó més aviat amb l'absència de torbació a l'esperit, és a dir, amb el plaer catastemàtic de l'ànima.

Amb aquesta última cita entrem en el tema de la justícia i de la virtut en general, que en la *Carta a Meneceu* està tractat una mica superficialment, però que en les màximes està

---

<sup>81</sup> Epicur., *Ep. a Meneceu*, 132, 9-12.

<sup>82</sup> Epicur., *Sent. V*.

tractat amb més profunditat. S'hi observa un cert relativisme moral, sense faltar un cert grau d'ambigüitat i contradicció. La màxima trenta-tresena diu:

Οὐκ ἦν τι καθ'ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλὰ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπε-  
λίλους δέποτε αἰεὶ τόπους συνθήκε τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.<sup>83</sup>

“La justícia no existeix en si mateixa, sinó només en les relacions mútues dels llocs en què alguna vegada s'hagi establert un pacte per tal de no agredir ni ser agredit”.

Conseqüència d'aquest relativisme moral és la màxima trenta-quatrena, que diu:

Ἡ ἀδικία οὐ καθ'ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς.<sup>84</sup>

“La injustícia no és un mal en si mateixa, sinó per la por a la possibilitat de no passar desapercebuts a aquells que estan encarregats de sancionar els actes injustos”.

Es dedueix d'aquesta màxima que no hi ha cap mal a practicar la injustícia si tenim la seguretat de no ser descoberts, però aquesta possibilitat s'esvaeix en la màxima trenta-cinquena, que diu:

Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιῶντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει κἄν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνη· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.<sup>85</sup>

“El que faci d'amagat alguna cosa contrària als pactes de no agressió mútuament establerts no pot confiar en que sempre passarà desapercebut, tot i que ho hagi aconseguit moltes vegades fins a un moment determinat, ja que és dubtós que els seus actes pu-

---

<sup>83</sup>Epicur., *Sent.* XXXIII.

<sup>84</sup>Epicur., *Sent.* XXXIV.

<sup>85</sup>Epicur., *Sent.* XXXV.

guin romandre amagats fins a la seva mort”.

A la pràctica, per tant, no es pot mai practicar la injustícia, perquè abans o després rebrem la sanció. Aquest és un punt central d'aquesta tesi, i en tornarem a parlar més detenidament.

Altres màximes sobre la justícia en donen una versió menys relativista, com la trenta-unena, que diu:

Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολόν τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.<sup>86</sup>

“La justícia segons la naturalesa és la qualitat de tot allò que és útil per tal d'evitar les agressions mútues”.

Aquesta màxima, que parla de la justícia segons la naturalesa, sembla que no s'adigui gaire mb la màxima trenta-tresena, que diu que la justícia, en si mateixa, no existeix. Un comentari molt semblant es pot fer de la màxima trenta-vuitena, molt semblant a la trenta-sisena i trenta-setena, en la qual es parla de la prenoció de justícia:

Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιστάτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια ὅτε σενέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ' οὐκ ἦν ἔτι δίκαια ὅτε μὴ συνέφερον.<sup>87</sup>

Si una cosa considerada justa per la llei no s'adiu en la pràctica amb la prenoció de justícia, i les circumstàncies no han canviat, el que passa és que en realitat aquesta cosa

---

<sup>86</sup> Epicur., *Sent. XXXI*.

<sup>87</sup> Epicur., *Sent. XXXVIII*, 153, 1-3.

no és justa. Però si canvien les circumstàncies, i com a conseqüència d'aquests canvis no ens serveixen les mateixes nocions de justícia, vol dir que eren justes les coses que ens servien abans a les relacions mútues entre els ciutadans, i després van deixar de ser-ho quan no tenien aquesta utilitat.

John M. Armstrong, en un article intitulat “Epicurean justice”<sup>88</sup>, diu que pot semblar que en Epicur hi ha dues teories de la justícia, una referent a la virtut personal i una altre a les institucions socials. Entre les persones que pensen així, cita Julia Annas<sup>89</sup>, que manté que Epicur proclama dues justícies, la de les persones i la de les institucions, i que la reconciliació de totes dues no requereix que totes dues responguin a les mateixes motivacions. A la recerca de l’ataraxia s’ha d’afegir la necessitat de sentir-se segur i lliure de pors de diferents menes. També cita Phillip Mitsis<sup>90</sup>, que diu que la justícia té un vessant personal, en relació amb un mateix, i un altre social, en relació als altres, i critica Epicur per no aconseguir explicar per què hem de tenir una actitud positiva envers els interessos dels altres. Cita les màximes trenta-sisena i trenta-setena, que diuen respectivament:

Κατὰ μὲν (τὸ) κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ· συμφέρον γὰρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνία· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.

“En general, la justícia és igual per a tothom, ja que representa allò que és convenient per a la mútua convivència; però pot presentar diferències particulars segons el lloc i les circumstàncies”.

Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δίκαιον ἔχειν τοῦ δικαίου χώραν (δ)ει εἰάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται εἰάν τε μὴ τὸ αὐτὸ· εἰάν δὲ (νόμον) μόνον θῆται τις μὴ ἀποβαίνει δὲ κατὰ τὸ συμ-

---

<sup>88</sup> J. M. Armstrong, “Epicurean justice”, *Phronesis*, 1997, 324-334.

<sup>89</sup> J. Annas, *The morality of Happiness*, New York, 1993.

<sup>90</sup> P. Mitsis, *Epicurus's Ethical Theory*, Ithaca, 1988.



φέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει· κἄν μεταπίπτη τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἤττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοῦς συνταραπτοῦσιν ἀλλ’εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν.

Les lleis que per la seva adequació a les necessitats de la mútua convivència són considerades justes, ho són tant si són iguals per a tothom com si no, però no ho són si no s’adiuen amb aquesta convivència. I en cas que el que es considera just, i que durant un temps estigui d’acord amb la prenoció de justícia, deixi de ser considerat just, no ho era menys en aquell temps, per les persones que no es deixen influir per paraules vanes i s’atenen als fets.

J. Armstrong dedica l’article citat a combatre aquesta idea amb diferents arguments, que es poden resumir de la següent manera. Efectivament, l’epicuri està interessat a complir amb el contracte mutu de no agressió per tal d’evitar la por produïda per l’amenaça dels mal que els altres ens poden fer. Però aquesta amenaça és més forta per als no epicuris que per als epicuris, que saben que els seus desitjos naturals i necessaris són fàcils de satisfer, sense entrar en contradicció amb els dels altres. Com que la vida personal s’ha d’ajustar a les normes de la societat, l’autor afirma que el contingut de l’ètica personal depèn del contingut de la social. En una illa deserta, l’epicuri podrà gaudir de la pau de l’ànima i ser molt feliç, però no serà ni just ni injust, ja que les seves accions no tenen cap incidència sobre els altres. La improbabilitat de tal escenari fa que Epicur digui que la justícia es necessària per una vida feliç, però la seva possibilitat suggereix que l’existència de la virtut personal depèn de les institucions justes en què el subjecte moral està situat.

Compartim plenament aquests arguments, i desaprovem la hipòtesi que hi hagi dos tipus de justícia diferent. En principi, no creiem que a la Grècia clàssica es plantegés un conflicte entre individu i societat. La llibertat personal consistia en no ser esclau, i un home era més lliure com menys temps hagués de dedicar al seu manteniment persona.

És ja un tòpic que Sòcrates no va voler evitar la seva mort, tot i que hauria pogut escapar-se, perquè el més greu que podia fer és no complir les llei de la ciutat

## **5- L'intel·lectualisme moral: Sòcrates i Plató.**

## L'INTEL·LECTUALISME MORAL. SÒCRATES I PLATÓ

L'intel·lectualisme moral és una teoria ètica consistent a identificar la virtut amb el coneixement, o dit en llenguatge matemàtic, a afirmar que el coneixement de la virtut és condició necessària i suficient per ser virtuós. D'aquesta afirmació es dedueix que ningú no fa el mal conscientment, ja que si algú sabés el que ha de fer i no ho fes, no s'identificarien virtut i coneixement. Els màxims representants d'aquesta tendència són Sòcrates i Plató.

Aquesta teoria té tres implicacions indissolublement unides. La primera és que la virtut és ensenyable, ja que és objecte de coneixement. La segona és que la virtut és única, que en Plató es podria assimilar a la justícia, de la qual participen totes les altres virtuts, ja que, en cas contrari, seria impossible que algú fos virtuós, perquè ningú no podria ser expert en totes les virtuts. Es tracta de conèixer l'essència de la virtut, és a dir, d'allò que fa que una virtut sigui una virtut, o dit d'una altra manera, del coneixement del Bé. La tercera és que actuar correctament només té avantatges per al subjecte moral, i actuar incorrectament només té inconvenients, ja que, si no fos així, el coneixement de la virtut no seria desitjable. Aquesta idea és un dels fonaments de l'intel·lectualisme moral, perquè si ningú no fa el mal conscientment és perquè ningú no actua conscientment contra els seus interessos.

C. Rowe<sup>91</sup>, en el seu llibre *Introducción a la ética griega*, qualifica aquesta teoria de paradoxal, i sempre es refereix a les seves implicacions com les paradoxes socràtiques, la qual cosa ens sembla completament incorrecta. I per si no n'hi havia prou, encara

---

<sup>91</sup> C. Rowe, *Introducción a la ética griega*, trad. de F. González, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

troba una tercera paradoxa, que és la invulnerabilitat de la virtut, és a dir, que a l'home virtuós no li passarà mai cap mal, explicitada en una frase de *l'Apologia*, que comentarem una mica després.

Sens dubte, és absolutament legítim expressar desacord amb Sòcrates i Plató en una exposició sobre les seves teories. Però el que fa el nostre autor és donar per fet que aquesta teoria és absolutament absurda, i intenta trobar l'explicació al fet que aquests filòsofs diguin coses semblants o interpretar aquestes afirmacions com si tinguessin un significat diferent del literal, de tal manera que la paradoxa seria intencionada. En un moment determinat diu amb una frivolitat absoluta, sense donar-ne més explicacions, que aquestes idees no formen part de la nostra concepció del coneixement moral, ja que saber que hem de fer una cosa ho trobem compatible amb el fet de no fer-la. També cita l'opinió de Vlastos<sup>92</sup>, que diu que en el cas del valor l'afirmació no és paradoxal, sinó obertament falsa, ja que les persones poden ser valeroses sense explicar les seves accions, prescindint de l'argumentació del *Protàgoras*, que comentarem després. A més a més, C. Rowe no sembla adonar-se que Plató demostra tenir perfecta consciència de l'escàndol que provoca aquesta teoria, com es dedueix de l'actitud dels interlocutors de Sòcrates al *Gòrgias*. Resumint, podríem dir que el nostre autor, com aquests interlocutors, no es pren seriosament la teoria de l'intel·lectualisme moral, la qual cosa l'incapacita per entendre-la i més encara per exposar-la.

Una actitud semblant té Roslyn Weis en el seu llibre *The socratic Paradox and its enemies*<sup>93</sup>, el títol del qual no deixa lloc a dubtes sobre el seu contingut. El llibre comença dient literalment que la paradoxa que ningú no fa el mal voluntàriament no és una anècdota lamentable de la psicologia moral de Sòcrates, sinó una arma per lluitar contra els enemics de la justícia, que creuen que la virtut és el plaer, la riquesa i la dominació, i que les qualitats contràries són pròpies dels febles i dels estúpids. A l'autora li sembla evident que la idea bàsica de la moral socràtica és una paradoxa, i la

---

<sup>92</sup> G.Vlastos, *The Philosophy of Socrates: A collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, 1980.

<sup>93</sup> Roslyn Weiss, *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago and London, The University Chicago Press, 2006.

deixa reduïda a un recurs dialèctic. Unes línies més avall cita les tres característiques de l'intel·lectualisme moral comentades abans, que ningú no fa el mal voluntàriament, que la virtut és única i que la virtut és coneixement, i afegeix que s'ha dit que Sòcrates creia realment això. Però continuant amb aquesta originalíssima manera d'aproximar-se a la figura de Sòcrates, diu que no són les seves creences el que ens hem de plantejar, sinó quines creences de l'adversari suscitin aquesta reacció. Com a prova ens fa veure que les paradoxes socràtiques només apareixen quan Sòcrates dialoga amb un sofista o un retòric, i la versió que en dona no és sempre la mateixa sinó que és més radical com més bel·ligerant és el contrincant, i remarca que en altres diàlegs, com *l'Apologia de Sòcrates* o el *Critó*, aquestes paradoxes estan absents.

Deixant de banda que això no és del tot exacte, ja que a *l'Apologia* hi ha una al·lusió que comentarem després, el fet que una teoria no estigui present a tots els diàlegs, i que estigui plantejada de maneres diferents no vol dir que la teoria sigui una paradoxa en què Plató no creu. A aquesta autora li fem la mateixa crítica que a Rowe, amb l'agreujant que el seu llibre està dedicat a desenvolupar aquestes idees, mentre que Rowe insereix aquestes opinions en una exposició de tota l'ètica grega.

És ja un tòpic parlar del problema socràtic, és a dir, separar el Sòcrates històric del Sòcrates com a personatge dels diàlegs platònics. No n'és Plató l'única font per apropar-nos-hi ja que també ens en donen notícia Aristòfanes, Xenofont i Aristòtil, però els seus testimonis no sempre coincideixen. Diu Bertrand Russell<sup>94</sup> que Sócrates és un tema molt difícil per als historiadors, ja que hi ha persones de les quals en sabem poc i d'altres de les quals en sabem molt, però de Sòcrates no sabem si en sabem molt o en sabem poc. També diu, però, que Plató, a més a més d'un filòsof, és un escriptor de gran imaginació i encant, no gaire fiable com a historiador. No hi ha, per tant, especials raons per pensar que Plató descrivís els diàlegs tal com ell els recordava.

Plató, Aristòtil i Xenofont coincideixen en el fet que l'interés principal de Sócrates és l'ètica. En els seus diàlegs Plató ens mostra Sòcrates com un mestre de la virtut, amb una certa indiferència per la filosofia natural. Però, a diferència dels sofistes, la virtut no consisteix ja en una habilitat retòrica, sinó en un contingut que s'ha de definir

---

<sup>94</sup> B. Russell, *History of western philosophy*, London, Unwin Paperbacks, 1981.

dialècticament mitjançant conceptes, i que s'interioritza individualment com a consciència moral. Per aquestes raons Sòcrates és considerat el pare de l'ètica.

Tot sembla indicar que els primers diàlegs de Plató són els que reflecteixen més fidelment el pensament de Sòcrates, especialment l'*Apologia*, en la qual Sòcrates explica el seu pensament i la seva vida. En aquests diàlegs Sòcrates mostra un gran interès per les definicions de les diferents virtuts. En el *Càrmides* intenta definir la moderació, en el *Lisis* l'amistat i en el *Laques*, la valentia. Es desprèn dels seus arguments que hi ha diferents virtuts, que cadascuna té una sola definició, i que el coneixement d'aquesta definició és necessari per tal d'adquirir una determinada virtut.

Com hem dit abans, l'*Apologia* és considerada la font més fidedigna sobre el Sòcrates històric. Aquest diàleg és una descripció del judici de Sòcrates, on s'expliciten les acusacions dels jutges, que són la de corrompre el jovent i la de no creure en els déus de la ciutat, sinó en noves divinitats. A la primera de les acusacions Sòcrates respon amb diferents arguments, entre d'altres que ningú no corromp els altres voluntàriament, ja que pot resultar perjudicial per al corruptor. S'exposa aquí la idea que actuar malament és un inconvenient per al que actua d'aquesta manera. El que corromp, per tant, en comptes de ser castigat hauria de ser instruït. Aquest argument està resumit en la següent intervenció de Sòcrates, adreçada a Melet:

Τί δῆτα, ὦ Μέλετε; τοσοῦτον σὺ ἐμοῦ σοφώτερος εἶ τηλικούτου ὄντος τηλικόσδε ὄν, ὥστε σὺ μὲν ἔγνωκας, ὅτι οἱ μὲν κακοὶ κακὸν τι ἐργάζονται ἀεὶ τοὺς μάλιστα πλεσίον ἐαυτῶν, οἱ δὲ ἀγαθοὶ ἀγαθόν, ἐγὼ δὲ δὴ εἰς τοσοῦτον ἀμαθίας ἤκω, ὥστε καὶ τοῦτ'ἀγνοῶ, ὅτι, ἐάν τινα μοχθερὸν ποιήσω τῶν συνόντων, κινδυνεύσω κακὸν τι λαβεῖν ὑπ'αὐτοῦ, ὥστε τοῦτο (τὸ) τοσοῦτον κακὸν ἐκὼν ποιῶ, ὡς φῆς σύ; ταῦτα ἐγὼ σοι οὐ πείθομαι, ὦ Μέλητε, οἷμαι δὲ οὐδέ ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα· ἀλλ'ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω, ἄκων, ὥστε σύ γε κατ'ἀμφοτέρα ψεύδη.<sup>95</sup>

I doncs, Melet? Ets tant més savi que jo, que sent tu més jove, saps que els dolents sempre fan mal a la majoria dels que estan al seu voltant, i els bons els fan bé, men-

---

<sup>95</sup> Pl., *Ap.*, 25 e-26 a.

tre que jo he arribat a un grau d'ignorància tal que ni tan sols sé que si faig que algun dels meus coneguts sigui dolent m'arrisco a rebre'n algun mal? Com pots dir que jo puc fer un mal tan gran voluntàriament? Això ni m'ho crec jo ni s'ho creurà ningú. Així, o bé jo no corrompo ningú, o corrompo involuntàriament, i en tots dos casos tu t'equivoques.

R. Weiss<sup>96</sup> diu que en aquest paràgraf Sòcrates no afirma que ningú no fa el mal voluntàriament, sinó que n'hi ha que no ho fan, com Sòcrates, i n'hi ha que sí. No hi estem d'acord en absolut, perquè el que diu Sòcrates és que només els ignorants fan el mal. No hi ha dubte que aquí apunta l'intel·lectualisme moral, tot i que en una versió una mica rudimentària, ja que sembla que la conseqüència del fer el mal als altres és que els altres el puguin tornar. No es veritat, per tant, com diu l'autora, que aquesta teoria estigui absent quan Sòcrates parla amb algú que no és un sofista

En un altre paràgraf, Sòcrates parla de la mort, i diu que no té sentit tenir-li por, ja que no sabem ben bé què és. Però la majoria dels humans la tem com el major dels mals, quan potser és el més gran dels béns. Aquesta és la ignorància més censurable, ja que vol dir creure saber allò que s'ignora. Després d'afirmar que no és el seu cas, i que això el diferencia de la majoria dels mortals, diu que no té sentit actuar injustament per por de la mort amb les paraules següents :

τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι, καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ. ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρὸν ἐστὶν οἶδα. πρὸ οὖν τῶν κακῶν, ὧν οἶδα ὅτι κακά ἐστιν. ἃ μὴ οἶδα εἰ καὶ ἀγαθὰ ὄντα τυγχάνει, οὐδέποτε φοβήσομαι οὐδέ φεύξομαι.<sup>97</sup>

Però el que sí sé és que cometre injustícia i desobeir el millor, tant si és déu como si és un home, és dolent i vergonyós. I per tal d'evitar allò del que estic segur que és un mal, no defugiré res que no sàpiga si ho és o no.

---

<sup>96</sup> R. Weiss, *OC*.

<sup>97</sup> *Pl., Ap.*, 29-b.



En aquest paràgraf, Sòcrates no es defineix sobre la mort ni sobre la vida ultraterrena, però deixa molt clar que ni la por a la mort no és raó per actuar malament, ja que actuar malament és un mal segur, i la mort un mal hipotètic. Contràriament al que diu R. Weiss, tornem a trobar intel·lectualisme en *l'Apologia*, quan Sòcrates parla amb un jutge i no amb un sofista. Al final del diàleg torna a parlar de la mort, però va una mica més enllà i, en aquesta afirmació adreçada al tribunal fa al·lusió a la vida ultraterrena, que, com ja hem comentat abans, Rowe considera la tercera paradoxa socràtica.

Ἄλλα καὶ ὑμᾶς χρή, ὧ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἔν τι τοῦτο διανοεῖσθαι, ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὔδε ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.<sup>98</sup>

Quant a vosaltres, jutges, cal que tingueu esperança en la mort, i que penseu en aquesta veritat, que no hi ha cap mal per a l'home bo, ni en la vida ni en la mort, i que els déus mai no se'n desentenien.

Comentarem ara els diàlegs platònics posteriors en què es parla de l'intel·lectualisme moral, que ja no són considerats socràtics. Sòcrates, però, continua sent-ne el protagonista, i Plató mai no hi apareix com a personatge. C. Rowe<sup>99</sup> diu que el pensament de Plató no sempre ha de coincidir amb el de Sòcrates, i que el problema no és tan important si considerem que els diàlegs són converses informals i no pas tractats sistemàtics, i que les conclusions no són definitives, sinó el resultat d'una llarga discussió en què intervenen diferents persones, sempre disposades a replantejar-la. Aquestes afirmacions les trobem desencertades i, si bé es poden aplicar a algun diàleg com el *Protàgoras*, en la majoria dels casos ens semblen absolutament inexactes, ja que Plató sembla identificar-se plenament amb les tesis de Sòcrates, generalment formulades amb tota claredat. I, molt sovint, Plató ens presenta els seus interlocutors com a persones de molt baixa categoria moral i intel·lectual, que cauen en

---

<sup>98</sup> Pl., *Ap.*, 41, c-e.

<sup>99</sup> C. Rowe. *OC*.

contradiccions o es veuen obligades per Sòcrates a fer determinades afirmacions no desitjades per tal de no caure-hi, i que no tenen cap mena d'escrúpols a defensar actituds moralment reprovables. Ens sembla que venen a tomb unes declaracions fetes a *EL País* pel filòsof eslovè Slavoj Žižek<sup>100</sup> en què diu, no sense un cert sentit de l'humor: *Los de Platón son los diálogos más falsos de todos. Consisten en alguien que habla y otro que a cada rato dice: Por Zeus, que estás en lo cierto.*

Compartim, però, les afirmacions de C. Rowe<sup>101</sup> quan diu que Plató proporciona a les idees ètiques de Sòcrates un marc ideològic que no tenien en el context original. Això ho fa dotant l'ètica d'unes implicacions metafísiques que li donen fonament teòric, i d'unes implicacions polítiques que li proporcionen els mitjans per portar-la a la pràctica. La base metafísica consisteix en la idea del Bé o essència suprema de la qual participen totes les altres, idea que justifica qualsevol valoració ètica. La base política la dona l'Estat, al qual pertanyen necessàriament tots els individus, referència inevitable de qualsevol consideració moral. Ètica, política i metafísica estan, per tant, absolutament entreteixides, com es fa molt evident a *La República*

El *Protàgoras* és el primer diàleg no socràtic en què apareixen totes les implicacions de l'intel·lectualisme moral. En els temes és semblant al *Gòrgias*, però és menys contundent en les conclusions, i dedica molt més espai a parlar de les condicions de la discussió. L'oponent de Sòcrates, que és el sofista Protàgoras d'Abdera, és presentat amb una certa categoria intel·lectual i moral, i en un determinat tema fa canviar d'opinió Sòcrates. Ja hem dit abans que és el diàleg platònic que més s'acosta a la descripció de C. Rowe<sup>102</sup>.

En aquest diàleg Sòcrates comença afirmant que la virtut no és ensenyable, argumentant que hi ha pares justos que tenen fills injustos, i Protàgoras que sí ho és, ja que, si no fos així, no tindria sentit castigar ningú. Després comencen a parlar de la unitat de la virtut en què estan d'acord Sòcrates i Protàgoras. Però Protàgoras opina que les diferents qualitats són parts d'una virtut, que es diferencien entre elles com els ulls de les orelles, que formen part de la cara. Sòcrates pregunta a Protàgoras si la

---

<sup>100</sup> S. Žižek, *El País*, 23 de març de 2007.

<sup>101</sup> C. Rowe. *OC*.

<sup>102</sup> C. Rowe, *OC*.

justícia no és honesta i l'honestat justa, i Protàgoras contesta que sí, però que la similitud, en menys o més grau, entre dues coses no vol dir que siguin la mateixa, de la mateixa manera que hi ha una certa similitud entre el blanc i el negre. Sòcrates afirma que cada cosa té només un contrari, que prové de la causa contrària, i Protàgoras hi està d'acord. Sòcrates diu que si la manca de seny és contrària a la saviesa, com Protàgoras havia acceptat, hem de deduir que el seny i la saviesa són la mateixa cosa.

La discussió queda interrompuda, i poc després comenten un poema de contingut moral, obra de Simònides. En un moment determinat citen els següents versos, que fan al·lusió a una sentència de Pítac:

Πάντας δ'ἐπαίνημι καὶ φιλέω  
ἐκῶν ὅστις ἔρδη  
μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη δ'οὐδὲ θεοὶ μάχονται <sup>103</sup>

Estimo i elogio tots  
els que voluntàriament mai no feu  
res vergonyós, ja que la necessitat però, no la combaten ni els déus.

Sòcrates en fa el comentari següent:

Οὐ γὰρ οὕτως ἀπαίδευτος ἦν Σιμωνίδης, ὥστε τούτος φάναι ἐπαινεῖν, ὅς ἂν ἐκῶν μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἐκόντες κακὰ ποιοῦσιν. ἐγὼ γὰρ σχεδὸν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ'εὖ ἴσασις ὅτι πάντες οἱ τα αἰσχα ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν· καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὅς ἂν μὴ κακὰ ποιῆ ἐκῶν, τούτων φησὶν ἐπαινέτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἐκῶν.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Pl., *Prt.*, 345,d.

<sup>104</sup> Pl., *Prt.*, 345, d-e.

...Simònides no era tan ignorant com per lloar aquells que no fan res dolent voluntàriament, com si hi hagués algú que ho fes. Jo crec que els homes intel·ligents no pensen que algú faci coses dolentes o vergonyoses voluntàriament, sinó que saben molt bé que el que les fa, les fa involuntàriament. I és que en realitat, Simònides no diu lloar els que no fan res vergonyós voluntàriament, sinó que aquest voluntàriament se l'aplica a ell mateix que elogia.

Sobre aquesta interpretació d'aquest vers de Simònides, que no s'adiu amb la nostra traducció, no ens podem definir, entre altres raons perquè només coneixem els versos citats en aquest diàleg. Però es fa evident que Plató estava tan convençut que ningú no fa el mal voluntàriament, que, quan algú fa referència als que actuen així, com si es pogués actuar d'una altra manera, li sembla que està dient una altra cosa.

Després, Sòcrates i Protàgoras tornen a discutir sobre la unitat de la virtut. Sòcrates torna a preguntar a Protàgoras si la saviesa, el seny, el coratge, la justícia i la honestat són cinc noms de la mateixa cosa o corresponen a diferents realitats i Protàgoras reconeix que totes aquestes qualitats són molt semblants amb l'excepció del coratge, que es pot donar en grau elevat en persones que no tenen cap de les altres virtuts. Sòcrates argumenta que la diferència entre el coratge i la temeritat és el coneixement dels perills, i que no pot haver-hi barreja de totes dues, ja que seria barrejar la virtut amb el vici. Protàgoras contraargumenta dient que tots els temeraris són valents però no a la inversa, acceptant en certa manera la barreja de vici i virtut.

Després comença una discussió sobre el plaer, els fragments més significatius de la qual hem traduït al capítol dedicat a Plató. Sòcrates diu que si els homes són vençuts pel plaer és per la ignorància de les seves conseqüències perniciososes, de la qual cosa es dedueix que només els savis gaudiran dels plaers, ja que seran els únics que sabran triar-los correctament. Acabat aquest tema, tornen a la discussió sobre el coratge, però, en comptes de comparar-lo amb la temeritat, Sòcrates el compara amb la covardia, que resulta ser la ignorància d'allò que s'ha de témer. Finalment, Sòcrates es retracta, i diu que si la virtut és ciència, com ell ha mantingut al llarg de tot el diàleg, s'ha d'acceptar

que és ensenyable, contràriament al que havia dit al començament. Tot aquest tema, però, serà desenvolupat més detalladament en el capítol dedicat als sofistes.

El *Gòrgias* és un diàleg que comença plantejant el tema de la retòrica, que és el que li dona el subtítol, però després aquesta retòrica s'emmarca en un tema més ampli, que és la relació entre felicitat i virtut. Nosaltres prescindirem ara de la retòrica i de la seva relació amb l'ètica, i citarem i traduirem els paràgrafs en què es formula l'intel·lectualisme moral. Així, en mig d'una discussió sobre la relació entre retòrica i ètica, trobem el següent diàleg entre Sòcrates i Gòrgies.

ΣΩ. Τί οὖν; ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκῶς τεκτονικός, ἢ οὔ.

ΓΟΡ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός.

ΓΟΡ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ ὁ τὰ ἱατρικὰ ἱατρικός; καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ὁ μεμαθηκῶς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἢ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται.

ΓΟΡ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκῶς δίκαιος;

ΓΟΡ. Πάντως δήπου.

ΣΩ. Ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει.

ΓΟΡ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βουλευσθαι δίκαια πράττειν.

ΓΟΡ. Φαίνεται γε.

ΣΩ. Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ γε δίκαιος ἀδικεῖν.

ΓΟΡ. Ἀνάγκη.<sup>105</sup>

ΣÒC: Βέ. El que ha après arquitectura és arquitecte, o no?

GOR: Sí.

---

<sup>105</sup> Pl., *Grg.*, 460, b-c.

SÒC: I el que ha après música és músic?

GOR: Sí.

SÒC: I metge si ha après medicina? I de la mateixa manera, segons la teva argumentació, el que aprèn qualsevol altre matèria està capacitat per posar-la en pràctica?

GOR: Necessàriament

SÒC: I continuant amb la mateixa argumentació, el que ha après justícia és just?

GOR: Absolutament d'acord.

SÒC: I el just practica la justícia?

GOR: Sí.

SÒC: I no és necessari que l'expert en retòrica sigui just i practiqui la justícia?

GOR: Això sembla.

SÒC: Així doncs, el just mai no voldrà cometre injustícia?

GOR: Necessàriament.

Continua la discussió sobre les relacions entre ètica i retòrica, insinuades en la penúltima intervenció de Sòcrates. Després comença una discussió sobre la relació entre justícia i felicitat, en la qual Sòcrates manté l'opinió que l'home injust mai no pot ser feliç, i que l'home que ha comés una injustícia ha de buscar el càstig per retrobar la felicitat. Aquesta opinió suscita sorpresa per part de Polos, que qualifica de ridícula aquesta teoria. Però Sòcrates, en un moment determinat, fa que Polos, que ha mantingut que és millor cometre injustícia que patir-la, reconegui que és més vergonyós, la qual cosa és, segons Sòcrates, una greu contradicció. Després d'una discussió, Sòcrates tanca el tema amb l'argumentació següent:

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, ἤτοι λυπηρότερόν ἐστιν καὶ λύπη ὑπερβάλλον αἴσχιον ἅν εἴη ἢ κακῶ ἢ ἀμφοτέροις; οὐ καὶ τοῦτο ἀνάγκη.

ΠΟΛ. Πῶς γὰρ οὐ.

ΣΩ. Πρῶτον μὲν δὴ σκεψώμεθα, ἄρα λύπη ὑπερβάλλει τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, καὶ ἀλγοῦσι μᾶλλον οἱ ἀδικοῦντες ἢ οἱ ἀδικούμενοι.

ΠΟΛ. Οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα λύπη, γε ὑπερέχει.

ΠΟΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ λύπη. ἀμφοτέροις μὲν οὐκ ἄν ἔτι ὑπερβάλλοι.

ΠΟΛ. Οὐ φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκοῦν τῷ ἐτέρῳ λείπεται.

ΠΟΛ. Ναί.

ΣΩ. Τῷ κακῷ.

ΠΟΛ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν κακῷ ὑπερβάλλον τὸ ἀδικεῖν κάκιον ἄν εἴη τοῦ ἀδικεῖσθαι.

ΠΟΛ. Δῆλον δὴ ὅτι.

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν ὑπὸ μὲν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ σοῦ ὁμολογεῖτο ἡμῖν ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ αἴσχιον εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι;

ΠΟΛ. Ναί.

ΣΩ. Νῦν δέ γε κάκιον ἐφάνη.

ΠΟΛ. Ἔοικε.<sup>106</sup>

SÒC: I si cometre injustícia és més vergonyós que sofrir-la, o excedeix en dolor, o en maldat, o totes dues coses alhora; o no és necessàriament així?

POL: Evidentment.

SÒC: Examinarem això en primer lloc: cometre injustícia és més dolorós que sofrir-la, i per tant pateixen més els que la cometen que els que la pateixen?

POL: De cap de les maneres.

SÒC: Així, doncs, no és veritat que sigui més dolorós.

POL: És evident que no.

SÒC: I si no excedeix en dolor, no pot excedir en totes dues coses alhora.

POL: Sembla que no.

SÒC: Així l'única possibilitat és que excedeixi en l'altre aspecte.

POL: Sí.

---

<sup>106</sup> Pl., *Grg.*, 475, b-d.

SÒC: En maldat.

POL: Això sembla.

SÒC: I si excedeix en maldat no serà pitjor cometre injustícia que sofrir-la?

POL: És evident.

SÒC: Oi que tu i la majoria de les persones conveniu amb nosaltres que és més vergonyós cometre injustícia que sofrir-la?.

POL: Sí.

SÒC: I ara s'ha fet palès que és pitjor.

POL: Això sembla.

C. Rowe, comentant aquest diàleg, diu que si només actuem pel plaer o pel benefici, s'exclou la possibilitat que algú faci alguna cosa només perquè sigui justa, i fins i tot s'exclou la possibilitat d'altruisme. Creiem que aquest comentari és encertat, però eliminar la possibilitat d'altruisme podrà considerar-se escandalós o un argument en contra de la moral platònica, però no té res de paradoxal.

En el diàleg *La Republica* llegim arguments molt semblants. En el llibre I trobem una al·lusió a la vida ultraterrena, semblant a les que havíem trobat a *l'Apologia*. En un moment determinat, Sòcrates pregunta a Cèfal quins són els avantatges de tenir fortuna, i Cèfal contesta que la fortuna ajuda a viure justament. El mateix Cèfal reconeix que aquest argument no convenç gairebé ningú, però els homes, quan veuen que s'acosta la mort, comencen a pensar-hi més que no hi pensaven abans, i a preocupar-se de la vida que hi haurà després. En aquesta resposta trobem aquesta frase:

Ὁ μὲν οὖν εὐρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδισκήματα καὶ ἐκ τῶν ὑπνῶν, ὡσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῆ μετὰ καλῆς ἐλπίδος· τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ζυνειδοτήδωεῖα ἐλπίς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Pl., R., 330 e.



I el que s'adona que ha viscut en la injustícia es desperta amb por molt sovint, com els nens, i viu en temença del futur; en canvi, el que no recorda cap injustícia, viu en una dolça esperança, dida de la vellesa, com diu Píndar.

En el mateix llibre I també trobem, en boca de Sòcrates, aquesta al·lusió als avantatges que ofereix la justícia a l'home just:

Ἐγὼ γὰρ δὴ σοι λέγω τό γ' ἔμὸν, ὅτι οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης  
κερδαλέωτερον εἶναι, οὐδ' ἂν ἔᾶ τις αὐτὴν καὶ μὴ διακωλύη πράττειν ἃ βούλεται.<sup>108</sup>

Jo t'he de dir que no crec que la injustícia tingui més avantatges que la justícia, ni en el cas que es pugui fer allò que hom vulgui, sense cap impediment.

Sòcrates continua amb el tema, i expressa el seu acord amb Glaucó en el fet que, per tal de demostrar que la vida del just és més avantatjosa que la de l'injust, no és un bon camí enumerar els avantatges de l'una i de l'altra. Això implicaria un balanç quantitatiu molt laboriós, i caldria l'ajut de jutges que dirimissin el tema. Si la qüestió es decideix mitjançant confessions mútues, el procés serà més curt, i els oradors seran també jutges.

Trasímac diu amb eufemismes que la injustícia és virtut i saviesa, i la justícia el contrari. Sòcrates se sorprèn d'una actitud tan radical, diferent de la dels seus interlocutors del *Gòrgias*, que deien que la injustícia és més profitosa, però més vergonyosa. L'argumentació serà, per tant, absolutament diferent.

Trasímac, contestant les preguntes de Sòcrates, afirmarà que el just voldrà aprofitar-se de l'injust, i que l'injust voldrà aprofitar-se del just i de l'injust. És a dir, el just no voldrà avantatjar el que és com ell, sinó el que és diferent; l'injust, en canvi, el que és com ell i el que és diferent.

Sòcrates pregunta si el músic o el metge, quan exerceixen la música o la medicina, intenten superar els músics o els metges, o els profans en les seves matèries, i Trasímac contesta que intenten superar els profans. Sòcrates dedueix que l'intel·ligent i entès en

---

<sup>108</sup> Pl., R., 345-a.

una determinada matèria intenta superar els ignorants, és a dir, els que no són com ell, i l'ignorant intenta superar els savis i els ignorants. Segons aquesta analogia, el just s'assembla a l'intel·ligent i l'injust a l'ignorant, i abans Trasímac havia reconegut que cadascú és com aquell a qui s'assembla. Sòcrates tanca aquesta conversa amb la següent afirmació:

Ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφονται ὧν ἀγαθός τε καὶ σοφός ὁ δὲ ἄδικος ἀμαθής τε καὶ κακός.<sup>109</sup>

Així, doncs, el just se'ns mostra com a savi, i l'injust com a ignorant.

El llibre I de *La República* acaba amb un diàleg que també té com a finalitat demostrar els avantatges de ser just, però amb una argumentació completament diferent. Sòcrates diu que cada cosa que té una funció, té una virtut pròpia que li permet realitzar aquesta funció. Per exemple, els ulls tenen una determinada funció i una determinada virtut, sense la qual no poden realitzar la seva funció. Sòcrates extrapola aquesta afirmació a l'ànima, i diu que té una funció, que és dirigir i governar la conducta i, per tant, també una virtut sense la qual no realitzarà la seva funció. En aquet moment té lloc el següent diàleg entre Sòcrates i Trasímac:

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀρετὴν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν.

ΤΡΑΣ. Συνεχωρήσαμεν γάρ.

ΣΩ. Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος.

ΤΡΑΣ. Φαίνεται, ἔφε, κατὰ τὸν σὸν λόγον.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὃ γε εὖ ζῶν μακάριος τέ καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τὰναντία..

ΤΡΑΣ. Πῶς γὰρ οὔ.

ΣΩ. Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ ἄδικος ἄθλιος.

ΤΡΑΣ. Ἐστον ἔφε.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ἄθλιόν γε εἶναι οὐ λυσιτελεῖ, εὐδαίμονα δέ.

---

<sup>109</sup> Pl., *R.*, 350-c.

ΤΡΑΣ. Πῶς γὰρ οὔ.

ΣΩ. Οὐδέποτε ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης.<sup>110</sup>

ΣÒC: I no hem convingut que la justícia és la virtut de l'ànima i el vici la injustícia?

ΤΡΑΣ: Efectivament, hi hem convingut.

ΣÒC: Per tant, l'home just amb un ànima justa viurà bé, i l'injust malament.<sup>111</sup>

ΤΡΑΣ: Això sembla, segons la teva argumentació.

ΣÒC: Però el que viu bé és feliç i el que no, desgraciat.

ΤΡΑΣ: Com podria ser d'una altra manera.

ΣÒC: Així el just és feliç i l'injust desgraciat.

ΤΡΑΣ: Així sigui

ΣÒC: Però no és convenient ser desgraciat, sinó feliç.

ΤΡΑΣ: Quin dubte pot haver-hi?

ΣÒC: Per tant, estimat Trasímac, mai la injustícia no serà més profitosa que la justícia.

Comentant aquestes idees, Rowe es pregunta com és possible que Plató pensés que és la mateixa excel·lència de l'ànima la que ens fa actuar virtuosament i actuar exitosament, i diu que el diagnòstic més comú és que, com que en grec totes dues maneres d'actuar s'expressen d'una manera molt semblant, Plató passa il·legítimament d'un significat a l'altre. I com que aquesta ambigüïtat no li podria haver passat desapercibuda, tot i que només fos per l'actitud del seus oponents, els seus arguments no són vàlids. Creiem que potser sí que és veritat que Plató fa servir paraules i expressions amb diferents significats, però el que Plató vol dir és que si una acció es reprobable des del punt de vista ètic, no té sentit que sigui acceptable des d'un altre, perquè l'ètica és un bé en ella mateixa. Una vegada més comprovem que el nostre autor, simplement, no es pren seriosament l'ètica platònica, reduïda a un joc de paraules.

---

<sup>110</sup> Pl., R., 353 e- 354 a.

<sup>111</sup> Segons Manuel Balasch, traductor al català de *La República*, aquí hi ha un equívoc, ja que Sòcrates entén viure bé viure moralment i Trasímac viure amb comoditat.

En el llibre IV, Plató torna sobre el mateix tema comparant l'ànima amb el cos, considerant la justícia com a salut de l'ànima i la injustícia com a malaltia. De la mateixa manera que les coses sanes produeixen salut i les insanes malaltia, les coses justes produeixen justícia i les injustes injustícia. I de la mateixa manera que la salut del cos consisteix en el fet que els seus elements dominin i siguin dominats segons la seva naturalesa, i la malaltia en el fet que ho facin contràriament a la seva naturalesa, la salut de l'ànima consistirà en una certa conformitat entre els seus elements, i la malaltia en una certa disconformitat. Sòcrates acaba el diàleg amb Glaucó sobre aquest tema amb aquesta asseveració:

Ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια.<sup>112</sup>

La virtut és, pel que sembla, una certa salut, bellesa i bon estat de l'ànima, i el vici n'és la malaltia, la lletjor i la debilitat.

A tomb d'aquesta comparació, C. Rowe fa un curiosíssim comentari. Diu que la comparació és encertada, ja que malaltia mental és un concepte que ens resulta familiar, i hi podem incloure la mentalitat criminal, que pot ser dolorosa en si mateixa, com quan produeix remordiments, i que, com la malaltia física, pot limitar les nostres accions. Però diu que ni Sòcrates ni Plató pensaven això, sinó que es tracta només d'una comparació per tal d'explicar que el vici és indesitjable. El nostre autor demostra una aversió tan extrema a la moral platònica, que quan hi veu aspectes amb què està d'acord, diu que no corresponen al pensament del seu autor.

En el mateix llibre IV hi ha una al·lusió a la unicitat de la virtut. En aquest mateix diàleg amb Glaucó, Sòcrates diu:

---

<sup>112</sup> Pl., R., 444-d.

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμην τοῦ λόγου ἔν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἅττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι.<sup>113</sup>

Doncs bé -vaig dir jo- com des d'una talaia a què ens haguéssim enfilat en aquest punt de la discussió, veig que de virtuts només n'hi ha una, i que els vicis són innumbrables, tot i que només n'hi ha quatre dignes de ressenyar.

En el llibre IX Plató ens torna a parlar dels avantatges de practicar la virtut, contestant els que creuen que la injustícia és profitosa si no és descoberta. Per tal d'argumentar-ho diu que hem d'imaginar l'ànima tripartida de l'home com una associació d'una bèstia amb molts caps canviant, uns de ferotges i d'altres de manyacs, un lleó i un home més petit que el lleó, però de tal manera com si exteriorment només veiéssim l'home. Seguidament té lloc el següent diàleg entre Sòcrates i Glaucó sobre aquesta associació:

ΣΩ. Λέγωμεν δὴ τῷ λέγοντι ὡς λυσιτελεῖ τούτῳ ἀδικεῖν τῷ ἀνθρώπῳ δίκαια δὲ πράττειν οὐ συμφέρει ὅτι οὐδὲν ἄλλο φήσιν ἢ λυσιτελεῖν αὐτῷ τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα τὸν δὲ ἄνθρωπων λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ. ὥστε ἔλκεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκείνων ἀπότερον ἄγῃ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἑτέρῳ συνεθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν, ἀλλ' ἐὰν αὐτὰ ἐν αὐτοῖς δάκνεσθαί τε καὶ μαχόμενα ἐσθιεῖν ἄλληλα.

ΓΛΑ. Παντάπασι γάρ, ἔφη, ταῦτ' ἂν λέγοι ὁ τὸ ἀδικεῖν ἐπαινῶν.

ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ τὰ δίκαια λέγων λυσιτελεῖν φαίη ἂν δεῖν ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν, ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντός ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται, ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμέρα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄργια ἀποκωλύων φύεσθαι, ζῦμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν, καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ, οὕτω θρέψει.

ΓΛΑ. Κομιδῆ γὰρ αὖ λέγει ταῦτα ὁ τὸ δίκαιον ἐπαινῶν.

---

<sup>113</sup> Pl., R., 445 c.

ΣΩ. Κατὰ πάντα τρόπον δὴ ὁ μὲν τὰ δίκαια ἐγκωμιάζων ἀληθῆ ἄν λέγοι ὁ δὲ τὰ ἄδικα ψεύδοιτο. πρὸς τε γὰρ ἡδονὴν καὶ πρὸς εὐδοξίαν καὶ ὠφελίαν σκοπούμενω ὁ μὲν ἐπαινέτης τοῦ δίκαιου ἀληθεύει, ὁ δὲ ψέκτης οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' εἰδῶς ψέγει ὅτι ψέγει.

ΓΛΑ. Οὐ μοι δοκεῖ ἢ δ' ὅς οὐδαμῆ γε.

ΣΩ. Πείθωμεν τοίνυν αὐτὸν πράως, οὐ γὰρ ἐκὼν ἀμαρτάνει ἐρωτῶντες· ὦ μακάριε οὐ καὶ τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα διὰ τὰ τοιαῦτ' ἄν φαῖνεν γεγονέναι· τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θεῷ τὰ θηριώδε ποιοῦντα τῆς φύσεως. αἰσχρὰ δὲ τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἡμέρον δουλούμενα; συμφήσει ἢ πῶς.<sup>114</sup>

SOC: Als que afirmen que a aquest home no li convé actuar justament els direm que el que diuen no significa una altra cosa que el que li convé és tractar regaladament la fera múltiple, el lleó i tot el que és al seu voltant, i matar de gana l'home i afeblir-lo, de manera que sigui arrossegat per l'un o per l'altre; i alhora fer que no s'acostumin l'un a l'altre ni que es facin amics, sinó que es mosseguin i es devorin mútuament en la seva lluita.

GLA: Exactament això diu el que lloa la injustícia.

SOC: I al contrari, el que diu que és convenient actuar justament sosté que cal fer i dir allò que fa que l'home interior sigui més fort que la resta. I com si fos un pagès tindrà cura de la bèstia policèfala, n'alimentarà el vessant pacífic i n'eliminarà el salvatge, la farà aliada de la naturalesa del lleó, i tindrà cura de tots, fent-los amics entre si i també d'ells mateixos.

GLA: Efectivament, això diu el que lloa la justícia.

SOC: Des de qualsevol punt de vista el que lloa la justícia diu la veritat i mentida el que lloa la injustícia. Tant pel que fa al plaer, com a la fama, com al profit, el que lloa la justícia l'encerta i el que la menysprea s'equivoca, i ni tan sols sap exactament què és allò que menysprea.

GLA: Em sembla que no ho sap en absolut.

---

<sup>114</sup> PL., R., 588 e- 589 a.

SOC: Convencem-lo per tant dolçament, ja que no s'equivoca voluntàriament, preguntant-li: “Bon home, la llei del que és bo o dolent, no prové del fet que el que és bo posa sota la voluntat de l'home, o més aviat, sota la seva part divina el que hi ha de salvatge en la naturalesa humana i el que és dolent sotmet a l'element salvatge la part pacífica?”

Pel que fa a *Les lleis*, els especialistes discuteixen sobre les seves implicacions polítiques, i sobre si és continuació, contradicció o posada en pràctica de *La República*.. Nosaltres no ens definirem sobre aquestes comparacions, però constatem la presència d'una sèrie d'afirmacions en la mateixa línia que les anteriors.

En el llibre II, diu un atenès, del qual no sabem el nom:

Οὐκοῦν ὁ μὲν χωρίζον λόγος ἡδὺ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον, ὥστε νομοθέτη γε αἰσχιστος λόγων καὶ ἐναντιώτατος ὃς ἂν μὴ φῆ ταῦτα οὗτος ἔχειν· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἐκὼν ἐθέλοι πείσθῃσθαι πράττειν τοῦτο ὄτω μὴ τὸ χαίρειν τοῦ λυπεῖσθαι πλέον ἔπειται<sup>115</sup>

Així doncs, el discurs que no separa la justícia del plaer ni la virtut de la bellesa és útil, si més no, per als que volen seguir una vida ordenada i justa; de manera que el discurs que no fa aquestes afirmacions és el més vergonyós per al governant i el més allunyat de la seva feina, ja que ningú no es deixaria convèncer de fer allò de què no se segueixi més plaer que dolor.

En el llibre V, el mateix personatge parla de com s'ha d'honrar l'ànima i de com moltes persones creuen honrar-la i en realitat la deshonren. Referint-se a aquestes persones, diu:

---

<sup>115</sup> Pl., *Lg.*, 663, a-b.

Οὐδ' ὅπoταν ἡδoναῖς παρὰ λόγον τὸν τοῦ νομοθέτου καὶ ἔπαινον χαρίζεται, τότε οὐδαμῶς τιμᾶ, ἀτιμάζει δὲ κακῶν καὶ μεταμελείας ἐμπιπλάς αὐτήν<sup>116</sup>

Ni quan s'alegren amb plaers contraris a les paraules i als consells del governant, no l'honren en absolut, sinó que la deshonren, omplint-la de mals i remordiments.

Aquesta afirmació la trobem molt interessant, ja que és l'única que fa al·lusió al remordiment, que ens sembla un aspecte cabdal de l'intel·lectualisme moral. En aquest mateix llibre V trobem una afirmació sobre la mort molt semblant a la que hem comentat de *l'Apologia*. Referint-se també als que creuen honrar l'ànima, diu:

Οὐδ' ὅπoταν ἡγῆται τὸ ζῆν πάντως ἀγαθὸν εἶναι, τιμᾶ, ἀτιμάζει δ' αὐτήν καὶ τότε· τὰ γὰρ ἐν Ἄιδου πράγματα πάντα κακὰ ἡγουμένης τῆς ψυχῆς εἶναι, ὑπεῖκει καὶ οὐκ ἀντιτείνει διδάσκων τε καὶ ἐλέγχων ὡς οὐκ οἶδεν οὐδ' εἰ τάναντία πέφυκεν μέγιστα εἶναι πάντων ἀγαθῶν ἡμῖν τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τοὺς ἐκεῖ.<sup>117</sup>

Ni l'honra si pensa que la vida és el Bé suprem, sinó que la deshonra també; ja que si hi suscita la idea que tot el que i ha a l'Hades és un mal, cedirà i no s'esforçarà a convèncer-la que, al contrari, té raons per pensar que són més grans els béns del reialme dels déus que els d'aquí.

En el mateix llibre V trobem aquesta afirmació sobre la involuntarietat del mal, en la mateixa línia que en altres diàlegs:

Τὰ δ' αὖ τῶν ὅσοι ἀδικοῦσιν μὲν, ἰατὰ δέ, γινώσκειν χρῆ πρῶτον μὲν ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἐκὼν ἄδικος· τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν οὐδεὶς οὐδαμοῦ οὐδὲν ἐκὼν κек-τῆτο ἂν ποτε, πολὺ δὲ ἤκιστα ἐν τοῖς τῶν ἑαυτοῦ τιμιωτάτοις. ψυχῆ δ' ὡς εἶπομεν, ἀληθεία γέ ἐστιν πᾶσιν τιμιώτατοις.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Pl., *Lg.*, 727 c.

<sup>117</sup> Pl., *Lg.*, 727 c-d.

<sup>118</sup> Pl., *Lg.*, 731 b-c.



D'altra banda, dels injustos que cometen injustícies evitables, se n'ha de reconèixer, en primer lloc, que no són injustos voluntàriament, ja que mai ningú no adquirirà voluntàriament el més gran dels mals, i menys encara en la més valuosa de les seves possessions. I l'ànima, com hem dit, és veritablement, el més valuós per tothom.

Creiem que quan Sòcrates o Plató diuen que no podem fer allò que sabem que no hem de fer, no es tracta de saber que una acció està mal considerada i que pot comportar una sanció, sinó d'assumir personalment com a norma moral que allò no s'ha de fer. Això està relacionat amb la mala consciència o el remordiment, que ens sembla estrany que només estigui citat en una ocasió. Si algú ha assumit una norma moral, no la trencarà per tal d'obtenir-ne un benefici, ja que si ho fes, el benefici no seria tal perquè no estaria content de l'acció feta. Si n'obté un benefici és que n'està content, i no ha assumit la norma moral, i és, per tant, una ànima malalta. I si algú, involuntàriament, causa un perjudici a un altre, normalment cau en la desesperació, ja que ha provocat un efecte prohibit per les normes morals assumides, és a dir, ha participat del mal. En canvi, si aquest efecte ha estat provocat expressament, no tindrà aquesta sensació si no ha assumit personalment les normes morals que desaproven aquest efecte.

En aquestes idees es basa la rehabilitació dels criminals. No es tracta d'explicar-los que han fet coses rebutjades per la societat, sinó que assumeixin personalment les normes morals que prohibeixen fer allò que han fet. Si s'aconsegueix, podem estar segurs que el criminal no tornarà a caure mai més en el delictes; el problema és que mai no podem estar-ne segurs.

Com era d'esperar, l'intel·lectualisme moral ha tingut repercussions en l'àmbit de la jurisprudència, a la qual el mateix Plató va fer aportacions. A partir del segle XVIII apareix una línia de pensament jurídic, el representat més significatiu del qual és el marquès de Beccaria<sup>119</sup>, que dona al dret penal un sentit més humanitari, i el concep no només com un mitjà per a defensar la societat del delinqüent, sinó també per defensar el delinqüent d'ell mateix. En aquesta línia caldria situar la penalista gallega Concepción

---

<sup>119</sup> Cesare Bonesana, Marquès de Beccaria, 1738, 1794.

Arenal<sup>120</sup>, que va resumir aquestes idees en la més famosa de les seves frases, que Victoria Kent<sup>121</sup> va fer posar en el frontispici de la presó Model de Madrid: *Odia el crimen y compadece al criminal*.

---

<sup>120</sup> C. Arenal, penalista, (El Ferrol, 1820- Vigo, 1893.)

<sup>121</sup> V. Kent, advocada, (1898-1987), va ser directora general de presons durant el govern Azaña.

## **6 L'intel·lectualisme moral abans de Plató**

## HOMER

Mario Vegetti, en el seu llibre *La ética de los antiguos*,<sup>122</sup> ens diu que una història de la moral grega no pot tenir un altre origen que no sigui *La Ilíada*, però alhora ens diu que aquesta afirmació s'ha de fer amb reserves, que d'alguna forma estan expressades en el títol del capítol, en el qual la moral de *La Ilíada* és qualificada de prepolítica. Unes pàgines després, però, l'autor deixa molt clar que la moral homèrica no té gaire a veure amb la tradició ètica grega posterior, cosa que es desprèn d'una lectura superficial dels poemes homèrics. Després d'unes quantes consideracions històriques diu que l'heroi homèric és una figura lligada a un estatus social determinat, l'exemplaritat del qual no es fa extensible a tothom. Tant és així que, quan el plebeu Tersites pren la paraula a l'assemblea dels herois, és ridiculitzat i castigat, no perquè el seu discurs no s'adeqüi al model heroic o no s'expressi correctament, sinó per haver cregut que aquest model era extensible a la seva persona.

L'heroi, segons el citat autor, és un cap d'un llinatge, que estén la seva autoritat política sobre un territori generalment reduït, i que té com a funció principal la defensa armada d'aquest territori. La seva autoritat és il·limitada, en el sentit que no hi ha cap mena de control extern, però és feble en el sentit que no té cap mena de legitimació que garanteixi la transmissió dinàstica del poder. Això potser explica per què a *L'Odissea*, Telèmac, en absència del seu pare, no té cap mena de possibilitat de succeir-lo políticament, i ni tan sols és capaç de fer fora els estrangers de casa seva. El respecte i la

---

<sup>122</sup> M. Vegetti, *La ética de los antiguos*, Madrid, Ed. Síntesis, 1989.

legitimitat de què gaudeix l'heroi homèric, provindran de la seva capacitat de realitzar la seva funció de defensa militar i de mantenir el seu estatus, i només quan no ho pugui fer delegarà la sobirania en el seu fill.

Continua M. Vegetti<sup>123</sup> dient que l'heroi es bo i té una virtut específica que li és pròpia, però a la societat homèrica els termes de bondat i virtut no tenen les connotacions que agafaran després. La virtut implica un estatus de noblesa, que ha de veure's contínuament legitimitat pel comportament. D'aquesta manera, la paraula virtut vol dir ser bo per una cosa determinada, que és precisament la capacitat guerrera, la capacitat d'imposar l'autoritat a enemics i rivals, és a dir, d'exercir la violència. També inclou la capacitat de parlar al consell, però no amb el rigor i la subtileza que serien d'esperar d'una argumentació racional, sinó de la capacitat d'imposar l'opinió a persones del mateix estatus, capacitat que és una transferència de les virtuts guerreres a l'assemblea política. L'heroi, però, no pot triar els seus valors, ja que no pot deixar de respondre a les expectatives que els seus súbdits hi han dipositat, i que representen la consciència que té l'heroi d'ell mateix. L'heroi no acaba de ser, per tant, un subjecte moral.

L'autor ens comenta uns quants versos de *La Iliada* on es fa palesa aquesta virtut heroica, el més significatiu dels quals ens sembla el que reproduïm a continuació, en què per expressar la superioritat moral d'un jove respecte al seu pare, diu:

Παντοίας ἀρετᾶς, ἡμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι <sup>124</sup>

En totes les virtuts, tant en la cursa com en el combat.

El reconeixement i la legitimació de la condició heroica pren dues formes relacionades, que són la fama, escampada per la narració heroica, i l'honor de què ha de gaudir entre súbdits i iguals, que és allò que crearà tensions i contradiccions en la societat homèrica. En determinats moments de crisi, l'heroi es veurà obligat a trencar els vincles de les convencions socials, o fins i tot de la condició humana, per tal de defensar el seu honor, i violarà l'honor de l'altre. La reacció immediata de l'altre serà

---

<sup>123</sup> M. Vegetti, *OC*.

<sup>124</sup> Hom., *Il*, XV, 642.

una ira violenta, citada al començament del poema, que impregna tota l'obra. L'heroi ultratjat té dues possibilitats, una és la venjança, i l'altra és el menyspreu i la vergonya, és a dir, el contrari de la fama, amb la qual cosa l'heroi deixa de ser-ho. La condició d'heroi és, per tant, feble, ja que l'afirmació d'un mateix requereix la negació dels altres, que fa viure l'heroi en el risc d'una represàlia destructiva. En determinats moments, per tant, pot haver-hi una contradicció entre virtut i honor, i aquesta contradicció és al centre de l'acció de *La Ilíada*.

En el mateix tema abunda Carles Miralles en el seu llibre *Homer*,<sup>125</sup> quan ens diu que *La Ilíada* és un poema d'herois i de déus, completament aliè a les vides quotidianes dels homes comuns, que només són tinguts en compte com a públic. Heroics són els protagonistes, que són els cabdills dels exèrcits que assetgen la ciutat de Príam, i heroic és també el motiu del setge, ja que és el rapte per part d'un príncep troià d'Hèlena, l'esposa de Menelau, quan n'era hoste, i l'espoli d'innombrables tresors. Quan apareixen persones comunes ho fan d'una manera secundària, com a comparació per tal d'il·lustrar una determinada situació, com en el cant VII, en què els troians, quan necessiten l'ajuda d'Hèctor, la reben de la següent manera:

ὥς δὲ θεὸς ναύτησιν ἐελδομένοισιν ἔδωκεν,  
οὔρον,<sup>126</sup>

Tal com un déu atorga el vent a uns mariners que ho desitgen

Els cabdills reconeixen l'autoritat d'un d'ells, Agamèmnon, rei de Micenes, germà del rei injuriat, així com reconeixen la preeminència en el combat d'Aquil·les, fill de Peleu i rei de Ftia. N'hi ha d'altres de reconegudes, com la de Diomedes o Àiax, i n'hi ha que no són heroiques, com la del vell Nèstor, l'ancià rei de Pilos, de dolça parla. Però en una societat així és terrible el conflicte entre els que detenen la primacia, i és precisament aquest conflicte entre herois el tema de *La Ilíada*.

---

<sup>125</sup> C. Miralles, *Homer*, Barcelona, Editorial Empúries, 2005.

<sup>126</sup> Hom., *Il.* VII, 4-5.

Aquests cabdills, en tornar la visita, no s'estan de practicar el pillatge a sang i a foc, i el repartiment del botí és testimoni de la seva primacia. *La Ilíada* dona per sabut que a Crisa, port de la Tròada, han raptat una noia, filla de Crises, sacerdot d'Apol·lo, anomenada Criseida, que formarà part del botí d'Agamèmnon, que és el cabdill amb més autoritat. El poema ens explica que arriba una nau de Tròada amb la finalitat de pagar un rescat per la noia, però Agamèmnon no accepta tornar-la de cap de les maneres. Apol·lo, que al llarg del poema es manifestarà sempre partidari dels troians, envia una pesta a l'exèrcit aqueu per tal que Agamèmnon torni la noia, cosa que ell no fa fins que no li ho aconsella l'endeví Calcas, que actua a instàncies d'Aquil·les. Prèviament Calcas, tement la reacció d'Agamèmnon, ha fet prometre a Aquil·les que el protegirà de les seves ires, cosa que Aquil·les fa sense problemes.

Tot és a punt per l'enfrontament entre els herois. Agamèmnon, en veure's obligat a tornar Criseida, diu a Aquil·les que compensarà aquesta pèrdua amb el seu botí, el d'Àiax o el d'Ulisses. Després de discutir una estona amb Aquil·les, aquest l'insulta obertament, i Agamèmnon li diu que anirà a la seva tenda i li agafarà l'esclava Briseida, resultat també d'un altre pillatge anterior contra Lirnessos, que el poeta no ens ha narrat però que dona per sabut. L'autor ens crida l'atenció sobre el fet que tots dos noms, Criseida i Briseida, ocupen la mateixa posició en els versos 182 i 191, és a dir, són mètricament equivalents, destacant així quin és el significat de totes dues noies.

Tot això il·lustra molt clarament quina és la moral heroica. L'autor ens fa veure que en principi es podria pensar que Agamèmnon s'ha encegat, i que hauria pogut tornar la noia al seu pare acceptant el rescat. Però aquesta actitud hauria resultat massa pragmàtica per a Agamèmnon, interessat a mantenir la seva primacia i també ho hauria estat en l'opinió dels altres cabdills. El poeta forçosament ens l'ha de presentar com un heroi del passat, que encara era matèria de cant, precisament perquè els seus actes havien estat heroics. Ni els lectors o els oients ni la resta dels personatges haurien entès l'actitud contrària. En principi, quan un posseïa Criseida i l'altre Briseida, hi havia un equilibri en la preeminència reconeguda a tots dos, però en haver de tornar Criseida, precisament a instàncies d'Aquil·les, l'única solució que li resta a Agamèmnon és decantar la balança en favor seu, i prendre-li l'esclava Briseida. Es produeix un conflicte de caràcter tràgic,

en què totes dues parts tenen raó, i en què a ningú no li és possible recórrer a valors més universals com a referents per tal de mitjançar entre totes dues parts. El mateix Nèstor, quan ho intenta, en proposar a Agamnèon que torni l'esclava a Aquil·les i perdoni la seva ira, no deixa de reconèixer les seves raons per no fer-ho.

Però la còlera de l'ofensor només pot apaivagar-se amb la còlera de l'ofès, que torna així a recuperar el seu estatus. Aquil·les, per tant, actua heroicament en ofendre's i abandonar el combat, i en no tornar-hi fins que es veu obligat a venjar la mort de Patrocle matant Hèctor, que també respon com un heroi. Hèctor, però, sembla un heroi més modern perquè és més solidari amb el seu poble, però no és menys conscient de la seva condició moral. L'autor ens diu que, des del punt de vista moral i polític, *La Ilíada* es pot llegir com un conflicte entre l'heroi d'identitat rigorosa i l'heroi solidari amb el seu casal i el seu poble.

Simone Weil, en el seu llibre *La fuente griega*,<sup>127</sup> fa una descripció moral de *La Ilíada* similar, però en termes més radicals. Diu que el protagonista del poema és la força, a la qual tot està sotmès. Aquesta força aixafa els febles i embriaga els forts, però ni els primers són conscients de la seva debilitat ni els segons de la seva força, de manera que la violència acaba per semblar externa al que l'exerceix, igualant així víctimes i botxins en un destí comú. Això té com a conseqüència una presència omnímoda de la mort, que no es veu compensada per la immortalitat ni per la glòria. Aquesta mort cosifica les persones abans de matar-les, ja que l'elevadíssima probabilitat de morir en una acció bèl·lica redueix els homes a matèria inert.

Manuel Balasch, en la introducció a la seva traducció de *La Ilíada*,<sup>128</sup> ens transmet un missatge molt semblant, ja que ens diu d'entrada que s'hi parla molt poc de justícia i d'injustícia. És cert que la causa del aqueus és justa, ja que volen esmenar una injustícia, després de haver-ho intentat per la via diplomàtica. Però no és la justícia dels aqueus el que fa que el poeta es posicioni en favor seu, sinó l'heroïcitat dels seus fets i els seus protagonistes, que constitueixen l'eix argumental del poema. L'esmentat autor descriu l'ètica homèrica com la coherència entre l'actitud i els ideals, i cita com a formulació

---

<sup>127</sup> S. Weil, *La fuente griega*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961.

<sup>128</sup> Homer, *La Ilíada*, Traducció de Manuel Balasch, Barcelona, Editorial Proa, 1997.



més eloqüent d'aquesta ètica un vers del cant VI, en què Glauc, un troià, expressa la consigna rebuda dels seus pares:

Αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείποχον ἔμμεναι ἄλλων <sup>129</sup>

de sempre excel·lir, d'estar molt més enlaire que els altres.

Un altre aspecte que treu rellevància ètica a *La Ilíada* és que sempre posa de manifest la importància dels déus en la conducta humana. En el cant IV, en una assemblea dels déus en què Zeus es manifesta neutral, Hera es queixa perquè desfà els seus plans proaqueus, dient:

Πῶς ἐθέλεις ἄλιον θεῖναι πόνον ἢ δ' ἀτέλεστον <sup>130</sup>

Per què fas de la lluita una cosa inútil i inacabada?

La qual cosa deixa veure que el resultat de la guerra depèn més de les disputes divines que de les accions humanes. Però els déus poden determinar directament el comportament dels humans, com en el cant V, en què Ulisses dubta entre atacar Sarpedó, rei dels licis, o atacar els licis, dubte que Atenea resol de la següent manera:

Τῷ ῥα κατὰ πληθὺν Λυκίων τράπε θυμὸν Ἀθήνη <sup>131</sup>

Atenea va dirigir les seves forces contra la multitud de licis.

Però fins i tot els fenòmens físics amb conseqüències morals, són dirigits pels déus. Al cant V, quan Diomedes mata Pàndar amb una fletxa, diu el poema:

---

<sup>129</sup> Hom., *Il.* VI, 208.

<sup>130</sup> Hom., *Il.* IV, 26.

<sup>131</sup> Hom., *Il.* V, 676

Ὡς φάμενος προέηκε· βέλος δ' ἴθυνεν Ἀθήνη<sup>132</sup>

Això va dir, i va disparar una fletxa dirigida per Atenea.

I una altra vegada són els déus els que determinen els fenòmens físics, ja que quan Diomedes llença a Ares una pica, ens aclareix el poema

ἔγχει χαλκείῳ ἐπέρεισε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη<sup>133</sup>

una pica de bronze dirigida per Pal·las Atenea

I quan en el cant VIII Teucro dispara una fletxa per segona vegada contra Hèctor sense encertar el blanc, el poema ens diu

ἀλλ' ὃ γε καὶ τόθ' ἄμαρτε· παρέσφηλεν γὰρ Ἀπόλλων·<sup>134</sup>

que aquesta vegada va errar, desviada per Apol·lo.

Pel que fa a *L'Odissea*, i seguint encara Carles Miralles<sup>135</sup>, el protagonista és un heroi diferent, que té altres virtuts, com la intel·ligència, l'astúcia i els enginys, a les quals ja es fa al·lusió a *La Ilíada*. El cant III ens diu:

Εἶδως παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά<sup>136</sup>

Coneix tota mena d'ardits i estratagemes útils.

---

<sup>132</sup> Hom., *Il.* V, 290.

<sup>133</sup> Hom., *Il.* V, 856.

<sup>134</sup> Hom., *Il.* VIII, 311

<sup>135</sup> C. Miralles, *OC*.

<sup>136</sup> Hom., *Il.* III, 202.

fent referència a Ulisses, citat dos versos abans.

També a *l'Odissea* se'ns diu:

ἔνθ' οὐ τίς ποτε ἄμῃτιν ὁμοιωθέμεναι ἄντην<sup>137</sup>

Ningú no podrà comparar-s'hi en prudència

fent al·lusió a Ulisses, citat al vers 202.

Aquesta astúcia es diversifica, ja que Ulisses no fa servir els mateixos recursos en lliurar-se del cíclop, ni en el tracte amb Nausica, ni en enganyar els pretendents en arribar a casa seva, però totes aquestes situacions convergeixen en l'excelsitud del seny, que fa de l'heroi un triomfador i un supervivent. Però això no impedeix que en arribar a casa seva actuï amb una gran ferocitat, tractant tots els pretendents com si fossin igualment culpables. És evident que no és així, ja que el mateix Ulisses reconeix que Amfíon és una persona assenyada i Atena l'exhorta a pidolar per totes les taules per tal de diferenciar els justos dels injustos, cosa que Ulisses fa, segons ens explica el poeta al vers següent:

γνοίη θ'οἷ τινές εἰσιν ἐναΐσμοι οἷ τ'ἀθέμιστοι.<sup>138</sup>

Va esbrinar quins eren justos i quins injustos.

Però com els dolents dels contes, els dolents de *l'Odissea* ho són per oposició a l'heroi, i Ulisses mata tots els pretendents, després d'haver escorcollat tota la casa perquè no se'n salvés cap. Pel que fa als criats i servents, el seu destí és el mateix, ja que se salven els fidels a Ulisses i moren els partidaris dels pretendents.

I l'autor no veu gaire possible buscar les causes de la ferotgia fora de l'economia del relat, com podria ser un conflicte entre la reialesa i l'aristocràcia, entre d'altres raons

---

<sup>137</sup> Hom., *Od.* III 120.

<sup>138</sup> Hom., *Od.* XVII, 363.

perquè entre els pretendents hi ha molts estrangers. El que fa Ulisses és el que ha intentat fer la seva dona aquests anys, que és tornar la situació al punt en què es trobava abans de partir cap a Troia. Pal·las intervé evitant la discòrdia civil, i quan podria començar la política s'acaba el poema.

Aquesta afirmació coincideix amb el qualificatiu de prepolítica, amb el qual M. Vegetti definia l'ètica homèrica per tal de diferenciar-la de les ètiques posteriors. Totes les argumentacions ho indiquen, i no hi hem trobat cap indicatiu d'intel·lectualisme moral. Fins i tot podríem dubtar que l'ètica heroica sigui realment una ètica amb el significat que la paraula tindrà després, i menys encara amb el significat actual.

## HESÍODE

Aurelio Pérez i Alfonso Martínez, en la introducció a la seva traducció de les obres d'Hesíode<sup>139</sup>, ens parlen de la datació de la seva vida, sobre la qual no hi ha acord entre els especialistes. Ja en l'antiguitat es discutia si Hesíode era anterior, posterior o contemporani d'Homer, i actualment encara hi ha partidaris de totes tres postures. Els citats autors es decanten per la segona opció, situant Homer una generació abans, de manera que Hesíode hauria viscut cap a la segona meitat del segle VIII, o com més tard el primer quart del VII, però no més enllà.

També ens diuen que, sigui com sigui, l'activitat literària de tots dos és independent. La poesia homèrica es desenvolupa a Jònia i la d'Hesíode a Beòcia, i tot i que ambdues responen a la mateixa tradició cultural de la *koiné* micènica, durant els segles foscos van evolucionar separadament. No hi ha dubte que són obres molt diferents, i l'àmbit ètic no n'és una excepció.

Aquest segle VII és el de la formació de la polis, que s'explica per diferents causes. D'una banda, la formació de colònies per part de diferents ciutats, en part causada per les invasions dòries, i de l'altra, l'arribada massiva de forans a les ciutats afeblia els lligams de parentiu, dels què fa gala la societat homèrica, i afavoreix els ideals de la polis. L'agricultura deixa de ser l'única activitat econòmica de les ciutats, i apareixen l'artesania i el comerç, fins llavors en mans dels fenicis. Tot això comporta una pèrdua d'importància de la institució monàrquica, i un augment del prestigi dels nobles que hi ha al voltant del rei. Al segle VIII apareixen una sèrie d'estats governats per algunes de les principals famílies aristocràtiques, que havien aconseguit acabar amb les antigues

---

<sup>139</sup> Hesíodo, *Obras y fragmentos*, traducción de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez, Madrid, Ed. Gredos, 1983.

monarquies en coalició amb les classes populars, fent-los certes concessions. Però seran aquestes classes la causa de la seva crisi, ja que quan les classes aristocràtiques abusin del seu poder, el poble els imposarà un tirà que pot procedir o no de les classes nobiliàries.

Els citats autors ens aclareixen que Hesíode no era pas un pagès, com podria deduir-se del que explica en les seves obres, sinó un representant de la classe mitjana burgesa, que accepta l'estatus polític del seu temps. No es rebel·la contra els reis, que així denomina els aristòcrates que tenen el poder, sinó contra els seus abusos. La tradició era encara massa forta per a actituds més radicals. En *La Teogonia* parla dels reis amb respecte i veneració, i els considera descendents de Zeus, però diu que la Justícia proclama la injustícia allà on es produeix, per tal que el poble castigui la prepotència dels poderosos.

Amb aquesta introducció històrica en tenim prou per situar les diferències sociològiques entre Homer i Hesíode. Hem comentat abans com diferents autors coincidien a situar els poemes homèrics en un ambient prepolític, que condicionava una determinada moral. Hesíode és contemporani de la formació de les polis, que originaran una moral absolutament diferent. Potser, d'acord amb els nostres criteris, seria més exacte dir que en Hesíode hi ha una preocupació moral absent en els poemes homèrics.

Els autors esmentats ens diuen que el sentit principal de *La Teogonia* és la divinització del món. Impressionat el poeta per l'ordre i l'harmonia de l'univers, intenta explicar-lo en clau religiosa. Però la clau de l'ordre còsmic és de caire moral, ja que rau en el triomf total del bé sobre el mal, de la justícia sobre la injustícia. Urà és malvat i violent i troba el seu càstig a mans del seu fill Cronos, que també és cruel amb el seu fill Zeus i serà castigat per ell. Contràriament, però, Zeus és justícia i ordre i, en conseqüència, la seva sobirania serà eterna. El triomf del bé sobre el mal és definitiu. No hi veiem al·lusions a l'intel·lectualisme moral, però sí una evident preocupació moral.

Com en *La Teogonia*, i seguint sempre els mateixos autors, en *Els treballs i el dies*, Zeus és garantia de justícia, però en contemplar la realitat humana es planteja el problema de la responsabilitat del mal i el paper que hi juga Zeus. Hesíode arriba a la

conclusió que la causa del mal és l'estupidesa dels homes, inherent a la seva naturalesa, i només es resoldrà quan Zeus decideixi imposar definitivament la justícia entre els humans. Amb aquesta breu introducció els autors ja ens han anunciat que a *Els treballs i els dies* hi ha una forta dosi d'intel·lectualisme moral.

Hesíode arriba a aquest plantejament a partir d'una situació personal. El seu germà Perses li vol posar un plet per treure-li la seva herència, i Hesíode vol disuadir-l'en advertint-li que el treball, conseqüència de l'existència del mal, és l'única manera d'evitar la pobresa i la gana. Per això Hesíode dona al seu germà una sèrie de consells per tal d'obtenir el màxim rendiment de les feines agrícoles, demostrant un gran coneixement del tema. El poeta tampoc no oblida el comerç naval com a complement de l'agricultura, sense demostrar-hi un gran interès.

L'intel·lectualisme moral es fa palès en el mite de Prometeu i Epimeteu. Prometeu, el germà prudent, adverteix el seu germà Epimeteu que no ha d'acceptar cap regal de Zeus, ja que això portaria moltes desgràcies. Epimeteu rep la capsa de Pandora sense recordar-se de l'advertiment, i quan se n'adona ja és massa tard. Una nota al text dels citats autors ens fa veure com Hesíode vol deixar molt clar que el mal del món és conseqüència de la manca de seny dels humans i no pas de la injustícia divina.

Però hi ha un passatge més significatiu en relació amb l'intel·lectualisme moral, en què Hesíode es dirigeix al seu germà Perses de la següent manera:

Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω , μέγα νήπιε Πέρση  
τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἔλίσθαι  
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·  
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισεν ἔθηκαν  
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτήν  
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκεται  
ῥηιδίη δὴ ἔπεται πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.<sup>140</sup>

Jo sé el que et convé, insensat Perses, i t'ho diré. De la maldat és molt fàcil obtenir

---

<sup>140</sup> Hes., *Op.* 286-292.

moltes coses; el camí no té obstacles i la tenim molt a la vora. El déus immortals, en canvi, van interposar la suor entre nosaltres i la virtut. Llarg i costerut és el camí que ens hi porta i molt dur al principi; però quan s'arriba al cim, llavors resulta fàcil per molt dur que hagi estat abans.

Aquests versos ens diuen que una vegada que hem arribat a la virtut, és a dir, quan hem après la virtut, no ens costa mantenir-nos-hi, sinó més aviat al contrari, el que costa és sortir-ne. I als traductors no els ha passat desapercebuda la importància dels versos, ja que en una nota ens diuen que aquesta idea és una de les grans aportacions d'Hesíode al pensament de Parménides, Empédocles i Heràclit, tot i que creiem que es podria fer extensiva aquesta influència a Plató.

En una altre lloc els autors han fet una recopilació de cites sobre Hesíode, una de les quals és de *L'Hermòtim* de Lucià, en què comenta aquests versos, insistint en la felicitat derivada de la virtut. L'obra, la més extensa d'aquest autor, és un atac a les escoles filosòfiques. Té forma de diàleg entre dos personatges, Hermòtim, un estoic, que dona el títol a l'obra, i Licini, un escèptic que està constantment preguntant al seu interlocutor pels fonaments de la seva filosofia. Al començament Licini diu a Hermòtim que té la sensació d'estar lluny de la felicitat, tret del cas que l'hagi acompanyat tota la seva vida. En aquest moment té lloc el diàleg següent:

ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ: Πόθεν, ὦ Λυκῖνε. ὃς νῦν ἄρχομαι παρακύπτειν ἐς τὴν ὁδόν; ἢ δ' Ἀρετὴ πάνυ πόρρω κατὰ τὸν Ἡσίοδον οἰκεῖ καὶ ἔστιν ὁ οἶμος ἐπ' αὐτὴν μακρὸς τε καὶ ὄρθιος καὶ τρηχύς, ἰδρῶτα οὐκ ὀλίγον ἔχων τοῖς ὁδοιπόροις.

ΛΥΚΙΝΟΣ. Οὐχ ἱκανὰ οὖν ἴδρωταί σοι, ὦ Ἑρμότιμή, καὶ ὠδοιπόρηται;

ΕΡΜΟΤΙΜΟΣ. Οὐ, φημί,· οὐδὲν γὰρ ἂν ἐκόλυέ με πανευδαίμονα εἶναι ἐπὶ τῷ ἄκρῳ γενόμενον. τὸ δὲ νῦν ἀρχόμεθα ἔτι, ὦ Λυκῖνε.<sup>141</sup>

HERMÓTIM: Com dius això, Licini? Precisament tot just començo a veure el camí

---

<sup>141</sup> Lucianus, *Herm.* 2.



que m'hi portarà. La virtut, segons Hesíode, viu molt lluny, i el camí que hi condueix és llarg, costerut i difícil i fa suar molt els caminants.

LICINI: I tu, Hermótim, has caminat i suat prou?

HERMÓTIM. De cap de les maneres, tot just estic al començament. Però res no m'impedirà ser completament feliç quan hagi arribat al cim.

Després de comentar una mica més les dificultats del camí, Licini anima Hermòtim amb les següents paraules, insistint una altra vegada en la felicitat derivada de la virtut:

ΛΥΚΙΝΟΣ: Ἀλλὰ θαρρεῖν χρὴ καὶ θυμὸν ἔχειν ἀγαθὸν ἐς τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ ὀρῶντα καὶ τὴν ἄνω εὐδαιμονίαν,<sup>142</sup>

LICINI: Sigues valent i no et desanimis, i mira el final del camí i la felicitat que hi trobaràs al capdamunt.

Com hem dit al començament, hi ha un canvi total de l'ètica heroica prepolítica d'Homer a l'ètica política d'Hesíode, que els autors que hem seguit expliquen sociològicament, precisament amb l'aparició de la polis. No podem valorar aquestes interpretacions històriques, però sí constatar aquesta presència de l'ètica en la poesia hesiòdica, en què no hi falten claríssims elements d'intel·lectualisme moral.

---

<sup>142</sup> Lucianus., *Herm.* 4.

## ELS PRESOCRÀTICS

Els presocràtics es van preocupar preferentment de cosmologia, i no van dedicar gaire atenció a l'ètica. Segons A. Bernabé<sup>143</sup>, el terme ja ho porta una mica implícit, ja que fa al·lusió al fet que Sòcrates va desplaçar el centre d'interès de la filosofia del món a la persona humana. Des del punt de vista cronològic el terme no és gaire exacte, ja que els últims filòsofs considerats presocràtics, Diògenes d'Apolònia i Demòcrit, són contemporanis i no pas anteriors a Sòcrates. I precisament és Demòcrit l'únic que té escrits sobre ètica, de manera que no podria ser considerat estrictament com a tal en cap dels dos sentits, i menys encara si considerem que la seva ètica és molt socràtica. Però, malgrat això, Demòcrit sempre ha estat considerat presocràtic, ja que desenvolupa plenament l'atomisme d'Anaxàgores i Leucip, i perquè, segons Aristòtil, les seves idees ètiques no són originals.

Demòcrit va ser un escriptor molt prolífic, probablement un dels escriptors més prolífics de tota l'antiguitat. Trasil<sup>144</sup>, que segons Diògenes Laerci va ordenar els escrits de Demòcrit en tetralogies, va establir-ne dos d'ètica, quatre de física, dos de matemàtiques, dos de música, incloent-hi llengua i literatura, i dos de temes tècnics. En total, els fragments morals de Demòcrit són dos-cents vint d'un total de tres-cents, és a dir, unes tres quartes parts aproximadament del que posseïm d'aquest filòsof.

---

<sup>143</sup> Tales a Demócrito, *Fragmentos presocráticos*, trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

<sup>144</sup> G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos, 1981.

Guthrie, en el seu llibre *Història de la filosofia grega*<sup>145</sup> diu que Demòcrit se'ns mostra com el punt culminant de la física jònica, i alhora com un contemporani dels sofistes, que participa en les controvèrsies sobre la naturalesa i la conducta humanes, que eren el centre de la discussió filosòfica a l'Atenes del segle V, quan la qüestió política no deixava ningú indiferent. Tampoc no va poder deixar de prendre partit en la discussió entre llei i naturalesa, decantant-se per la llei en la vida pràctica, com demostren algunes màximes, com la 47, que diu:

Νόμοι καὶ ἄρχοντι καὶ τῷ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον<sup>146</sup>

Els savis i els governants han d'acatar les lleis.

o la 248, que diu:

ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων· δύναται δέ, ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν εὖ· τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυσι.<sup>147</sup>

Les lleis tenen la finalitat de millorar la vida dels homes i la capacitat de fer-los fer el bé, ja que els indueixen a mostrar les seves virtuts personals.

Guthrie,<sup>148</sup> en el llibre citat, es pregunta per una part si els fragments de Demòcrit constitueixen una teoria ètica coherent, i per una altra si aquesta teoria, en cas d'existir, es pot integrar en l'atomisme. Però abans d'això es pregunta també per l'autenticitat i naturalesa dels testimonis.

Pel que fa a la naturalesa, s'ha de dir que la major part del material està format per dues col·leccions de màximes independents, la majoria de caràcter proverbial. Una trentena aproximadament es troba en diversos autors, com Clement i Ciceró, unes 130

---

<sup>145</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962.

<sup>146</sup> Giovanni Reale, *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2006.

<sup>147</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>148</sup> Guthrie, *OC*.

en l'antologia d'Estobeu, i unes 80 es troben sota el títol “*Les màximes d’or de Demòcrates el filòsof*” editades per primera vegada el segle XVII, a partir d’un manuscrit medieval vaticà, i després, a principis del XIX, a partir d’un manuscrit medieval palatí. Com que moltes d’aquestes màximes apareixen també en la sèrie d’Estobeu, se suposa que procedeixen de la mateixa font, i que si diu Demòcrates i no Demòcrit és una confusió dels copistes bizantins. H. Laue<sup>149</sup> és del parer que aquests fragments són obra d’un tal Demòcrit d’Afidne, escrits entre 350 i 330 a.C. i incorporats posteriorment per equivocació al *corpus democriteum*. Cal dir, però, que aquesta opinió mai no ha tingut adeptes.

Pel que fa a l’autenticitat, les opinions són molt variades, des de Rohde, que posa en dubte l’autoria de la majoria de les màximes morals atribuïdes a Demòcrit, fins a Schmit, que les considera autèntiques totes. Guthrie, en l’obra citada, ens diu que és difícil que s’arribi a una solució definitiva. També diu que moltes màximes són banals i tòpiques, fins i tot per a la seva època i no diuen gaire en favor del seu autor com a filòsof moral. D’aquestes màximes qualificades de banals en cita moltes, com la 50, que diu:

ὁ χρημάτων παντελῶς ἥσσω οὐκ ἂν ποτε εἴη δίκαιος.<sup>150</sup>

Qui és esclau dels diners no podrà mai ser just”,

o la 54, que diu:

οἱ ἀξύνετοι δυστυχεόντες σωφρονέουσι<sup>151</sup>

Els insensats es tornen prudents en l’infortuni.

---

<sup>149</sup> H. Laue, *De Democriti fragmentis ethicis*, Gotinga, 1921.

<sup>150</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>151</sup> G. Reale, *OC*.

i la 101, que diu:

ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὶν ἔξ εὐπορίας εἰς πενίην μεταπέσωσιν<sup>152</sup>

Molts s'allunyen dels amics que passen de la prosperitat a la pobresa.

També troba Guthrie sospitosa la coincidència d'algunes màximes amb altres de Sòcrates i Plató, als quals Aristòtil n'atribuïa l'originalitat, com ja hem dit abans, i que seran comentades després. De la mateixa opinió és N.L. Cordero<sup>153</sup>, que cita l'opinió de Z. Stewart, segons el qual les màximes de caire més socràtic són el resultat d'una reelaboració posterior, deguda probablement als cínics, que li van donar els seu caire proverbial. Això explicaria alguns elements més platònics que socràtics de l'ètica democrítea, com l'afirmació que és pitjor cometre injustícia que sofrir-la, així com altres incongruències dels fragments morals amb la resta del sistema. Guthrie<sup>154</sup> tanca el tema dient que és difícil que es pugui arribar a una solució definitiva, per la qual cosa s'ha imposat el compromís enunciat per Diels, consistent a no acceptar per sistema que totes les màximes siguin autèntiques, però sense rebutjar-les d'una manera general.

Pel que fa a la pregunta sobre una teoria ètica coherent en Demòcrit, Guthrie dona una resposta més aviat negativa. Segons ell, es tracta més d'una saviesa pràctica i casolana, amb una inclinació cap a la prudència i la seguretat, que inclou agudes observacions sobre el sexe i la paternitat, que segons Guthrie són les que tenen més categoria. La seva aportació original seria l'exaltació del bon ànim com a finalitat de la vida, del qual ens diu Diògenes Laerci que no s'identifica amb el plaer, sinó amb l'harmonia, la moderació i l'art de la mesura, de la qual Sòcrates es fa ressò en el *Protàgoras*, i que té molt a veure amb l'ataràxia epicúria.

Pel que fa a la possible relació entre l'ètica i la física de Demòcrit, Guthrie<sup>155</sup> cita les opinions favorables de Fritz i Vlastos, que creuen que si el pensament i la sensació

---

<sup>152</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>153</sup> N.L. Cordero, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos, 1986.

<sup>154</sup> Guthrie, *OC*.

<sup>155</sup> Guthrie, *OC*.

consisteixen en un moviment dels àtoms, i si l'ànima és de naturalesa atòmica, el més coherent és afirmar que el caràcter i el comportament també depenen del moviment dels àtoms. Destaquen com a prova que molts termes utilitzats per parlar de física també són aplicats a l'ètica, coincidència que no pot ser metafòrica. L'exemple més clar seria la màxima 191, en la qual, per expressar la necessitat d'una vida moderada, ens diu:

Τὰ δ'ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῆι ψυχῇ. αἱ δ'ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσιν οὔτε εὐθυμοί.<sup>156</sup>

Les mancances i els excessos generalment provoquen en les ànimes canvis profunds i commocions intenses, i les ànimes així commogudes amb una certa freqüència no són equilibrades ni alegres.

Guthrie, però, no considera aquests arguments definitius, i ens invita a la prudència. No podem definir-nos sobre l'autenticitat ni sobre l'originalitat dels escrits democrítis, però nosaltres no hi veiem cap incoherència ni contradicció. No compartim, per tant, el punt de vista general de Guthrie, que creiem que confon la coherència amb l'originalitat, com tampoc no creiem que en aquest context puguin considerar-se banals totes les màximes que ell cita com a tals. També ens sembla contradictori qualificar la moral democrítia de pràctica com una limitació, i afirmar que les màximes de més categoria són les que tracten del sexe i la paternitat. I no podem entrar en les raons històriques i filològiques que facin pensar que una certa quantitat de les màximes socràtiques siguin un afegit cínic, però el que sí podem dir és que des del punt de vista filosòfic no hi veiem cap necessitat que sigui això.

Seguidament, traduïm i comentem les màximes que reflecteixen més exactament l'ètica socràtica, i després les que més s'acosten als plantejaments estrictament epicuris. Entre les primeres citaríem la 40, que diu:

---

<sup>156</sup> G. Reale, *OC*.

Οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύηει καὶ πολυφροσύνηι <sup>157</sup>

La felicitat no rau ni en el cos ni en la riquesa, sinó en la rectitud i en la prudència.

molt significativa de l'intel·lectualisme moral, ja que uneix la intel·ligència a la rectitud moral, de la qual es dedueix la felicitat; la 41, que diu

Μὴ διὰ φόβον , ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀμαρτημάτων. <sup>158</sup>

No és per por, sinó pel sentit del deure que cal fugir dels errors.

que és una manera de dir que el bé s'ha de buscar per ell mateix, com una cosa intrínsecament bona per nosaltres i no com a mitjà d'evitar situacions perjudicials, que és una de les *implicacions* que havíem comentat de l'intel·lectualisme moral. La que potser expressa amb més radicalitat la moral socràtica és la 45, que diu

ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος <sup>159</sup>

L'injust és més infeliç que el que pateix injustícia.

ja que la pitjor cosa que ens pot passar és participar del mal; i també la 56, que diu

τὰ καλὰ γνωρίζουσι καὶ ζηλοῦσιν οἱ εὐφυέες πρὸς αὐτὰ <sup>160</sup>

Coneixen el bé i el segueixen els que hi estan ben dotats,

---

<sup>157</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>158</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>159</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>160</sup> G. Reale, *OC*.

deixant molt clar que el comportament ètic està reservat als excel·lents; la 83, que diu:

ἀμαρτίας αἰ τή ἢ ἀμαθίῃ τοῦ κρέσσονος <sup>161</sup>

La causa d'una errada és la ignorància del que és el més encertat.

deixa molt clar d'una manera molt breu que l'ètica és qüestió de coneixement. La 181, la més llarga, que també és d'un intel·lectualisme explícit, diu:

Τοῦ αὐτοῦ κρείσσων ἐπ'ἀρετὴν φανεῖται προτροπῇ χρώμενος καὶ λόγου πειθοῖ ἤπερ νόμοι καὶ ἀνάγκη. λάθρει μὲν γὰρ ἀμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου, τὸν δὲ ἐς τὸ δέον ἡγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρη οὔτε φανερώς ἔρδειν τι πλημμελές, διόπερ συνέσει τε καὶ ἐπιστήμη ὀρθοπραγέων τις ἀνδρεῖος ἅμα καὶ εὐθύγνωμος γίγνεται. <sup>162</sup>

Més val actuar correctament per inclinació a la virtut i la persuasió dels arguments, que per la llei o l'obligació; ja que és esperable que actuï incorrectament d'amagat el que es manté allunyat de la injustícia només per la llei, mentre que el que actua per pròpia convicció no actuarà incorrectament ni d'amagat ni a la vista de tothom. Per això, el que actua correctament per convicció i saviesa és considerat valent i recte.

La 84, que diu

ἔωυτὸν πρῶτον αἰσχύνεσθαι χρεὼν τὸν αἰσχροῦ ἔρδοντα <sup>163</sup>

El que comet un acte vergonyós ha de sentir vergonya en primer lloc davant d'ell mateix.

---

<sup>161</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>162</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>163</sup> G. Reale, *OC*.



A aquest tema també fa al·lusió el *Gòrgias*, argumentant que si cometre injustícia és més vergonyós que sofrir-la, però no és més dolorós, vol dir que és superior en maldat, i per tant que és pitjor. La 244, que diu el mateix que la 181, fent al·lusió a la vergonya, diu;

Φαῦλον, κᾶν μόνος ἦις μήτε λέξις μήτ' ἐργάσι· μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι<sup>164</sup>

No diguis ni facis res censurable, tot i que no et vegi ningú; has d'aprendre a tenir més vergonya al davant de tu mateix que al davant dels altres.

i per últim, la 264, que diu el mateix que la 244:

Τοῦ αὐτοῦ μηδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῇ καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.<sup>165</sup>

No s'ha de tenir més vergonya al davant dels altres que al davant d'un mateix, ni hi ha més raons per fer un mal que romandrà amagat que un altre de què tothom s'assabentarà. Més aviat al contrari, s'ha de sentir vergonya especialment al davant d'un mateix, i inculcar principis a l'ànima que ens impedeixin fer res dolent.

Entre les màximes més estrictament epicúries podriem citar la 31, que diu

ιατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>165</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>166</sup> G. Reale, *OC*.

La medecina, segons Demòcrit, cura les malalties del cos, i la filosofia allibera l'ànima dels seus mals.

la 70, que diu

παιδός οὐκ ἀνδρὸς τὸ ἀμέτρος ἐπιθυμεῖν.<sup>167</sup>

Els desitjos desmesurats són propis d'un nen, no d'una persona adulta.

la 71, que diu:

ἡδοναὶ ἄκαιροὶ τίκτουσιν ἀηδίας<sup>168</sup>

Els plaers indeguts engendren disgustos

la 72, que diu:

αἱ περὶ τι σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλοῦσιν εἰς τᾶλλα τὴν ψυχὴν<sup>169</sup>

Els desitjos desmesurats per una cosa determinada ceguen l'ànima per totes les altres.

i la 74, que diu:

ἡδὺ μὴδὲν ἀποδέχεσθαι, ἢν μὴ συμφρη<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>168</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>169</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>170</sup> G. Reale, *OC*.

No s'ha d'admetre cap plaer si no és convenient

Totes aquestes màximes es poden relacionar amb una frase de la *Carta a Meneceu*, que diu, després de parlar de la classificació del desitjos:

Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μὴτε ἀλγῶμεν μὴτε ταρβῶμεν.<sup>171</sup>

Un coneixement correcte d'aquest desitjos permet relacionar cada tria o rebuig amb la salut del cos i la tranquil·litat de l'ànima, coses en les quals consisteix la vida feliç, en funció de les quals ho fem tot per tal de no patir dolors ni perturbacions

Altres màximes de caire epicuri són la 188, que diu:

ὁρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερπείε<sup>172</sup>

La frontera entre el que és convenient i el que no ho és, és el que ens agrada i ens desagrada.

La qual cosa recorda una frase de la *Carta a Meneceu*, que diu

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Epicur., *Ep.*, 128, 1-4.

<sup>172</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>173</sup> Epicur., *Ep.*, 128, 11-129, 4.

Per això diem que el plaer és el principi i el fi d'una vida feliç, i la base per a tots els actes de tria i rebuig, i ens hi referim valorant qualsevol bé, considerant com a criteri la sensació”<sup>174</sup>.

Cal dir que Epicur fa moltes precisions sobre aquesta afirmació, però aquestes precisions estan molt d'acord amb la moral de Demòcrit, que sempre ens invita a la moderació, com en la *màxima* 211, que diu:

Σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμείζοντα ποιεῖ.<sup>175</sup>

La moderació multiplica els plaers i n'augmenta el gaudiment.

La 223 diu:

Τοῦ αὐτοῦ. ὧν τὸ σκῆνος χρήζει, πᾶσι πάρεστιν εὐμαρέως ἄτερ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας· ὁκόσα δὲ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας χρήζει καὶ βίον ἀλγύνει, τούτων οὐκ ἰμείρεται τὸ σκῆνος, ἀλλ' ἢ τῆς γνώμης κακοθογίη.<sup>176</sup>

Tot allò que el cos necessita és a l'abast de tothom sense esforç ni patiments, i si no és així és que no es tracta realment d'una necessitat del cos, sinó d'una manca d'objectius de l'ànima.

Aquest text està molt d'acord amb una frasa de la *Carta a Meneceu*, que diu:

...καὶ ὅτι τὸ μὴν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπορίστον...<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>175</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>176</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>177</sup> Epicur., *Ep.*, 130, 8-9.

...les coses més fàcils d'aconseguir són objectes del desitjos naturals i les més difícils ho són dels superflus

La 232 diu:

τῶν ἡδέων τὰ σπανιώτατα γινόμενα μάλιστα τέρπει<sup>178</sup>

Els plaers menys freqüents són els més intensos.

També està molt d'acord amb una altre frase de la Carta, que diu;

...καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμας διατίθησι<sup>179</sup>

...i si ens acostem al luxe esporàdicament, hi tindrem més bona disposició.

Com es pot veure, són moltes les màximes que reflecteixen una moral socràtica i epicúria, que no estan en contradicció com veurem al final d'aquesta tesi. Tant si és o no autèntic, com si és o no original, creiem que l'ètica del *corpus democriteum* és totalment coherent i clarament intel·lectualista, i les màximes que no poden ser qualificades com a tals pel seu caire pragmàtic, tampoc no hi estan en contradicció. Considerem, per tant, desafortunats els comentaris en sentit contrari que hem citat abans, i una vegada més ens quedem amb la sensació que la moral intel·lectualista de Sòcrates i de Plató no ha estat presa seriosament.

---

<sup>178</sup> G. Reale, *OC*.

<sup>179</sup> Epicur. *Ep.*, 131, 5-6.

## ELS SOFISTES

Antonio Melero, en el seu llibre *Sofistas, Testimonios y fragmentos*,<sup>180</sup> diu que la sofística no és un moviment filosòfic en el sentit estricte del terme, sinó que es tracta més aviat d'una mena de tarannà intel·lectual que fa la seva aparició a Grècia al començament del segle V i que no es manifesta només en la filosofia, sinó que es fa present en tots els àmbits de la cultura. Per la seva banda, J. Ferrater Mora, en el seu *Diccionario de Filosofia*,<sup>181</sup> assenyala com a característica més important dels sofistes un nou interès per la persona humana, de manera que els sabers sobre l'home, la societat i l'educació passen de ser intuïcions indeterminades a ciències precises. A. Melero<sup>182</sup>, però, diu que seria una greu equivocació acceptar el tòpic que els sofistes havien perdut l'interès per la naturalesa, com de vegades s'ha dit.

Però ens sembla indiscutible que el centre d'interès dels sofistes és la moral, com ho tornarà a ser a les filosofies hel·lenístiques. La moral sofística pot definir-se com a relativista, és a dir, la justícia i la virtut no només no coincideixen amb la legalitat ni tenen a veure amb els déus, sinó que tampoc no tenen existència objectiva. Els sofistes intentaven diferenciar les lleis de la naturalesa de les lleis humanes, la qual cosa no té en si res de subversiu. Buscaven principis racionals i universalment vàlids que fonamentessin el comportament humà i donessin autonomia a la voluntat, tot tenint en compte que les lleis morals depenen de l'home, i que l'home és transitori. Aquesta mentalitat va fer que s'interessessin pels costums d'altres pobles, i així van néixer

---

<sup>180</sup> A. Melero, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996.

<sup>181</sup> J. Ferrater, *Diccionario de Filosofia*, Barcelona, Ed. Ariel, 1994.

<sup>182</sup> A. Melero, *OC*.

l'etnografia o antropologia cultural. No es casualitat que en aquella època Heròdot escrivís la seva *Història*, en què descriu els costums dels escites, egipcis, perses, lidis i d'altres pobles, tot fent notar les diferències amb els costums grecs. I Eurípides va escandalitzar molts dels seus contemporanis en posar en boca d'un personatge, referint-se a l'incest practicat per pobles no grecs, que cap conducta no és aberrant si no ho sembla així a les persones que la practiquen.

Antonio Alegre, en el seu llibre *La sofística i Sócrates*,<sup>183</sup> diu que des dels estudis de J.P. Vernant *et alii*, és impossible estudiar els moviments filosòfics grecs sense fer al·lusió a les estructures sociopolítiques que les originen. Al segle V les polis gregues entren en un procés irreversible de democratització de la vida pública, que es tradueix en una major llibertat d'expressió, en un augment de la capacitat de consensuar interessos diferents i en una estatalització de la religió pública, que deixa de ser així instrument de la classe dominant. A Atenes, que malgrat l'absoluta independència de les polis gregues, passa a ser el centre cultural i econòmic de tota l'Hèl·lade, la democràcia arriba a nivells molt alts de la mà de Pèricles, que culmina les reformes de Soló i Clístenes. Com a conseqüència d'aquests canvis, l'aristocràcia terratinent perd poder en favor d'una nova burgesia emergent, que basava el seu poder en la indústria i el comerç marítim. En l'àmbit extern, aquesta hegemonia d'Atenes es tradueix en la Lliga Dèlica i en la talassocràcia, que la faran enfrontar-se amb Esparta a la guerra del Peloponès.

Es produeix també un canvi molt notable en el paper social del filòsof. Abans, el filòsof era un home solitari, que en molts casos menyspreava els seus conciutadans. El seu discurs era un monòleg o, com a màxim, un diàleg. El sofista és una persona integrada en la societat i que, més que meditar o dialogar, el que fa és discutir i, a més a més, ho fa per diners, cosa que resulta més escandalosa. La filosofia es fa popular, però amb una popularitat molt diferent de la que tindran posteriorment l'estoïcisme i el neoplatonisme, perquè en realitat el que s'ha fet popular són els filòsofs i no la filosofia.

Aquest canvi és causat en part per les noves necessitats educatives pròpies de la societat democràtica. El que oferien els sofistes era una mena d'ensenyament secundari

---

<sup>183</sup> A. Alegre, *La sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos Editor, 1986.

privat, que substituïa l'ensenyament aristocràtic tradicional de la palestra, que tampoc no sembla que fos obligatori. Aquest caire professional dels sofistes, unit a la seva heterogeneïtat i al seu tarannà eclèctic, enemic de les opinions radicals, fa que algun tractadista els hagi considerat un gremi més que no pas un moviment intel·lectual. I aquest caràcter gremial és un dels blancs de les crítiques de Sòcrates, que deia que la polis ja és en ella mateixa una escola de ciutadania, que els joves podien aprendre virtut política amb el tracte amb bons ciutadans, i que només l'amistat i la gratitud poden ser el preu d'aquests ensenyaments. En realitat, el problema no consistia en cobrar pels seus ensenyaments, ja que alguns poetes i artistes grecs van cobrar per la seva creació intel·lectual i per ensenyar-la, sinó en els temes que deien ensenyar. Pel testimoni de Jenofont, sabem que Sòcrates considerava això una mena de prostitució intel·lectual, ja que els privava de la llibertat de compartir la saviesa amb qui volguessin, limitant l'àmbit dels seus interlocutors als ciutadans amb un cert poder econòmic. Segons A. Melero<sup>184</sup>, l'autèntic escàndol rau en la democratització que suposa vendre saviesa a qualsevol que pugui pagar-la.

Guthrie<sup>185</sup> ens posa en guàrdia sobre l'heterogeneïtat dels sofistes que, segons ell, s'ha exagerat amb freqüència. Diu que és veritat que eren individualistes, i que rivalitzaven entre ells per l'atenció del públic. No eren, per tant, una escola filosòfica, però no es pot dir que no tinguessin res en comú. Compartien un punt de vista empíric, un cert escepticisme pel que fa a les possibilitats d'un autèntic coneixement, i creien en l'antítesi entre naturalesa i llei. I, tot i que diferien en quina d'aquestes dues coses era més important, no n'hi havia cap que pensés que una era el fonament de l'altra. Tots admetien ser mestres de virtut, amb l'excepció de Gòrgias, que probablement ho negava sense sinceritat. Però al mateix Guthrie, en la seva exposició, li costa fer afirmacions generals, i sempre està al·ludint a casos concrets.

És tòpica la connotació pejorativa del terme sofista, i més encara del terme sofisma, que designa l'argumentació pròpia del sofista, com també és un tòpic atribuir aquesta connotació a la gran categoria intel·lectual de Plató, el seu principal enemic, i alhora la

---

<sup>184</sup> A. Melero, *OC*.

<sup>185</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962.



principal font de coneixement sobre el tema, ja que disposem de pocs escrits originals dels sofistes. J. Ferrater<sup>186</sup> diu que aquest desprestigi és ocasionat perquè el sofista necessita convèncer, i per damunt de tot refutar, de manera que l'exercici dialèctic fàcilment té més importància que la recerca de la veritat o d'una millora de la societat. Però també diu que seria una equivocació escatimar importància intel·lectual als sofistes, ja que posen al descobert una sèrie de realitats que sense la crisi romandrien amagades. I molts historiadors consideren que sense els sofistes no existirien ni Sòcrates ni Plató, no només perquè constitueixen el seu substrat filosòfic, sinó també perquè fan servir amb molta freqüència recursos sofístics. A. Melero<sup>187</sup> és del parer que el judici advers és ocasionat pel seu relativisme moral, que posava en dubte la moral tradicional, però ell mateix afegeix que les seves crítiques van contribuir a elevar el nivell moral d'Atenes, i que en realitat, no qüestionaven tant l'ordre establert com els valors que fonamentaven aquest ordre.

W.K.C. Guthrie<sup>188</sup> ens diu que el segle XX ha assistit a una controvèrsia especialment virulenta sobre l'objectivitat platònica envers els sofistes i sobre els respectius mèrits i demèrits de totes dues maneres de pensar. Segons l'autor, els anys trenta de la centúria passada va aparèixer un moviment obstinat a rehabilitar els sofistes com a màxim exponent del progrés i la il·lustració, i a considerar Plató un fanàtic autoritari que, en fer-los ombra, havia propiciat la desaparició dels seus escrits. Aquest moviment es va veure reforçat per l'arribada dels nazis al poder, i n'hi havia que deien que l'objectiu del nazisme era la promoció de guardians en el més alt sentit platònic.

No trobem convincent aquest moviment per diferents raons. És indiscutible que els sofistes s'acosten més a la nostra sensibilitat democràtica que Plató, i com veurem després, Protàgoras, en el diàleg homònim, fa una bellíssima i ben argumentada defensa de la democràcia que, per cert, Plató no discuteix. Però les idees, i menys encara les polítiques, no es poden treure del context de la seva època, i d'altra banda, no es pot reduir Plató a un filòsof social, i ni el més aferrissat defensor dels sofistes negarà que Plató té molta més importància en la història de la filosofia que el sofista més destacat.

---

<sup>186</sup> J. Ferrater, *OC*.

<sup>187</sup> A. Melero, *OC*.

<sup>188</sup> W.K.C. Guthrie, *OC*.

Per molt que el moviment sofista hagi estat valorat de moltes maneres, no hi ha ningú que consideri els sofistes menors com a filòsofs rellevants. Només han estat considerats dintre d'aquesta categoria Protàgoras i Gòrgias, i no falten tractadistes, com Diògenes Laerci i Bertrand Russell, que hi consideren només Protàgoras. I, com veurem després, Plató deixa Protàgoras relativament bé en el diàleg homònim, on se'ns presenta com un interlocutor de talla, que parla amb Sòcrates de tu a tu, de manera que es produeix un autèntic diàleg entre iguals. Considerada així la qüestió, l'opinió de Plató no sembla tan esbiaixada.

A. Tovar, en *Un libro sobre Platón*<sup>189</sup>, expressa la diferència i la superioritat de Plató respecte als sofistes d'una manera que ens sembla molt *convincent*. Diu que els sofistes sempre canvien i busquen la novetat en el seu discurs, mentre que Plató, com un autèntic filòsof, sempre està parlant del mateix. Malgrat això, l'obra de Plató és més rica i renovada que la de cap sofista, però la renovació és el resultat de l'entusiasme i l'entrega a la resolució dels mateixos problemes. L'aparent *inconstantia*, com diu l'autor, és conseqüència de les diferents maneres autònomes i paral·leles d'aproximació als mateixos temes, entre les quals no falta la manera mítica. I tampoc no deixa de convèncer-nos l'autor quan, en el mateix llibre, ens diu que un dels defectes que Plató veu en els sofistes és el menyspreu per la religiositat, que fa que només pensin en aquesta vida.

Del que s'ha dit abans, podria deduir-se que els sofistes són intel·lectualistes morals, ja que es presentaven ells mateixos com a mestres de virtut i de saviesa política. Però això seria una simplificació, entre altres raons perquè és discutible que el que ensenyessin fos la virtut, que és el que posa en dubte la crítica platònica. A. Melero<sup>190</sup> diu que els sofistes van reflexionar sobre si la virtut és o no ensenyable, reflexió que implica plantejar-se si la capacitat de direcció política és herència familiar o si, pel contrari, està a l'abast de tothom. El mateix autor diu que les posicions no són unànimes, les opinions radicals escasses, i fins i tot n'hi ha que no veuen contradicció entre una cosa i l'altra.

---

<sup>189</sup> A. Tovar, *Un libro sobre Platón*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1973.

<sup>190</sup> A. Melero, *OC*.

S'han proposat diferents cronologies i classificacions dels sofistes, qüestió que encara està oberta a posicions extremes. Fins a E. Zeller<sup>191</sup>, es considerava els sofistes un grup molt ampli, i se'ls dividia en heraclitis i parmenidis. E. Zeller va considerar els sofistes un grup més restringit, com els considerem nosaltres, però dintre d'aquesta concepció més restringida s'han proposat diferents classificacions. Ueberweg<sup>192</sup> en diferencia dos grups, el primer format per Protàgoras, Gòrgias, Hípias i Pròdic, considerats com autèntics pensadors; i el segon, format pels sofistes posteriors, de menor talla intel·lectual. J. Romilly<sup>193</sup>, amb una certa dosi de maniqueisme, considera que el primer grup són els bons i el segon els dolents, ja que suposen una degeneració de la primera sofística pels extrems de subtileza retòrica i dialèctica en què arriben a caure. Aquests serien els autèntics corruptors, contra els quals anaven adreçades les crítiques de Plató i Aristòtil. D'altres, com Th. Gomperz,<sup>194</sup> consideren Protàgoras i Gòrgias com a principals, o de la cultura, i la resta com a secundaris, o de l'erística.

A causa d'aquesta heterogeneïtat, que hem comentat abans, és difícil fer afirmacions generals. Entre els sofistes de la primera generació, parlarem més extensament de Protàgoras i de Gòrgias, que són les figures de més rellevància filosòfica, i dels que tenim més informació, però en parlarem separatament, ja que hi ha diferències entre l'un i l'altre. Poca cosa direm de Pròdic i d'Hípias, i posteriorment comentarem alguns sofistes de la segona generació, dels quals no tenim testimonis tan directes. D'aquesta manera ens inclinem per la *postura* dels que consideren els sofistes un gremi més que no pas un moviment intel·lectual.

De Protàgoras sabem que va néixer a Abdera cap a l'any 48 a.C, i que, com tants altres filòsofs, va anar a Atenes, on va arribar a tenir un gran prestigi. D'aquesta estada, en tenim testimonis fefaents, entre d'altres el de Plató. També sabem que cap a l'any 443 li van encarregar la redacció de la constitució de Túrios, la qual cosa és prova del seu prestigi. Però després va escriure un llibre intítulat *Sobre els déus*, en el qual feia gala d'un agnosticisme que no va agradar als atenesos, de manera que va ser desterrat, no

---

<sup>191</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubinga, 1844.

<sup>192</sup> F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die philosophie des Altertums*, Basilea, Benno Schwabe, 1953.

<sup>193</sup> J. Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988.

<sup>194</sup> Th. Gomperz, *Griechische Denkers*, Leipzig, 1931.

sabem si mitjançant un procés judicial o polític. En conseqüència, va embarcar cap a Sicília però va morir en el viatge.

La filosofia de Protàgoras es basa en una concepció heraclítia de la realitat. Aquesta realitat està canviant sempre, i en aquest canvi estan immersos no només els objectes de coneixement, sinó també els subjectes, per la qual cosa no hi ha res universal ni necessari. A les diferents disposicions del subjecte corresponen diferents representacions de l'objecte, de manera que aquestes representacions mai no poden ser idèntiques en cap individu.

Aquesta és la base ontològica de la teoria de l'home *mensura*, formulada mitjançant la famosa frase que diu: "L'home és la mesura de totes les coses, de les que són en quant són, i de les que no són en quant no són".

José Barrio Gutiérrez<sup>195</sup>, en el seu llibre *Protàgoras, Fragmentos y testimonios*, ens comenta tres interpretacions d'aquesta afirmació, les diferències entre les quals es basen en els diferents significats de la paraula home.

La primera interpretació consisteix a considerar el concepte home com a individu, diferent de la resta dels individus de la mateixa espècie. És la interpretació defensada per Plató i Aristòtil. Al *Teet*, Sòcrates diu que Protàgoras redueix la ciència a la sensació, ja que tota aparença o representació és certa en ella mateixa, de manera que el coneixement no pot mai conduir a l'error. Posteriorment, Plató refuta aquesta afirmació dient que no veu cap raó per la qual sigui l'home la mesura de totes les coses i no qualsevol altre animal que també tingui sensacions, argument que J. Barrio qualifica més de sàtira que de refutació. Aristòtil<sup>196</sup> diu que Protàgoras infringeix el principi de no contradicció, ja que una cosa no pot ser i no ser alhora, o bé bona o dolenta alhora. L'esmentat autor diu que això és fals, ja que una cosa pot ser bona o dolenta alhora per a diferents persones, però no per a la mateixa persona.

La segona interpretació consisteix a considerar l'home com a espècie, que és la mantinguda per Goethe i Gomperz<sup>197</sup>. Aquest últim ens diu:

---

<sup>195</sup> J. Barrio, *Protàgoras, Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1977.

<sup>196</sup> Aristòtil, *Metafísica*, 1062, b 13.

<sup>197</sup> Th. Gomperz, *OC*.

“L’home que apareix com a oposat a la totalitat de les coses no pot ser l’individu, sinó l’home en general. És evident que aquesta és la interpretació més lògica, la que adoptaria qualsevol lector lliure de prejudicis. L’home, és a dir, la naturalesa humana, és la mesura de l’existència de les coses.”

La tercera és la interpretació sociològica, defensada per Eugène Dupréel<sup>198</sup>, en el seu llibre *Les sophistes*, en el qual ens diu;

“El sofista d’Abdera va ser sense dubte el més individual i més social de tots els pensadors de l’antiguitat. La frase de l’home *mensura* no expressa només una teoria de la percepció i de l’aparença, sinó que també implica essencialment una concepció sociològica del coneixement i el seu valor.”

L’esmentat autor fa després una valoració de les diferents interpretacions que no ens sembla gaire afortunada. De la segona diu, amb una argumentació absolutament tautològica, que no és acceptable, perquè implicaria considerar Protàgoras precursor de Kant i els empiristes, i no hi ha res que ho justifiqui, com si no n’hi hagués prou amb aquesta interpretació. De la primera diu que la troba superficial, que té al seu favor haver estat defensada per Plató i Aristòtil, però la salva en conjunció amb la tercera. Al llibre *Hipotiposis pirròniques*, de Sext Empíric, Protàgoras, després d’admetre la pluralitat de representacions, diu que no n’hi ha de vertaderes o falses, però sí de més o menys convenients segons les normes de l’estat o de la polis. D’aquesta manera, en el relativisme axiològic de Protàgoras, la valoració d’un objecte no depèn només de la relació emocional amb el subjecte, sinó que la valoració ve donada per la societat. D’aquesta manera Protàgoras no només no infringeix el principi de no contradicció, sinó que el reformula d’una forma més correcta. Una cosa no pot ser bona i dolenta alhora per a la mateixa polis o per a la mateixa societat, però sí que pot ser bona per a una i dolenta per a l’altra.

---

<sup>198</sup> E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchatel, 1948.

Ara veurem quina informació ens dóna el diàleg platònic intitulat *Protàgoras*, que és una mica excepcional. És l'únic en què Sòcrates lloa obertament el seu interlocutor, en aquest cas Protàgoras, i en què aquest interlocutor demostra una alçada moral i intel·lectual comparable a la de Sòcrates, que no té cap problema a donar-li la raó quan cal.

Comença el diàleg amb una conversa entre Sòcrates i un amic, que defineix Protàgoras com el més savi dels homes. Després explica una conversa amb Hipòcrates, en què aquest expressa vívidament el desig de trobar Protàgoras per tal d'escoltar-lo, pensant que d'aquesta manera podria ser tan savi com ell. Sòcrates li pregunta quina mena de saviesa espera de Protàgoras, ja que si anés a sentir un metge, la saviesa seria de medicina per tal d'esdevenir metge, i si fos un escultor, seria d'escultura per tal d'esdevenir escultor. Hipòcrates contesta que pagarà a Protàgoras en qualitat de sofista, i acaba reconeixent que amb l'objecte d'esdevenir sofista ell mateix. Sòcrates li pregunta si no li fa vergonya reconèixer-ho clarament, i Hipòcrates, curiosament, contesta afirmativament, la qual cosa vol dir que la paraula sofista tenia ja una connotació pejorativa. Sòcrates diu que potser no es tracta d'aprendre una nova professió, sinó d'augmentar la cultura general, com correspon a un home lliure, i Hipòcrates diu que és així. Sòcrates torna a preguntar què és allò que ensenya el sofista que causa una millora personal, i Hipòcrates contesta que ensenya a parlar, però en preguntar Sòcrates sobre quina matèria, Hipòcrates no sap què contestar. La seva actitud és molt semblant a la de Gòrgias i Menó, com veurem després.

J. P. Sullivan, en el seu article "The Hedonism in Plato's Protagoras"<sup>199</sup>, diu que d'aquesta conversa, en què els sofistes queden tant malparats, es dedueix que l'admiració demostrada per Plató envers Protàgoras és irònica. Cita les opinions al respecte de Guthrie, que opina que es tracta simplement de cortesia, i la de Vlastos, que diu que és una cruel ironia, tot i que no és comparable amb els atacs directes que altres sofistes reben en altres diàlegs. Nosaltres creiem que aquestes opinions són exagerades, ja que, tot i haver-hi en alguns moments una certa ironia, Protàgoras demostra estar a l'alçada de Sòcrates durant tot el diàleg. A favor nostre citarem l'opinió de J.C.

---

<sup>199</sup> J. P. Sullivan, "The hedonism in Plato's Protagoras", *Phronesis*, 1961, 10-28.

García,<sup>200</sup> que en la seva traducció del diàleg diu que hi ha una excepcional estima mútua, ja que el diàleg es tanca amb una lloança de Protàgoras a Sòcrates.

Tornant al text, Sòcrates dubta que hi hagi un autèntic saber propi dels sofistes i, arribat el moment, fa a Protàgoras la mateixa pregunta que havia fet a Hipòcrates. Però Protàgoras surt molt més airós de la situació, i quan li pregunten en què consisteix el seu saber, respon que és el bon seny en la vida privada, per tal d'administrar la casa el millor possible, i en els afers de la ciutat, per tal de conduir-los tan bé com sigui possible mitjançant els actes i les paraules. Sòcrates diu que, si no ho ha entès malament, es tracta de l'art de la política, que intenta fer bons ciutadans, i Protàgoras li expressa el seu acord.

Sòcrates dona per tancat el tema de l'objecte de l'ensenyament dels sofistes, que és sense dubte de caire ètic, però qüestiona que aquest art sigui ensenyable. En aquest moment, Protàgoras es mostra com a intel·lectualista moral, ja que afirma que l'ètica és ensenyable, i Sòcrates adopta l'actitud contrària.

Sòcrates comença argumentant que la política no és ensenyable, ja que quan es decideix una qüestió tècnica, representa que només es considera l'opinió dels entesos, és a dir, dels que han rebut ensenyances sobre el tema en qüestió. No sembla ser aquest el cas de la política, ja que quan es debat un assumpte d'interès general per a la ciutat, s'escolta l'opinió de tothom i a ningú no se li retreu la seva manca de coneixements. Una altra raó en contra és que homes savis, d'altres virtuts ètiques, no han sabut educar ni fer bones les persones que els són properes, i de vegades ni els seus fills, com era el cas de Pèricles.

Protàgoras contesta amb el mite de Prometeu i Epimeteu, que van rebre l'encàrrec dels déus de repartir les diferents qualitats entre els diferents éssers vius. Protàgoras descriu com Epimeteu reparteix aquestes qualitats entre els éssers irracionals, demostrant un cert coneixement de la selecció natural, ja que diu que les víctimes dels carnívors van ser dotades d'una elevada fecunditat per tal de no desaparèixer com a espècie. Seguidament, Prometeu, veient els racionals tan indefensos, els va donar el foc i les habilitats tècniques perquè poguessin alimentar-se. Però no en tenien prou per defensar-

---

<sup>200</sup> Platón, *Protágoras*, Trad. de J.C. García, Ed. Humanitas, Barcelona, 1983.

se dels irracionals, que són més forts, i van haver d'aplegar-se en ciutats. Però, com que encara no tenien l'art de la política, es feien mal mútuament i tornaven a dispersar-se. I Zeus, tement que la nissaga humana desaparegués, encarregà Hermes que els portés la justícia i la vergonya. Hermes li va preguntar si aquest art era com la medicina, que amb un metge que el sabés n'hi havia prou per a molts profans, o si s'havia de repartir entre tots, i Zeus li va contestar que entre tots, ja que, en cas contrari, no subsistiria la ciutat, i per això li va ordenar que el que no participés d'aquesta justícia en fos expulsat. Vet aquí per què els atenesos escolten tothom quan parla de virtut política, ja que tothom n'ha de tenir per tal que la ciutat funcioni. I una prova d'això és que si algú presumeix d'una habilitat que no té, tothom dirà que és boig i els més propers intentaran corregir-lo, però si algú que és injust ho reconeix, estarà mal considerat pel fet de reconèixer-ho.

Aquest discurs ens sembla la més acurada defensa de la democràcia que es pot fer en contra de la recurrent desconfiança que suscita en Sòcrates, i a més a més ens dóna nous elements per plantejar-nos la interpretació de l'home *mensura*. Si fem una anàlisi darwiniana, podríem dir que la interpretació específica i la sociològica coincideixen, ja que els humans, per tal de sobreviure, han d'organitzar-se en societats. I, si bé una norma pot ser bona per a una societat i no per a una altra, totes requereixen un mínim de solidaritat, és a dir, un cert grau de virtut política.

Protàgoras continua argumentant que si la virtut política no fos ensenyable, la manca de virtut no ens irritaria ni es castigarien els culpables, ja que no es castiga pel mal fet, que molt sovint és irreparable, sinó per tal d'evitar que el culpable ho torni a fer, és a dir, per ensenyar la virtut. I a ningú no li passaria pel cap castigar algú per lleig o esquifit, ja que això no depèn de la persona.

Pel que fa al fet que els fills dels bons puguin arribar a ser dolents, ve a dir que el nivell de virtut política en una polis és tan alt, que les diferències no són significatives. De fet, l'educació que rebem dels pares i dels mestres està impregnada de moralitat. Però si tocar la flauta fos tan important com la virtut política i tothom practiquéssim aquest art, també ens trobaríem que el fill pot ser pitjor flautista que el pare o que el mestre, però no ignoraria l'art de la flauta. I qualsevol home que visqui en societat tindrà molta més virtut política que un home que visqui aïllat.



J. P. Sullivan<sup>201</sup>, en l'article citat, diu que l'actitud de Sòcrates és *ad hominem* des del començament, és a dir, que en comptes de discutir els arguments del seu adversari, com fa amb Trasímac en el llibre I de *La República*, es limita a posar de relleu les incongruències que se'n deriven. La incongruència seria en aquest cas el concepte de virtut política, sense cap mena de referència a un concepte de virtut més general o, com diu en un altre paràgraf, la virtut filosòfica dels altres diàlegs. Plató accepta la incongruència perquè està menys interessat a discutir-la que a posar-la de manifest.

No estem d'acord en absolut amb aquestes interpretacions. En primer lloc, no hi ha cap motiu per pensar que Sòcrates no pugui ser convençut pel seu interlocutor, ja que al final del diàleg li dona la raó obertament, i reconeix que era una contradicció dubtar que la virtut fos ensenyable. En segon lloc, el concepte que té Protàgoras de virtut com allò que ens fa bons ciutadans, no només no ens sembla una incongruència, sinó que s'adiu molt amb la virtut platònica, i fins i tot diríem que és una manera correcta d'expressar-la. I no tenim res en contra de fer una anàlisi lògica dels diàlegs de Plató, però plantejar-se si Sòcrates pensa o no el que diu ens sembla absolutament inútil per a la comprensió del diàleg.

Posteriorment hi ha una inversió de papers entre Sócrates i Protàgoras, ja que Sòcrates adopta una actitud més intel·lectualista que Protàgoras. Sòcrates manté que totes les virtuts es redueixen a una sola, i que aquesta única virtut és una ciència, i Protàgoras manté l'actitud contrària. En ser preguntat si la virtut és un tot, i les diferents virtuts com la justícia o l'honestedat en formen part, respon afirmativament. Però després Sòcrates pregunta si són parts de la mateixa manera que els ulls i la boca són parts de la cara, o si, en canvi, són com les parts de l'or, que no es diferencien en res unes de les altres, i Protàgoras contesta que són com parts de la cara. Sòcrates pregunta si el que té una virtut les té totes, i Protàgoras contesta que de cap de les maneres. Posteriorment, Sòcrates pregunta si la justícia és honesta i l'honestedat justa, o si, al contrari, la justícia és deshonest i l'honestedat injusta. Protàgoras contesta que la justícia i la honestedat no són exactament el mateix, la qual cosa no vol dir que no presentin moltes similituds.

---

<sup>201</sup> J. Sullivan, *OC*.

J.P. Sullivan<sup>202</sup> diu que aquesta argumentació és absurda per diferents raons. En primer lloc, posa en dubte que de la justícia es pugui dir que és justa, però en cas que sigui així, l'adjectiu just no es pot aplicar a la honestat ni honest a la justícia. Segons l'autor, el que fa Plató és confondre el contrari amb el contradictori, donant un sentiu positiu a allò que és negatiu, en aquest cas injust i deshonest. Segons Adams, aquesta errada és atribuïble en part a la llengua grega, que tendeix a donar una significació positiva a conceptes negatius.

No compartim aquestes objeccions, entre altres raons perquè ni Sòcrates ni Protàgoras accepten un judici negatiu, en aquest cas, que la justícia sigui deshonest o l'honestat injusta. Protàgoras ens resulta més convincent, ja que es limita a constatar que el fet de no ser contràries no vol dir que siguin la mateixa cosa, i posa com a exemple el blanc i el negre, que tenen alguna similitud. J.C. García<sup>203</sup> diu que tots dos són colors, i que si un és el color, l'altre no és el no color.<sup>204</sup> Aquest exemple, però, no ens sembla gaire afortunat, ja que ningú no dubta que la honestat i la justícia tinguin en comú el fet de ser dues virtuts.

Continua el text preguntant Sòcrates a Protàgoras si cada cosa té només un contrari i la resposta és afirmativa; després pregunta si el que es fa d'una manera contrària és fet per allò contrari i Protàgoras també hi està d'acord. Posteriorment, Sòcrates recorda a Protàgoras que abans havia acceptat que la insensatesa és contrària a la saviesa, amb la qual cosa es demostra que el seny i la saviesa són la mateixa cosa. Aplicant aquesta argumentació a la resta de les virtuts s'arriba a la conclusió que totes les virtuts són la mateixa.

J.P. Sullivan<sup>205</sup> diu que aquesta premissa és falsa, i que en el cas del seny, per exemple, hi ha dos contraris, que són la bogeria i la manca d'autocontrol. I afegeix sense por, com una deducció indiscutible, que Plató no es creu l'argument de Sòcrates, tot i que en cap moment Sòcrates no sembli conscient de la seva falsedat. Però l'ampli context no enganya el lector, al qual, per altra banda, se'l suposa avesat a la lectura dels

---

<sup>202</sup> J.P. Sullivan, *OC*.

<sup>203</sup> J.C. García, *Protàgoras*, Barcelona, Ed. Humanitas, 1983.

<sup>204</sup> Això és fals des del punt de vista físic, perquè el negre és l'absència de color, ja que és el resultat de l'absorció de tot l'espectre visible.

<sup>205</sup> J.P. Sullivan, *OC*.

diàlegs de Plató. L'autor ho explica dient que el que s'examina en aquest diàleg no és la tesi, sinó Sòcrates i Protàgoras.

Una vegada més hem d'expressar el nostre desacord amb aquesta mena d'arguments. No entrem a discutir si cada cosa té o no més d'un contrari, ni neguem la possibilitat d'una crítica lògica dels textos platònics, però no té sentit afirmar que Plató no creu el que diu en el diàleg, entre altres coses perquè la mateixa idea o semblants les manté en altres diàlegs. A més a més, el fet que una argumentació sigui incorrecta no implica necessàriament que el resultat sigui fals, i menys encara ho implica si les premisses són falses. De tota manera tot això ens sembla un exercici inútil, més propi de novel·les policíiques que de diàlegs platònics, i que torna a deixar-nos amb la sorprenent i inquietant sensació que el platonisme no és pres seriosament.

Després d'uns quants intermedis, al final del diàleg, Sòcrates torna a plantejar el tema de la unitat de la virtut. Protàgoras es mostra disposat a admetre que el seny, la saviesa, la justícia i l'honestetat són la mateixa virtut, però no pas el valor. Sòcrates diu que el valor és el coneixement dels perills que s'han d'afrontar, i el desconeixement d'aquests perills és la covardia o la temeritat. La virtut és ciència i tenir una virtut implica el coneixement d'aquesta virtut. Per tant, el savi, el que coneix la virtut, és virtuós i el que no la coneix no ho és. Això és una altra de les implicacions de l'intel·lectualisme moral, que la virtut és ciència, i totes les virtuts són reductibles a una sola, que és la saviesa. Protàgoras acaba reconeixent sense gaire entusiasme que la virtut és ciència, i implícitament la unitat de la virtut. Finalment Sòcrates li diu que si manté que la virtut és ciència, no té sentit que hagi mantingut que no és ensenyable, i si havia mantingut que era ensenyable no té sentit que mantingués que no era ciència. Es fa molt evident que Sòcrates s'equipara amb el seu interlocutor d'una manera insòlita en els diàlegs platònics, de manera que totes les ironies al respecte queden en un segon terme. Cal dir, però, que Protàgoras no sembla del tot convençut, i s'acomiada dient que han de continuar el diàleg.

A partir d'aquest diàleg podem afirmar que Protàgoras és un intel·lectualista moral, ja que defensa aferrissadament que la virtut és ensenyable, i accepta, no sense una certa

resignació, que la virtut és ciència. I el fet d'adoptar en un moment determinat una actitud més intel·lectualista que Sòcrates encara el fa destacar més com a tal.

De Gòrgias sabem que va néixer a la ciutat siciliana de Leontini cap a l'any 483 a.C. i que va morir cap al 390 a.C. Va viure a Tessàlia, on va gaudir de molta simpatia i admiració, fins al punt que els tessalis anomenaven la retòrica l'art de Gòrgias. També va gaudir de gran prestigi entre els seus conciutadans de Leontini, de manera que, en esclatar la guerra amb Siracusa, Gòrgias va ser enviat com a ambaixador a Atenes per tal de demanar ajut en virtut d'un tractat signat l'any 433 a.C. El discurs que hi va pronunciar li va donar molta fama entre els atenesos com a orador. Va morir cap a l'any 390 a.C., a una edat avançada, en ple ús de les seves facultats mentals.

José Barrio<sup>206</sup>, en el seu llibre *Gorgias. Fragmentos y testimonios*, ens fa un resum del pensament de Gòrgias, que ens ha arribat per dues fonts, que són Sext Empíric i Melissos. Aquestes dues redaccions coincideixen en línies generals, però amb prou diferències com perquè es discuteixi quina de totes dues és la més fidedigna. L'autor ens diu que el més assenyat és fer una síntesi de totes dues.

La interpretació més admesa de l'ontologia de Gòrgias és la d'un escepticisme i nihilisme radicals, que en certa mesura es traslladen a l'ètica. La moral depèn de l'agent, de manera que no hi ha normes ètiques universals per a tothom o, dit d'una altra manera, no hi ha una virtut política compartida per tots els individus d'un estat. La moral és contingent i circumstancial, i *no permet formular cap mena de llei*. La moral no és, per tant, ensenyable, ja que és la capacitat que tenen algunes persones de saber què han de fer en cada moment. L'autor ens està anticipant que Gòrgias no és un intel·lectualista moral.

Per tal de conèixer el pensament de Gòrgias ens fixarem en dos diàlegs platònics, primer en el que porta el seu nom, i després en el *Menó*, que és el nom d'un deixeble sicilià de Gòrgias, que expressa les seves idees al llarg de tot el diàleg.

Al començament del diàleg homònim, també Sòcrates pregunta a Gòrgias quin és el seu art, i ell contesta que és la retòrica o l'art dels discursos. Sòcrates pregunta si tracta de tots els discursos, com per exemple, dels que parlen de les malalties, i contesta que

---

<sup>206</sup> J. Barrio, *Gorgias, fragmentos i testimonios*, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1980.

no, ja que d'aquests en tracta la medicina. Sòcrates pregunta en què es diferencia la retòrica de la medicina, i Gòrgias respon que a la medicina predomina l'acció manual sobre la paraula i en la retòrica, no. Sòcrates diu que la geometria o l'aritmètica són del segon grup, és a dir, hi predomina la paraula, però està d'acord amb Gòrgias que no són una part de la retòrica. Sòcrates torna a preguntar quin és l'objecte de la retòrica, i Gòrgias contesta que és procurar la llibertat individual i el domini sobre els ciutadans de l'estat mitjançant la capacitat de persuasió. Sòcrates diu que, segons això, la retòrica no pot produir res més que no sigui persuasió, i Gòrgias hi està d'acord. Però Sòcrates argumenta que també produeixen persuasió la geometria i l'aritmètica, i Gòrgias aclareix que la retòrica és la persuasió que es produeix als tribunals i a les reunions públiques, que parlen de les coses justes i de les coses injustes. A continuació, Sòcrates comenta que creure i saber no són el mateix, ja que hi ha creences falses, però no ciència falsa, però que tant els que creuen com els que saben han estat persuadits. Es dedueix, per tant, que hi ha dues classes de persuasió, una que atorga fe sense saber i una altra que dóna ciència, i la retòrica sembla ser de la primera classe. Gòrgias hi està d'acord. Sòcrates pregunta qui decideix, per exemple, quines obres públiques s'han de fer, els enginyers o els governants, i Gòrgias respon que ho decideixen els governants. Gòrgias afegeix que un orador, sense saber medicina, pot tenir més facilitat per aconseguir que un malalt ignorant de la medicina faci el que diu el metge, que no pas el metge amb la seva ciència, la qual cosa no treu reputació als metges. I el fet que es pugui fer un mal ús de la retòrica, defensant la injustícia, no vol dir que sigui en si una cosa dolenta, de la mateixa manera que no ho és la lluita física pel fet que algú pugui fer mal a un familiar. Sòcrates dedueix de tot això que el que no sap persuadeix un altre que tampoc no sap millor que no pas el que sap, ja que l'orador té més capacitat de persuasió que el metge en matèria de medicina. Sembla que és més important conèixer els mecanismes de persuasió que saber de què estem parlant per tal de fer veure als que no en saben que se'n sap més que no pas els que en saben. Gòrgias reconeix que és així, i diu que això és un gran avantatge per a qui coneix la retòrica. Sòcrates planteja si passa el mateix amb les coses justes i injustes, és a dir si les pot ignorar sense deixar de persuadir, i Gòrgias diu que no, que l'orador ha de conèixer la justícia. Sòcrates diu que

així com el que sap de medicina és metge, el que sap de justícia és just, la qual cosa està en contradicció amb el que Gòrgias ha dit abans, que l'orador pot actuar injustament. En arribar a aquesta contradicció s'acaba el diàleg amb Gòrgias i Sòcrates comença a discutir amb un altra persona.

Gòrgias no només ha arribat a una contradicció, cosa que no havia fet Protàgoras, sinó que no ha sabut assimilar el seu art a cap virtut, com Protàgoras amb la virtut política. Com a oponent de Sòcrates, Gòrgias, a més de compartir els seu paper amb altres sofistes, no té ni de bon tros la talla de Protàgoras.

En el *Menó*, el personatge que dóna nom al diàleg manté una discussió amb Sòcrates en la qual defensa les idees de Gòrgias, que cita explícitament. En el diàleg parlen només pràcticament Sòcrates i Menó, amb una breu intervenció d'Ànitos i la interrupció de les preguntes a l'esclau. Comença el diàleg preguntant Sòcrates a Menó què és la virtut, i Menó contesta que la virtut és una cosa diferent segons la persona. No és la mateixa la virtut de l'home que la de la dona, ni és la mateixa la de l'esclau que la del ciutadà lliure, ni la del vell que la del jove. Sòcrates pregunta què tenen en comú aquestes virtuts per poder considerar-les virtuts, amb la qual cosa està plantejant la teoria de les idees. Menó, però, no aconsegueix contestar la pregunta, i quan ho intenta cau en greus contradiccions. Hi ha un moment en què Sòcrates li retreu que inclou la cosa definida en la definició, ja que Menó afirma que la virtut consisteix a procurar-se les coses bones amb justícia, és a dir, amb una porció de la virtut. Sòcrates, sense haver resolt aquesta qüestió, li planteja el tema de si la virtut és o no ensenyable. El mateix Sòcrates reconeix que és absurda aquesta pregunta si no se sap de quina naturalesa és la virtut, però excusa la situació com una concessió a la tossuderia del seu interlocutor. Sòcrates parteix de la base que la virtut és un bé, i es tracta d'esbrinar si el bé està sempre unit a la ciència. Si ho està, la virtut és una ciència i, per tant, és ensenyable, però si no ho està, és possible que no sigui una ciència i, per tant, que no sigui ensenyable. Si la virtut és bona, és útil, i la utilitat de les coses bones depèn del fet que s'utilitzin amb coneixement, de la qual cosa es dedueix que la virtut és ciència i, per tant, ensenyable. Però Sòcrates, quan sembla haver convençut Menó, dóna un gir a la conversa, i diu que si una cosa és ensenyable ha de haver-n'hi mestres. Sòcrates

suggereix que els sofistes són els mestres de la virtut o els que més s'hi acosten, la qual cosa és rebutjada contundentment per Ànitos, el qual diu que qualsevol home de bé pot ensenyar la virtut. Sòcrates hi veu una contradicció, ja que segons això persones que han trobat la virtut sense que ningú no els l'hagi ensenyada la poden ensenyar als altres, i a més a més, molts ciutadans virtuoses no han sabut ensenyar la virtut als seus fills. Després li pregunta a Menó la seva opinió i ell contesta que tampoc no li sembla que els sofistes siguin mestres de virtuts, i que el seu mestre Gòrgias no tenia tantes pretensions, ja que es considerava només mestre d'oratoría, la qual cosa coincideix amb el testimoni del diàleg anterior. Seguidament el diàleg continua parlant de la diferència entre ciència i opinió correcta, i Sòcrates acaba recordant que no té sentit discutir si és o no ensenyable la virtut quan encara no coneixem la seva naturalesa.

Tant pel seu testimoni personal com pel del seu deixeble, deduïm que Gòrgias dista molt de ser un intel·lectualista moral, ja que ni l'un ni l'altre identifiquen l'art de l'oratoría amb cap virtut. El deixeble no creu que hi hagi una virtut única, fins al punt que, quan Sòcrates li pregunta què tenen en comú les diferents virtuts, sembla no entendre el sentit de la pregunta.

D'Hípies sabem que va viure a finals del segle V i que era deixeble d'Hegesídam. Tenia un talent enciclopèdic i una memòria prodigiosa, però la seva oratoría no li va permetre reeixir en l'ambaixada a Esparta que els seus conciutadans li havien confiat. Plató va escriure dos diàlegs que porten el seu nom, *l'Hípies menor* i *l'Hípies major*, però només el primer és de caire ètic.

En aquest diàleg, Sòcrates, en comptes de defensar que ningú no fa el mal voluntàriament i que el mal és sempre resultat de la ignorància, diu que és millor la maldat volguda que la involuntària. Tant si la justícia és un poder de l'esperit com si és una ciència, o totes dues coses alhora, hem d'admetre que l'ànima més sàvia és la millor, i la més mancada de coneixements, la pitjor. I com que l'home bo és el que té l'ànima millor, serà propi de l'home bo cometre injustícia voluntàriament. Aquesta tesi és escandalosa i Hípies s'hi revolta intentant que Sòcrates s'adoni de l'enormitat que això suposa.

Joan Creixells,<sup>207</sup> en el pròleg a la seva traducció catalana, es pregunta quina és la finalitat del diàleg. O bé és un entreteniment per tal de demostrar que la raó pot lliurar-se tant a la veritat com a l'error, o bé és una demostració *ad absurdum* de l'intel·lectualisme moral. Si no s'accepta, és a dir, si es pot fer el mal voluntàriament, s'arriba a aquesta conclusió. Hípias no l'accepta, i segons aquesta argumentació estaria acceptant l'intel·lectualisme moral potser sense saber-ho. Però això no ens dóna prou arguments ni per considerar-lo intel·lectualista ni per no considerar-l'hi.

Cal dir que aquests plantejaments sobre la finalitat del diàleg no tenen res a veure amb els de J.P.Sullivan sobre el *Protàgoras*, ja que J. Creixells es basa en els comentaris que fa el mateix Sòcrates, el qual diu no estar segur del que diu, que la raó li diu una cosa però els sentiments una altra. Finalment reconeix que s'ha ficat en un embull, i el sorprèn que un savi com Hípias no pugui sortir-se'n.

De Pròdic de Ceus, que és l'altre sofista de la primera generació, encara tenim menys dades que d'Hípias. Sabem que era de la seva mateixa edat, i que com tants sofistes, es dedicava a l'ensenyament de la dialèctica i es centrava en temes gramaticals. Surt com a personatge de diferents diàlegs, com en el *Protàgoras*, però no arriba a expressar les seves idees, sinó que només fa precisions lingüístiques.

Però si de Gòrgias diem simplement que no és un intel·lectualista moral, d'Hípias que potser ho és, i de Pròdic que no es defineix, a la nova generació de sofistes veiem casos d'un aferrissat antiintel·lectualisme moral. Són els que ridiculitzen l'intel·lectualisme de Sòcrates en els diàlegs platònics, com és el cas de Polos i Càl·icles, els dos sofistes amb qui Sòcrates discuteix després de Gòrgias en el diàleg homònim. Primer parla amb Polos, i quan diu que actuar injustament és pitjor que ser objecte d'injustícia, Polos li pregunta si parla seriosament. Finalment, Polos és convençut, o més aviat derrotat, ja que es veu obligat a donar la raó a Sòcrates a disgust. En aquest moment intervé Càl·icles, que diu aïradament que no és així, ja que les lleis de la naturalesa ens dicten la màxima satisfacció dels nostres desitjos, i si les lleis humanes ens dicten el contrari és perquè estan fetes pels febles per defensar-se dels forts. Però, finalment, també és derrotat i en aquest moment s'acaba el diàleg.

---

<sup>207</sup> Plató, *Diàlegs*, Trad. de J. Creixells, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1928.



Un paper semblant fa Trasímac a *la República*, que titlla Sòcrates d'ingenu, afirmant que l'home just està en desavantatge respecte a l'injust en tots els àmbits de la vida, i els que desaproven la injustícia ho fan per por de ser-ne víctimes. Guthrie,<sup>208</sup> però, ens recomana prudència, i basant-se en un discurs a l'assemblea que ens ha arribat, diu que Trasímac considera vàlides aquestes opinions quan l'estat és al cim del seu poder i domina els altres, però no ho són en cas contrari.

Després d'aquesta descripció constatem encara més l'heterogeneïtat del grup, que resulta ser més un gremi que no pas un moviment, com havíem dit al començament. Curiosament, el grau d'intel·lectualisme moral sembla ser paral·lel al relleu filosòfic. Protàgoras, el més important de tots, el que Plató tracta amb més deferència, el que no falta en cap història de la filosofia, és intel·lectualista moral; el segon en importància, Gòrgias, no ho és, però no s'hi oposa; d'Hípias no tenim prou elements per saber si ho és o no ho és i Pròdic no s'hi defineix; i l'última generació, formada pels sofistes menys rellevants, els més criticats per Plató, el grup "dolent" de Romilly, està constituït pels que s'oposen més aferrissadament a l'intel·lectualisme moral.

---

<sup>208</sup> W. K. C. Guthrie, *OC*.

## **7 Intel·lectualisme moral i plaer en altres filòsofs.**

## EL PLAER EN PLATÓ

Molts tractadistes qualifiquen Epicur d'antiplatònic, i el defineixen com a tal considerant aquest antiplatonisme un dels trets més característics de la seva filosofia. Creiem que, tot i que moltes diferències són evidents, en l'àmbit de l'ètica hi ha unes similituds que no s'adiuen amb aquesta qualificació, moltes de les quals no s'escapen als tractadistes esmentats que, de fet, ens posen en la pista de l'estret parentiu entre Epicur i Plató, o ens el suggereixen obertament, com és el cas de D. Pesce<sup>209</sup> i N.W. De Witt<sup>210</sup>. Aquest últim diu que Epicur edifica el seu hedonisme a partir del punt en què l'havia deixat Plató. I alguna relació sembla intuir Marcello Gigante, en escriure un article intítulat "La scuola di Platone e la scuola di Epicuro"<sup>211</sup>, en què fa un resum de les publicacions de l'Istituto Italiano per gli Studi Storici sobre tots dos filòsofs sense aclarir-ne la relació. Comentarem ara el que diuen uns quants autors que ens semblen significatius per l'èmfasi que posen en el tema.

Emilio Lledó, en el seu llibre *El epicureismo*<sup>212</sup>, citant Ettore Bignone, afirma que Epicur no polemitza tant amb l'estoïcisme com amb Plató, a través del primer Aristòtil. Comenta Lledó que la destrucció de la polis havia deixat obsoletes les idees de Plató,

---

<sup>209</sup> D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

<sup>210</sup> N.W. De Witt, *Epicurus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.

<sup>211</sup> M. Gigante, "La scuola di Platone e la scuola di Epicuro", 1994.

<sup>212</sup> E. Lledó, *El epicureismo*, Barcelona, Montesinos Editor, 1984.

que pensava que l'educació ha d'orientar-se a la política, idea que va ser relativitzada per alguns autors, com ja hem comentat anteriorment en aquesta tesi. També diu que l'atomisme allunya Epicur de Plató, i oposa la *Carta a Meneceu* al *Fedó*, argumentant que en aquest diàleg Plató vol embellir la mort amb retòrica, confonent el desig amb la realitat, alimentant el pessimisme, el temor i la desesperació, que és allò que Epicur vol combatre afirmant la vida, en comptes de negar la mort,

Entrant en el terreny ètic, el citat autor oposa l'exaltació del plaer corporal al *Fíleb* platònic i a l'Ètica a Nicomàc, amb aquestes paraules:

Parecía como si el placer, como si la preocupación por sentir los ecos gratificadores de nuestro cuerpo contradijesen los empeños del sabio por encontrar un placer supremo, un conocimiento liberado de los lastres de nuestra limitada condición carnal; una contemplación que fuese capaz de alcanzar una fuente de gozo más intensa i duradera que el efímero latido de la carne.

I acaba dient que el Bé epicuri, identificat amb el cos i els sentits s'oposa a la metafísica del Bé descrita per Plató. Ens sembla indiscutible l'oposició assenyalada entre primacia del plaer corporal i Plató, però el que ja no ens ho sembla tant és que Epicur sigui un inequívoc representant d'aquesta tendència, com tampoc no ho són els cirenaics, als quals l'autor fa al·lusió abans que a Epicur. Creiem que aquesta oposició entre Epicur i Plató és matisable, tal com comentarem després en aquest mateix capítol.

Lledó<sup>213</sup> afirma que la filosofia d'Epicur, com tota la filosofia grega des dels sofistes, és una reflexió sobre la felicitat humana. La diferència és que, contràriament a la de Plató o a la d'Aristòtil, no procedeix d'una construcció teòrica, tot i que les seves obres són el fons sobre el qual destaquen les d'Epicur, i defineix l'epicureïsmes com una nova filosofia de la vida que sobrepassa els pressupòsits ideològics d'aquests filòsofs. Creiem, però, que tot i que aquestes afirmacions siguin correctes, les conseqüències ètiques de l'epicureïsmes i del platonisme són més semblants del que es podria deduir d'aquests tipus de comentaris.

---

<sup>213</sup> E. Lledó, *OC*.

C. García Gual, en el seu llibre *Epicuro*<sup>214</sup> fa afirmacions molt semblants, i fins tot va més lluny i diu que la filosofia epicúria es caracteritza per un evident rebuig dels postulats bàsics del platonisme, la qual cosa li sembla sorprenent, considerant que el seu primer mestre va ser un platònic denominat Pàmfil, del qual hem parlat en el primer capítol d'aquesta tesi. Aquest postulats són la duplicitat del món, el sensible i l'intel·ligible, a la qual Epicur oposa una única realitat sensible; la dualitat cos material i ànima espiritual i immortal, a la qual Epicur oposa una ànima corporal i mortal, formada per àtoms igual que el cos; la prescripció d'un llarg aprenentatge matemàtic i dialèctic com a iniciació a la filosofia, a la qual Epicur oposa la universal oportunitat i la inajornabilitat de la filosofia; l'exigència d'uns valors ètics absoluts i la recerca d'una societat utòpica governada per filòsofs, a la qual Epicur oposa una moral referida al plaer humà, desvinculada de la societat. No acceptem aquesta última oposició entre ètica absoluta i relativa, ja que creiem que el Bé platònic i el Bé epicuri són diferents potser des del punt de vista ontològic, però no des del punt de vista ètic.

C. García Gual<sup>215</sup> també assenyalava com a diferències el menyspreu d'Epicur per les matemàtiques i l'antagonisme amb les idees expressades per Plató en el *Fíleb* i el *Gòrgias*, que ja hem comentat abans, a tomb del llibre d'E.Lledó. I en aquest mateix capítol afirma que el fet de considerar el plaer com la finalitat última de la nostra conducta implica la rotunda negació del Bé platònic, afirmació avalada per un seguit de cites d'Epicur. No compartim aquesta opinió, com es desprèn del que hem dit abans, i aquest desacord és un dels punts centrals d'aquesta tesi.

En aquest mateix llibre, però, l'autor fa altres afirmacions que matisen l'hedonisme d'Epicur, i que s'acosten més als nostres punts de vista. Diu que, tot i que Epicur dona primacia als plaers de la carn perquè satisfan necessitats bàsiques, indispensables per a una existència feliç, considera més greus els dolors i més elevats els plaers de l'ànima. Això és així per moltes raons, entre d'altres perquè la carn viu només el present i l'ànima viu el passat, el present i el futur, perquè l'ànima estableix els límits dels plaers que la carn concep com a il·limitats, i perquè els dolors de l'ànima són infinits, més

---

<sup>214</sup> C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

<sup>215</sup> C. García Gual, *OC*.

difícils d'eliminar i afecten també el cos. I per últim, cita un fragment d'Epicur que Plutarc posa en boca de Teo, del qual tornarem a parlar en altres capítols, que García Gual tradueix de la manera següent

“No sólo és más hermoso hacer el bien que recibirlo, sino también más agradable; pues nada hay que engendre tanta alegría como la beneficencia”

B.Farrington, en el seu llibre *The faith of Epicur*<sup>216</sup>, tot i veient diferències entre Plató i Epicur, afirma que hi ha moltes similituds entre tots dos filòsofs i diu que l'Acadèmia és el fons sobre el qual s'ha d'estudiar el Jardí. No deixa d'enumerar, però, les diferències amb Plató, com la importància de la vida política i de les lleis, a les quals Epicur oposa el contracte mutu, basat en les experiències comunes dels homes, diferència que és tractada molt a fons i que està molt relativitzada. Diu que en *l'Apologia de Sócrates* Plató rebutja la vida política i en el *Gòrgias* menysprea l'ideal social de Pèricles, excessivament centrat en el progrés material, i que aquesta és l'explicació de per què Plató no va intervenir mai en la política de la seva ciutat, sinó en la de Sicília.

També assenyala com diferències destacables la religió astral, a la qual Epicur oposa la idea comuna d'un Déu present en la ment humana; la cosmologia i la ciència basades en les matemàtiques, a les quals Epicur oposava l'experiència comuna basada en la física jònica; l'origen del llenguatge, basat en paraules unides intrínsecament al seu significat, al qual Epicur oposa unes paraules absolutament arbitràries, i la supeditació de l'individu a la idea del bé, que per a Epicur no és universal, sinó individual. La virtut no seria, per tant, conformitat amb una llei externa, sinó que s'interioritza mitjançant l'hàbit, la disciplina i l'autonomia. Creiem que aquest comentari implica un error, ja que està confonent el fonament ontològic amb l'aprenentatge. És possible que el Bé platònic i l'epicuri tinguin un estatus ontològic diferent, tema que comentarem després, però dubtem moltíssim que Plató mostrés la seva disconformitat amb aquesta interiorització

---

<sup>216</sup> B. Farrington, *The faith of Epicurus*, London, Weindfeld and Nicolson, 1967.

de la virtut, sinó que més aviat l'hauria trobada imprescindible per un comportament correcte de la persona humana.

Ettore Bignone és, sens dubte, amb el seu llibre *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*<sup>217</sup> el més clar exponent d'aquesta tendència. En aquest llibre diu, com hem comentat abans en parlar del llibre de E. Lledó, que Epicur polemitza amb Plató a través del primer Aristòtil. Però, malgrat ser el pare d'aquesta idea, més que ningú ens posa en la pista de les similituds entre tots dos filòsofs, entre altres raons perquè el seu llibre és més exhaustiu i dedica més atenció que els altres als antecedents filosòfics d'Epicur. Seguidament en comentarem un quants exemples.

Al començament del llibre diu que Epicur ataca el saber teòric, l'escepticisme i la immortalitat de l'ànima de Plató, afirmació que podem compartir, tot i que el terme escepticisme no ens sembli escaient a la filosofia de Plató. Unes línies després diu que Epicur fa una lloança del savi, la qual cosa vol dir que Epicur comparteix amb Plató el fet que l'ètica sigui exclusiva dels excel·lents, que ens sembla més important que el fet que el camí d'aquesta excel·lència sigui diferent. Posteriorment diu que un excessiu afany per fugir del platonisme el porta a una ètica dependent d'una valoració empírica, confonent així l'ètica amb la casuística, amb la qual cosa estem absolutament en desacord, desacord que és un punt crucial d'aquesta tesi. Més endavant diu que segons Plató, el plaer mai no pot ser autèntic, ja que, com que és un devenir, no pot tenir la plenitud del Bé. Estem d'acord amb aquesta diferència entre Plató i Epicur, sempre que s'entengui com a plaer només el plaer cinètic i no el catastemàtic. Finalment diu que segons Plató el Bé ha de ser una finalitat en ell mateix, i que el plaer n'és un mitjà. També estem d'acord en aquesta diferència, però, com hem dit abans, és més de caire ontològic que ètic.

Com ja hem anunciat abans, però, el mateix E. Bignone ens dona les claus de la similitud entre Plató i Epicur. En el llibre citat ens recorda que la *Carta a Meneceu* acaba amb una lloança al savi per la seva proximitat a la divinitat, molt semblant a la del *Teetet* platònic. També diu que Epicur, en competició i emulació del platonisme, intenta superar l'egoisme propi de l'hedonisme, i que l'epicuri s'estima més donar que

---

<sup>217</sup> E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

rebre. Poc després comenta que Epicur, en la Tercera Màxima, introdueix el concepte platònic de límit per tal de superar l'hedonisme cirenaic. I per últim, diu que la classificació epicúria dels plaers és platònica, i que l'*aponia*, com a plaer perfecte, pot ser el màxim Bé tal com l'entén l'Acadèmia, envers al qual tendeixen tots els éssers vivents. Compartim plenament aquesta afirmació, que és una de les bases d'aquesta tesi.

Per tal d'esbrinar la relació entre Plató i Epicur estudiarem el *Protàgoras*, el *Gòrgias* i el *Fílebs*, que són els tres diàlegs en què es tracta el tema del plaer. Un dels aspectes que volem demostrar al llarg dels comentaris d'aquests diàlegs és que Plató sempre parla del plaer cinètic i mai del catastemàtic, entre altres raons perquè el cinètic coincideix amb el significat vulgar de la paraula plaer, i el catastemàtic és un concepte deduït dels escrits d'Epicur.

**Protàgoras.** Juan Carlos García Borrón<sup>218</sup>, en les seves notes a la traducció castellana d'aquest diàleg, assenyala una sèrie de passatges que considera precedents de la moral epicúria. Així, pren en consideració aquests paràgrafs:

ΣΟΚ. Τὸ μὲν ἄρα ἠδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν.

ΠΡΟΤ. Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ' ἔφη, ζῶν ἠδόμενος.

ΣΟΚ: Τί δὴ, ὦ Προταγόρα; μὴ καὶ σύ, ὡσπερ οἱ πολλοί, ἠδέ' ἅττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθὰ; ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἠδέα ἐστίν, ἄρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθὰ, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλ; καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρὰ, κακὰ.<sup>219</sup>

SOC: No és veritat que viure amb plaer és bo i viure sense és dolent?

PROT: Sí, si s'admet que són les coses belles les que ens fan viure amb plaer.

SOC: Què dius Protàgoras? No veuràs tu, com la majoria de les persones, que algunes coses agradables són dolentes i algunes coses desagradables són bones? Doncs jo

<sup>218</sup> Platón, *Protágoras*, trad. De J.C.García Borrón, Barcelona, Ed. Humanitas, 1983.

<sup>219</sup> Pl., *Prt.*, 351 b-c.



dic que les coses plaents, en tant que plaents, són bones, tot i que se'n derivin conseqüències negatives. I de la mateixa manera, les coses desagradables, en tant que desagradables, són dolentes.

Juan C. García-Borrón fa el següent comentari de la primera frase de Sòcrates:

“Esta fórmula, que tomada al pie de la letra cuadraría a un discípulo hedonista de Sócrates, como Aristipo, dará luego paso a matizaciones, y a un desarrollo que también llega a coincidir, según la letra, con Epicuro. Indudablemente se trata de uno de los puntos capitales de la ética griega (y de toda ética, claro está). Acerca del mismo, Platón tiene, desde luego, otras muchas cosas que decir, sobre todo desde el *Gorgias*, cuando, por detrás de sus distinciones dialécticas, revela una distinta interpretación metafísica de la vida”.

I respecte de la segona intervenció de Sócrates, diu:

“Como vemos, la primera puntualización no hace sino robustecer la fórmula a la que se refiere nuestra nota anterior. Aunque la ética socrática sea más complicada, no puede negársele su carácter natural e inmanente. El Platón posterior en el *Gorgias* o en el *Fílebo*, exigirá que las sensaciones del placer se dividan en buenas y malas”.

Epicur, en la *Carta a Meneceu*, diu una frase que coincideix amb el que expressa Sòcrates en el diàleg anterior:

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> Epicur., *Ep.*, 128 11-129 4.

Per això diem que el plaer és el principi i el fi d'una vida feliç. El reconeixem com el bé més important i connatural a nosaltres, i és la base de què partim per tots els actes de tria o rebuig, i ens hi referim valorant qualsevol bé, considerant com a criteri la sensació

J.C. García-Borrón ens assenyala un altre passatge com a antecedent de la *Carta a Meneceu*, en el qual Sócrates diu:

Καὶ τίς ἄλλη ἀναξία ἡδονῆ πρὸς λύπην ἐστίν, ἀλλ' ἢ ὑπερβολὴ ἀλλήλων καὶ ἔλλειψις; ταῦτα δ' ἐστὶ μείζων τε καὶ σμικρότερα γιγνόμενα ἀλλήλων καὶ πλείω καὶ ἐλλάττω καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον. εἰ γὰρ τις λέγοι ὅτι ἄλλα πολὺ διαφέρει, ὃ Σώκρατες, τὸ παραχρῆμα ἡδὺ τοῦ εἰς τὸν ὕστερον χρόνον καὶ ἡδέος καὶ λυπεροῦ, Μῶν ἄλλω τῷ φαίην ἄν ἔγωγε, ἢ ἡδονῆ καὶ λύπῃ; οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτ' ἄλλω. ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθὸς ἰστάναι ἄνθρωπος, συνθεὶς τὰ ἡδέα καὶ συνθεὶς τὰ λυπερά, καὶ τὸ ἐγγὺς καὶ τὸ πόρρω στήσας ἐν τῷ ζυγῷ, εἰπέ πότερα πλείω ἐστίν. ἐὰν μὲν γὰρ ἡδέα πρὸς ἡδέα ἰστῆς, τὰ μείζων ἀεὶ καὶ πλείω ληπτέα· ἐὰν δὲ λυπερὰ πρὸς λυπερά, τὰ ἐλάττω καὶ σμικρότερα. ἐὰν δὲ ἡδέα πρὸς λυπερά, ἐὰν μὲν τὰ ἀνιαρὰ ὑπερβάλληται ὑπὸ τῶν ἡδέων, ἐὰν τὲ τὰ ἐγγὺς ὑπὸ τῶν πόρρω ἐάν τε τὰ πόρρω ὑπὸ τῶν ἐγγύς, ταύτην τὴν πρᾶξιν πρακτέον ἐν ἧ ἂν ταῦτ' ἐνῆ· ἐὰν δὲ τὰ ἡδέα ὑπὸ τῶν ἀνιαρῶν, οὐ πρακτέα.<sup>221</sup>

Quina valoració és possible d'un plaer respecte a un dolor, sinó la superioritat o inferioritat d'un o de l'altre o, dit d'una altra manera, que sigui major o menor, més intens o menys? Si algú em preguntés si el plaer actual és molt diferent del plaer o dolor futurs, jo li contestaria: En què pot ser diferent, si no és en plaer i en dolor? Perquè és evident que no poden ser-ho en cap altra cosa més. Com un home que sap pensar, reuneix les coses plaents i les coses doloroses i posa el present i el futur a la balança, i digues què pesa més. Si peses plaer mb plaer, tria el més intens i més abundant; si peses dolor amb dolor, tria el més escàs i menys intens; si compares plaer amb dolor, i el segon és superat pel primer, tant si el present supera el futur com a la

---

<sup>221</sup> Pl., *Prt.*, 356, a- b.

inversa, has d'actuar segons aquesta circumstància. Si el plaer és superat pel dolor, no s'ha d'actuar.

El traductor fa el següent comentari d'aquest paragraf:

“Las matizaciones anteriormente anunciadas conducen así a la tècnica de la medida. Estamos ante un texto que parece anticiparse a la *Carta a Meneceo*”.

Efectivament, a la *Carta a Meneceu*, a continuació del que hem citat unes línies abans, hi ha un text molt semblant a aquest fragment del *Protàgoras*, que diu així:

Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ'ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπεται· καὶ πολλὰς ἀλγεδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῆ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγεδόνας. πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθὸν. οὐ πᾶσα μεντοι αἰρετὴ. καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακὸν, οὐ πᾶσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. τῆ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα τινὰς χρόνους ὡς κακῶ τῶ δὲ κακῶ τοῦμπαλιν. ὡς ἀγαθῶ.<sup>222</sup>

I precisament, perquè el plaer és el primer bé i connatural a nosaltres, no els acceptem tots, sinó que en rebutgem molts quan produeixen un trastorn més intens que el mateix plaer. I preferim molts dolors al plaer si obtenim un plaer més gran després d'haver suportat el dolor molt de temps. El fet que tots els plaers, per la seva pròpia naturalesa, siguin bons, i tots els dolors dolents, no vol dir que els primers siguin tots desitjables, ni que sempre hàgim d'evitar els segons. El que cal és jutjar els plaers i els dolors mitjançant un càlcul acurat dels seus avantatges i els seus inconvenients, ja que de vegades experimentem un bé com si fos un mal i, a la inversa, un mal com si fos un bé.

---

<sup>222</sup> Epicur., *E.*, 128, 11- 130, 4.

Aquest paral·lelisme entre Plató i Epicur reflectit en aquest diàleg és molt evident però no és el que més ens interessa, i això per diverses raons. En primer lloc, Sócrates adopta una postura inusualment hedonista, més que la resta dels personatges, mentre que en els altres diàlegs manté una postura més antihedonista que els seus interlocutors. En segon lloc, és evident que està comparant plaers cinètics amb plaers cinètics, ja que tant el text platònic com l'epicuri parlen de plaers en plural, i a nosaltres ens interessa comparar el plaer catàstemàtic amb el Bé platònic. Cal dir, però, que totes dues comparacions tenen un cert paral·lelisme.

J.P. Sullivan, en el seu article "The hedonism in Plato's Protagoras",<sup>223</sup> de què ja hem parlat abans, comenta ampliament aquests paràgrafs. Diu que aquest hedonisme és tan psicològic com ètic, i que no tenim llibertat en el sentit modern del terme per triar allò que ens sembla el plaer més elevat. La diferència entre el savi i el que no ho és, és el coneixement de quin és el plaer més elevat. Compartim aquestes dues afirmacions, que se situen en el nucli d'aquesta tesi, però no la desconfiança que aquestes constatacions semblen suscitar en el citat autor, ja que posteriorment diu que Sòcrates no accepta les seves pròpies premisses, que el plaer com a tal sigui bo i el dolor dolent, però que això és part del mètode socràtic. Els interlocutors del diàleg creuen que és el punt de vista de Sòcrates, però el lector rep més d'una indicació que no ho és i posa com a prova que Sòcrates, en un moment determinat, pregunta als altres sofistes si el que ell diu és o no veritat. El citat autor continua amb la seva argumentació, dient que tot és resultat de la paradoxa socràtica, que la conclusió aparent no és la mateixa que la real, i que el canvi d'opinió de Sòcrates al final del diàleg no és seriós. També diu com a argument que la tesi del *Protàgoras* és diferent de la del *Gòrgias*, el *Fedó* i el *Fíleb*. En resum, l'argumentació és *ad hominem*, que és un tipus d'argumentació que actualment ens resulta inacceptable.

Tot això, com ja ho hem comentat en altres llocs, ens sembla un exercici tediós, inútil i absurd, que a més a més fa de la lectura de Plató un autèntic *via crucis*. Podran resultar sorprenents les diferències entre un diàleg i un altre, cosa que ara no entrem a valorar,

---

<sup>223</sup> J. P. Sullivan, "The hedonism in the Plato's Protagoras", *Phronesis*, 1961, 10-28.

però això s'explica pensant una cosa tan fàcil com que Plató ha canviat d'opinió. També podriem preguntar-nos perquè Plató fa servir un tipus d'argumentació diferent en un diàleg o en un altre. Però, com hem dit abans, sembla haver-hi una escola de comentaristes obstinats a no pendre's seriosament l'ètica platònica.

**Gòrgias.** En aquest diàleg Plató es distancia del Protàgoras, presentant un Sócrates més antihedonista, que com ens anunciava J.C.García-Borrón, exigeix la distinció entre plaers bons i dolents. La majoria de les al·lusions al plaer, com ara veurem, són negatives.

En parlar de la retòrica, Sócrates afirma que és un coneixement pràctic, i quan Polo li pregunta de què és aquest coneixement pràctic, Sócrates contesta :

Χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.<sup>224</sup>

De la producció d'alguna cosa agradable i plaent .

Unes línies després diu que la mateixa cosa es pot dir de l'art culinari. Posteriorment, es refereix als efectes aparentment positius de la retòrica de la següent manera:

Κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχροὺν φεμὶ εἶναι τὸ τοιοῦντο, ὃ Πῶλε –τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω- ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου<sup>225</sup>

A això jo li dic adulació, i la qualifico de vergonyosa, i t'ho dic a tu, Polo, ja que està encaminada al plaer, sense considerar si és o no convenient

És evident la valoració negativa del plaer per part de Sócrates, diferent de la del Protàgoras, com també és evident que es tracta d'un plaer cinètic de l'ànima, ja que l'adulació és una cosa completament allunyada de l'ataràxia. Poc després torna a parlar

---

<sup>224</sup> Pl., *Grg.*, 462 c.

<sup>225</sup> Pl., *Grg.*, 464 e-465 a.

del plaer dient que les coses bones ho són per la utilitat o pel plaer que comporten, però aquí el tema del plaer es perd, ja que el que Sòcrates vol afirmar és que les coses vergonyoses ho són pel dolor o pel mal que produeixen.

Unes quantes pàgines després comença una autèntica discussió sobre el plaer, en la qual Càl·licles diu que viure plaentment és viure en l'abundància tant com sigui possible. Sòcrates li pregunta si això vol dir menjar quan tens gana i beure quan tens set, i com que la resposta és afirmativa, Sòcrates replica que segons això seria molt feliç el que es passés la vida gratant-se perquè té picor. A Càl·licles aquesta conclusió li sembla poc seriosa, però es veu obligat a admetre-la per tal de no perdre la coherència. Sòcrates continua la discussió argumentant que, segons aquesta concepció de la felicitat, són feliços els que disfruten dels plaers, sense parar-se a pensar si aquests plaers són bons o dolents, ja que de l'opinió de Càl·licles es dedueix que no hi ha res agradable que no sigui bo, deducció que Càl·licles es veu obligat a acceptar una altra vegada per tal de mantenir la coherència. Aquí Sòcrates parteix de la base que hi ha plaers bons i plaers dolents.

Sòcrates continua la discussió plantejant la incompatibilitat dels contraris, afirmant que aquests contraris els guanyem i els perdem alternativament, però mai simultàniament, de manera que ningú no pot ser afortunat i desafortunat alhora. Després de recordar a Càl·licles que tenir gana és dolorós i menjar és plaent, Sòcrates tanca la discussió amb el següent diàleg:

ΣΩ. Αἰσθάνη οὖν τὸ συμβαῖνον, ὅτι λυπούμενον χαίρειν λέγεις ἅμα, ὅταν διψῶντα πινεῖν λέγης; ἢ οὐχ ἅμα τοῦτο γίγνεται κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον καὶ χρόνον εἴτε ψυχῆς εἴτε σώματος βούλει; οὐδεν γὰρ οἶμαι διαφέρει. ἔστι ταῦτα ἢ οὐ.

ΚΑΛ. Ἔστιν.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν εὖ γε πράττοντα κακῶς πράττειν ἅμα ἀδύνατον φης εἶναι.

ΚΑΛ. Φημί γάρ.

ΣΩ. Ἀνιώμενον δέ γε χαίρειν δυνατὸν ὁμολόγηκας.

ΚΑΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν οὐδέ τὸ ἀνιᾶσθαι κακῶς, ὥστε ἕτερον

γιγνηται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ.<sup>226</sup>

SOC: Adona't de la conclusió a què hem arribat. Si dius que el que beu té set, està dient que experimenta un dolor i alhora experimenta un plaer. O no és aquest el cas, si es donen en el mateix lloc i en el mateix temps, tant en el cos com en l'ànima, car crec que no hi ha cap diferència? És o no és així?

CAL: És així.

SOC: Però dius que és impossible que l'afortunat sigui alhora desafortunat.

CAL: Sí que ho dic.

SOC: Però has admès que és possible gaudir en mig del dolor.

CAL: Això sembla.

SOC: Així, ni gaudir dels plaers vol dir ser afortunat ni patir dolors desafortunat, de manera que el plaer és diferent del bé.

Aquesta argumentació fa palès el que ja era evident, que per a Plató el plaer és sempre el plaer cinètic i mai el catastemàtic. Si el dolor i el plaer es poden donar simultàniament, no pot tractar-se mai del plaer catastemàtic, ja que aquest plaer és per definició l'absència de dolor, i per les raons assenyalades abans, per a Sócrates és impossible que el plaer estigui absent i present alhora. El que ja no té set perquè ja ha begut prou ha arribat a un estat d'equilibri que per a Plató és un estat neutre, intermedi entre el plaer i el dolor, i per a Epicur representa el màxim plaer, és a dir, el plaer catastemàtic.

Una altra conseqüència d'aquesta argumentació és que, si el plaer no s'identifica amb el bé, es dedueix que, com ja havia apuntat Sòcrates abans, hi ha plaers bons i plaers dolents. Unes quantes pàgines després, Sócrates acaba una llarga intervenció en la conversa amb Càl·licles dient:

...ὅ νῦν λέγεις, ὅτι ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί· ἧ γάρ.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Pl., *Grg.*, 496 e.

<sup>227</sup> Pl., *Grg.*, 499 c.

...el que tu dius ara és que hi ha plaers bons i plaers dolents. No és així?

La mateixa afirmació es pot fer dels dolors, i unes línies després, Sócrates diu:

Οὐκοῦν καὶ λῦπαι ὡσαύτως αἱ μὲν χρησταί εἰσιν, αἱ δὲ πονηραί;<sup>228</sup>

Oi que als dolors els passa el mateix, que n'hi ha de bons i de dolents?

I poc després, diu:

Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἔνεκα δεῖ καὶ ἄλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ'οὐ τὰγαθὰ τῶν ἡδέων.<sup>229</sup>

Així, s'han de fer les coses plaents i totes les altres perquè són bones, i no les coses bones perquè siguin plaents.

Totes tres intervencions de Sòcrates reben una resposta afirmativa per part de Càl·licles. Posteriorment, Sòcrates parla de la necessitat de moderació en el cos i en l'ànima. Després d'unes quantes intervencions sobre aquest tema, finalment diu:

Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθημαι καὶ φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι· εἰ δὲ ἔστιν ἀληθῆ, τὸν

βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι σωφροσύνεν μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν,<sup>230</sup>

Això és el que jo mantinc i dic que és veritat. I si ho és, qui vulgui ser feliç ha de per-

---

<sup>228</sup> Pl., *Grg.*, 499 e.

<sup>229</sup> Pl., *Grg.*, 500 a.

<sup>230</sup> Pl., *Grg.*, 507 c-d.



seguir i exercitar la moderació, i fugir de la intemperança a la velocitat que li ho permetin les seves cames.

Aquesta última frase pot ser considerada antecedent de moltes frases de la *Carta a Meneceu*, que està farcida de crides a la moderació, com per exemple aquestes dues:

Οἱ τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρεθῆ, καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονὴν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσι ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.<sup>231</sup>

Els aliments senzills proporcionen el mateix plaer que els més elaborats, quan s'ha suprimit del tot el dolor produït per la seva carència, i el pa i l'aigua donen el màxim plaer quan se n'alimenta el que en té necessitat. Acostumar-se als menjars senzills és saludable, i fa l'home més diligent en els assumptes pràctics ; i si esporàdicament ens acostem al luxe, hi tindrem més bona disposició i tindrem menys por de la fortuna

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελής τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.<sup>232</sup>

Ja que ni els banquetes ni les orgies freqüents, ni gaudir de les dones ni dels noiets, ni dels peixos, ni de les altres coses que ofereix la bona taula ens fan la vida plaent, sinó la prudent ponderació que analitza les causes de totes les tries i de tots els rebutjos i allunya les opinions que omplen l'ànima de la més gran torbació

---

<sup>231</sup> Epicur., *Ep.*, 130, 9- 131, 7

<sup>232</sup> Epicur., *Ep.*, 132, 1-5.

Tal com hem dit abans, en aquest diàleg es produeix una inversió respecte al *Protàgoras*, ja que són els interlocutors de Sócrates els que adopten una actitud hedonista i Sòcrates una actitud antihedonista. A més a més, en el *Gòrgias* el plaer està supeditat al Bé, per la qual cosa els plaers poden ser bons o dolents, mentre que en el *Protàgoras* no es parla intrínsecament de plaers bons i dolents, sinó del càlcul dels plaers segons les seves conseqüències. La diferència, però, és més teòrica que real, ja que en tots dos diàlegs es parla de la necessitat d'una tria, i tot i que aquesta tria es faci amb fonaments diferents, els plaers triats seran si fa no fa els mateixos, per la qual cosa el criteri moral és molt semblant. No creiem, per tant, que en conjunt, el *Gòrgias* sigui un diàleg menys epicuri que el *Protàgoras*.

Totes aquestes consideracions, però, no deixen de ser el resultat de comparar els plaers cinètics entre els diferents textos de Plató i d'Epicur. El punt més important per a nosaltres és, com hem dit abans, posar de manifest que per a Plató no existeixen els plaers catastemàtics.

**Fíleb.** Aquest diàleg està íntegrament dedicat al plaer, i Sòcrates hi manté una actitud encara més antihedonista que en el *Gòrgias*. És impossible, per tant, comentar totes les al·lusions al plaer que hi trobem, i els comentaris que farem no segueixen l'ordre del diàleg.

G. Manolidis en el seu article "Epikurs Stellungnahme zur platonischen Hedone-Diskussion im Philebos"<sup>233</sup>, comenta l'opinió de A. A. Long, que Epicur, amb tota probabilitat coneixia aquest diàleg platònic. L'autor de l'article diu que el fet que no hi hagi cap al·lusió explícita en cap dels textos epicuris no ens ha de fer pensar el contrari, ja que en el *Fíleb* es planteja el tema epicuri de la relació entre plaer i ètica. Nosaltres creiem que és lògic i esperable que Epicur, per la seva formació intel·lectual, conegués a fons tota l'obra platònica i, per tant, aquest diàleg, i el fet que no hi al·ludeixi

---

<sup>233</sup> G. Manolidis, "Epikurs Stellungnahme zur platonischen hedone-diskussion im Philebos", *ABG*, 1989, 90-102

explícitament no ens ha de sorprendre, ja que Epicur no cita habitualment els seus predecessors.

L'autor anteriorment citat també comenta en el mateix article l'opinió d'O. Apelt, per a qui el *Fíleb* és la primera investigació exhaustiva i profunda sobre el plaer en la literatura filosòfica de Grècia, en la qual l'autor veu cinc línies bàsiques. La primera és la diferència entre el plaer del cos, el plaer de l'ànima, i el plaer de totes dues coses alhora; la segona és la diferència entre la persona afectada pel plaer i la percepció que en té; la tercera és la visió del plaer sensual com el reestabliment d'un estat d'equilibri perdut; la quarta la problemàtica de la gènesi i de l'essència en el plaer, i la cinquena, relacionada amb l'anterior, el gènere ontològic de plaer.

El que més ens interessa és demostrar que, com en el *Gòrgias*, el plaer platònic es refereix al plaer cinètic i no al catastemàtic. En un moment determinat, Sócrates diu:

Τί δὲ τὸ τοιόνδε; ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς.<sup>234</sup>

Però què és això? Pel que fa al plaer, no hem sentit a dir que sempre és un esdevenir i mai no pot ser una essència.

I poc després llegim aquest diàleg entre Sòcrates i Protarc:

ΣΩ, Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴπερ γένεσις ἐστίν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνεται ἄν.

ΠΡΩ. Τί μήν.

ΣΩ. Τό γε μήν οὐδ' ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκείνῳ ἐστι· τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὃ ἄριστε, μοῖραν θετέον.

ΠΡΩ. Αναγκαιότατον.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσις ἐστίν εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Pl., *Phlb.*, 53 c.

<sup>235</sup> Pl. *Phlb.*, 54 c.

SOC: Per tant, si el plaer és un esdevenir, necessàriament esdevé en funció d'una essència.

PROT: I d'això què se'n segueix?

SOC: Que allò en funció del qual s'esdevenen totes les coses que s'esdevenen en funció d'alguna cosa pertanyen a l'àmbit del bé, i les coses que esdevenen en funció d'una altre, estimat amic, pertanyen a un altre àmbit.

PROT: Necessàriament.

SOC: Per tant, si el plaer és un esdevenir, i el situem en un àmbit diferent de l'àmbit del bé, el situem correctament.

Si el plaer és un esdevenir, sembla que es tracti del plaer cinètic i no del catastemàtic. Altres paràgrafs, però, esvaeixen qualsevol dubte al respecte. En un altre lloc llegim el diàleg següent:

ΣΩ. Εἰς δέ γε τὴν αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν.

ΠΡΩ. Ὅρθῶς.

ΣΩ. Τί δ' ὅταν περὶ τὸ σῶμα μηδὲν τούτων γιγνόμενον ἡμῶν ᾗ:

ΠΡΩ. Πότε δὲ τοῦτ' ἄν γένοιτο, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Οὐδὲν πρὸς λόγον ἔστιν, ὦ Πρώταρχε, ὃ σὺ νῦν ἤρου τὸ ἐρώτημα.

ΠΡΩ. Τί δὴ.

ΣΩ. Διότι τὴν ἐμὴν ἐρώτησιν οὐ κωλύεις με διερέσθαι σε πάλιν.

ΠΡΩ. Ποίαν.

ΣΩ. Εἰ δ' οὖν μὴ γίγνοιτο, ὦ Πρώταρχε, φήσω, τὸ τοιοῦτον, τί ποτε ἀναγκαῖον ἐξ αὐτοῦ συμβαίνειν ἡμῖν.

ΠΡΩ. Μὴ κινουμένου τοῦ σώματος ἐφ' ἑκάτερα φής;

ΣΩ. Οὕτως.

ΠΡΩ. Δῆλον δὴ τοῦτό γε, ὃ Σώκρατες, ὡς οὔτε ἡδονὴ γίγνοιτ' ἂν ἐν τῷ τοιοῦτῳ ποτὲ οὔτ' ἂν τις λύπη. <sup>236</sup>

SOC: I quan les coses tornen a la seva naturalesa, aquesta tornada la considerem un plaer.

PROT: Correcte.

SOC: I quin és el cas quan no li passa res?

PROT: I quan, Sòcrates, es pot donar aquesta situació?

SOC: La pregunta que acabes de fer és del tot inoportuna.

PROT: I per què?

SOC: Perquè res no m'impedeix tornar-te a fer la mateixa pregunta.

PROT: Quina?

SOC: Si no passa res del que dèiem abans, quina conseqüència inevitable tindrà per nosaltres?

PROT: Vols dir si el cos no es mou en cap sentit?

SOC: Exacte.

PROT: És evident, Sòcrates, que en un estat tal no sentiriem ni plaer ni dolor.

L'absència de dolor no és, per tant, cap mena de plaer. En un altre paràgraf llegim:

ΣΩ. Οὐκοῦν οὐκ ἂν εἶη τὸ μὴ λιπεῖσθαι ποτε ταῦτόν τῷ χαίρειν;

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ ἂν. <sup>237</sup>

SOC: Així, no patir cap mal no seria mai el mateix que gaudir d'un plaer.

PROT: Com podria ser-ho?

---

<sup>236</sup> Pl., *Phlb.*, 42 d-e.

<sup>237</sup> Pl., *Phlb.*, 43 d.

Després de comentar que això és el que pensen els que creuen que la cosa més dolça és passar la vida sense dolor, Sòcrates fa una crítica lògica a aquesta idea de la manera següent:

ΣΩ. Τριῶν ὄντων οὖν ἡμῖν, ὄντινων βούλει, τίθει, καλλίωσιν ἵνα ὀνόμασι χρώμεθα, τὸ μὲν χρυσόν, τὸ ἄργυρον, τρίτον δὲ τὸ μηδέτερα τούτων.

ΠΡΩ. Κεῖται.

ΣΩ. Τὸ δὴ μηδέτερα τούτων ἔσθ' ἡμῖν ὅπως θάτερα γένοιτο ἄν, χρυσὸς ἢ ἄργυρος.

ΠΡΩ. Καὶ πῶς ἄν.<sup>238</sup>

SOC: Imagina't que tenim tres objectes, els que tu vulguis, i per fer servir paraules maques, diré que n'hi ha un d'or, un altre de plata i una altre d'un altre material.

PROT: D'acord.

SOC: És possible que aquest últim es converteixi en objecte d'or o de plata?

PROT: De cap de les maneres.

Finalment, Sòcrates diu, referint-se als que mantenen l'opinió contrària:

ΣΩ. Ψευδῆ γε μὴν δοξάζουσι περὶ τοῦ χαίρειν, εἴπερ χωρὶς τοῦ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τοῦ χαίρειν ἢ φύσις ἑκατέρου.<sup>239</sup>

SOC: Doncs tenen una opinió falsa sobre el plaer, ja que l'absència de dolor i el plaer són diferents per naturalesa.

Veiem que en aquest diàleg s'explicita clarament el que hem deduit dels altres, que per a Plató el plaer és sempre cinètic, i el plaer catastemàtic d'Epicur no és plaer. Però tot i que tingui aquest punt en comú amb els dos diàlegs anteriors, el *Fíleb* resulta en

---

<sup>238</sup> Pl., *Phlb.*, 43 e.

<sup>239</sup> Pl., *Phlb.*, 44a.

conjunt un diàleg menys epicuri. B. Einarson i Ph. de Lacy<sup>240</sup>, en el pròleg a la seva traducció anglesa del llibre de Plutarc anomenat *No hi ha cap vida plaent segons Epicur*, comenten les diferències entre aquest diàleg i la doctrina d'Epicur. A més de les diferències assenyalades per nosaltres, en comenten d'altres, com per exemple, que per a Plató el plaer és il·limitat i per a Epicur limitat. En un moment determinat llegim aquest diàleg entre Sòcrates i Fíleb:

ΣΩ. Ἡδονὴ καὶ λύπη πέρας ἔχετον, ἢ τῶν τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον δεχομένων ἔστων.

ΦΙ. Ναί, τῶν τὸ μᾶλλον, ὃ Σώκρατες· οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγγανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον.

ΣΩ. Οὐδὲ γ' ἂν, ὃ Φίληβε, λύπη πᾶν κακόν· ὥστ' ἄλλο τι νῶν σκεπτέον ἢ τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν ὡς παρέχεται τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ. τούτω δὴ σοι τῶν ἀπεράντων γε γένους ἔστων.<sup>241</sup>

SOC: El plaer i el dolor tenen límits, o són coses quantitatives que admeten el més i el menys?

FIL: Admeten el més i el menys, Sòcrates, ja que el plaer no seria el bé absolut si no fos il·limitat, tant en magnitud com en nombre.

SOC: Tampoc, Fíleb, el dolor seria el mal absolut, de manera que hem de buscar alguna cosa diferent de la naturalesa de l'il·limitat que faci que el plaer participi del bé. Et concedim, però, que el plaer pertany a l'àmbit de l'il·limitat.

Una altra diferència és que Plató creu que podem enganyar-nos respecte al plaer, és a dir, que experimentem com a plaer quelcom que no ho és. Aquesta falsedat del plaer deriva de falses opinions o falses expectatives. En un altre lloc llegim aquest diàleg entre Sòcrates i Protarc:

ΣΩ. Τί δέ; πονηρὰς δόξας καὶ χρηστάς ἄλλως ἢ ψευδεῖς γιγνομένας ἔχομεν εἰπεῖν.

---

<sup>240</sup> Plutarch, *Moralia*, Ed. and Transl. by B. Einarson and P.H. de Lacy, London-Harvard, University Press, 1996

<sup>241</sup> Pl., *Phlb.*, 27 e-28 a

ΠΡΩ. Οὐκ ἄλλως.

ΣΩ. Οὐδ' ἡδονὰς γ' οἶμαι κατανοοῦμεν ὡς ἄλλον τινὰ τρόπον εἰσιν πονηραὶ πλὴν τῶ ψευδεῖς εἶναι.<sup>242</sup>

SOC: Les opinions són bones o dolentes per una altra raó que no sigui la certesa o la falsedat respectivament?

PROT: No per una altra raó.

SOC: I els plaers dolents, no ho són per una altra raó que no sigui la seva falsedat?

La falsedat del plaer pot tenir el seu origen en la comparació. En un altre paràgraf Sòcrates diu:

Νῦν δέ γε αὐταὶ διὰ τὸ πόρρωθὲν τε καὶ ἐγγύθεν ἐκάστοτε μεταβαλλόμεναι θεωρεῖσθαι, καὶ ἅμα τιθέμεναι παρ' ἀλλήλας, αἱ μὲν ἡδοναὶ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραι, λυπαὶ δ' αὖ διὰ τὸ παρ' ἡδονὰς τοῦναντίον ἐκείναις.<sup>243</sup>

Ara, però, són els plaers i els dolors els que no presenten el mateix aspecte segons els veiem en la proximitat o en la distància, i si els comparem, els plaers semblen més intensos al costat del dolor, i els dolors més atenuats al costat dels plaers.

Epicur, però, creu que no hi ha falsos plaers, ja que només arribem a la vida feliç si les nostres opinions sobre moral, ciència i teologia són correctes, i tenim por i ansietat en cas contrari. Cal dir que tots dos filòsofs coincideixen que l'autèntic plaer deriva de les idees correctes i encertades.

Una última diferència assenyalada pels autors citats fa referència a la memòria. Tant Plató com Epicur creuen que el desig es basa en el record de la satisfacció passada i l'esperança de la futura. En un altre paràgraf Sòcrates diu:

---

<sup>242</sup> Pl., *Phlb.*, 40 e.

<sup>243</sup> Pl., *Phlb.*, 42 b.



Τίθει τοίνυν αὐτῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τούτων τῶν παθεμάτων προσδόκεμα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπίζόμενον ἡδὺν καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν.<sup>244</sup>

El presentiment d'aquestes sensacions estableix en l'ànima l'esperança del plaer, que és en si mateixa plaent i satisfactòria, i l'expectativa del dolor, que és en sí mateixa dolorosa i terrible

La diferència rau en el fet que Plató creu que l'oposició entre memòria i desig és de la mateixa naturalesa que l'oposició entre cos i ànima, i Epicur creu que aquesta oposició serveix per escapar dels sentiments presents. La ment humana pot controlar el passat i el futur, i recordant i anticipant plaers, arriba a un elevat grau d'independència de les vicissituds del present, qualitat que la diferencia de la dels animals.

G. Manolidis,<sup>245</sup> en el treball anteriorment citat, fa una anàlisi epicúria del diàleg, i es pregunta on és el plaer catastemàtic. La resposta que dona l'autor és que el plaer catastemàtic del cos, identificat amb la salut, deriva dels plaers cinètics del cos, que són múltiples i variats. I el plaer catastemàtic de l'ànima deriva del catastemàtic del cor, d'una manera que no pot ser captada immediatament, però sí mitjançant el record o l'esperança. A nosaltres ens semblen una mica arriscades aquestes afirmacions, i ens limitem a constatar que Plató, en el *Fileb*, explicita molt clarament que el plaer no és l'absència de dolor, de la qual cosa deduïm que no contempla el plaer catastemàtic.

---

<sup>244</sup> Pl., *Phlb.* 32 b-c.

<sup>245</sup> G. Manolidis, *OC*.

## ARISTÒTIL

E. Lledó, en la seva introducció a la versió castellana de les ètiques d'Aristòtil<sup>246</sup>, diu que aquests escrits gaudeixen de l'honor d'haver estat elaborats tres vegades, sota els títols de *Ètica Eudemea*, *Ètica Nicomaquea* i *Ètica magna* o *Magna moralia*, fet absolutament excepcional, tot i considerant la possibilitat que alguna d'aquestes versions no sigui autèntica. Diu el citat autor que un dels problemes de la investigació ha estat justificar aquesta triple redacció i analitzar les seves influències, la qual cosa ha fet arribar el saber filològic a extraordinàries subtileeses. J. Batalla, en la introducció a la seva traducció catalana de *l'Ètica Nicomaquea*,<sup>247</sup> diu que tots tres títols són enigmàtics, ja que els dos primers contenen un nom propi de persones desconegudes, de les quals ignorem quina relació tenien amb el text, i en el cas del tercer, no sabem si el qualificatiu *magna* fa al·lusió a la seva importància o a la seva extensió. A aquesta triple elaboració s'han d'afegir dues obres més de caire ètic, *El Protrèptic*, obra de què tenim notícia fragmentària, reconstruïda per Chroust i per Düring, i els llibres I i II de la *Retòrica*, que aprofundeixen en temes tractats a *l'Ètica Nicomaquea*.

Hem parlat abans de la possibilitat que no totes aquestes obres siguin autèntiques, tema sobre el qual no hi ha unanimitat entre els estudiosos, i que es complica amb el fet que les ètiques *Eudemea* i *Nicomaquea* comparteixen els llibres IV, V i VI. J. Batalla<sup>248</sup>, en

---

<sup>246</sup> Aristóteles, *Ètica Nicomáquea · Ètica Eudemia*, intr. por E. Lledó, Madrid, Gredos, 1985.

<sup>247</sup> Aristòtil, *Ètica nicomaquea*, trad. de J. Batalla, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1995.

<sup>248</sup> Aristòtil, *OC*.

l'obra citada, ens fa una detallada descripció de la història d'aquesta discussió, de la qual farem un breu resum.

Segons aquest autor, F. Schleirmacher<sup>249</sup> va ser el primer a assenyalar que l'atribució a un sol autor de tres obres sobre un mateix tema era un fet insòlit en la literatura grega antiga i, en conseqüència, va considerar autèntica només l'*Ètica Magna*. Pocs anys més tard, L. Spengel,<sup>250</sup> afirmava amb arguments lingüístics que l'*Ètica Eudemea*, de la qual l'*Ètica Magna* era un resum, no podia haver estat escrita per Aristòtil, i la va atribuir a Eudem de Rodes, deixeble d'Aristòtil i company de Teofrast.

Diferents autors, però, van revisar aquestes afirmacions a començaments del segle XX. P. von der Mühl<sup>251</sup> admetia aquesta atribució, però deïa que s'havia basat en notes escrites per Aristòtil. E. Kapp<sup>252</sup> deïa que l'*Ètica Eudemea* era massa platònica en comparació amb l'*Ètica Nicomaquea*, i era més versemblant atribuir-la a un Aristòtil jove, encara platònic, més pròxim al *Protrèptic*, que no pas a un deixeble seu que platonitzés els escrits del seu mestre. W. Jäger<sup>253</sup> era de la mateixa opinió, i atribuïa l'*Ètica Magna* a un peripatètic contemporani de Teofrast. K.O. Brink<sup>254</sup>, deixeble de Jäger, va anar més lluny, i va dir que l'*Ètica magna*, pel seu vocabulari, no només no era aristotèlica, sinó que no podia ser atribuïda a un peripatètic de la primera generació.

H. von Arnim<sup>255</sup> va elaborar la hipòtesi d'un possible redactor posterior per tal de compaginar la crítica literària, que demostrava el caràcter tardà de l'*Ètica Magna* i la seva proximitat filosòfica als primers escrits aristotèlics. W. Theiler<sup>256</sup> es va afegir a la hipòtesi d'un altre redactor de l'*Ètica magna*, a partir de lliçons donades per Aristòtil, però la situa en una posició intermèdia entre les altres dues. També va acceptar aquesta hipòtesi F. Dirlenmeier, que defensava que totes tres ètiques són diferents redaccions de les idees d'Aristòtil, amb una estructura i un contingut molt semblants. La presència de

---

<sup>249</sup> F. Schleirmacher, *Über die ethischen Werke des Aristoteles, Id. Sämtliche Werke*, vol. 3, Berlin, 1835, 306-303.

<sup>250</sup> L. Spengel, "Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie, Philos.-Philol., Klasse 3/2 i 3/3*, Munic 1841 i 1843, 439-496 i 499-551.

<sup>251</sup> P. von der Mühl, *De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate*, Göttingen, 1909.

<sup>252</sup> E. Kapp, *Das Verhältnis des eudemischen zur nicomachischen Ethik*, Friburg de B, 1912.

<sup>253</sup> W. Jäger, *Aristoteles. Bases para la història de su desarrollo intelectual*, trad. de l'ed. Angl. Mexic, 1983, ps. 262-298. Edició original alemana del 1923.

<sup>254</sup> K.O. Brink, *Stil und Form der pseudoaristotelischen Magna Moralia*, Ohlau, 1933.

<sup>255</sup> H. von Arnim, "Die drei aristotelischen Ethiken", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse*, 202/2, Viena, 1924.

<sup>256</sup> W. Theiler, "Die Grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles", *Hermes*, 69, 1934, 353-379.

tres llibres comuns l'explicava dient que Aristòtil els havia tret de l'*Ètica Eudemea* i els havia inclòs en l'*Ètica Nicomaquea*, i que un copista posterior els hi havia tornat a introduir. A Kenny<sup>257</sup> va suggerir que aquesta hipòtesi es faria més sostenible si s'estudiés l'*Ètica eudemea* amb aquests tres llibres, i no sense, com es fa més habitualment.

Es discuteix la relació entre l'ètica d'Aristòtil i l'ètica de Plató, discussió molt relacionada amb l'anterior. C. Rowe<sup>258</sup> veu l'ètica aristotèlica en el seu conjunt com un desenvolupament de l'ètica platònica, afirmant que aquesta continuïtat és de màxima importància per entendre els arguments aristotèlics, i posa més l'accent en les diferències de temperament i estil. Aristòtil és més precís i sistemàtic que Plató, entre altres raons perquè escriu tractats continus i no diàlegs. Però a més a més, Plató és un home apassionat, entregat a la millora moral de la humanitat, i Aristòtil, tot i que afirmi una intenció semblant, és una persona distant i acadèmica. B. Russell<sup>259</sup> insisteix més en les diferències dient, no sense una certa superficialitat, que l'ètica d'Aristòtil no és sinó un recull de les idees predominants entre les persones cultes i educades de la seva època, que decebrà el que hi busqui alguna cosa més.

J. Batalla,<sup>260</sup> en l'obra citada, diu que l'opinió més admesa és que hi ha una disminució gradual del platonisme en les obres d'Aristòtil. El *Protrèptic* és una obra clarament platònica, l'*Ètica Eudemea* és d'un platonisme reformat, l'*Ètica Nicomaquea* és més aristotèlica, i l'*Ètica Magna* clarament peripatètica. Aquesta interpretació ha estat defensada per Jaeger i Bignone, del qual ja hem parlat i en tornarem a parlar, que ha estudiat a fons el platonisme del *Protrèptic*. Del que s'ha dit abans es dedueix que ni Dirlenmeier ni Kenny comparteixen aquest punt de vista, i veuen en la tres ètiques una estructura comuna, i unes respostes semblants a les preguntes fonamentals. El caràcter platònic del *Protrèptic*, però, sembla inqüestionable.

---

<sup>257</sup> A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. The Study of the Relationship between the "Eudemian" and the "Nicomachean Ethics" of Aristotle*, Oxford, 1978, 215-239; *Aristotle on the perfect life*, Oxford, 1992, 113-142.

<sup>258</sup> C. Rowe, *Introducción a la ética griega*, trad. de F. González, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

<sup>259</sup> B. Russell, *History of western philosophy*, London, Unwin Paperbacks, 1979.

<sup>260</sup> Arist., *OC*.

E. Lledó<sup>261</sup>, en l'obra citada, comenta com a principal diferència respecte a Plató, que el Bé té un caràcter relatiu, és a dir, el Bé, com l'ésser, es diu de diferents maneres. Podria ser, per tant, que no hi hagués una excel·lència pròpia de l'home, sinó que depengués del tipus d'home. Però el mateix Lledó ens posa en la pista de la relació d'Aristòtil amb Plató en fer-nos veure que a l'ètica aristotèlica la pràctica de la virtut és plaent i necessària per a la vida feliç, no sempre associada a la nostra fortuna personal, a la qual tendeixen totes les nostres accions. També diu que la justícia és una virtut especialment important, i que, com deia Plató, Aristòtil també creu que cometre injustícia és pitjor que sofrir-la.

J. Batalla<sup>262</sup>, en l'obra citada, assenyala com a principal característica de l'ètica d'Aristòtil que la diferència de la platònica, el seu caràcter pràctic, és a dir, que el seu objectiu no és la teoria sinó el comportament. Cal dir, però, que això ha estat considerat una característica de tota l'ètica grega, com hem comentat en un altre capítol d'aquesta tesi. També assenyala com a diferències que el bé platònic és absolut i irrealitzable i l'aristotèlic és diferent per a cada persona i realitzable. A aquestes afirmacions objectem que és discutible que el bé platònic sigui irrealitzable, i que si el bé és diferent per cada persona, els diferents béns algunes característiques tindran en comú, que serien les notes del bé absolut. Posteriorment el citat autor comenta aspectes de l'ètica aristotèlica summament platònics, ja que diu que la vida humana té una tasca, que és el capteniment ètic, i el fi últim d'aquesta tasca, o causa final, fent servir el llenguatge aristotèlic, és el bé perfecte, pressupòsit ontològic de l'ètica aristotèlica.

Creiem que la principal diferència entre Plató i Aristòtil en matèria d'ètica és que Aristòtil diferencia la virtut ètica de la virtut intel·lectual, diferència que està explicitada en el llibre II de *l'Ètica Eudemea*. La virtut ètica és una predisposició irracional a actuar correctament, que Aristòtil identifica amb el terme mitjà, resultat de l'hàbit i l'educació, que és el que li atorga permanència, però, tot i ser irracional, obeeix la raó. Les virtuts intel·lectuals ens indiquen què hem de fer per actuar correctament, i és racional. O dit d'una altra manera, la virtut ètica ens indica la finalitat de l'actuació humana, que és el Bé, i la intel·lectual els mitjans. Però aquesta diferència no ens sembla tan important si

---

<sup>261</sup> Arist., *OC*.

<sup>262</sup> Arist., *OC*.

pensem que Plató parla del fonament ontològic de l'ètica i a Aristòtil el preocupa el procés psicològic del seu aprenentatge, com es desprèn d'un text del llibre I de l'*Ètica Eudemea*, en què, després de dir que Sòcrates investigava la virtut perquè creia que el seu coneixement ens feia virtuosos, diu:

διόπερ ἐζήτει τί ἐστὶν ἀρετή, ἀλλ'οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων.<sup>263</sup>

Per aquesta raó va establir la naturalesa de la virtut, però no com s'origina ni d'on procedeix.

Però ja hem dit que per Plató conèixer el Bé és assumir personalment les normes morals, per la qual cosa creiem que no tindria res a objectar a una educació moral basada en l'hàbit, ni tampoc pensem que li costés d'acceptar que una persona pot conèixer una norma moral i equivocar-se en els mitjans per portar-la a la pràctica. Ja hem dit que si algú causa un mal greu d'una manera involuntària, fàcilment cau en la desesperació, ja que ha fet una cosa prohibida per les seves normes morals. I a aquests punts en comú hem d'afegir la importància que té la política en tots dos pensadors, considerada com absolutament indispensable per al comportament ètic.

Seguidament farem un recull dels textos d'Aristòtil en què es mostra com a l'intel·lectualisme moral, que ens permeten veure la similitud amb Plató assenyalada per E. Lledó, comentada unes línies més amunt. Aquestes coincidències molt sovint s'acompanyen d'explicacions psicològiques, que fan més comprensibles les afirmacions platòniques. També comentarem les al·lusions al plaer i el grau de similitud amb el plaer epicuri.

En el llibre II de l'*Ètica Eudemea*, Aristòtil demostra que la felicitat està unida a la virtut, amb una argumentació de caire psicològic, diferenciant l'activitat de la manera de ser. El text deixa molt clar que no es tracta d'una virtut qualsevol, sinó de la virtut perfecta, que és perfecta perquè és total, és a dir, el Bé platònic. Després d'aclarir que la funció de cada cosa és el seu fi, i per tant, té més categoria que la seva manera de ser, diu:

---

<sup>263</sup> Arist., *EE*, 1216b 9-10.

ὥστ' ἐπεὶ τὸ ἔργον ἀνάγκη ἔν και ταὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς και τῆς ἀρετῆς. ἔργον ἄν εἴη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία. τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ τέλος ἀγαθόν ὅπερ ἦν ἡ εὐδαιμονία. δῆλον δὲ ἐκ τῶν ὑποκειμένων (ἦν μὲν γὰρ ἡ εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, τὰ δὲ τέλη ἐν ψυχῇ και τὰ ἄριστα τῶν ἀγαθῶν, αὕτη δὲ ἡ ἕξις ἢ ἐνέργεια), ἐπεὶ βέλτιον ἢ ἐνέργεια τῆς διαθέσεως και τῆς βελτίστης ἕξεως ἢ βελτίστη ἐνέργεια, ἢ δ' ἀρετὴ βελτίστη ἕξις, τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶναι. ἦν δὲ και ἡ εὐδαιμονία τὸ ἄριστον. ἔστιν ἄρα ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἀγαθῆς ἐνέργεια. ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλειον τι, και ἔσσει ζωὴ και τελέα και ἀτελής, και ἀρετὴ ὡσαύτως (ἢ μὲν γὰρ ὅλη, ἢ δὲ μόνον), ἢ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἄν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.<sup>264</sup>

per tant, com que la funció de l'ànima és necessàriament la mateixa que la de la seva virtut, la funció de la virtut serà una vida bona, que serà un fi bo, que és precisament la felicitat. Això es dedueix de les premisses establertes, és a dir, que la felicitat és la cosa més important, que els fins i els béns més valuosos es troben a l'ànima, i que a l'ànim a trobem una activitat i una manera de ser. I com que l'activitat té més categoria que la manera de ser, i la millor de les activitats, per tant, més que la millor de les maneres de ser, i la virtut és la millor manera de ser, l'activitat de la virtut de l'ànima és la cosa més elevada. I com que la felicitat és la cosa més elevada, serà l'activitat de l'ànima virtuosa. I com que la virtut és una cosa perfecta, i hi ha vides perfectes i imperfectes, i virtuts perfectes i imperfectes, ja que n'hi ha de totals i de parcials, i l'activitat de les coses imperfectes és imperfecta, la felicitat serà l'activitat d'una vida perfecta d'acord amb la virtut perfecta.

En el mateix llibre II Aristòtil demostra que, com deia Plató, ningú no fa el mal voluntàriament, en aquest cas amb una argumentació més platònica, basada en la incompatibilitat dels contraris. En primer lloc, ens diu que allò que està d'acord amb les passions és voluntari, ja que allò involuntari sembla forçós, i per tant penós. Però tot allò contrari a les passions és penós, ja que les passions són les coses agradables, i per

---

<sup>264</sup> Arist., *EE*, 1219a, 25-39.

tant forçós i involuntari, de la qual cosa es dedueix que allò que està d'acord amb les passions és voluntari. Però tota perversitat ens fa més injustos, i la incontinència és una perversitat consistent a actuar injustament d'acord amb les passions, i per tant voluntàriament. Posteriorment Aristòtil diu:

ἐκ μὲν τοίνυν τούτων δόξειεν ἄν τὸ κατ'ἐπιθυμίαν ἐκούσιον εἶναι, ἐκ δὲ τῶνδε τούναντίον. ἅπαν γὰρ ὁ ἐκών τις πράττει, βουλόμενος πράττει, καὶ ὁ βούλεται, ἐκών. βούλεται δ' οὐθεὶς ὁ οἶεται εἶναι κακὸν. ἀλλὰ μὴν ὁ ἀκρατευόμενος οὐχ ἅ βούλεται ποιεῖ. τὸ γὰρ παρ' ὁ οἶεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεύεσθαι ἐστίν. ὥστε ἅμα συμβήσεται τὸν αὐτὸν ἐκόντα καὶ ἄκοντα πράττειν· τοῦτο δ' ἀδύνατον. ἔτι δ' ὁ ἐγκρατὴς δικαιοπραγήσει, καὶ γὰρ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας ἢ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετὴ, ἢ δ' ἀρητὴ δικαιοτέρους ποιεῖ. ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πράττη παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογισμὸν. ὥστ' εἰ τὸ μὲν δικαιοπραγεῖν ἐκούσιον, ὥσπερ καὶ τὸ ἀδικεῖν (ἄμφω γὰρ δοκεῖ ταῦτα ἐκούσια εἶναι, καὶ ἀνάγκη, εἰ θάτερον ἐκούσιον, καὶ θάτερον), τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἀκούσιον, ἅμα ἄρα ὁ αὐτὸ πράττει ἐκὼν καὶ ἄκων.<sup>265</sup>

D'aquestes consideracions sembla deduir-se que allò que està d'acord amb les passions és voluntari, però ara veurem que no és així, sinó a l'inrevés. Efectivament, el que es fa voluntàriament es fa amb desig, i el que es fa amb desig es fa voluntàriament però ningú no desitja allò que creu que és dolent. L'incontinent, però, no fa el que desitja, ja que la incontinència consisteix a actuar d'acord amb les passions, de la qual cosa es deduiria que la mateixa persona obra voluntàriament i involuntària alhora, i això és impossible. A més a més, el temperat actua més justament que l'incontinent, ja que la temperància és una virtut i la incontinència no, i la virtut fa els homes més justos. Una persona actua amb tempra quan actua en contra de les seves passions, i d'acord amb la seva raó, de manera que és tan voluntari obrar injustament com justa, ja que si totes dues maneres ho semblen ho seran totes dues, i obrar contra les passions és involuntari, la mateixa persona actuarà alhora voluntàriament i involuntària.

---

<sup>265</sup> Arist, *EE*, 1213b, 7-1.



En el llibre V, comú a totes dues ètiques, Aristòtil afirma que la justícia és la virtut més important, de la qual es deriven totes les altres, que és una manera de dir que la virtut és única. Identifica la justícia amb la virtut perfecta, que com hem vist abans, és la virtut total, i introdueix la precisió psicològica de diferenciar la virtut com a disposició de la virtut com a exercici. En un determinat paràgraf, diu:

Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἔωος οὕτω θαυμαστός· καὶ παροιμιωζόμενοι φαμεν ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀπετή . ἔνι.

Καὶ τελεία μάλιστα ἀρετὴ ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτήν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν· πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι “ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει”· πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἦδε ὁ ἄρχων.

Διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἐστὶν ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἀρχοντι ἢ κοινωνῶ. κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθερίᾳ τῇ μοχθερίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλ' ὁ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν.

Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ ἐστὶν, οὐδέ ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία. τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δηλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτὴ, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιάδε ἦξις ἀπλῶς, ἀρετὴ.<sup>266</sup>

La justícia és la virtut perfecta, però no en si mateixa, sinó en relació amb les altres. Per això ens sembla sovint que la justícia és la més elevada de les virtuts, i ni la sortida ni la posta de sol són tan admirables. És el que afirmem en el proverbi “En la justícia totes les virtuts hi són incloses.

La justícia és la virtut perfecta perquè és el resultat de l'exercici de la virtut perfecta,

---

<sup>266</sup> Arist., EN, 1129b 25-1130a13.

perquè el que la posseeix la pot exercir amb els altres, i no només amb si mateix. Efectivament, hi ha moltes persones que són capaces d'exercir la justícia amb ells mateixos però no pas amb els altres. Sembla, per tant, encertada, la frase de Bias que diu: "L'home es mostrarà com a governant", ja que el governant es relaciona amb els altres, formant part de la mateixa comunitat.

Per aquesta raó la justícia és l'única virtut que fa referència als altres, afavorint-los, ja siguin governants o conciutadans. El pitjor dels homes és el que actua amb malícia amb ell mateix i amb els seus amics, i el millor no és el que exerceix la virtut amb ell mateix, sinó amb els altres, que és cosa difícil.

La justícia així entesa no és, per tant, part de la virtut, sinó tota la virtut, i el seu contrari, la injustícia, no és part del vici, sinó tot el vici. Després del que hem dit es fa evident la diferència entre la virtut i la justícia així entesa. Són la mateixa cosa, però les seves essències són diferents, ja que la justícia es dona en relació amb els altres, i la virtut com a manera de ser en termes absoluts.

Al final del mateix llibre V Aristòtil defensa que patir una injustícia és millor que cometre-la, que és una de les tesis més escandaloses del platonisme. En aquest cas l'argumentació és semblant a la de Plató, com es veu al final del següent paràgraf:

Φανερόν δὲ καὶ ὅτι ἄμφω μὲν φαῦλα καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ ἀδικεῖν τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον τὸ δὲ πλεον ἔχειν ἐστὶ τοῦ μέσου καὶ ὡσπερ ὑγιεινὸν μὲν ἐν ἰατρικῇ, εὐεκτικὸν δὲ ἐν γυμναστικῇ. ἀλλ' ὅμως χειρὸν τὸ ἀδικεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἀδικεῖν μετὰ κακίας καὶ ψεκτόν, καὶ κακίας ἢ τῆς τελείας καὶ ἀπλῶς ἢ ἐγγύς, (οὐ γὰρ ἅπαν τὸ ἐκούσιον μετὰ ἀδικίας, τὸ δ' ἀδικεῖσθαι ἄνευ κακίας καὶ ἀδικίας)<sup>267</sup>

És evident que tant patir com cometre una injustícia són totes dues coses dolentes. Patir-la suposa tenir menys del terme mitjà i cometre-la tenir-ne més. Aquest terme mitjà correspon a la salut en la medicina i a la bona forma en gimnàstica. Però és pitjor cometre-la, ja que implica vici i és reprobable. Aquest vici és perfecte i absolut o

---

<sup>267</sup> Arist., *EN*, 1138 a, 28-35

no li falta gaire, ja que no tots els actes voluntaris es fan amb injustícia. Patir injustícia no implica ni vici ni injustícia per part de qui la pateix.

Al llibre IX de *l'Ètica Nicomàquea*, Aristòtil ens parla del benefactors i dels beneficiats, i ens diu:

Οἱ εὐεργέται τοὺς εὐεργετηθέντας δοκοῦσι μᾶλλον φιλεῖν ἢ οἱ εὖ παθόντες τοὺς δράσαντας, καὶ ὡς παρὰ λόγον γινόμενον ἐπιζετεῖται.<sup>268</sup>

És opinió comuna que els benefactors estimen els beneficiats més que els beneficiats els benefactors, però com que alhora sembla contrari a la raó, és objecte de discussió.

Posteriorment ens diu que l'explicació majoritàriament acceptada és que els benefactors són com els creditors i els beneficiats els deutors, i els deutors desitgen la desaparició dels creditors mentre que els creditors volen la salut dels deutors. Però Aristòtil no troba convincent aquesta explicació i ens en dona una altra:

Ἄμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργέτῃ καλὸν τὸ κατὰ τὴν πρᾶξιν, ὥστε χαίρειν ἐν ᾧ τοῦτο, τῷ δὲ παθόντι οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι, ἀλλ' εἴπερ συμφέρον· τοῦτο δ' ἦττον ἠδὺ καὶ φιλητόν ἠδεῖα δ' ἐστὶν τοῦ μὲν παρόντος ἢ ἐνέργεια, τοῦ δὲ μέλλοντος ἢ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἢ μνήμη· ἠδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ φιλετὸν ὁμοίως. τῷ μὲν οὖν πεποιηκότι μένει τὸ ἔργον, τὸ καλὸν γὰρ πολυχρόνιον, τῷ δὲ παθόντι τὸ χρησίμον παροίχεται· ἢ τε μνήμη τῶν μὲν καλῶν ἠδεῖα, τῶν δὲ χρησίμων οὐ πάνυ ἢ ἦττον· ἢ προσδοκία δ' ἀνάπαλιν ἔχειν ἔοικεν.<sup>269</sup>

...per al benefactor l'acció és bella, i per tant, en gaudeix. El beneficiat, però, no percep el que fa el benefactor com una acció bella, sinó útil, i per tant menys agradable i menys plaent. Del present és plaent l'activitat, del futur l'esperança, i del passat el record, però el més plaent de tot és l'activitat del present. Per al que realitza l'activitat,

---

<sup>268</sup> Arist., *EN*, 1167b, 17-19

<sup>269</sup> Arist., *EN*, 1168a, 9-18

la bellesa persisteix, però per qui la rep, la utilitat passa. El record de la bellesa és plaent, però el de la utilitat no ho és o ho és menys. Pel que fa a l'expectativa, sembla ser al revés.

Creiem que aquesta explicació és una excel·lent interpretació psicològica del platonisme, ja que si Plató havia afirmat que cometre una injustícia és pitjor que patir-la, es pot deduir que practicar la justícia és millor que beneficiar-se'n, que és el que ens diu Aristòtil en aquest paràgraf. Hi ha també un punt coincident amb Epicur, que és la importància del record del passat, ja que del text es pot deduir que és més important que el present, tot i que s'hi expliciti el contrari. L'única objecció que hi posem és que no sempre ha de ser així, perquè el beneficiat, en el seu agraïment, pot captar la bellesa de l'acció del benefactor, però això no invalida l'explicació d'aquest fet, sinó la universalitat de l'afirmació.

En el llibre VI comú a totes dues ètiques parla de la prudència d'una manera summament platònica. Després de dir que Sòcrates s'equivocava i l'encertava alhora quan deia que tota virtut era prudència, diu:

Δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρεμένων ὅτι οὐχ οἷον τὸ ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτη λύοιτ' ἂν, ᾧ διαλεχθεῖη τις ἂν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὐπω εἰλεφὼς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούση πᾶσαι ὑπάρξουσιν.<sup>270</sup>

Es desprèn del què hem dit que no es pot ser plenament bo sense ser prudent, ni ser prudent sense virtut ètica. D'aquesta manera es refutaria l'argument que les virtuts són separables les unes de les altres, perquè una persona no està dotada per naturalesa de totes les virtuts, sinó que en tindrà algunes, però d'altres encara no. Això és veritat pel que fa a les virtuts naturals, però no pel que fa a les virtuts per les quals una persona és considerada bona en sentit absolut, ja que si es dona la prudència es donen

---

<sup>270</sup> Arist., *EN i EE*, 1144b 30-36, 1145a 1-2.

també totes les altres virtuts.

En aquest paràgraf es fan dues afirmacions molt platòniques, que la prudència és condició necessària i suficient per a la virtut, i que totes les virtuts són la mateixa. L'única diferència és que com que Aristòtil considera dos tipus de virtut, aquesta afirmació només és vàlida per un dels dos tipus. Per aquesta raó diu que Sòcrates s'equivocava i l'encertava alhora.

Són moltes les al·lusions d'Aristòtil al plaer. Al llibre I de *l'Ètica Eudemea* diu que el plaer, amb la prudència i la virtut, és un dels béns que condueixen a la felicitat. En el llibre VII de *l'Ètica Nicomaquea* fa una extensa anàlisi de les diferents teories sobre el plaer, dient prèviament que és un tema molt important, ja que moltes persones pensen que la felicitat va acompanyada de plaer. Aquestes teories les classifica en quatre grups, les que afirmen que els plaers són dolents, les que diuen que n'hi ha de bons i de dolents, les que diuen que tots són bons, però que no es pot identificar amb el bé suprem, i les que fan aquesta identificació. Al llibre X de *l'Ètica Nicomaquea* hi ha també una llarga dissertació sobre el tema, en què refuta els que creuen que el plaer és el bé suprem. El comentari més epicuri, però, el trobem en el llibre II de *l'Ètica Eudemea*, en què el plaer i el dolor es consideren les bases de la motivació de la conducta humana, però insistint en el fet que els plaers han de ser correctament seleccionats. Després de dir que les virtuts poden pertànyer a la part racional, si serveixen per descobrir la realitat, o a la part irracional, si es materialitzen en un desig, diu:

...ἀνάγκη δὴ φαῦλον τὸ ἥθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονὰς  
τινας καὶ λύπας. δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνά-  
μεις καὶ τὰς ἕξεις. αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ αἱ ἕξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπη  
καὶ ἡδονῆ διώριστα· ὥστε διὰ τε ταῦτα καὶ διὰ τὰς ἔμπροσθεν θέσεις συμβαίνει  
πᾶσαν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ ἡδονὰς εἶναι καὶ λύπας. Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ὑφ' οἷων πέφυκε  
γίνεσθαι χεῖρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα ἐστιν. (ἡ ἡδονή.) δι' ἡδονὰς  
δὲ καὶ λύπας φαύλους εἶναι φαμέν, τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἢ ὡς μὴ δεῖ ἢ ἄς μὴ

δεῖ. διὸ καὶ διορίζονται πάντες προχείως ἀπάθειαν καὶ ἡρεμίαν περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετᾶς, τὰς δὲ κακίας ἐκ τῶν ἐναντίων.<sup>271</sup>

...el caràcter bo o dolent de les persones s'ha d'establir pels plaers perseguits i els dolors evitats. Això es fa evident en les definicions de les diferents passions, les diferents facultats i les diferents maneres de ser, ja que les facultats i les maneres de ser estan relacionades amb les passions, que es diferencien unes de les altres pels seus plaers i els seus dolors. Doncs totes les ànimes que en determinades situacions milloren o empitjoren, ho fan en relació amb aquests plaers i aquests dolors. Considerem les persones dolentes pels plaers que busquen i pels dolors que eviten, ja sigui perquè la tria no ha estat correcta o perquè ho fan d'una manera incorrecta. És per això que els humans defineixen espontàniament les virtuts com una impassibilitat i serenitat envers els plaers i els dolors i els vicis per les actituds contràries.

Georgios Manolidis,<sup>272</sup> en un article dedicat als antecedents històrics de l'ètica epicúria, diu que ja estan presents en Aristòtil. Es posiciona així en oberta oposició a Bignone<sup>273</sup> que, com hem dit abans creia que Epicur no coneixia tota l'obra aristotèlica, sinó només els diàlegs o escrits esotèrics, opinió que l'autor de l'article no comparteix. En un moment determinat diu que les diferències entre Aristòtil i Epicur, a segons quins efectes, són menys importants que els punts en comú. La principal diferència rau en el fet que Epicur creia que la felicitat es troba en el plaer i Aristòtil en la virtut, però també per a Epicur la virtut és necessària per a la felicitat, tot i que no com a component essencial, sinó com un mitjà per arribar-hi.

Assumim plenament aquesta afirmació, que és un punt central de la nostra tesi. Però l'autor va més enllà, i diu que la divisió del plaer en cinètic i catatemàtic és present en Aristòtil i en Eudoxe. En favor seu cita les opinions d'A. Long<sup>274</sup>, que manté que

---

<sup>271</sup> Arist., *EE*, 1221b, 32-1222a5.

<sup>272</sup> G. Manolidis, "Epikurs Stellungnahme zur Aristotelischen Hedone-Diskussion in der Nikomachischen Ethik," *ZPhF*, 1991, XLV, 530-544.

<sup>273</sup> E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.

<sup>274</sup> A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974.

Epicur coneixia amb tota probabilitat tota l'obra d'Aristòtil, i que en aquesta obra està ja present la diferència entre tots dos tipus de plaer. També cita J.M. Rist<sup>275</sup> i O. Gigon<sup>276</sup> com a partidaris d'aquesta última tesi, i fins i tot aquest últim situa l'antecedent d'aquesta diferenciació en l'escola platònica.

Aquestes opinions es basen en una sèrie de cites, la més convincent de les quals és una de llibre VII que diu:

Διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονὴν οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινεσίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει “μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ,” κατὰ τὸν ποιητὴν, δία πονηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονερός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπλῆ οὐδ' ἐπιεικής.<sup>277</sup>

Per tant el déu sempre gaudeix d'un plaer únic i simple, ja que no sols hi ha activitat en el moviment sinó també en el repòs, en el qual hi ha encara més plaer. És fals el tòpic que “en totes les coses el canvi és dolç”, com diu el poeta, ja que l'home dolent és voluble, i la naturalesa plaent del canvi no és simple ni convenient.

Ja hem expressat el nostre escepticisme al respecte en un altre capítol d'aquesta tesi. Tot i que en aquest text estiguin esbossats els dos tipus de plaer considerats per Epicur, creiem que és una mica arriscat considerar Aristòtil com un precursor dels plaers epicuris, entre altres raons perquè Aristòtil nega en més d'una ocasió que el plaer sigui un moviment. Al llibre X de l'*Ètica Nicomaquea*, diu:

Τέλειόν τε τὰγαθόν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γενέσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εὐόικασι λέγειν οὐδ' εἶναι κίνησιν.<sup>278</sup>

Partint de la base que la virtut és perfecta, i el moviment i la generació imperfectes,

---

<sup>275</sup> J.M. Rist, “Pleasure”, *Phoenix* XXVIII, 1974, 167-179.

<sup>276</sup> O. Gigon, *Epikur, Überwindung der Furcht*, Zurich, 1968.

<sup>277</sup> Arist., *EN*, 1154b, 26-31.

<sup>278</sup> Arist., *EN*, 1173 a, 28-30.

s'intenta fer veure que el plaer és moviment i generació, però no sembla que sigui veritat, ni tan sols que sigui moviment.

També en el llibre X, després d'aclarir que ningú no trobarà cap plaer que augmenti la seva essència amb el temps, diu:

διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστίν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ <sup>279</sup>

Precisament per això no és un moviment, ja que tot moviment té lloc en el temps i té una finalitat, com per exemple, la construcció, i es fa perfecte quan l'ha realitzada

Poc després, diu que el moviment mai no és perfecte mentre dura, però en canvi, la forma específica del plaer és perfecta en qualsevol moment de la seva durada. D'això dedueix:

Δῆλον οὖν ὡς ἕτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονή. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδεσθαι δέ. <sup>280</sup>

És evident que són coses diferents i que el plaer és com un tot perfecte, i ho confirma el fet que el moviment té lloc en el temps i el plaer no.

Sembla deduir-se de totes aquestes cites que no hi ha plaer cinètic si el plaer no és un moviment. Cal dir, però, que les opinions d'Aristòtil sobre el plaer no són gaire clares, i estan molt barrejades amb el recull d'opinions alienes. De tota manera, hem estat més interessats en el seu intel·lectualisme moral, al qual fa valuosíssimes aportacions de caire psicològic, que no pas en les seves idees sobre el plaer.

---

<sup>279</sup> Arist., *EN*, 1174 a 19-20

<sup>280</sup> Arist., *EN*, 1174 b 5-6



## ELS CIRENAICS

L'Escola de Cirene és potser la més important de les escoles denominades socràtiques menors i la que més ens interessa per la proximitat dels seus punts de vista als d'Epicur, del qual pot ser considerada un precedent. Va ser fundada per Aristip de Cirene, nascut en aquesta ciutat abans del 435 a.C. És possible que a la seva ciutat natal ja tingués notícia del pensament del sofistes, sobretot de Protàgoras, i que després, atret per la figura de Sòcrates, es traslladés a Atenes per tal de seguir les seves lliçons. En aquesta ciutat va conèixer Plató i posteriorment, segons una certa tradició, va tornar a coincidir-hi a la cort de Dionisi de Siracusa. En tornar a la seva ciutat, després de la mort de Sòcrates, va fundar l'escola de Cirene. No ens ha arribat res de la seva extensa obra, consistent en tres llibres d'història i vint-i-cinc diàlegs i, tot i que són molts els testimonis indirectes, en tenim més anècdotes que no pas filosofia. El més important d'aquests testimonis és el llibre de Diògenes Laerci, titulat "*Vida de filòsofs il·lustres*"<sup>281</sup>, del qual provenen la majoria de les cites d'aquest capítol, com s'indica prèviament en cada cas.

Segons Jean Brun<sup>282</sup>, l'escola cirenaica dóna una versió hedonista del "coneix-te a tu mateix" socràtic, basat en un sensualisme i un subjectivisme molt semblants als de Protàgoras. Aquesta actitud desemboca en una mena de cinisme més desenganyat que no pas subversiu, que afirma que l'home ha de gaudir del plaer cada vegada que se li

---

<sup>281</sup> D. L. *De clarorum philosophorum vitis*.

<sup>282</sup> Jean Brun, *Historia de la filosofia, Vol 2, La filosofia griega*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1980.

presenti, sense perdre de vista, però, que això no és possible en determinades circumstàncies.

Montserrat Jufresa, en el seu article *Les escoles socràtiques menors*,<sup>283</sup> ens diu que els cirenaics són hereus de Sòcrates i Heràclit alhora. El moviment és fonamental tant en la seva gnoseologia com en la seva ètica. Aquest moviment, que no s'atura mai, es dona tant en l'objecte conegut com en el subjecte que coneix, i la coincidència de tots dos origina les sensacions. Per tant, ni els objectes sensibles, ni les seves qualitats, ni les corresponents sensacions, existeixen per si mateixes. El concepte absolut de l'ésser ha estat substituït pel concepte relatiu de l'esdevenir, però un esdevenir que cada vegada flueix més de pressa, per la qual cosa no pot ser representat per la paraula ni per cap altre signe humà. Això va fer que Aristip desconfiés del llenguatge, cosa que l'acosta a Gòrgies, i que considerés inútil l'estudi de la naturalesa, cosa que s'adiu totalment amb l'herència socràtica.

Però si les sensacions no poden donar-nos un coneixement del món, tenen la indubtable funció de produir-nos plaer o dolor, i d'informar-nos sobre les causes d'aquests sentiments, absolutament dignes de guiar les nostres vides. Segons Diògenes Laerci<sup>284</sup>, Aristip defineix el plaer com un moviment suau transmès als sentits. Es dedueix de tot això que el plaer, a diferència del que afirma Epicur, és sempre cinètic, i no hi ha lloc per al plaer catastemàtic. També es diferencia d'Epicur en el fet de dir que els plaers i els dolors de cos són més intensos que els de l'ànima, per la qual cosa són els dolors corporals els que es fan servir per castigar els delinqüents.

Diògenes Laerci, en l'obra citada, descriu de la següent manera les idees d'Aristip:

Οἱ μὲν οὖν τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μείναντες καὶ Κυρηναῖκοι προσαγορευθέντες προσαγορευθέντες δόξαις ἐρχῶντο τοιαύταις· δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς,<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> M. Jufresa, "Les escoles socràtiques menors", *Boletín del Instituto de estudios helénicos*, Tomo IV, fasc.2, 1970, Tomo V, fasc.1, 1971, 135-142.

<sup>284</sup> D. L., II 86.

<sup>285</sup> D. L., II 86-87.

Els seguidors de les doctrines d'Aristip, denominats cirenaics, mantenen les següents opinions: hi ha dos estats anímics, el plaer i el dolor, el primer produït per un moviment suau i el segon per un moviment aspre; un plaer mai no pot ser diferent d'un altre, ni tampoc un plaer pot ser més plaent que un altre; el plaer és sempre agradable per a tots els éssers vius, i tots aquests éssers vius defugen el dolor.

A continuació fa el següent aclariment:

δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρωχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι.<sup>286</sup>

Mantenen que la finalitat i la felicitat no són la mateixa cosa, ja que la primera rau en els plaers particulars i la segona en el conjunt d'aquests plaers particulars, tant els passats com els futurs.

Unes línies després, Diògenes Laerci exposa l'aspecte més radical de l'hedonisme d'Aristip amb la frase següent:

...εἶναι δὲ τὴν ἡδονήν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀρχήμοτάτων γένηται, καθά φησιν Ἰππόβοτος ἐν τῷ Περὶ αἰρέσεων. εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἀτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν.<sup>287</sup>

El plaer és bo tot i que procedeixi de la més immoral de les conductes, com diu Hipòbal en la seva obra "*Les sectes*", ja que tot i que l'acció plaent sigui improcedent, el plaer no deixa de ser bo i desitjable per si mateix.

En un altre moment diu:

---

<sup>286</sup> D. L., II 87.

<sup>287</sup> D. L., II 88

τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι [λέγουσιν] , οὐ δ' ἑαυτὴν δὲ αἰρετὴν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.<sup>288</sup>

La prudència és bona, no per sí mateixa, sinó per les conseqüències que se'n deriven.

Hi ha altres testimonis que ens donen notícia d'aquest hedonisme radical d'Aristip, com el d' Epifani, , que en diu:

Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος· οὗτος γαστρίμαργος ὢν καὶ φιλήδονος τέλος ἔφη τῆς ψυχῆς τὴν ἡδονὴν καὶ ὅστις ἡδεταί, εὐδαιμόνων οὗτος ὁ δὴ μηδ' ὅλως ἡδόμενος τρισάθλιος καὶ κακοδαίμων, ὥς φησι.<sup>289</sup>

Aristip el cirenaic, que era golafre i amant del plaer, deia que el plaer era la finalitat de l'ànima, de manera que el que en gaudeix és feliç, i el que no en gaudeix en absolut, és totalment infeliç i desgraciat.

O el testimoni d'Eusebi, que ens diu:

ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο, δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι, αἰεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος εἰς ὑποψίαν ἤγε τοὺς προσιόντας αὐτῷ τοῦ λέγειν τέλος εἶναι τὸ ἡεδέως ζῆν.<sup>290</sup>

Això és el que deia exactament, amb tota claredat, sobre la finalitat de la vida, que la base de la felicitat és el plaer, i sempre que en parlava ho feia amb la intenció d'induir els presents a pensar el mateix.

El Pseudo-Plutarc ens diu:

---

<sup>288</sup> D. L., II, 91.

<sup>289</sup> Epiphani., *Adv. haer.*, III 2, 9 n. 23.

<sup>290</sup> Euseb., *Praep. ev.*, XIV 18, 31 p. 764 a.

Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονὴν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα.<sup>291</sup>

Per Aristip el Cirenaic, el plaer és la finalitat dels bons i el dolor la dels malvats.

Ja hem dit al començament que els cirenaics són els socràtics més propers a Epicur, i que podríem considerar-los com a precursors. Diògenes Laerci, conscient d'aquesta similitud, explica més d'una vegada les diferències amb Epicur, algunes de les quals ja les hem comentat abans. En un moment determinat ens diu:

ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἦν καὶ τέλος εἶναι, καθά φησι καὶ Παναίτιος ἐν τῷ περὶ τῶν αἰρέσεως οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονήν, τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν, ἦν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναί φησιν.<sup>292</sup>

El plaer corporal, però, que és la finalitat, com diu Paneci en la seva obra *Sobre les sectes*, no és el plaer catastemàtic, o serenor derivada de la supressió del dolor, que Epicur acceptava com a finalitat.

En un altre paràgraf ens diu:

ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξάιρεσις, ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρω, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδῶν. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονοίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἰονεὶ καθεῦδοντός ἐστι κατάστασις.<sup>293</sup>

Contràriament a Epicur, no consideraven que la supressió del dolor fos plaent, ni que la del plaer fos dolorosa, ja que creien que tant el plaer com el dolor són moviments. Per tant, ni l'absència de l'un ni la de l'altre no ho poden ser, sinó que la supressió del dolor és més aviat l'estat propi de la persona que dorm.

---

<sup>291</sup> Ps-Plut., *Strom.exc.ap.Euseb.Praep.ev.*18, 9p.24 b.(*sequitur fr.* 144)

<sup>292</sup> D. L., II, 87.

<sup>293</sup> D. L., II, 89.

I poc després especifica:

Μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν.<sup>294</sup>

A l'estat intermedi li diuen absència de plaer i indolència.

Unes línies després afegeix:

ἀλλὰ μὲν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονὲν φασιν ἀποτελεῖσθαι<sup>295</sup>

Tampoc creuen que ni el record ni l'expectativa dels béns sigui un plaer

Ciceró també fa diferents al·lusions a les similituds i diferències entre tots dos pensadors. En *De Finibus*, posa en boca de Triari la següent crítica a Epicur:

...voluptatem cum summum bonum diceret, primum in eo parum vidit, deinde hoc quoque alienum, nam ante Aristippus, et illo mellius.<sup>296</sup>

Va dir que el plaer és el bé principal sense aprofundir-hi gaire i sense originalitat, ja que Aristip ho havia dit abans i millor.

En la mateixa obra ens parla també de les diferències entre Aristip i Hierònim, afegint que l'opinió d'Epicur és una síntesi de totes dues, ja que, com Aristip, pensa que el plaer és el bé suprem i, com Hierònim, pensa que el bé suprem és l'absència de dolor.

---

<sup>294</sup> D. L., II 90.

<sup>295</sup> D. L., II 89.

<sup>296</sup> Cic., *Fin.*, I 26.

...propterea singulis finibus utunter, et cum uterque Graece egregie loquator, nec Aristippus, qui voluptatem summum bonum dixit, in voluptate ponit non dolere, neque Hieronimus, qui summum bonum statuit non dolere, voluptatis nomine unquam utitur pro illa indolentia, quippe qui ne in expectendis quibus rebus numeret voluptatem.<sup>297</sup>

Cadascú considera una finalitat diferent, i com que tots dos dominen el grec, ni Aristip, que considera el plaer el suprem bé, diu que el plaer sigui l'absència de dolor, ni Hierònim, que considera l'absència de dolor el bé suprem, li diu plaer, ja que ni tan sols el considera desitjable.

Es dedueix de totes aquestes cites que l'hedonisme cirenaic és més radical que l'epicuri pel que fa a diferents conceptes. En primer lloc, fa referència exclusivament al cos, i no té res a veure ni amb els records ni amb les expectatives; en segon lloc, no admet l'absència de dolor com a plaer, i en tercer lloc, justifica qualsevol mitjà per tal d'obtenir-lo. James Warren, en un article intitulat "Epicurus and the Pleasures of the Future",<sup>298</sup> ens parla de la diferència entre cirenaics i epicuris, desenvolupant les diferències comentades abans. Segons aquest autor, tant els cirenaics com els epicuris pensen que el savi ha de ser capaç de planificar els plaers cinètics futurs, i la diferència rau en què els epicuris consideren aquest ideal més assequible que els cirenaics, ja que tenen menys desitjos i més fàcils de satisfer. La confiança que aquests desitjos seran satisfets contribueix a la pau mental, a la manca d'ansietat i al benestar present. Segons aquest autor, el plaer catastemàtic prové de la confiança en els plaers cinètics futurs.

Ja hem dit, però, que Aristip no era de cap manera un llibertí sense escrúpols, a la manera d'Alcibiades<sup>299</sup>, com s'hauria pogut deduir d'alguns comentaris. Havia rebut de Sòcrates un profund exemple del domini interior, que li impedia acceptar l'esclavitud del plaer i del vici. Diògenes Laerci ens dóna molta informació sobre aquesta actitud, que modera el seu hedonisme, i que ens el presenta més proper a Epicur. En un moment donat ens diu que els cirenaics creuen que:

---

<sup>297</sup> Cic., *Fin.*, II 19.

<sup>298</sup> J. Warren, "Epicurus and the Pleasures of the Future", *Osaph*, 2001, 135-179.

<sup>299</sup> J. Brun, *OC*.

διὸ καὶ καθ'αὐτὴν αἰρετῆς οὕσης τῆς ἡδονῆς τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλὰκις ἐναντιοῦσθαι· ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἄθροισμον τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιούντων.<sup>300</sup>

...tot i que el plaer és desitjable per si mateix, les coses que causen plaer són molt sovint de naturalesa desagradable, per la qual cosa l'acció simultània de molts plaers, que separadament ens produeixen felicitat, els sembla perillosa, ja que pot tenir l'efecte contrari.

Un altra frase d'Aristip molt epicúria, citada per Diògenes Laerci, és la següent:

Τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι ἢ δεισιδαιμονήσειν· γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν.<sup>301</sup>

El savi no es deixa portar ni per l'enveja, ni per les coses supèrflues, ni per les supersticions, ja que totes aquestes coses tenen el seu origen en opinions sense fonament.

En un altre moment comenta la següent opinió de Clitòmac:

...φασὶν αὐτοὺς ἄχρεστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν. δύνασθαι γὰρ καὶ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθεκότα. μηδὲν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζεμίας καὶ δόξας· εἶναι δὲ τὸν σοφόν.<sup>302</sup>

Consideraven inútils la física i la dialèctica, ja que el que sap diferenciar el bé del mal

---

<sup>300</sup> D. L., II 90.

<sup>301</sup> D. L., II 91.

<sup>302</sup> D. L., II 92-9.



està capacitada per parlar amb propietat, alliberar-se de les supersticions i evitar la por a la mort. Diuen també que res no és lloable ni reprobable per naturalesa, sinó per llei o costum. L'home honrat, però, mai no hi actua en contra per tal d'evitar l'escàndol i és per això que aquest és el comportament propi de l'home savi.

Hi ha d'altres cites més curtes i anecdòtiques, però no per això menys significatives pel que fa a la crítica de l'esclavitud del plaer. En un moment determinat ens diu:

ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.<sup>303</sup>

Gaudia dels plaers presents però no feia cap esforç per gaudir dels que no eren al seu abast.

En un altra cita ens explica que quan entrava en un prostíbul amb un jove, en observar que el seu acompanyant se n'avergonyia, li va fer la següent observació:

Οὐ τὸ εἰσελθεῖν, χαλεπὸν, ἀλλὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐξελθεῖν.<sup>304</sup>

El que és reprobable no és entrar-hi, sinó no poder sortir-ne

També ens diu el que aconsellava a la seva filla:

Τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτη, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι.<sup>305</sup>

A la seva filla Arete li donava els millors consells per tal d'ensenyar-la a menysprear

---

<sup>303</sup> D. L., II 66.

<sup>304</sup> D. L., II 69.

<sup>305</sup> D. L., II 72.

el luxe.

I en dir-li un pare que amb els diners que li demanava per l'educació del seu fill podia comprar un esclau, li va contestar:

Πριω, καὶ ἔξεις δύο.<sup>306</sup>

Compra'l i en tindràs dos

Als que el criticaven per viure amb una prostituta, contestava:

ἔχω Λαΐδα, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι.<sup>307</sup>

Jo poseixo Laida, però no ella a mi.

Explica també que, en descobrir que el vaixell en què viatjava era un vaixell pirata, va llençar els seus diners al mar i va exclamar:

Οἱ δὲ καὶ ἐπειπεῖν φασιν αὐτὸν ὡς ἄμεινον ταῦτα δι' Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι.<sup>308</sup>

És millor que els diners es perdin per culpa d'Aristip que no pas que Aristip es perdi per culpa dels diners.

Poc després ens diu:

Κατεγίνωσκε τῶν ἀνθρώπων ὡς τὰ σκευὴ μὲν ἐν ταῖς ἀγορασίαις κομπούντων , τοὺς δὲ βίους εἰκὴ δοκιμαζόντων<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> D. L., II 72.

<sup>307</sup> D. L., II 75.

<sup>308</sup> D. L., II 77.

<sup>309</sup> D. L., II 78.

Criticava les persones que es preocupaven molt del seu aspecte extern, però no gaire de la seva conducta.

Però a més a més d'aquestes cites, n'hi ha d'altres em què podem trobar una certa dosi d'intel·lectualisme moral. En algunes frases, deixa molt clara la importància de la saviesa com a qualitat principal, més important que la riquesa. En ser preguntat per què els filòsofs van a les cases dels rics i no al contrari, va contestar:

ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν.<sup>310</sup>

Perquè els primers són conscients de les seves mancances i els segons no.

I en un altre moment diu:

ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δ' ἀνθρωπισμοῦ δέονται.<sup>311</sup>

És millor ser captaire que ignorant, ja que el primer està mancat de diners i el segon d'humanitat.

D'altres frases deixen molt clara la relació entre la saviesa i el comportament moral, com per exemple, la resposta que va donar en ser preguntat en què es diferenciava una persona instruïda d'una altra que no ho ha estat:

ὥπερ οἱ δεδαμασμένοι ἵπποι τῶν ἀδαμάστων.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> D. L., II 69

<sup>311</sup> D. L., II 70.

<sup>312</sup> D. L., II 69.

En el mateix en què es diferenciaven els cavalls domesticats dels que no ho han estat.

Però la frase més simptomàtica d'intel·lectualisme moral és la resposta que va donar en ser preguntat en què superaven els filòsofs a la resta dels humans, resposta que deixa veure molt clarament que el savi actua per convicció moral, aliena a qualsevol coacció externa.

ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναρθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεθα.<sup>313</sup>

En el fet que encara que totes les lleis humanes haguessin desaparegut, ens comportaríem de la mateixa manera.

Diògenes Laerci ens dóna notícia d'escoles filosòfiques afins als cirenaics, com els hegesíacs, els anniceris i els teodoris. No entrarem aquí a comentar les diferències amb els cirenaics, però sí que reproduïrem algunes cites que ens permeten considerar-los intel·lectualistes morals, sobre tot els hegesíacs, del quals ens diu una opinió que és un eloqüent resum d'aquesta teoria..

Ἔλεγον τὰ ἀμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν· οὐ γὰρ ἐκόντα ἀμαρτάνειν, ἀλλὰ τι-  
νι πάθει κατηναγκασμένον. καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.<sup>314</sup>

Afirmen que s'ha de ser indulgents amb l'error, ja que ningú no s'equivoca voluntàriament, sinó sota l'efecte d'alguna passió. Per tant, no hem d'odiar les persones que no actuen correctament, sinó educar-les moralment.

De Teodorus, deixeble d'Anniceris, ens transmet la següent frase:

Τέλος δ' ὑπελάμβανε χαράν καὶ λύπην· τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνη.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> D. L., II 68.

<sup>314</sup> D. L., II 95.

Manté que l'alegria i el dolor són el màxim bé i el màxim mal, la primera procedeix de la prudència i el segon de la ignorància.

J. Brun<sup>316</sup> diu que l'escola cirenaica és el resultat de la situació intel·lectual d'un jove ric, que viu en una ciutat plena de plaers, dels quals es distancia amb un cert tedi, que es tradueix ideològicament en una ironia, consistent a no prendre's gaire seriosament a si mateix. A nosaltres el que ens sembla evident és que l'hedonisme absolut no existeix, ja que no podria ser objecte d'una filosofia. L'hedonisme dels cirenaics, que sembla ser el més radical, va acompanyat d'una reflexió que modera o, si més no, regula el gaudiment del plaer. Aquesta reflexió està impregnada d'intel·lectualisme moral, ja que només la saviesa ens permet fer un ús adequat del plaer, i gaudir de l'existència d'una manera correcta.

---

<sup>315</sup> D. L., II 98.

<sup>316</sup> J. Brun, *OC*.

## ELS ESTOICS

L'estoïcisme i l'epicureisme són les escoles filosòfiques més importants de l'època hel·lenística. Com totes aquestes escoles, l'estoïcisme fa de l'ètica el punt central de la seva filosofia, i de la felicitat el seu objectiu principal. I com de totes aquestes escoles, de l'estoïcisme s'ha dit que menysprea la política, a causa de la situació social originada per la desaparició de la polis, com a conseqüència de les conquestes d'Alexandre el Magne. Francisco Maldonado, en la seva edició dels *Fragmentos morales* de Crisip<sup>317</sup>, comenta aquesta pèrdua de protagonisme de la polis, que té com a conseqüència que l'individu no se senti ciutadà, sinó habitant d'un món molt més extens en el qual no pot influir políticament, i que se centri en la felicitat individual. Martín Sevilla, en la introducció a la seva *Antología de los primeros estoicos griegos*<sup>318</sup>, insisteix en el mateix tema, incidint en l'empobriment de molts ciutadans a causa de la concentració de la propietat de la terra i de l'ús massiu d'esclaus, que propiciava les doctrines que consideraven la felicitat independent de la fortuna. Aquest punt, però, ha estat discutit i qüestionat amb arguments de diferents autors en un altre capítol d'aquesta tesi, i el mateix M. Sevilla<sup>319</sup> relativitza el tema dient en el llibre citat que les ciutats no deixen de ser seus i escenaris de les activitats intel·lectuals. I no sembla pas indicatiu d'un absolut desinterés per la política per part dels estoics el

---

<sup>317</sup> Crisipo, *Fragmentos morales*, Trad., intr., i notes de F. Maldonado. Madrid, Ediciones clásicas 1999.

<sup>318</sup> M. Sevilla, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, Akal Clásica, 1999.

<sup>319</sup> M. Sevilla, *OC*.

testimoni de Diògenes Laerci<sup>320</sup>, segons el qual Zenó va escriure un llibre intítulat *De la República* i Crisip un altre amb el mateix títol, en el qual ens dóna notícia del de Zenó. Segons Crisip, algunes opinions polítiques de Zenó coincideixen amb les de Plató, com la conveniència que els savis siguin governants, ja que són els únics que entenen de les coses bones i dolentes, i que han de compartir les dones. També és molt platònica la resposta que, segons Estobeu<sup>321</sup>, va donar Crisip en ser preguntat per què no participava en política. La raó era que si ho fes incorrectament, desagradaria els déus, i si ho fes correctament, els homes.

Hi ha dues diferències bàsiques entre l'estoïcisme i l'epicureisme. La primera és que els estoics, tot i considerant l'ètica l'objecte de la filosofia, es van preocupar molt més que els epicuris de la lògica, la lingüística i la física, i van intentar establir un lligam més sòlid entre aquests sabers i l'ètica. Consideraven l'home ideal el que actua d'acord amb la naturalesa, per la qual cosa el coneixement d'aquesta naturalesa era imprescindible. Ciceró<sup>322</sup> diu que els estoics consideren la dialèctica i la física com a virtuts, la primera perquè ens permet no ser enganyats i ens permet defensar allò que hem après sobre el bé; i la segona perquè qui vol viure d'acord amb la naturalesa l'ha de conèixer a fons, i ha de saber quan la naturalesa humana està d'acord o no amb la universal. També Epicur ens parla d'aquests temes en la *Carta a Heròdot* i en la *Carta a Pitocles*, i també intenta establir un lligam entre ciència natural i ètica, com quan basa el lliure albir en la desviació del moviment dels àtoms. Però la ciència no hi ocupa un lloc tan important com en l'estoïcisme, i ja hem dit que Epicur deia que la felicitat no requeria coneixements profunds, per la qual cosa havia estat acusat pels seus adversaris de promoure la ignorància. També hem comentat que la ciència epicúria no intenta esbrinar les causes dels fenòmens naturals, sinó que es limita a demostrar que aquests fenòmens no requereixen explicacions sobrenaturals.

La segona diferència és que l'epicureisme és obra d'un sol filòsof, que dóna nom a tot el moviment, ja que Lucreci l'únic que fa és exposar amb més precisió les idees

---

<sup>320</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, Vol. II, Trad., pról. i notes de J. Ortiz, Barcelona, Iberia, 1986

<sup>321</sup> Stob., *Florileg.*, 45, 29.

<sup>322</sup> Cic., *Fin.* III, 22, 72.

d'Epicur, com ja hem comentat en un altre capítol d'aquesta tesi. L'estoïcisme, però, és obra d'una sèrie de filòsofs de diferents èpoques, cap dels quals no va donar nom al moviment. El fundador, però no per això el més important, és Zenó, nascut el 335 a.C. a Citi, ciutat de Xipre habitada per fenicis, la influència dels quals sobre el seu pensament ha estat objecte de discussió. L'any 301 a.C. va fundar a Atenes l'escola del Pòrtic, anomenada així perquè l'edifici en què ensenyava estava format per una galeria de columnes, en grec *stoa*, que va donar nom al moviment filosòfic. Zenó va morir cap a l'any 261 a.C., i va ser substituït per Cleantes en la direcció de l'escola, i cap al 232 a.C., Cleantes va ser substituït per Crisip, mort cap a l'any 208 a.C. Aquests filòsofs són els més importants i els més originals d'aquesta escola, sobretot Crisip, el més prolífic i agut de tots tres. Per als estoics posteriors, Crisip va representar el cànon de l'ortodòxia, i la majoria dels textos que parlen dels estoics fan referència a les seves opinions, però ell mai no es va considerar el fundador del moviment. Posteriorment apareixen uns filòsofs que no són estrictament estoics, però que en depenen fonamentalment, com Paneci de Rodos, nascut cap al 185 a.C. i Posidoni d'Apama, nascut cap al 135 a.C. La influència de l'estoïcisme és molt profunda en el món romà, amb figures com Ciceró, Sèneca, Epictet i Marc Aureli, malgrat que no tots poden ser considerats unívocament estoics, i també ho és en el cristianisme, de manera que la paraula estoic ha arribat a agafar el significat vulgar del paradigma de les virtuts cristianes.

Nosaltres ens centrarem en els tres primers perquè són més importants i perquè són contemporanis d'Epicur o una mica posteriors. Zenó va fundar l'escola cinc anys després que Epicur fundés la seva, i Crisip va substituir Cleantes uns quaranta anys després de la mort d'Epicur. De cap dels tres no conservem textos escrits, per la qual cosa el coneixement que en tenim és indirecte i depèn del testimoni d'escriptors posteriors, alguns dels quals hem citat com a estoics tardans, com Sèneca, mentre que d'altres se situen en altres àmbits intel·lectuals, com Plutarc, que s'ubica en el platonisme mitjà. Ens haurem de referir, per tant, a aquestes cites, que generalment comenten les opinions més generalitzades, tot i que en algun cas es fan ressó de les diferències entre els pensadors estoics.



L'ètica estoica s'inscriu plenament en l'intel·lectualisme moral, d'una manera més radical que en Plató, però no per això més convincent. Igual que Plató, els estoics es plantegen que si sabem què ha de fer un metge per tal de ser un bon metge, o un músic per tal de ser un bon músic, haurem de saber què ha de fer un home per tal de ser considerat un home bo. Però, com hem dit abans, viure correctament és viure d'acord amb la naturalesa i, per tant, busquen la resposta en la ciència natural, fonamentada bàsicament en el foc d'Heràclit, entès com a *logos*, i en els quatre elements d'Empèdocles. Segons F. Maldonado<sup>323</sup>, els estoics van unificar el *logos* de Heràclit, la veritat de Plató, les quatre causes d'Aristòtil, i la necessitat de Demòcrit en una única causa de tots els esdeveniments naturals i humans, que van anomenar destí. Això entra en contradicció amb la llibertat i responsabilitat moral propugnada pels estoics, que Crisip va intentar resoldre diferenciant el destí de la necessitat. El destí serà el que serà, i depèn de la constitució interna dels éssers, i la necessitat és el que ha de ser, i depèn de les causes externes. D'aquesta manera, el destí és com una cosa intermèdia entre un nexa casual dels esdeveniments successius i el concurs harmònic d'agents que duen a terme els esdeveniments. Segons el citat autor, ni l'explicació de Crisip ni altres interpretacions posteriors solucionen el tema satisfactòriament.

Com Aristòtil, els estoics es van interessar en la psicologia de l'acte moral i en l'aprenentatge de la virtut. Contràriament a Plató, no creien que la persona humana estigui sotmesa a impulsos apetitius contraris a la raó, sinó que aquests impulsos estan controlats per la raó, i quan són excessius, esdevenen passions. Zenó i Cleantes deien que la passió era deguda a un afebliment de l'ànima, que originava un judici fals, però Crisip ho explicava d'una manera més radical. Partint de la base que el principi rector de tots els actes humans és la raó, afirmava que allò que per als altres era irracionalitat era per a ell raó equivocada, de manera que el judici fals és la causa i no la conseqüència de la passió. Plutarc<sup>324</sup> explica l'opinió de Crisip dient que la part desiderativa de l'ànima no és diferent de la racional a causa d'una naturalesa diferent, però es diu irracional perquè sota l'efecte d'un impuls excessiu fa coses contràries a la raó, com a conseqüència d'un judici equivocat que ha adquirit un cert vigor. Tanmateix,

---

<sup>323</sup> F. Maldonado, *OC*.

<sup>324</sup> Plu., *De virtute morali*, III, 441 c. i VII 7, 446 f.

si la majoria no pensa així és perquè el canvi d'un aspecte a l'altre de la raó és tan ràpid, que passa desapercebut. Aquesta interpretació, però, no sols no coincideix amb la dels seus predecessors, com hem comentat abans, sinó que tampoc no va ser acceptada pels seus successors, com Posidoni, que acusava Crisp d'un excessiu intel·lectualisme.

Són nombroses les cites que ens presenten els estoics com a intel·lectualistes morals, és a dir, que creuen que la virtut és qüestió de coneixement. Ciceró<sup>325</sup> ens diu que la virtut mateixa pot ser definida, d'una manera molt breu, com a rectitud de la raó i que en qualsevol circumstància la irreflexió i la ignorància són coses vicioses, i l'art que les suprimeix és la virtut. Sèneca<sup>326</sup>, referint-se a la perfecció de la virtut, diu que no és possible si no és té la ciència per la qual es coneixen les coses humanes i divines. Calcidi<sup>327</sup> ens diu que els homes prudents saben en quin grau han de cultivar la virtut, però, en canvi, les persones vulgars, a causa de la seva ignorància, persegueixen la glòria i l'estimació populars. El savi, per tant, haurà de tenir una erudició que no està a l'abast de tothom, i ha d'examinar quines coses condueixen a la saviesa. Dió Crisòstom<sup>328</sup> diu que la llibertat és la ciència d'allò permès i d'allò prohibit i l'esclavitud és ignorar-ho. Clement d'Alexandria<sup>329</sup> ens diu que tota acció realitzada per un savi és una acció bona i tota acció realitzada per un ignorant és dolenta, ja que, tot i que en si mateixa sigui bona, està feta irreflexivament, sense una bona finalitat. Estobeu<sup>330</sup> considera que així com el flautista o el citarista fan bé totes les coses relatives a la flauta o a la cítara, les persones prudents fan bé totes les coses que fan i que no fan, ja que la prudència està en relació amb tots els aspectes de la vida. Els ignorants no es preocupen per la virtut, i conviuen agradablement amb el vici, i només els savis es preocupen de la virtut. Sext Empíric<sup>331</sup> diu que només és ric qui posseeix alguna cosa de gran valor, i la virtut és una cosa de gran valor que només posseeix el savi; per tant només el savi és una persona rica. Tampoc deixen de banda el tema de

---

<sup>325</sup> Cic., *Fin*, III, 22, 72.

<sup>326</sup> Sen., *Ep*. 31,8.

<sup>327</sup> Calcidi, *Ad. Timaeum*, 165-168.

<sup>328</sup> D. Chr., *Or*. XIV, 16 (Vol. II, p.230, 17 Arn.)

<sup>329</sup> Clem. Al., *Strom*. VII, 10 867 Pott.

<sup>330</sup> Stob., *Ecl*. II, p. 66, 14 W.

<sup>331</sup> S. E., M. XI, 170.

l'educació com a element necessari de rectitud moral. Segons Clement d'Alexandria,<sup>332</sup> no és per naturalesa que som virtuoses, perquè si fos així, la virtut no seria digna d'elogi, sinó que ens fem virtuoses per l'aprenentatge, de la mateixa manera que el metge es fa metge i el pilot es fa pilot. Les persones en principi poc dotades per la virtut poden arribar al bé per l'educació, i al contrari, els ben dotats, per negligència, la poden perdre. Orígenes<sup>333</sup> diu que totes les ànimes racionals tenen la mateixa naturalesa, i si molts han arribat a ser dolents és per educació o corrupció de les companyies.

Una altra característica de l'intel·lectualisme moral dels estoics, que el fa més radical, és que no hi ha cap intermedi entre el vici i la virtut, és a dir, que no hi ha graus en la virtut, o dit d'una altre manera, que la virtut és qualitativa i no quantitativa. Diogenes Laerci<sup>334</sup> ens diu que Zenó, Crisip i Perseo eren del parer que totes les faltes són iguals, ja que si dues coses són vertaderes, no pot haver-n'hi una que ho sigui més que l'altra, i si dues són falses no pot haver-n'hi una més falsa que l'altra. Plutarc<sup>335</sup> ho explica dient que de la mateixa manera que el que és a la vora de la superfície de l'aigua s'ofega igual que el que n'és més allunyat, els que s'acosten a la virtut estan tant en el vici com els que n'estan allunyats. I Orígenes<sup>336</sup> diu que si acostar-se a la virtut fos un estadi intermedi, també ho seria el moviment contrari.

Són també innombrables les cites sobre els estoics que fan al·lusió a la unitat de la virtut, que és una de les conseqüències de l'intel·lectualisme moral. En aquest àmbit, Zenó és més radical que Crisip, que pot resultar una mica confús. Plutarc<sup>337</sup> ens diu que Zenó de Citi s'adheria a l'opinió d'Aristó, segons la qual la prudència era allò que ens permetia actuar amb justícia, templança i valentia; Crisip, en canvi, en considerar que hi ha una qualitat per cada virtut, va suscitar un eixam de virtuts insòlit i ignot. Galè<sup>338</sup> comenta també aquesta opinió d'Aristó, que argumentava que si és una la facultat de l'ànima amb la qual pensem, també és una la virtut de l'ànima, que és el coneixement dels béns i dels mals. I li sembla que Crisip cau en contradicció en no compartir-la, ja

---

<sup>332</sup> Clem. Al., *Strom* VII, 3, p. 89 i I, p. 336 Pott.

<sup>333</sup> Orígenes, *Cels.* III, 69, vol. I p. 261, 12 Kö.

<sup>334</sup> D..L., VII, 120 i 127.

<sup>335</sup> Plu., *De comm. Not.*, cp. 10, p. 1063a.

<sup>336</sup> Orígenes, *De princ.*, III, p. 129 ed. Delarue.

<sup>337</sup> Plu., *De virtute morali*, cp.2, p. 441 a.\*\*

<sup>338</sup> Gal., *De H. et Plat. decr.*, VII, 2 (208), p 591 Mü.\*\* i V, 5 (167), p. 446 Mü \*\*

que ell mateix diu que si actuem correctament pel coneixement i incorrectament per la ignorància, una ha de ser la virtut i un el vici. Ho explica dient que Crisip no s'adona que el coneixement del bé rep diferents noms en ser aplicat a diferents accions, que en el fons signifiquen el mateix. També argumenta que si d'una sola facultat hi hagués moltes virtuts, hi hauria molts estats perfectes d'una sola cosa, i això és impossible.

Ciceró<sup>339</sup> diu que qui té les virtuts particulars té la general, i qui té la general té les particulars. Clement d'Alexandria<sup>340</sup> diu que qui té una virtut les té totes per implicació recíproca. Plutarc<sup>341</sup> diu que els estoics creuen que qui actua d'acord amb una virtut actua d'acord amb totes, i que no és un home perfecte el que no posseeix totes les virtuts, ni una acció perfecta la que no es realitza d'acord amb totes les virtuts. Hierònim<sup>342</sup> diu que els estoics consideren quatre virtuts, prudència, justícia, valentia i templança, però estan tan cohesionades entre elles que el que no en té una no en té cap. I a la inversa, Estobeu<sup>343</sup> diu que qui té un vici els té tots.

Una altra conseqüència de l'intel·lectualisme moral que ja havíem assenyalat, que la virtut està unida a la felicitat, és també objecte de moltes cites. Estobeu<sup>344</sup> diu que, pels estoics, la finalitat de la filosofia és la felicitat, que consisteix a viure d'acord amb la virtut, que és el mateix que viure d'acord amb la naturalesa. I<sup>345</sup> aquesta felicitat, fins i tot la que dura només un instant, no és diferent de la felicitat de Zeus. Diògenes Laerci<sup>346</sup> diu que la virtut és digna de ser triada per ella mateixa, ja que és origen de felicitat, i és un estat anímic que està d'acord amb si mateix tota la vida. Servi<sup>347</sup> diu que, segons els estoics, la virtut és en si mateixa un premi, tot i que no n'hi hagi cap més. Segons Lactanci<sup>348</sup> els estoics neguen que algú pugui ser feliç sense la virtut. Porfiri<sup>349</sup> diu que prové dels estoics la idea que n'hi ha prou amb la virtut per gaudir

---

<sup>339</sup> Cic., *Commenta Lucani*, p. 75 Usener.

<sup>340</sup> Clem. Al., *Strom*, II, p. 470. Pott.

<sup>341</sup> Plu., *De Stoic repugn.*, cp. 27, p. 1046e.

<sup>342</sup> Hierònim, *Ep.*, 66 ad Pammachium, 3.

<sup>343</sup> Stob., *Ecl.*, II, p. 105, 2 W

<sup>344</sup> Stob., *Ecl.*, II, p. 77, 16 W

<sup>345</sup> Stob., *Ecl.*, II, p. 98, 17 W

<sup>346</sup> D. L., VII, 89.

<sup>347</sup> Serv., *Ad Aenei.*, I 604.

<sup>348</sup> Lactanci, *Div. Instit.*, III, 12.

<sup>349</sup> Porph., *Ad Hor. Carm.*, III, 2, 17.

d'una vida feliç. Plutarc<sup>350</sup> especifica que així com Epicur pensava que la prudència és necessària per a la felicitat, Crisip creia que era la felicitat mateixa, però coincideix amb Epicur<sup>351</sup> en afirmar que el que és prudent un curt espai de temps es tan feliç com el que ho és tota la vida. Gel·li<sup>352</sup> deia dels estoics que opinaven que la virtut donava la felicitat i el vici la infelicitat, i titllaven els peripatètics de contradictoris en afirmar que n'hi havia prou amb el vici per fer la vida desgraciada i en negar que amb la virtut n'hi hagués prou per una vida feliç, ja que tan contraris són el vici i la virtut com la vida feliç i la desgraciada. Sèneca<sup>353</sup> diu que qui és prudent és temperat, qui és temperat és constant, qui és constant és impertorbable, qui és impertorbable viu sense tristesa, i qui viu sense tristesa és feliç; per tant, qui és prudent és feliç.

Potser és Ciceró qui tracta més a fons aquest tema, i ens en dóna diferents arguments. Un d'ells<sup>354</sup> és que només podem vanagloriar-nos d'una vida feliç, i si la vida feliç és digna de vanaglòria, ha de ser una vida honesta, de manera que una vida honesta és una vida feliç. Arguments semblants es repeteixen al llarg del text, entre d'altres un en forma de sil·logisme,<sup>355</sup> que diu que allò que és bo és desitjable, allò desitjable ha de ser triat, i allò que s'ha de triar ha de ser digne de lloa. Un altre argument en forma de sil·logisme<sup>356</sup> és que si la vida feliç no és la mateixa que la vida honesta, vol dir que la vida honesta és millor que la vida feliç, amb la qual cosa arribem a l'absurd que hi ha alguna cosa millor que la vida feliç. En un altre text<sup>357</sup> diu que si és la por al càstig i no el mal el que ens aparta de la injustícia, només serien injustos els desinformats, i els justos serien simplement persones amb prou intel·ligència per evitar els problemes derivats dels actes injustos. A més a més, no hi ha injust que, si en té ocasió, no intenti justificar els seus actes invocant principis de dret natural, de manera que si els injustos reconeixen la seva validesa, amb més raó l'han de reconèixer els justos.

---

<sup>350</sup> Plu., *De Stoic. Repugn.*, 26.

<sup>351</sup> A diferència de la primera, aquesta referència a Epicur és nostra, i no del text.

<sup>352</sup> Gell., *Noct. Att.*, XVIII, 1, 4.

<sup>353</sup> Sen., *Ep.* 85, 2.

<sup>354</sup> Cic., *Fin.* III, 8, 28.

<sup>355</sup> Cic., *Fin.* IV, 17, 50.

<sup>356</sup> Cic., *Tusc. Disp.*, V, 16, 49-50.

<sup>357</sup> Cic., *De legibus*, I, 14, 40.

Els estoics també són més radicals en el tema de la felicitat del savi. Segons Agustí<sup>358</sup>, les necessitats corporals no alteren la felicitat del savi, ja que no afecten l'ànima, que és de qui depèn la felicitat. Un ànima perfecta prendrà, si ho té al seu abast, allò que el cos necessita, però si no ho té, la mancança no l'afecta. Una persona sàvia és forta, i una persona forta no té por ni de la mort ni del patiment físic si són inevitables, i si podent evitar-los, no els evita, l'ànima pateix per la seva estultícia. En conseqüència, podem afirmar<sup>359</sup> que el dolor és una contracció de l'ànima oposada a la raó, exclusiva dels ignorants, que es veuen afectats per coses considerades com a mals equivocadament. I no es tracta només que el savi s'estimi més patir injustícia que cometre-la, sinó que alguns estoics més radicals creuen que, simplement, el savi no pot patir una injustícia. Estobeu<sup>360</sup> es fa ressò d'aquesta opinió, argumentant que, tot i havent-n'hi que volen atacar el savi injustament, no li faran mal, ja que el mal no és la injustícia, sinó la vergonya, a la qual el savi ha de ser absolutament immune.

Per últim, algunes cites ens parlen de la irreversibilitat del bé, última conseqüència de l'intel·lectualisme moral. El savi, una vegada hi ha arribat, no en pot sortir, perquè el bé és font de felicitat, i ningú no actua contra la seva felicitat. Hi ha discrepàncies entre els estoics, ja que alguns opinaven que es podia perdre el bé sota els efectes de la beguda, o en estats d'ànim patològics, i d'altres defensaven que de cap de les maneres el savi no s'allunyava del bé.

Diògenes Laerci<sup>361</sup> es fa ressò d'aquesta discrepància i ens diu que Crisip creia que el bé podia perdre's per embriaguesa o malenconia, i Cleantes opinava que això no era possible. Simplici<sup>362</sup> afirmava que és possible el pas d'home dolent a home de bé, però que el cas invers, els estoics no l'accepten, ja que mantenen que la virtut no es pot perdre. També diu que els estoics accepten que es pugui perdre en situacions psicològiques o per efecte de certs fàrmacs, no perquè el vici ocupi el lloc de la virtut,

---

<sup>358</sup> Agustí, *De vida beata*, , cp, 25

<sup>359</sup> Cic., *Tusc. Disput*, IV, 6, 12.

<sup>360</sup> Stob., *Ecl.*, II, p. 110, W.

<sup>361</sup> D. L., VII, 127.

<sup>362</sup> Simp., *in Cat.* , f 102.

sinó perquè es relaxa la seva fermesa. Alexandre d' Afrodísia<sup>363</sup> nega aquesta última possibilitat, dient que algú que posseeix la virtut mai no es trobarà en un estat en què no

pugui actuar-hi d'acord, ja que si fos així, la virtut no seria autosuficient per les seves pròpies funcions. Clement d' Alexandria<sup>364</sup> és de la mateixa opinió, i deia que la saviesa, ja sigui estat o ja sigui disposició, no pot degenerar de la seva pròpia naturalesa, ja que la part directiva de l'ànima no accepta cap canvi en les seves representacions, tot i que en somnis tingui imaginacions. Filó d' Alexandria<sup>365</sup> és, potser, qui es preocupa més d'aquesta qüestió, i la formula preguntant-se si el savi beurrà vi en excés i si el savi desvariarà com a conseqüència d'aquest excés. N'hi ha que diuen que ni una cosa ni l'altra, la primera perquè és una falta, i la segona perquè és causa eficient d'una falta, i totes dues coses son impròpies del savi. N'hi ha que pensen, en canvi, que beure és bo per a l'home de bé, ja que la seva prudència li permet evitar l'alteració del seu estat d'ànim.

Tot i que no sempre hagi estat formulada, la irreversibilitat del bé ens sembla inherent a l'intel·lectualisme moral, ja que el que coneix el bé no pot actuar-hi en desacord. Pel que fa a la polèmica de l'embriaguesa, creiem que és irrellevant des del punt de vista ètic, i només té un interès psicològic. Ens sembla indubtable que, si no és sota els efectes de la beguda, pot haver-hi situacions de intensa por en què el savi no actuï correctament si està en joc la seva integritat personal o la de les persones estimades.

---

<sup>363</sup> Alex. Aphr., *de An.*, p 161, 16 Bruns.

<sup>364</sup> Clem. Al., *Strom.* IV, 22 p. 627 Pott.

<sup>365</sup> Filó d' Alexandria, *De plantatione Noe*, 142, Vol. II, p 161, 18 Wendl.

## **8- Els detractors de la moral epicúria**



## PLUTARC

De Plutarc ens han arribat moltes obres, no totes filosòfiques. Les que ho són es divideixen en obres expositives i obres polèmiques, que són les que més ens interessen, sobre tot aquelles en què polemiza amb Epicur.

Plutarc, com a filòsof, no és gaire original, però sí molt representatiu del platonisme mitjà. Segons John Dillon<sup>366</sup>, aquest platonisme mitjà ha quedat enfosquit per la importància dels extrems, és a dir, Plató i Plotí, i compara l'interés que ha suscitat amb el tracte rebut pels estats centrals dels Estats Units per part d'un viatger interessat només pels encants de totes dues costes. El citat autor ens diu que el platonisme dels filòsofs considerats en aquest període prové no tant dels diàlegs de Plató com de les doctrines no escrites, i molt sovint el que intenten resoldre és el problema de la interpretació d'aquestes doctrines.

J. Dillon considera indiscutible l'existència d'aquest platonisme oral, perquè troba que els diàlegs de Plató no constitueixen un cos de doctrina coherent i que no s'adiuen amb la seriositat de l'Acadèmia, ja que molts consisteixen a exposar una teoria i veure quines són les conseqüències que se'n deriven, sense prendre partit ni a favor ni en contra. No són, per tant, l'última paraula de Plató sobre cap tema i no és per res que Plató no apareix mai com a personatge dels seus diàlegs.

Evidentment, no neguem l'existència d'aquest platonisme oral, però no acceptem en absolut aquestes deduccions, i no és la primera vegada que discutim en aquest treball opinions d'aquesta mena. Ja hem dit que en molts diàlegs Plató s'identifica plenament amb l'opinió de Sòcrates, presentant els oponents com a persones de molt baixa qualitat intel·lectual i moral, i hem comentat l'opinió d'un filòsof que diu que els diàlegs de Plató, de diàleg, en tenen molt poc.

El mateix Dillon, però, reconeix que és un tema difícil de tractar, ja que els nostres coneixements depenen de testimonis indirectes, per la qual cosa els seus detalls sempre

---

<sup>366</sup> J. Dillon, *The middle platonists*, New York, Cornell University Press, 1977.

seran objecte de discussió. El que sí es pot és citar unes quantes característiques més o menys generalment acceptades. En el terreny ètic cal destacar que el platonisme oral accepta que la virtut és un terme mitjà entre dos extrems, i que la justícia, concepte ètic i metafísic alhora, és la força que mou l'univers. També podem afirmar que pel que fa a la valoració de la riquesa i la salut com a elements de la felicitat, el platonisme tardà adopta una posició intermèdia entre els estoics, que creuen que no són necessàries i els peripatètics, que opinen que sí ho són, de manera que podem trobar platònics de totes dues opinions.

En aquest aspecte, i en molts altres, Plutarc és més peripatètic que estoic. Accepta d'Aristòtil que la virtut és un terme mitjà, però en comptes de ser un estat, és una facultat o una activitat del component irracional que modera les passions. També ataca els estoics, sobre tot Crisip, quan diu que l'ànima és unitària i no té component irracional. L'ànima tripartida platònica la redueix a bipartida, diferenciant només un component racional d'un component irracional. Creu que les virtuts poden ser de dos tipus: teòriques, que depenen només del component racional, i pràctiques, que depenen del component irracional o emocional. Pel que fa a la política, ataca epicuris i estoics en la mesura que menyspreen la vida política, ja que afirma que la vida de l'home polític és la més noble de totes, però comparteix amb els estoics la idea que el governant és la imatge de Déu a la terra.

Plutarc polemitzar sovint amb els estoics i els epicuris, als quals dedica moltes pàgines. En vuit obres cita pels seus noms Epicur o els epicuris, a les quals s'han d'afegir *Adversus Colotem*,<sup>367</sup> (*Réplica a Colotes*) i *An recte dictum sit latenter esse vivendum (Viure desconegut, un precepte savi)*<sup>368</sup>, que també són escrits antiepicuris, tot i que els títols no hi facin cap al·lusió. Segons B. Einarson i P. H. de Lacy<sup>369</sup>, la postura que Plutarc adopta envers Epicur és una barreja de platonisme, ja que diu que el plaer derivat de la supressió del dolor és impur i insignificant, i d'aristotelisme, ja que diu que de les més elevades activitats humanes se'n deriven els més elevats dels plaers. És especialment crític amb el paper que Epicur assigna a la ment, argumentant que la

---

<sup>367</sup> Plu., *Moralia*, Translation by B. Einarson and P.H. de Lacy, London, Harvard University Press, 1996.

<sup>368</sup> Plu., *OC*.

<sup>369</sup> Plu., *OC*.

memòria i l'anticipació no poden remeiar la inestabilitat del plaer físic, i que opinions acceptades pels epicuris són menys aptes per dissipar els neguits de l'esperit que d'altres no acceptades, i que la referència al cos de totes les activitats de la ment destrueix el nivell superior de la vida humana.

L'escrit antiepicuri de Plutarc que ens sembla més interessant, i l'únic que comentarem detalladament, és *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, (*Epicur fa realment impossible una vida plaent*)<sup>370</sup>, en el qual l'autor, malgrat el títol, modera les crítiques en relació amb altres escrits anteriors. L'obra té forma de diàleg, que té lloc en un gimnàs proper a l'escola de Plutarc, probablement a Queronea. Els personatges que dialoguen són Aristodem, Teó i Zeuxip, però com que no són citats gaire sovint i no hi ha una autèntica confrontació, podem considerar que totes les opinions són de Plutarc.

Segons el citats traductors, aquesta obra, després d'una breu introducció que dura dos capítols, es divideix en dues seccions. La primera, al seu torn, està dividida en tres parts, cada una de les quals correspon a les parts de l'ànima de Plató o als tipus de vida d'Aristòtil.

La primera part comença en el capítol III i acaba en el VIII. En el capítol III, Teó ens diu que el plaer preconitzat per Epicur fa referència només al cos, i que és insignificant. És més limitat que el dolor, tan espacialment com temporal, i no n'és independent, ja que el límit superior del plaer és la supressió del dolor. A més a més, el cos té més zones susceptibles de dolor que de plaer, de manera que rep dolor en moltes parts i plaer en molt poques. En aquest capítol llegim la frase següent:

Αὐτόθεν μὲν οὖν , ὃ ἑταῖρε, φαίνονται γλίσχρον τι καὶ σαθρὸν καὶ οὐ βέβαιον αἴτιον τοῦ ἀγαθοῦ λαμβάνοντες, ἀλλὰ τοῖς πόροις τούτοις δι' ὧν ἡδονὰς ἐπείσασθαι καὶ πρὸς ἀλγεδόνας ὁμοίως κατατετρημένον, μᾶλλον δὲ ἡδονὴν μὲν ὀλίγοις ἀλγεδόνα δὲ πᾶσι τοῖς μορίοις δεχόμενον.<sup>371</sup>

“És evident, oh amics, que els epicuris semblen considerar com a fonament del bé

---

<sup>370</sup> Plu., OC 1087.

<sup>371</sup> Plu., OC.

quelcom pernicios, insignificant i inconsistent, que ens condueix al dolor amb la mateixa facilitat que al plaer, o més aviat, que rep plaer en alguna de les seves parts i dolor en totes les altres”.

Aquesta cita és una referència a la *Carta a Meneceu*, que en el paràgraf 128 i 129, diu:

Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταχρόμεθα πάσης αἰτέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην κατανατῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.<sup>372</sup>

“Per això diem que el plaer és el principi i el fi d’una vida feliç. El reconeixem com el bé més important i connatural a nosaltres, i és la base de què partim de tots els actes de tria i rebuig, i ens hi referim en valorar qualsevol bé, considerant com a criteri la sensació”.

En els capítols IV i V diu que els plaers mentals, que segons Epicuri només consisteixen en el record i l’expectació del plaer físic, són encara més insignificants que les sensacions de les quals deriven. En el VI diu que a més a més tampoc no alliberen l’ànima de les angoixes que segons Epicur són el principal obstacle per al plaer. I si els mateixos epicuris consideren el futur incert, raó per la qual el criminal mai no pot estar segur de no ser descobert, també els justos han de patir per la possibilitat de ser víctimes d’un crim. En el capítol VII diu que si el bé és només l’absència de dolor, la nostra felicitat està per sota de la dels animals, ja que els més intel·ligents d’aquests realitzen determinades activitats quan estan contents. I en el VIII torna a parlar dels animals, dient que estan millor que nosaltres, ja que no s’han d’alliberar de les idees falses, i com que ignoren la mort, els afecta menys que a aquelles persones que diuen no veure-se’n afectades.

---

<sup>372</sup> Epicur.,. *Ep.* 128-129.

L'argumentació final del capítol VIII la trobem desafortunada, ja que és indiscutible que compartim amb els animals la mort i l'instint de supervivència, però com que ells no en són conscients, no els angoixa. Si això és motiu per considerar que els animals són més feliços que els humans, cosa molt discutible, no té res a veure amb cap consideració sobre la condició humana. Potser més que mai vindria aquí a tomb l'afirmació d'Unamuno que l'home és un animal malalt, desenvolupada en el capítol II i formulada en el III de *Del sentimiento trágico de la vida*.<sup>373</sup>

La segona part de la primera secció comença en el capítol IX i acaba en el XIV. En aquesta segona part Plutarc argumenta que la vida contemplativa proporciona plaers intel·lectuals, propis del component més elevat de la naturalesa humana, que són prova de la superioritat de la ment sobre el cos. En el capítol IX diu que els autèntics plaers intel·lectuals, que són absolutament racionals, i per tant els més elevats de tots, no tenen res a veure ni amb els plaers físics, ni amb el seu record ni amb la seva expectativa. En el X diu que conèixer la veritat és tan important com viure, i és per això que trobem plaer quan sentim males notícies. En l'XI diu que els plaers intel·lectuals són més intensos, mentre els físics es relacionen amb la part més desordenada de l'ànima, i diu que Arquímedes, Aristarc, Euclides i altres matemàtics van tenir molt més plaer a demostrar els seus teoremes del que ningú pot haver obtingut d'un àpat. En el XII diu que Epicur fa una apologia de la ignorància, i tot i que reconeix que a una certa edat en què ja no són possibles tots els plaers físics, el savi es dedicarà més als intel·lectuals, això no serà possible si no hi ha estat educat abans. En el XIII, diu que és contradictori menysprear la música i lloar el teatre, com fa Epicur. En el XIV diu que segons Epicur, el cos té plaers propis, però en canvi l'ànima, que és més important, no en té cap, i l'únic que fa es estar atenta als plaers del cos per tal de recordar-los i de crear-ne expectatives.

Aquestes crítiques les trobem assumibles, sobretot el que diu en el capítol XII que els plaers intel·lectuals requereixen una educació prèvia. Ja hem dit que tot i que Epicur no era un ignorant, l'acusació de promoure la ignorància és, sinó més justificada, més comprensible que la de depravació. Cal recordar, però, per tal de matisar aquestes

---

<sup>373</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Akal editores, 1983.

crítiques que, segons Epicur, la capacitat moral no deixa d'estar restringida a una minoria capaç de denunciar la bogeria del món, i que es refereix al just com essent el savi.

La tercera part de la primera secció comença en el capítol XV i acaba en el XIX. Està dedicada a la política, i la idea general és que el reconeixement públic pot donar més plaer que les activitats trivials dels epicuris en el Jardí. Segon Plutarc, el mateix Epicur no era insensible als plaers de la fama, i el fet de no haver pogut arribar-hi per mitjans legítims li va resultar molt dolorós. En el capítol XV, Teó diu:

αὐτοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον ἐστὶ τοῦ πάσχειν

“Sense dubte, ells (els epicuris) diuen que fer el bé és més plaent que rebre'l”

afirmació molt interessant per nosaltres, ja que palesa que Epicur és un intel·lectualista moral, que és l'objecte d'aquesta tesi. També diu que els majors beneficis provocats per un home tenen una dimensió política, com el mateix Epicur reconeix en algun cas. El capítol XVI continua en la mateixa línia, i cita una frase d'Epaminondas, que diu que la major satisfacció la va tenir quan el seus pares van veure el trofeu que va guanyar a la batalla de Leuctra, quan ell era general. En el XVII insisteix en la mateixa idea que en el XV, ja que diu que l'home virtuós obté un gran plaer en beneficiar els altres, cosa impossible en una persona que visqui aïllada, indiferent a les obligacions socials. En el XVIII diu que és difícil creure que una persona pugui compensar el patiment físic amb el record dels plaers passats, i que és més fàcil que un general gaudeixi recordant una victòria que no pas un àpat. En el XIX diu que si la celebritat és plaent, la seva absència és dolorosa, de manera que els que creuen que és més important omplir el ventre que salvar Grècia són considerats homes dolents, la qual cosa farà que no siguin feliços.

Aquestes crítiques les trobem assumibles, i no neguem una cert grau d'incongruència, tant entre la vida i les idees d'Epicur com entre diverses de les seves idees. Potser ve a tomb recordar que en un altre capítol d'aquesta tesi es relativitza la indiferència política

de les escoles hel·lenístiques, sobretot en comparar-les amb Plató i Aristòtil. També hem d'assenyalar que en els capítols XV i XVII Plutarc ens presenta Epicur com un intel·lectualista moral, que és l'objecte d'aquesta tesi.

En la segona secció es discuteixen les opinions d'Epicur sobre els déus i el més enllà, argumentant que les idees de platònics i estoics sobre aquest tema són més plaents. Sempre seguint els citats traductors, hi diferenciem dues parts:

La primera comença en el capítol XX i acaba en el XXIII. En aquesta part Aristodem ens diu que els epicuris estan tan interessats a suprimir la por supersticiosa envers els déus, que la substitueixen per la insensibilitat, eliminant el plaer derivat de la creença en el perdó diví. En el capítol XX Aristodem diu que si Epicur aconsegueix suprimir certes pors supersticioses, provoca indiferència en relació als déus, i diu que és millor que en els nostres sentiments respecte a la divinitat hi hagi una barreja de reverència i de por, que no pas perdre l'esperança en el favor diví. En el capítol XXI comença dient que està bé suprimir la superstició, però no a costa de suprimir la fe que molts homes tenen en Déu. A més a més, hi ha una petita proporció d'homes que tenen por de Déu i que no serien millors sense, ja que aquesta por els impedeix cometre crims, i d'aquesta manera viuen menys turmentats que els que en cometen. Reconeix Plutarc que en gran part de la humanitat, que és ignorant però no malvada, trobem una mena de por reverent envers els déus, que és el que anomenem superstició, però que es veu compensada mil vegades per moltes alegries, com es fa evident en una visita a un temple en un dia sagrat, en què els fidels gaudeixen de la proximitat del déu castigador. Però segons Epicur, aquesta és la comèdia que hem de fer per tal de no interferir amb l'alegria dels altres i de no fer-se impopular o, com diu Menandre, d'oferir sacrificis als déus que no ens escolten. D'aquesta manera, Epicur actua també per por, per la por a decebre. En aquest capítol llegim aquest paràgraf molt significatiu:

Δεῖ μὲν γὰρ ἀμέλει τῆς περὶ θεῶν δόξης ὥσπερ ὥψεως λήμην ἀφαιρεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μεδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν ἢ οἱ πλεῖστοι περὶ θεῶν ἔχουσιν. αὕτη δὲ ἐστὶν οὐ φοβερὰ τις οὐδὲ σκυθρωπή, καθάπερ οὔτοι πλάττουσι, διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶ Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδε και

τραγικὴν ἐπικρεμαμένην. ἀλλ' ὀλίγοι μὲν τῶν ἀνθρώπων δεδίασι τὸν θεὸν οἷς οὐκ ἄμεινον μὴ δεδιέναι<sup>374</sup>

“És evident que ens hem d’alliberar de les supersticions que hi hagi en les nostres idees sobre els déus com de les lleganyes dels ulls; però si això és impossible, no hem d’atacar la fe cega que molts homes tenen en els déus. No té res de terrible ni de trist aquesta fe, com pretenen els que desacrediten la divina providència, com si fos una bruixa per espantar la canalla, o una fúria tràgica amenaçadora. Cal considerar que hi ha unes quantes persones que tenen por dels déus, i no serien millors sense”.

Aquesta frase és una referència a la *Carta a Meneceu*, que en el paràgraf 123 diu:

Ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεὸς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι αἴτιαι τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλεια. ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.<sup>375</sup>

“Impiu no és el que rebutja els déus de la majoria, sinó el que en té la mateixa opinió que aquesta majoria, que no es basa en intuïcions, sinó en falses suposicions, segons les quals els deus són causa dels majors mals i dels majors beneficis; però els déus, acostumats a les pròpies virtuts, accepten els que se’ls assemblen, i consideren aliè tot allò que els resulta diferent”.

En el capítol XXII diu que els homes bons sempre són estimats pels déus, i que els que neguen la providència reben ja el càstig de privar-se dels plaers derivats de la relació amb la divinitat. En el XXIII diu que aquestes persones no poden trobar esperança ni

---

<sup>374</sup> Plu., *OC*, 1101 C-D

<sup>375</sup> Epicur., *Ep.* 123 9-124 5.



consol en les desgràcies, com no sigui en la dissolució personal i la pèrdua de tota sensació.

Aquestes crítiques no les trobem tan encertades com les de la primera secció. És veritat que la por als déus pot actuar com a estímul d'acció moral, però el fet que una idea sigui útil no vol dir que sigui certa. A més a més, Plutarc diu que el culte als déus és plaent, quan pot ser una cosa molt dolorosa, com és el cas dels sacrificis humans o les mutilacions practicades per molts pobles per motius religiosos.

La segona part comença en el capítol XXIX i acaba en el XXXI. En aquesta segona part es repeteixen els arguments de la primera, però en comptes de referir-se als déus es refereix a la vida després de la mort. En el capítol XXIV Aristodem al·ludeix a una discussió que no vol reproduir, en què algú deia que l'epicureisme permet afrontar la mort amb més serenor que el platonisme. En el XXV, Teó diu a Aristodem que ell sí que la vol reproduir, i li recorda que havia diferenciat tres classes d'homes: el malvats, la gran majoria, i els bons intel·ligents. Si Epicur creu que la por al càstig és l'única cosa que manté els malvats allunyats del mal, en comptes d'evitar les pors supersticioses caldria augmentar-les, de manera que als càstigs terrenals s'afegissin els celestials per tal de protegir més els malvats del mal. En el XXVI llegim que la gran majoria de la humanitat té unes expectatives d'eternitat que no es veuen afectades per la por al més enllà, i que si aquesta por existeix es veu compensada àmpliament per la més vella i intensa de les nostres passions, que és l'amor a l'ésser. El XXVII diu que la teoria d'Epicur, en comptes de suprimir la por a la mort, el que fa és augmentar-la, ja que profetitza la dissolució de l'ànima en l'absència de pensament i de sensació, mentre que la majoria de la humanitat s'aferra a la idea contrària. I moltes persones que podien témer el càstig diví creuen que evitar-lo és al seu abast. En aquest capítol llegim la frase següent:

Τὸ γὰρ ἀναισθητεῖν τὸ διαλυθὲν καὶ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸ ἀναισθητοῦν οὐκ ἀναιρεῖ τὸ τοῦ θανάτου δέος ἀλλ' ὥσπερ ἀπόδειξιν αὐτοῦ προστίθησιν. αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἐστὶν ὃ δέδοικεν ἡ φύσις·

ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε

τὴν εἰς τὸ μὴ φρονοῦν μηδὲ αἰσθανόμενον δυάλυσιν τῆς ψυχῆς<sup>376</sup>

La teoria que diu que allò dispersat no té cap sensació, i que allò que no té cap sensació no és res per a nosaltres, no només no suprimeix la por a la mort, sinó que la justifica. Ja que allò que la naturalesa tem és:

Tots vosaltres tornareu a l'aigua i a la terra,

és a dir, la dissolució de l'ànima en allò que no té enteniment ni sensibilitat

Igual que els altres textos triats, aquest sembla també una clara referència a la *Carta a Meneceu*, que en el paràgraf 124 diu:

Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.<sup>377</sup>

“Acostuma't a pensar que la mort no és res per a nosaltres, ja que el fet que una cosa sigui bona o no, rau en la sensació, i la mort consisteix precisament en la privació de la sensació”.

Unes línies després, Epicur continua dient:

Τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὴν ἡμεῖς ὄμεν ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.<sup>378</sup>

“La mort, el més terrorífic dels mals, no és res per a nosaltres, perquè si nosaltres hi som, la mort no és present, i si la mort és present, nosaltres no hi som”.

---

<sup>376</sup> Plu., *OC*, 1105 B.

<sup>377</sup> Epicur., *Ep.* 124 6-7.

<sup>378</sup> Epicur., *Ep.* 125 5-7.

En el capítol XXVIII, Plutarc comença afirmant taxativament que suprimir la creença en la immortalitat és suprimir la més plaent i profunda esperança de la majoria de les persones. I no només pel que s'ha dit abans de la importància que té en el comportament de les persones com a premi i càstig, sinó també perquè en alliberar-se del cos, l'ànima es desperta a una vida real de la qual aquesta vida nostra és només un somni. I és difícil estar d'acord amb Epicur en què és plaent el record dels amics i parents estimats si no els podem tornar a veure. En el XXIX es diu que l'esperança en l'altre vida és un consol pels desafortunats, però la creença contrària és pitjor pels afortunats i pels justos, els primers perquè ho perden tot, i els segons perquè els treu al·licient per perseverar en la seva vida en saber que s'acabarà. En el XXX, a més a més d'abundar en els mateixos arguments, diu que la naturalesa humana no té por de la pèrdua de sensació com el començament d'una vida nova, sinó com a pèrdua de la vida actual, i que si la mort no és res per a nosaltres, si que ho és en el nostre pensament. En el XXXI acaba dient que Epicur, no només elimina l'esperança d'ajut diví, sinó també el desig intel·lectual i el desig d'honor en el cor, i ens deixa reduïts a la carn i a la fugida del dolor com a únic objectiu.

Estem d'acord amb Plutarc que Epicur ens ofereix un consol a la mortalitat més que discutible, i que no és precisament plaent, ja que és massa intel·lectual. I ens vé al cap una frase d'Unamuno, que diu:

“Y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él.”<sup>379</sup>

També podem esmentar James Warren, en un article intitulat “Removing fears”, inclòs en el llibre *The Cambridge Companion to Epicureanism*,<sup>380</sup> fa una crítica a les idees epicúries sobre la mort. Diu que, tot i admetent que la mort és la dissolució de la

---

<sup>379</sup> Miguel de Unamuno, *OC*.

<sup>380</sup> J. Warren, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, 2009-

identitat personal, i que una vida infinita no és més desitjable que una vida finita, es podria objectar que una vida llarga és millor que una vida breu, ja que tenim més temps per gaudir dels plaers. No es tractaria, així doncs, tant de la por a la mort com de la por a morir jove. No compartim aquesta crítica, no perquè no sigui assumible, sinó perquè no s'adiu amb la concepció epicúria del temps. Ja hem comentat com els epicuris viuen en un present continu, fet d'instants singulars de plenitud, tots amb el mateix valor. Ens sembla més afortunat J. Warren quan diu que el rebuig d'Epicur envers el suïcidi, no compartit pels estoics, entra en contradicció amb les seves opinions sobre la mort.

Quant a la resta de l'obra de Plutarc, diríem el mateix que hem dit en parlar del déus, que el fet que una idea sigui més plaent no vol dir que sigui certa, i que un excés de preocupació pel més enllà pot fer aquesta vida més difícil de viure i menys plaent

L'obra *Réplica a Colotes* no la comentem perquè no té un especial interès per a nosaltres, ja que és un comentari de les opinions de Colotes sobre els diferents filòsofs, i en parlar d'Epicur se centra més en la teoria del coneixement. Però al final del llibre, Plutarc ens comenta una pregunta que Epicur es fa a sí mateix, en una obra perduda denominada Διαποριαι, pregunta que sí que guarda extrem interès per a nosaltres

.

...έρωτᾶ γὰρ αὐτὸν ἐν ταῖς διαπορίαις εἰ πράξει τινὰ ὁ σοφὸς ὃν οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν, εἰδὼς ὅτι λήσει καὶ ἀποκρίνεται· οὐκ εὖοδον τὸ ἀπλοῦν ἐπικατηγόρημα τουτέστι, ἴπράξω μὲν, οὐ βούλομαι δὲ ὁμολογεῖν.<sup>381</sup>

“... es pregunta a sí mateix en les *Questions dubtoses*, si el savi faria alguna cosa prohibida per la llei en cas de tenir l'absoluta certesa que mai no serà descobert, i diu que aquesta pregunta tan compromesa no és fàcil de contestar, amb la qual cosa ens està dient que ell sí la faria, però no ho vol reconèixer”.

---

<sup>381</sup> Plu., OC, 1127, D.

Aquesta qüestió és clau en la nostra tesi, i com hem dit al començament i tornarem a dir a les conclusions, no compartim aquesta interpretació, sinó més aviat creiem que el savi no la faria, i si no ho vol reconèixer és perquè entra en contradicció amb altres afirmacions seves.

## CICERÓ

Julio Pimentel, en la seva traducció castellana de *De finibus bonorum et malorum*<sup>382</sup>, diu que Ciceró sempre es va considerar seguidor de la Nova Acadèmia, dirigida per Arcesilau i Carnèades. El primer, normalment, no manifestava el seu pensament, sinó que més aviat es dedicava a combatre el dogmatisme dels altres, sobretot dels estoics. A cadascun dels seus arguments n'oposava un altre per tal d'obligar-los a suspendre el judici, de manera que mai no afirmessin ni neguessin res. Això no obstant, no pot ser considerat un escèptic en sentit estricte, ja que creia que el savi podia seguir el criteri més raonable<sup>383</sup>, segons el qual les accions rectes són aquelles que es poden justificar racionalment, i són, per tant, les que ens condueixen a la felicitat. D'una manera semblant, Carnèades polemitzava amb els estoics, sobre tot amb Crisip, per tal de rebatre el seu dogmatisme. Carnèades va introduir la teoria del criteri més persuasiu<sup>384</sup> com a norma de conducta del savi, derivat probablement del més raonable d'Arcesilau, que Ciceró va traduir com *probabile*. Clitòmac, el deixeble més destacat de Carneades, va dir que mai no havia arribat a saber quin era el pensament del seu mestre, de la qual cosa J. Pimentel<sup>385</sup> dedueix que tant Arcesilau com Carnèades amagaven el seu pensament.

En molts dels seus tractats dialogats, Ciceró adopta un mètode similar al d'Arcesilau i Carnèades, que ell anomena *disputatio in utramque partem*. Consisteix a posar en boca

---

<sup>382</sup> Cicerón, *De los fines de los bienes y de los males*, Trad. de J. Pimentel, Universidad Autónoma de México, 2002.

<sup>383</sup> Τὸ εὐλογον

<sup>384</sup> Τὸ πίφανον

<sup>385</sup> Cic., *O.C.*

d'algú arguments a favor d'una determinada tesi, i després un altre, o ell mateix, els refuta. Però Ciceró dista molt de ser un eclèctic, i va més enllà que els seus predecessors, ja que no es proposa només polemitzar amb els dogmàtics, sinó també descobrir una veritat lliure de controvèrsies o alguna cosa que s'hi acosti. Com hem recalcat en el capítol dels estoics, Ciceró és un aferrissat partidari de l'intel·lectualisme moral, que defensa amb acurats arguments. Afirma que si la vida feliç no fos alhora la moralment bella, hi hauria vides millors, la qual cosa és absurda.

Julio Campos, en un article intitulat "Por qué fue Cicerón antiepicúreo,"<sup>386</sup>, diu que Ciceró havia mostrat una violenta repulsió envers Epicur, i se'n pregunta el perquè. Ciceró tenia una àmplia formació filosòfica, coneixia a fons l'epicureisme professat en el seu temps a Atenes i Roma, i de molt jove, *cum pueri essemus*,<sup>387</sup> com ell diu, havia tingut dos mestres epicuris, Fedre i Zenó. Estava ben relacionat amb il·lustres epicuris, entre altres Lucreci, que li va confiar el seu manuscrit per la seva correcció i ordenació. Per quines raons, doncs, des d'una posició de ponderat eclecticisme, es mostra tan aferrissadament antiepicuri? L'autor es contesta a ell mateix, analitzant els arguments de la mateixa obra que nosaltres comentarem a continuació.

El llibre *De finibus bonorum et malorum*<sup>388</sup> és un claríssim exemple de *disputatio in utramque partem* de què hem parlat abans. Consta de tres diàlegs, el primer format pels llibres I i II, que tracta de l'ètica epicúria, el segon format pels llibres III i IV, que tracta de l'ètica estoica, i el tercer, que tracta de l'ètica dels peripatètics, format pel llibre V. Cal dir, però, que en tot el llibre no hi ha cap indicatiu d'adhesió a cap de les tres ètiques, ja que li sembla que cap d'elles no coincideix amb el seu intel·lectualisme moral. Epicur li sembla contradictori, per raons que veurem després; Zenó un malabarista de la paraula que l'únic que fa és enfosquir el pensament de Plató; i els peripatètics també li semblen contradictoris, ja que, si el savi és sempre feliç, com ells diuen, no es pot admetre com a mals les adversitats de la fortuna ni les xacres del cos, entre altre raons perquè la felicitat no és quantitativa.

---

<sup>386</sup> J. Campos, "Por qué fue Cicerón antiepicúreo", *Helmantica*, 1958, IX, 415-423.

<sup>387</sup> Cic., *Ad. Famil.*, XIII, 1, 2.

<sup>388</sup> Cic., *Fin.*

El primer diàleg és, lògicament, el que més ens interessa. Està ubicat en una casa que tenia Ciceró a la vora de Cumas, a Campània, on representa que l'any 50 a.C. havien anat a visitar-lo Torquat i Triari, els dos personatges que dialoguen en el llibre I. El diàleg, però, va ser escrit i publicat l'any 45 a. C., quan Torquat ja era mort.

El diàleg comença amb una sèrie de consideracions de caire lingüístic i social. En un moment determinat, Ciceró expressa la seva desaprovació per tota la filosofia d'Epicur, i Torquat li diu que la seva aversió és ocasionada pel seu estil descuidat, molt diferent del de Plató. Ciceró contesta que no és així, ja que Epicur és fàcil d'entendre, i que el que no comparteix són els continguts. Torquat li pregunta què és el que no li agrada, i Ciceró comença fent una crítica de la física epicúria, dient que si bé ja no estava gaire d'acord amb la física de Demòcrit, en què s'inspira Epicur, menys ho està amb l'epicúria, entre altres raons perquè no explica les causes del *clinamen*. Després critica el desinterès que demostra Epicur per la lògica, i posteriorment fa una crítica a l'ètica epicúria, que és el que més ens interessa. Diu que no comparteix que el plaer i el dolor determinin les nostres accions, i que el mateix Epicur reconeixeria que ni les heroïcitats bèl·liques ni les intel·lectuals es fan per plaer. I per explicar per què hi ha tants epicuris, dóna la següent explicació:

...sunt aliae quoque causae, sed multitudinem haec maxime allicit, quo ita putant dici ab illo, recta et honesta sint, ea facere ipsa per se laetitiam, id est voluptatem. Homines optimi non intellegunt totam rationem everti, si ita res se habeat. Nam si concederetur, etiamsi ad corpus nihil referatur, ista sua sponte et per se esse iucunda, per se esset et virtus et cognitio rerum, quod minime ille vult, expetenda.<sup>389</sup>

...hi ha diferents raons, però la que més atrau les multituds és que creuen que Epicur diu que les accions rectes i honestes produeixen alegria per si mateixes, i per tant, plaer. Els que així pensen no entenen que tot el sistema trontollaria si això fos així. Si s'accepta que aquestes accions són agradables per si mateixes, tot i que no facin

---

<sup>389</sup> Cic., *Fin.* I, VII, 25.



referència al cos, la virtut i el coneixement serien desitjables per si mateixos, cosa que Epicur no diu de cap de les maneres.

A aquesta argumentació Torquat oposa la següent:

Id qui in una virtute ponunt et splendore nominis capti quid natura postulet non intellegunt, errore maximo, si Epicurum audire voluerint, liberabuntur. Ista enim vestrae eximiae pluchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur? Ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus; et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis (quam autem ego dicam voluptatem, iam videtis, ne invidia verbi labefactetur oratio mea)<sup>390</sup>

Aquells que, captivats per la bellesa del seu nom, i sense entendre les exigències de la naturalesa, consideren la virtut com l'única finalitat, es veurien alliberats d'una immensa errada si volguessin escoltar Epicur. Perquè si aquestes excelses virtuts no produïssin plaer, qui les consideraria lloables o desitjables? Així com la ciència dels metges no la valorem per si mateixa, sinó per la bona salut, i l'art del pilot que sap navegar per la seva utilitat, la saviesa, considerada com l'art de viure, no seria desitjada si no produís resultats positius. Ho és perquè es allò que ens proporciona plaer, i com que ja sabeu de quina mena de plaer estic parlant, el meu discurs no es veurà afectat per les connotacions negatives de la paraula.

L'oberta oposició entre aquestes dues cites és per nosaltres d'un gran interès, ja que se situa en el nucli de la nostra tesi. Deixant de banda les raons de la seva popularitat, estem en desacord amb Ciceró, ja que creiem que Epicur diu, efectivament, que les

---

<sup>390</sup> Cic., *Fin.* I, 42, XIII

accions rectes i honestes produeixen alegria per sí mateixes. I si la virtut i el coneixement no són desitjables per sí mateixos, ho són pel plaer produït. I a més a més, l'argumentació és molt pobre, ja que diu que si fos així tot el sistema trontollaria, sense explicar per què ni per què no. En canvi, compartim plenament el que diu Torquat, que podria qualificar-se com una versió hedonista de l'intel·lectualisme moral, que és el punt final on volem arribar en aquesta tesi. La saviesa seria, per tant, font de plaer, ja que les falses opinions i el desconeixement de les coses bones i de les coses dolentes turmenten les vides humanes. Ens protegeix de les passions desenfrenades i ens ensenya a suportar les injúries de la fortuna, i ens mostra el camí de la placidesa i de la tranquil·litat. Per aquesta raó Epicur va establir una classificació dels desitjos, que Torquat reproduïx succintament, assenyalant que els més superflus són els més difícils de satisfer.

En la resta del llibre I, Torquat fa una fidel descripció i una ben argumentada defensa de l'ètica epicúria, amb algunes aportacions originals. La primera cosa que fa és aclarir quin és l'objecte de la discussió, i aquest objecte és esbrinar quin és l'últim dels béns, al qual s'han de referir totes les coses, sense que aquest bé es refereixi a cap. Per Epicur aquest últim bé és el plaer, i per tant, el dolor és el pitjor dels mals. Que això és així, a Epicur li sembla una constatació que no té sentit discutir, evidenciada pel comportament dels animals i de l'home.

Però això no vol dir que no s'hagi de discutir detalladament sobre el plaer i el dolor. Ningú no fuig del plaer pel fet de ser plaer, sinó pels dolors que se'n puguin derivar, ni ningú busca el dolor pel fet de ser dolor, sinó pels plaers que se'n puguin derivar. Ens produeixen una justa aversió aquells que s'abandonen cegament als plaers presents sense pensar en les molèsties futures, o els que abandonen les seves obligacions per fugir de fatigues i dolors. De fet, els animals no actuen així, i moltes vegades és evident que no actuen en funció del plaer més immediat. És considerat, per tant, savi, qui té prou criteri per saber quan s'ha de rebutjar un plaer per tal d'obtenir-ne un altre més gros, i quan ha d'acceptar un dolor per tal d'evitar-ne un altre més desagradable.

Això vol dir que la virtut no es busca per ella mateixa, sinó com a camí cap al plaer. Torquat posa l'exemple d'un general que mata el seu fill per tal de mantenir la

disciplina militar en una dura batalla, que ho fa per la salvació dels seus conciutadans, en la qual s'inclou la seva. Abans de continuar amb el camí de les virtuts cap al plaer, Torquat ens aclareix que el màxim plaer és l'absència de dolor. Així com el plaer de menjar i beure consisteix en suprimir la gana i la set, qualsevol remoció de dolor ens produeix plaer. No hi ha, per tant, com molts creuen, cap estat intermedi entre el dolor i el plaer, ja que l'absència de dolor és el màxim plaer, que pot diversificar-se, però no augmentar.

A continuació, fa una descripció de cada virtut per tal de mostrar l'afirmació anterior. La templança no és desitjable en si mateixa, sinó perquè evita que un plaer petit i superflu, que podria obtenir-se d'una altra manera, provoqui malalties greus, pèrdues materials o altres problemes de caire social. Pel que fa a la fortalesa, ni les feines pròpies del compliment dels deures ni el sofriment dels dolors són atractius per si mateixos, però ens sembla aconsellable perquè ens allibera de la por a les molèsties del cos i de l'esperit, i sense ella podem arribar a perdre persones i béns estimats. I sobretot, ens allibera de la por a la mort, que ens impedeix portar una vida plàcida i tranquil·la. Cal destacar la manera com relativitza Torquat la mort, amb arguments molt diferents dels d'Epicur, dient que només ens porta a la situació d'abans de néixer, i que hem de deixar la vida quan no ens agradi, com el que surt d'un teatre.

De la justícia diu el mateix, ja que no perjudica ningú, i ens dona l'esperança que no ens faltará res del que requereix una naturalesa sana. I si algú vol una cosa injustament, li serà difícil aconseguir-la, i si l'aconsegueix, li serà difícil conservar-la. En canvi, els desitjos naturals se satisfan fàcilment sense cap injustícia. A més a més, la justícia ens permet ser estimat pels altres o, si més no, ens fa mereixedor del respecte derivat de l'autoritat moral, la qual cosa és una font de plaer. I amb una argumentació molt epicúria, diu que cometre injustícia turmenta l'ànima, ja que no podem tenir la seguretat de no ser descoberts, i aquest turment explica que molt sovint el que comet un delit es delati a si mateix. Però en cas de no ser així, els déus immortals el castiguen amb una mena d'inquietud que no l'abandona ni de dia ni de nit, la qual cosa constitueix una de les escasses descripcions, en els textos clàssics, d'allò que vulgarment anomenem remordiment de consciència.

Tot això demostra que el plaer és l'única cosa que ens atrau en si mateixa, per la seva pròpia naturalesa i, per tant que és l'extrem de tots els bens, la qual cosa vol dir que viure feliçment és viure amb plaer. No hi ha possibilitat d'equivocació respecte al plaer i al dolor, sinó respecte a les coses que el produeixen.

Els plaers i dolors de l'ànima provenen dels del cos, però així com els del cos es viuen només en present, els de l'ànima tenen un component temporal, ja que tenen un pretèrit basat en el record i un futur basat en l'expectativa. Això fa que el plaer augmenti o minvi segons la nostra voluntat, de manera que els savis gaudiran recordant plaers pretèrits i els estults es turmentaran amb el record dels dolors. També augmenten o minven segons la idea que ens en fem, ja que els plaers i els dolors seran més intensos si en semblen il·limitats, i menys si creiem que són de curta durada.

I igual que els plaers del cos, els de l'ànima es veuen limitats només pels dolors, de manera que no hi ha estat intermedi. I a més a més del dolors produïts pels mals corporals, hi ha malalties de l'ànima que li provoquen dolors. Són els desitjos desenfrenats de riquesa, dominació, glòria, els desitjos libidinosos, o qualsevol altra preocupació innecessària que només preocupa els estults, a les quals s'ha d'afegir la por a la mort i les supersticions. Epicur ens presenta al savi sempre feliç, amb més plaers que dolors, amb desitjos limitats, menyspreant la mort, i sense cap superstició sobre els déus immortals. Recorda els plaers passats, gaudeix dels presents i espera els futurs, però no en depèn, i amb raó es pot dir que la fortuna intervé molt escassament en la vida dels savis.

Finalment, el llibre I acaba amb una lloança molt epicúria de l'amistat, aclarint que és motiu de molts plaers.

El llibre II és la resposta de Ciceró a Torquat, i té forma d'un diàleg en primera persona. Consisteix en un seguit de crítiques a les afirmacions d'Epicur que considera contradictòries amb el que s'entén per hedonisme. En un moment determinat diu que els cirenaics són més desvergonyits, però més coherents.

Ciceró comença dient que la primera cosa que hem de fer és definir l'objecte de la discussió, en aquest cas el plaer, partint de la base que la traducció de la paraula ἡδονή

és la paraula llatina *voluptas*, que és el moviment agradable amb el que gaudeixen els sentits. I afirma que el mateix Epicur no ho sap, ja que considera el mateix el plaer i l'absència de dolor. Posa l'exemple del plaer de beure quan es té set i el plaer d'haver begut i no tenir set, i diu que no poden ser el mateix. Torquat contesta que són plaers de diferent gènere, el primer és un moviment i el segon una estabilitat, i li recorda l'opinió que en absència de dolor el plaer varia, però no augmenta. Ciceró diu que no entén aquesta variació, ja que ho entendria si de coses diferents es derivessin plaers diferents, però no que moviments diferents facin variar un plaer que no pot augmentar. Posteriorment diu que aquesta confusió és culpa d'Epicur, ja que ell coneix bé la llengua grega, i l'estil d'Epicur no és fosc, com el d'Heràclit, ni és fosc el tema, com és el cas del Timeu platònic.

A continuació, Ciceró tradueix literalment una màxima d'Epicur de la següent manera:

Si ea, quae sunt luxuriosis efficientia voluptatum liberarent eos deorum et mortis et doloris metu docerentque qui essent fines cupiditatum, nihil haberemus quod reprehenderemus cum undique complerentur voluptatibus nec haberent, ulla ex parte aliquid aut dolens aut aegrum, id est autem malum.<sup>391</sup>

Si tot allò que produeix plaer als voluptuosos els alliberés de la por a la mort, als déus i als dolors, i els ensenyés quins són els límits dels desitjos, no tindríem cap raó per censurar-los, ja que estarien plens de plaers i no patirien cap dolor ni malestar, que és allò en què consisteix el mal.

Ciceró diu que aquesta afirmació és contradictòria, ja que el llibertí, per definició no té desitjos limitats, per la qual cosa és com dir que no censuraria els llibertins si no fossin llibertins. També creu que Epicur pensa que la voluptuositat no és censurable per sí mateixa, la qual cosa està d'acord amb l'afirmació que el plaer és el màxim bé. I també diu que li sembla de molt poca qualitat una filosofia que no predica l'eliminació del vici, sinó que s'accontenta amb mantenir-lo en un terme mig. Sembla intentar que els

---

<sup>391</sup> Cic., *Fin.* II, VII, 21

llibertins es facin abans filòsofs. Tampoc no li sembla de gaire qualitat una moral que permet fer qualsevol cosa en funció del plaer, sempre que es faci de manera que ningú no se n'assabenti.

Una altra contradicció és que si el màxim de plaer és l'absència de dolor, l'absència de plaer seria el pitjor dels dolors, i no és així, perquè el contrari del dolor és l'absència del dolor. I Epicur posa com a prova la tendència dels animals i dels nens al plaer, però és evident que és el plaer en moviment, cosa contradictòria amb el fet que el màxim bé sigui l'absència de dolor. Tampoc no comparteix l'opinió que els sentits ens permeten afirmar que el plaer és bo i el dolor dolent, ja que els sentits l'única cosa que poden fer és detectar-los, però els judicis ètics són competència de la raó.

En un determinat moment Ciceró diu que el que s'està portant a terme no és una discussió entre ell i Torquat, sinó entre virtut i plaer. I parteix de la base que si es pot demostrar que la honestat és desitjable per si mateixa, és fa palesa la falsedat de qualsevol mena d'hedonisme. I per definir l'honestat diu la següent frase:

Honestum igitur id intellegimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari.<sup>392</sup>

Entenem per honest allò que, prescindint de qualsevol utilitat, premi o avantatge, es pot lloar amb dret per si mateix.

Però a continuació diu que més útil que aquesta definició és el sentit comú i l'observació de les persones que considerem que actuen rectament, que fan moltes coses per aquesta única causa. No té sentit el que diu Epicur, que no entén l'honestat sense el plaer, tot i que admet que al plaer pot raure en l'aprovació de la multitud. Amb això demostra no saber què és l'honestat, que no depèn per res de l'aplaudiment de les majories. I quan diu que no es pot viure honestament si no es viu plaentment, tampoc no fa servir la paraula correctament, ja que o bé honestament i plaentment són sinònims, i en aquest cas l'afirmació és una tautologia, o si entén plaentment com el

---

<sup>392</sup> Cic., *Fin.* II, XIV, 45.

resultat de l'aprovació, l'honestedat no es busca per si mateixa, i per tant no és la mateixa cosa que hem definit abans. A més a més, representa que l'honestedat requereix o pot requerir grans sacrificis, i en canvi no té sentit sacrificar-se pels plaers. En realitat, molts dels què es consideren epicuris no actuen com a tals, i en comptes de tenir un discurs millor que les seves accions, com és el cas de la majoria, actuen d'una manera més edificant que la que prediquen els seus discursos.

També troba incoherent el que diu Epicur del temps, ja que nega que un plaer dilatat en el temps sigui major que un plaer de poca duració. Si el bé està en la virtut, no augmentarà amb el temps, ja que la virtut és indiferent a la duració, però no té sentit negar que el plaer augmenti amb el temps, i en conseqüència, tampoc el dolor. Segons això els Déus eterns seran tan feliços com els humans. Cal dir, però, que Epicur ho accepta d'alguna manera, com es desprèn de l'última frase de la "*Carta a Meneceu*", que diu:

ζήση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθεν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶντι ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.<sup>393</sup>

...i viuràs com un déu entre els homes, ja que en res no s'assembla a un mortal l'home que viu entre bens immortals.

Tampoc troba coherent que faci una lloança de la frugalitat, quan diu que els aliments senzills poden ser tant plaents com els més elaborats, cosa que Ciceró no té cap inconvenient en acceptar, però que li sembla més propi de Sòcrates que d'Epicur. I el mateix passa amb el dolor, que és d'una banda el pitjor dels mals, però alhora és menyspreat, ja que es considera, sense cap fonament, que el dolor intens és curt i durador el lleu, i Metrodor diu que per a una vida feliç és necessari un cos ben constituït i la seguretat que ho serà. Però no podem estar mai segurs que serà així, de manera que el dolor serà sempre temut tot i que no estigui present. També és contradictori afirmar que

---

<sup>393</sup> Epicur., *Ep.* 135, 7-8.

tots els plaers i dolors són causats pel cos, i mantenir que podem compensar els dolors amb el record de plaers pretèrits, ja que si aquests plaers són corporals, es compensen els dolors amb argumentacions, i si es tracta de plaers de l'ànima, és fals que tots provinguin del cos. A més a més, recordar no sempre depèn de la nostra voluntat i també podem recordar el dolor.

També troba incoherències en l'afirmació que el dolor és el pitjor dels mals i que el savi sempre és feliç, ja que el savi pot viure en el dolor, i si el savi és feliç, el dolor no és el pitjor dels mals. Tampoc no és creïble que tots els plaers de l'ànima provinguin del cos, ja que, si fos així, deixant de banda plaers com l'honestedat o la dignitat, no experimentaríem mai plaers estètics o culturals. Tampoc no ho és que els plaers de l'ànima siguin més intensos que els del cos, però provinguin d'aquests, ja que segons això el que felicita està més alegre que el felicitat. I si fos així, també els dolors de l'ànima serien més intensos que els del cos, de manera que sempre hi haurà un moment que el savi no serà feliç. I els déus, que no tenen cos, no poden experimentar els plaers tan intensament com els homes, i no poden ser tan feliços, i si ho són més només amb els plaers espirituals, els epicuris haurien de predicar un ús de l'ànima semblant al que en fan els déus.

Epicur, segons Ciceró, posa els homes per sota dels animals, que moltes vegades demostren actuar per motivacions diferents del plaer, com el gust per l'esforç físic i per la vida social, i si hi trobem simulacres de virtuts humanes, vol dir que nosaltres en res no els avantatgem. No s'explica tot l'esforç nobilíssim de la civilització només en funció del plaer.

Moltes d'aquestes crítiques les trobem assumibles, i els seus arguments no estan mancats de lògica. Potser la crítica que li faríem és que el seu menyspreu per l'hedonisme li fa difícil entendre que pugui haver-hi diferents tipus de plaer, tot i que en algun moment parla de plaer en moviment (*moventes*), i de plaer estàtic (*stantes*), que serien assimilables al cinètic i catatemàtic respectivament.



## **9- Conclusions**

## CONCLUSIONS

Al llarg d'aquesta tesi hem vist que al món grec no hi ha reflexió ètica sense intel·lectualisme moral més o menys explícit. Aquesta reflexió l'hem començada amb Hesíode, en el qual ja n'hem vist indicis, i l'hem acabada amb els estoics, en el quals l'intel·lectualisme moral es fa explícit, sobretot si considerem Ciceró un estoic. Fins i tot està present en l'hedonisme més provocador dels cirenaics. L'única excepció són alguns sofistes, en els quals és discutible que hi hagi discurs ètic.

També hem trobat molts indicis de l'intel·lectualisme moral d'Epicur, tant en els seus textos, com en els de molts dels seus comentaristes, alguns dels quals ja ens ho han avançat. Ara ens toca demostrar ordenadament que Epicur és un intel·lectualista moral, portant aquests indicis fins a les últimes conseqüències. Partim d'una situació favorable, ja que si tota l'ètica grega ho és, en principi no hi ha cap raó per què Epicur sigui una excepció.

Hem vist que l'intel·lectualisme moral consisteix a identificar el coneixement amb la virtut, i que aquesta identificació té una sèrie d'implicacions. La primera és que la virtut és ensenyable, la segona que la virtut és única, i la tercera que el que coneix el bé no pot actuar-hi en desacord, perquè aniria en contra del seu propi interès. Haurem de demostrar, per tant, que en Epicur es donen tots aquests elements, el més problemàtic dels quals és l'últim, no perquè no sigui evident en determinats textos, sinó perquè n'hi ha d'altres que hi entren en una certa contradicció.

Que segons Epicur la virtut és ensenyable, és una cosa absolutament evident, ja que, si no tota, gran part de la seva obra és una invitació a l'ètica, i una descripció detallada de com arribar-hi. I el fet d'haver fundat la comunitat del Jardí, la finalitat de la qual era ensenyar a viure amb uns determinats principis, ho fa encara més evident. La virtut no està, per tant, a l'abast de tothom, sinó dels que han tingut accés a aquest ensenyament, i

tot i que no requereixi una especial preparació intel·lectual, Epicur es refereix al subjecte moral com “el savi”. I això ja ens ho va fer veure E. Bignone<sup>394</sup>, del qual ja hem dit en un altre capítol que estableix un paral·lelisme entre la lloança al savi per la proximitat a la divinitat amb què acaba la *Carta a Meneceu*, i la lloança al savi del *Teetet* platònic.

En un altre capítol d'aquesta tesi hem dit que Filodem afirma que, segons Epicur, la virtut és única, tot i que no ho expliciti. Nosaltres creiem, d'acord amb tot el que hem dit fins ara, que efectivament Epicur creu que la virtut és única, però, a diferència del que diu Filodem, creiem que ho explicita perfectament. El paràgraf 132 de la *Carta a Meneceu* diu:

Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί,<sup>395</sup>

“La base de tot això i el més gran dels béns és la prudència, que és més important que la filosofia, ja que de la prudència es deriven totes les altres virtuts”.

Aquesta frase expressa la identificació entre virtut i coneixement, ja que només el prudent, el que sap el que s'ha de fer i el que no s'ha de fer, és virtuós. I també expressa la unicitat de la virtut, perquè si una virtut és la font de les altres, el que té aquesta virtut les té totes.

Hem de demostrar que segons Epicur la virtut és font de felicitat, raó per la qual el que la coneix no pot deixar de practicar-la. Ja hem dit que serà l'aspecte més problemàtic, no per manca de textos que ho corroborin, sinó perquè n'hi ha que sembla que diguin el contrari, i perquè en alguns moments el concepte de justícia sembla ambigu. A la *Carta*

---

<sup>394</sup> E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La nuova Italia, 1975.

<sup>395</sup> Epicur., *Ep.*, 132, 7-9.

a *Meneceu*, just a continuació del que hem citat abans a tomb de la unicitat de la virtut, diu referint-se a la prudència:

...διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τὸ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.<sup>396</sup>

“...ensenya que no hi ha vida plaent que no sigui prudent, bella i justa, ni vida prudent, bella i justa que no sigui plaent. Les virtuts són intrínseques a la vida feliç, i la vida feliç inseparable de les virtuts”.

En el mateix sentit s’expressa la màxima cinquena, que ja hem comentat en un altre capítol, que diu:

Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτι δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.<sup>397</sup>

“No hi ha vida plaent sense prudència, bellesa ni justícia, ni prudència, bellesa ni justícia sense plaer. Sense aquestes virtuts és impossible una vida plaent”.

D’això es dedueix que si els homes es mouen pel plaer, i el plaer depèn de la virtut, la virtut es fa inevitable, que és el que diu Plató. Això no li va passar per alt al seu fidelíssim deixeble Lucreci, que diu que Epicur ha de ser considerat com un déu per haver-nos-ho fet veure, en el següent paràgraf:

*at bene non poterat sine puro pectore uiui;*  
*quo magis hic merito nobis deus esse uidetur*

---

<sup>396</sup> Epicur., *Ep.*, 132, 9-12.

<sup>397</sup> Epicur., *Sent. V*

*ex quo nunc etiam per magnas didita gentis  
dulcia permulcent animos solacia uitae.*<sup>398</sup>

“No és possible una vida feliç sense un cor net; amb més raó hem de considerar un déu aquell a qui devem, encara avui escampats per grans nacions, els dolços consols de la vida que solacen l’ànima”.

La sentència setzena, en la mateixa línia, diu:

Οὐδεις βλέπω τὸ κακὸν αἰρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθὸν πρὸς τὸ μείζον αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη.<sup>399</sup>

“Ningú no tria el mal conscientment, sinó enganyat, pensant que és un bé en comparació amb mals majors.

Afirmació summament platònica, igual que la que el seu enemic Plutarc posa en boca de Teó, que ja hem citat abans en el capítol dedicat a Plutarc:

Αὐτοὶ δὲ δήπου λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἀήδιον ἐστὶ τοῦ πάσχειν.<sup>400</sup>

“Sense dubte, ells (els epicuris) diuen que fer el bé és més plaent que rebre’l”.

Acabarem les cites favorables a la identificació entre felicitat i virtut amb una frase de la *Carta a Meneceu*, que diu, referint-se al savi:

Κρεῖττον εἶναι νομίζει εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν· βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν μὴ ὀρθωθῆναι ἢ τὸ μὴ καλῶς κριθὲν ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην,

---

<sup>398</sup> Lucrecio, *De la naturaleza*, V, 18-21.

<sup>399</sup> Epicur. *Sent. Vat.* 16.

<sup>400</sup> Plu., *Moralia*, 1097, A.

“I creu que és millor ser desafortunat amb seny que afortunat vivint sense, i que en els nostres afers és preferible actuar correctament sense tenir èxit, que tenir èxit actuant incorrectament”.

Creiem que el platonisme d'Epicur es pot interpretar de la següent manera. Al llarg de l'estudi del *Gòrgias* i del *Fíleb* se'ns ha fet evident que el plaer és per a Plató el plaer cinètic, ja que deixa molt clar que l'absència de dolor no és plaer. El plaer catastemàtic o ataràxia, no és el plaer platònic, però pot ser considerat com la descripció psicològica dels efectes produïts per actuar d'acord amb la virtut. La virtut no és, per tant, una finalitat, sinó un mitjà, com afirma taxativament Diògenes d'Enoanda en la seva inscripció pètria, comentada en un altre capítol d'aquesta tesi. Tampoc no és platònica aquesta consideració, però la diferència és ontològica i no ètica. Si aquesta ataràxia és el màxim plaer, i és conseqüència d'haver practicat el bé, i el plaer és indefugible, també ho és practicar la virtut, que és el punt essencial de l'ètica platònica. Aquesta idea està expressada per Torquat en el llibre *De finibus*, que ja hem comentat en el capítol dedicat a Ciceró, en el següent paràgraf:

Ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus; et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expecteretur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod es tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis (quam autem ego dicam voluptatem, iam videtis, ne invidia verbi labefactetur oratio mea).<sup>401</sup>

“Així com la ciència dels metges no la valorem per ella mateixa, sinó per la bona salut, i l'art del pilot que sap navegar per la seva utilitat, la saviesa, considerada com art de viure, no seria desitjada si no produís resultats positius. Ho és perquè és allò que ens proporciona plaer, i com que ja sabeu de quina mena de plaers estic parlant,

---

<sup>401</sup> Ciceró, *De finibus bonorum et malorum*, I, 42, XIII

el meu discurs no es veurà afectat per les connotacions negatives de la paraula”.

I, abundant en aquest tema, continua defensant l'ètica epicúria fins al final de llibre I. Ja hem dit abans que aquest text ens sembla una interpretació hedonista de l'intel·lectualisme moral, i ho considerem com un resum d'aquesta tesi. La saviesa és font de plaer, ja que ensenya quines coses són bones i quines dolentes, ens protegeix de les passions desenfrenades, ens ensenya a suportar l'adversitat i ens mostra el camí de la tranquil·litat. Per aquesta raó Epicur va establir una classificació dels desitjos, que Torquat reproduceix succintament, assenyalant que, com més superflus, més difícils són de satisfer. I tampoc aquests aspectes van passar desapercebuts a E. Bigone<sup>402</sup>, que ens diu en la seva obra comentada, que la classificació epicúria del plaer és molt platònica, i que l'*aponia* com a plaer perfecte pot ser considerada el màxim bé tal com l'entén l'Acadèmia.

Però ja hem dit que la principal dificultat no és la manca d'arguments favorables, que n'hi ha molts, sinó la presència de cites que no sembla que s'adiguin amb aquesta interpretació. Aquestes serien les màximes trenta-quatre i trenta-cinquena. La trenta-quatre diu:

Ἡ ἀδικία οὐ καθ'ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ'ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτῶν ἐφεστηκότας κολαστάς.<sup>403</sup>

“La injustícia no és un mal en si mateixa, sinó per la por a la possibilitat de no passar desapercebuts a aquells que estan encarregats de sancionar els actes injusts”.

La possibilitat de passar desapercebut s'esvaeix en la trenta-cinquena, que diu:

Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει κἂν μυριάκις ἐπι τοῦ παρόντος λανθάνη· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει.<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> E. Bigone, *OC*.

<sup>403</sup> Epicur., *Sent. XXXIV*.

“El que faci d’amagat una cosa contrària als pactes de no agressió mútuament establerts, no pot confiar en què sempre passarà desapercebut, tot i que ho hagi aconseguit moltes vegades fins a un moment determinat, ja que és dubtós que els seus actes puguin romandre amagats fins a la mort”.

A aquestes màximes fa referència Plutarc al final de la seva *Réplica a Colotes*, quan ens comenta una pregunta que Epicur es fa a ell mateix en una obra perduda, denominada *Apories*, que ja hem comentat en el capítol sobre Plutarc.

...ἔρωτα γὰρ αὐτὸν ἐν ταῖς διαπορίαις εἰ πράξει τινὰ ὁ σοφὸς ὃν οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν, εἰδὼς ὅτι λήσει καὶ ἀποκρίνεται· οὐκ εὖοδον τὸ ἀπλοῦν ἐπικατηγόρημα τουτέστι, ἴπράξω μὲν, οὐ βούλομαι δὲ ὁμολογεῖν.<sup>405</sup>

“...es pregunta a ell mateix en les *Questions dubtoses*, si el savi faria alguna cosa prohibida per la llei en cas de tenir l’absoluta certesa que mai no serà descobert, i diu que aquesta pregunta no és fàcil de contestar, amb la qual cosa ens està dient que sí que la faria, però no ho vol reconèixer”.

Nosaltres estem en desacord amb Plutarc, com es desprèn de tot el que hem dit fins ara. La resposta és complicada, perquè si diu que sí, entra en contradicció amb la *Carta a Meneceu* i amb les màximes que identifiquen plaer i justícia, i si diu que no, entra en contradicció amb la màxima XXXIV, que diu que la injustícia no és un mal en sí, sinó perquè comporta la possibilitat de càstig. Creiem que la resposta seria que no, i si no ho diu obertament és per aquesta contradicció, de manera que el pudor és de caire lògic, no moral. Considerem com argument clau en favor de la nostra tesi que la pregunta que, segons Plutarc, Epicur es formula, consisteix a portar a les seves últimes conseqüències

---

<sup>404</sup> Epicur., *Sent.* XXXV.

<sup>405</sup> Plu., *Moralia*, 1127, D.



la màxima XXXV, contrària a la nostra tesi, i que posat contra les cordes per ell mateix, no accepta aquestes conseqüències, perquè entren en contradicció amb la resta dels seus escrits ètics.

Abans d'acabar comentarem dos treballs que tracten sobre aquest tema. El primer és un article de Gerhard Seel, que es diu *Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano sapendo che non sarà scoperto?*<sup>406</sup>, títol que ens dona molta informació sobre el seu contingut, i ens situa en el nucli d'aquesta qüestió. Comença el treball dient que el seu objectiu és solucionar l'aporia epicúria, de la qual fa una anàlisi lògica, utilitzant algunes formulacions que trobem innecessàries, de les quals prescindirem en aquest resum. Segons l'autor, l'aporia la va plantejar Plutarc, i no sabem quina és la resposta d'Epicur ni la de cap dels seus deixebles més directes.

Segons els estoics, una aporia està constituïda per dues o més proposicions evidents a primera vista, però incompatibles entre elles. En aquest cas l'aporia és la contradicció entre la màxima 34 i el comentari de Plutarc a *Contra Colotes*.

L'autor la formula de la següent manera:

Tesi: el savi no farà mai res prohibit per les lleis.

Antítesi: en determinades condicions, el savi farà alguna cosa prohibida per les lleis.

L'autor es pregunta si es pot demostrar que, segons la doctrina epicúria, el savi transgredirà la llei si té la seguretat de no ser descobert. Per contestar aquesta pregunta posa l'exemple d'un savi que per tal de salvar la vida d'un amic hagués de transgredir una llei justa. En cas que ho faci, si s'admet que violar una llei justa és un acte d'injustícia, aquest acte no té un valor negatiu per si mateix ni per les seves conseqüències. És un tòpic que l'amistat ocupa un lloc molt alt en l'escala dels valors epicúria. El savi salvarà l'amic, ja que això no té res de negatiu i molt de positiu, i per tant violarà la llei. D'aquesta manera hem demostrat l'antítesi.

---

<sup>406</sup> G. Seel, "Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano sapendo che non sarà scoperto?", *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1993, 341-360.

Però la tesi es demostra a partir de la màxima V, de la qual l'autor deriva dues proposicions:

Una persona viu justament si no comet cap acte injust al llarg de la seva vida.

Una persona comet un acte d'injustícia si viola una llei justa.

Es dedueix que el savi no infringirà mai una llei justa, per la qual cosa tenim formulada l'aporia epicúria.

L'autor diu que segons els estoics i els dialèctics, una aporia pot ser deguda a una errada en la deducció o a una errada de les premisses. Com que l'autor no veu incorrecció en la deducció, es planteja la veritat de les premisses, cosa que segons ell han fet tots els que s'han ocupat del tema. Entre altres cita Einarson i De Lacy, que en la seva edició de Plutarc mantenen, basant-se en la màxima XXXVIII, que la resposta d'Epicur hauria estat que el savi, en la seguretat de no ser descobert, violaria una llei injusta. L'autor considera que aquesta solució, correcta en ella mateixa, està eludint el problema, ja que es tracta de saber si Epicur violaria o no una llei justa. A més a més, si aquesta hagués estat la resposta d'Epicur o d'alguns dels seus deixebles, amb tota probabilitat hauria estat comentada per Ciceró o per algun altre autor antic. Compartim plenament aquest judici de G. Seel sobre la interpretació d'Einarson i De Lacy.

Posteriorment l'autor analitza dues solucions que ens ha aportat la literatura antiga. La primera és la que presenten Plutarc i Ciceró, que ja hem comentat en sengles capítols dedicats a aquests autors. La resumeix dient que tots dos autors antics troben incompatible l'hedonisme epicuri amb la màxima V, que per tant resulta ser falsa. L'autor ens avança el seu desacord i diu que no es una qüestió de vergonya, com diu Plutarc, sinó de coherència, que és el que nosaltres hem dit unes línies més amunt amb altres paraules.

La segona solució consisteix a negar la possibilitat de la clàusula condicional de la màxima XXXV, que diu que és impossible tenir la seguretat que una acció injusta romangui amagada tota la vida. Ciceró critica aquesta actitud epicúria com a rústicament obstinada. L'autor dóna la raó a Ciceró i diu que si els filòsofs no poguessin

parlar d'hipòtesis contràries als fets, se suprimiria una part molt important de la filosofia. També li dóna la raó quan diu que això no resol el tema, i que, tot i que es pogués demostrar que és possible que una acció injusta no s'arribi mai a descobrir, els epicuris no es veurien obligats per això a admetre que transgredirien la llei ni a afirmar que les accions immorals no s'han d'evitar en si mateixes.

L'autor ens explica a continuació la solució que Víctor Goldschmit dóna al tema. Segons aquest autor, la diferència entre el savi i el comú dels mortals no és, com es podria pensar, que el savi faci un càlcul per tal de maximitzar la suma dels seu plaers, ja que això ho fa qualsevol que no sigui absolutament estúpid. La diferència rau en la concepció de la felicitat, és a dir, la jerarquia dels valors, i el coneixement dels mitjans per arribar-hi. Segons això, Epicur diferenciaria l'escala de valors del savi, de caire natural i objectiu, d'altres escales de valors de caire subjectiu, basades en falses apreciacions del plaer. No hi ha contradicció, per tant, entre les màximes V i XXXIV, ja que la V fa referència a la felicitat del savi, i la XXXIV a la felicitat de qui no ho és. Si la felicitat i la justícia s'impliquen mútuament, és perquè el savi ha exclòs la injustícia dels seus desitjos i necessitats, però no hi ha cap raó per suposar que el que no és savi tingui aquesta actitud. L'errada de Ciceró, segons Goldschmit és no haver diferenciat aquestes dues menes de felicitat, i refutar la tesi que el càlcul dels plaers exclou els actes injustos, tesi que, segons Goldschmit, Epicur no va defensar mai. Aquesta solució s'escau a la nostra tesi, però no la trobem prou fonamentada, ja que no veiem cap raó per pensar que una màxima es refereix a un tipus humà i una altra a un altre.

G. Seel continua dient que la màxima XXXIV es presta a diferents interpretacions, i que s'hi han de diferenciar dues parts. En la primera diu que la injustícia no és negativa en ella mateixa, sinó per les seves conseqüències, i en la segona especifica una d'aquestes conseqüències. Però, segons l'autor, aquesta màxima es refereix al que no és savi, la qual cosa no vol dir que el savi no la pugui respectar per raons diferents a la por del càstig. L'autor reformula la màxima dient que per al qui té por de ser descobert i castigat la injustícia és un mal, però això no vol dir que no pugui ser-ho per altres raons. No compartim aquesta interpretació, tot i que s'adigui amb la nostra tesi, perquè

no està d'acord amb la formulació de la màxima, ja que no sembla oberta a altres conseqüències. I des del moment que diu que la injustícia no és un mal en ella mateixa, tota la resta és secundari.

G. Seel es pregunta seguidament quines són les raons que, segons Epicur, motiven que el savi s'abstingui de violar lleis justes. La transgressió d'una llei, sobretot si queda impune, té com a conseqüència l'afebliment de la llei, ja que incita els altres a una altra transgressió. L'autor es pregunta si el savi epicuri està o no personalment interessat en el respecte a l'autoritat de la llei. L'autor cita una proposició d'Estobeu, que Usener atribueix a Epicur, que dona una primera resposta: "Les lleis han estat establertes pels savis amb la finalitat de protegir-los, no de cometre injustícia, sinó de patir-la (R.S. VI)." Les lleis justes, defensades per una autoritat forta, són una eina indispensable per garantir la seguretat i la tranquil·litat de l'ànima que, segons Epicur, són els béns més preuats del savi.

Aquesta interpretació d'Estobeu s'adiu amb la nostra tesi, ja que implica que el savi no necessita coaccions per actuar correctament, sinó coaccionar els altres per tal de no patir injustícia. Però encara és més explícita la interpretació d'Hermeu, que també és comentada en aquest article. Hermeu considera tres grups de persones pel que fa al compliment de la llei. El primer és el grup dels savis, que tenen una escala de valors tal que no els permet provocar un conflicte o perjudicar ningú. Necessiten la llei per tal que els altres no els facin mal, i en cas que els ens facin, poder demanar justícia. El segon grup té una escala de valors que els permet fer mal als altres, però no ho fan perquè entenen la utilitat de la llei, i saben que no acatar-la pot ocasionar problemes que els interessa evitar. Com el primer grup, necessiten la llei per defensar-se dels altres, però també la necessiten per no fer el mal. Finalment, el tercer grup està format pels que no entenen la utilitat de la llei i necessiten l'amenaça del càstig per actuar justament. En aquesta descripció potser no queda gaire clara la diferència entre el segon i el tercer grup, però és evident que el savi no necessita cap coacció externa per fer el bé.

L'autor de l'article, curiosament, després d'haver admès que la seva anàlisi confirma la màxima cinquena i després d'haver exposat tantes interpretacions intel·lectualistes que s'adiuen amb la nostra tesi, finalment es decanta per la casuística, amb la qual cosa

creiem que abandona el tema. Diu que no creu que es pugui excloure taxativament la possibilitat que el savi violi una llei. La decisió que prengui un savi epicuri en una situació determinada no depèn tant d'una regla moral determinada, sinó del càlcul dels seus interessos en aquell moment determinat. Posa l'exemple del cas en què estigui en joc la vida d'un amic, i diu que el savi triarà entre la tranquil·litat derivada del compliment de la llei i l'amistat, que també procura un elevat grau de seguretat i plaer. I es basa com a principal argument en el complement condicional *ἀπλοῦν*, que l'autor tradueix com "sense més precisions", i que no ha rebut l'atenció merescuda. La resposta depèn de les circumstàncies concretes, i la dificultat de l'aporia prové de la manca de precisions sobre aquestes circumstàncies. No és un subterfugi, sinó el reconeixement dels límits de qualsevol teoria general, que reclama una casuística en el bon sentit del terme. Si entrem en aquesta casuística, no es pot excloure la possibilitat que el savi infringeixi una llei justa.

Com es desprèn del que hem dit abans, no estem d'acord amb aquestes afirmacions, i a més a més l'exemple de l'amic el trobem desafortunat. Salvar la vida dels amics és important, i no és una qüestió èticament banal, però evidentment no a qualsevol preu. Si, per exemple, per salvar la vida d'un amic condemnat a mort, inculpéssim una persona innocent per tal que fos executat, dubto molt que Epicur ho trobés correcte.

Més interessant trobem l'article de Paolo Cosenza, intitulat "La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella rata sententia XXXIV di Epicuro"<sup>407</sup>, que tracta del mateix tema. D'entrada, l'expressió ineligibilitat la trobem molt eloqüent i encertada.

L'autor comença dient que de les sentències XXXVII i XXXVIII, que parlen de les condicions que ha de complir una llei per ser justa, es dedueix que no totes les lleis ho són, és a dir, que la injustícia no és necessàriament contrària a la llei. Més aviat injusta seria una acció contrària a allò que, en una comunitat fundada sobre el pacte social, es consideri útil per a tots els seus components en les seves relacions mútues.

És obvi i evident que si l'autor d'una injustícia és reconegut com a tal, serà objecte d'una sanció, i en aquest cas la injustícia comesa es configura com un mal. Si és un mal

---

<sup>407</sup> P. Cosenza, "La dimostrazione de la non eleggibilità dell'ingiustizia nella rata sententia XXXIV di Epicuro", *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1993, 361-376.

la por a una sanció, pitjor serà patir-la. Sobre aquest punt no hi ha cap argumentació específica, ja que sembla supèrflua. Les màximes XXXIV i XXXV diuen que el que comet injustícia mai no està segur de no ser descobert i d'evitar la sanció, la qual cosa està d'acord amb el que diu Epicur a la *Carta a Meneceu*, que el futur no depèn només de nosaltres.

L'autor ens diu a continuació que entre els desitjos del savi no n'hi ha cap que li pugui donar ocasió a cometre injustícies, ja que segons Epicur, els desitjos han de ser fàcils de satisfer. Si el savi necessita viure en una comunitat jurídicament ordenada no és per no cometre injustícia, sinó per no ser-ne víctima. D'acord amb tot això, la interpretació de Plutarc li sembla errònia, i considera que entra en contradicció amb el que diu Epicur en la *Carta a Meneceu*. I hi afegeix un argument que trobem interessant, que és que no hi ha cap al·lusió a la naturalesa del càstig. En el càlcul dels plaers d'Epicur no sembla tenir importància que el càstig sigui greu, lleu o intermedi. Si realment l'única raó que tingués el savi per no cometre injustícia fos la por al càstig, ens podríem trobar amb la possibilitat que el mal derivat de la sanció fos més lleu que el mal que es vol evitar amb un acte injust. Per aquesta raó, l'autor diu que si algú no coneix prèviament les idees d'Epicur, no serà dissuadit per aquesta màxima. El savi epicuri, però, entendre que el seré gaudiment dels plaers elegibles es veu impedit per la possibilitat de patir el més lleu dels càstigs.

L'autor acaba l'article dient que el fet que Epicur diferenciï les lleis justes de les injustes, i atorgui molta importància a aquesta diferència, planteja un problema exegètic difícil de resoldre. Es podria pensar que Epicur fa aquesta distinció per deixar clar que la violació de la llei injusta no és un mal inelegible. Però com que la violació de la llei injusta també comporta càstig, l'autor diu que també podria pensar-se el contrari. Igual que l'autor de l'article anterior, després de plantejar unes interpretacions favorables a la nostra tesi, tampoc no es defineix, i deixa l'aporia en suspens.

En realitat, cap dels dos autors no la resol perquè l'aporia és lògicament irresoluble. Creiem que la contradicció entre les màximes XXXIV i XXXV, i la resta de l'ètica epicúria, s'explica considerant-les una descripció psicològica de la mala consciència, sobretot la XXXV. Aquesta màxima el que ens diu és que cometre una injustícia ens

produirà un neguit o intranquil·litat, que no ens abandonarà en tota la vida, neguit del que forma part la possibilitat del càstig. Però en el cas que no existeixi aquesta possibilitat, cosa teòricament possible, el neguit no desapareix, i per aquesta raó Epicur no pot admetre que cometria un acte injust ni en aquest cas.

La literatura ens dona molts exemples de la mala consciència, dels quals el que il·lustra més aquesta situació és *O Mandarim*,<sup>408</sup> d'Eça de Queiroz, en què el criminal no pot ser sancionat pel seu crim perquè en realitat no l'ha comés. En aquesta novel·la el diable visita el protagonista i li diu que tocant una campaneta que té a la vora morirà el mandarí de la Xina i podrà heretar les seves immenses riqueses. El protagonista accedeix, i posteriorment se'n penedeix i intenta pal·liar les conseqüències del seu crim i desfer-se dels diners sense aconseguir-ho, i al final s'adona que tota la vida viurà amb el record i l'obsessió del mandarí assassinat. No hi ha, per tant, cap justícia humana que el pugui sancionar, la qual cosa sembla agreujar el seu problema més que atenuar-lo. En sentir que la mort s'acosta, el protagonista fa un testament en què lliga els diners al diable, i a la humanitat el següent consell:

Só sabe bem o pao que dia a dia ganham as nossas maos: nunca mates o Mandarim.

“Només té bon gust el pa que guanyem cada dia amb les nostres mans: mai no matis el Mandarí”

Creiem que en aquesta frase l'autor posa en boca del seu protagonista la resposta que Epicur no gosa donar-se a ell mateix per trobar-la contradictòria amb les màximes XXXIV i XXXV: **tot i que cap justícia humana no et pugui sancionar, mai no t'allunyis del bé.**

Al començament d'aquest capítol, dedicat a les conclusions, hem demostrat que en Epicur es donen els tres aspectes implicats en l'intel·lectualisme moral, que són la ensenyabilitat de la virtut, la unicitat de la virtut, i la impossibilitat d'actuar en contra de la virtut una vegada l'hem coneguda. També hem dit que aquest últim aspecte, malgrat

---

<sup>408</sup> Eça de Queiroz, *O mandarim*, Porto, Lello & Irmao Editores, 1980.

veure's avalat per moltes cites d'Epicur i dels seus comentaristes, és el més problemàtic, perquè entra en contradicció amb les màximes XXXIV i XXXV, contradicció que es fa evident en la resposta que, segons Plutarc, Epicur es dona a si mateix quan porta aquestes màximes a les seves últimes conseqüències. Creiem, però, haver superat aquesta contradicció amb l'ajut dels dos treballs citats, farcits d'interpretacions favorables a la nostra tesi, tot i que no sempre del tot fonamentades, i amb l'ajut del relat d'Eça de Queiroz. D'aquesta manera, haurem demostrat que Epicur és un intel·lectualista moral, que és l'objecte d'aquesta tesi. També creiem haver posat de manifest que en el món clàssic no hi ha discurs ètic sense una certa dosi d'intel·lectualisme moral, i tenim la sospita que una situació semblant es donarà en els discursos ètics posteriors. Però això seria ja una altra història.



## **10- Bibliografia.**

## EDICIONS I TRADUCCIONS

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, intr. de E. Lledó, Madrid, Gredos, 1985.
- Aristotelis, *Ethica Eudemia*, Ed. R.R. Walzer et J.M. Mingay, Oxford University Press, 1991.
- Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, Ed. I. Bywater, Oxford University Press, 1920.
- Aristòtil, *Ètica Nicomàquia*, Trad. de J. Batalla, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1995.
- Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, Ed. y trad. de J. Pimentel, Universidad Autónoma de México, 2002.
- Crisipo, *Fragmentos morales*, Trad., intr. y notas de F. Maldonado, Madrid, Ed. Clásicas 1999.
- D. Aligheri, *Divina Comèdia*, Trad., ed. i notes de J.F. Mira, Barcelona, Proa, 2000.
- D. Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, Trad. de C. García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- D. Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Trad. de L. Bredlow, Zamora, Ed. Lucina, 2010.
- D. Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, Trad., pról. y notas de J. Ortiz, Barcelona, Iberia, 1986.
- D. Laertii, *De clarorum philosophorum vitis*, Ed. H.S. Long, Oxford University Press, 1964.
- D. of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Epicur, *Sobre la felicitat, (Carta a Meneceu i Màximes capitals)*, Traducció de Jordi

- Cornudella, Barcelona, Edicions 62, 1995.
- Epicur, *Ètica*, Trad. de M. Jufresa, Cànoves i Samalús, Ed. Proteus, 2008.
- Epicur, *Lletres*, Ed. de M. Jufresa, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975.
- Epicuro, *Carta a Meneceu*, Trad. de Miguel Candel, Luxemburgo, La Moderna, 1999.
- Epicuro, *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de M. Jufresa, Madrid, Tecnos, 1994.
- Epicuro, *Opere*, Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1960.
- Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, Ed. de J. Barrio, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- Hesiodi, *Theogonia, Opera et dies*, Ed. Friedrich Solmsen, Oxford University Press, 1990.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Traducción de Aurelio Pérez i Alfonso Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1983.
- Homer, *La Ilíada*, Traducció de Manuel Balasch, Barcelona, Ed. Proa, 1997.
- Homer, *L'Odissea*, Traducció de C. Riba, Barcelona, Ed. Alpha, 1953.
- Homeri, *Iliadis*, Ed. David B. Monro et Thomas W. Allen, Oxford University Press, 1966.
- Homeri, *Odysseae*, Ed. Thomas W. Allen, Oxford University Press, 1966.
- Lucianus, *Hermotimus*, Ed. M.D. Macleod, Tomus IV, Oxford University Press, 1972.
- Lucreci, *De la Natura*, Trad. i ed. a cura de Miquel Dolç, Barcelona, Ed. Laia, 1986.
- Lucrecio, *De rerum natura*, Trad. de E. Valentí, Barcelona, Ed. Bosch, 1985.
- Philodemus, *On choices and avoidances*, Trad. i comentari de G. Indelli i V.T. Mc. Kirahan, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- Plató, *Càrmides, Lisi i Protàgoras*, trad. de J. Crexells, Barcelona, F.B.M., 1932.
- Platón, *Protàgoras*, Trad. de J.C. García, Barcelona, Ed. Humanitas, 1983.
- Platonis Opera, *Apologia Socratis*, Ed. Ioannes Burnet, Tomus I, Tetralogia I, Oxford University Press, 1967.

Platonis Opera, *Gorgias, Protagoras, Meno*, Ed. Ioannes Burnet, Tomus VI, Tetralogia III, Oxford University Press, 1967.

Platonis Opera, *Philebus*, Ed. Ioannes Burnet, Tomus I, Tetralogia III, Oxford University Press 1967.

Platonis Opera, *Respublica, Leges*, Ed. Ioannes Burnet, Tomus IV, Tetralogia VIII, Oxford University Press, 1967.

Plutarch, *Moralia*, Ed. and Transl. by B. Einarson and P.H. de Lacy, London, Harvard University Press, 1967.

G. Reale, *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2006.

*Fragmentos presocráticos*, Trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, Ed. de J. Barrio, Buenos Aires, Aguilar, 1977.

#### ESTUDIS I ARTICLES

E. Acosta, *Estudio sobre la moral de Epicuro*, Madrid, Fundación Juan March, 1997.

E. Acosta y C. García, *La ética de Epicuro*, Barcelona, Barral, 1974.

A. Alegre, *La sofística y Sócrates*, Barcelona, Montesinos, 1986.

J. M. Armstrong, "Epicurean justice", *Phronesis*, 1997, 324-334.

H.M. Bartling, *Epikur: Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven, Junghans-Verlag, 1994.

E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

P. Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1978.

J. Brun, *Historia de la filosofía, Vol. 2, La filosofía griega*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1980.

J. Campos, "Por qué fue Cicerón antiepicúreo", *Helmantica*, 1958, IX, 415-423.

N.L. Cordero, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1986.

P. Cosenza, "La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella rata sententia XXXIV di Epicuro", *Epicureismo greco e romano, Atti del congresso internazionale* a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1993, 361-367.

- J. Dillon, *The middle platonist*, New York, Cornell University Press, 1977.
- B. Farrington, *The faith of Epicur*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1967
- J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ed. Ariel, 1994.
- A. Gaos, “La carta de Epicuro a Meneceo”, *Nova Tellus*, 14, 1996, 87-94.
- C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- J.C. Gosling and C.C. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford Clarendon Press, 1982.
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962.
- A. M<sup>a</sup> Ioppolo, “Un’interpretazione moderna dell’epicureismo”, *Elenchos*, XI, 1990, 95-96.
- M. Isnardi, “La dottrina di Epicuro e il carattere pratico della filosofia ellenistica”, *Revista critica di storia della filosofia*, fasc, I, 1978, 3-29.
- M. Jufresa, “Epicur vist per Ateneu”, *Actes del XII simposi de la secció catalana i balear de la SEEC*, Palma de Mallorca, 1996, 215-218.
- M. Jufresa, “Les escoles socràtiques menors”, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 3 1969, 25-27.
- M. Jufresa, “Love in Epicureism”, *Storia, poesia i pensiero nel mondo antico*, Studi in onore di Marcello Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1994, 287-289.
- M. Jufresa, “Il tempo e il sapiente epicureo”, *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso internazionale a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Biliopolis, 1993, 287-298.
- G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Ed. Gredos, 1981.
- E. Lledó, *El epicureismo*, Barcelona, Montesinos Editor, 1984.
- A.A. Long. *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- G. Manolidis, “Epikurs Stellungnahme zur Aristotelischen Hedone-Diskussion in der Nikomachischen Ethik”, *ZPhF*, 1991 XLV, 530-544.
- G. Manolidis, “Epikurs stellungnahme zur platonischen hedone-diskussion im Philebos” *ABG*, 1989, 90-102.
- A. Melero, *Sofistas, Testimonios y fragmentos*, Madrid, Ed. Gredos, 1996.

- Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960.
- C. Miralles, *Homer*, Barcelona, Ed. Empúries, 2005.
- B. Nikolsky, "Epicurus on pleasure", *Phronesis*, 2001, 440-465.
- D. Ottaviani, *Premières leçons sur les trois Lettres d'Epicure*, Paris, PUF, 1998.
- D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- W. Pater, *Marius the Epicurean*, London, Mac Millan and Co, 1902.
- F. S. Purinton, "Epicurus on free volition and the atomic swerve", *Phronesis*, XLIV, 253-299.
- F. Quevedo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Ed. y comentarios de E. Acosta, Madrid, Tecnos, 2008.
- C. Rowe, *Introducción a la ética griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- B. Russell, *History of western philosophy*, London, Unwin Paperbacks, 1981.
- M. Sánchez, *La ética de los antiguos*, Madrid, Ediciones clásicas, 2001.
- E. Schrödinger, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge University Press, 1996.
- G. Seel, "Farà il saggio qualcosa que le leggi vietano sapendo que no sarà scoperto?" *Epicureismo greco e romano, Atti del congresso internazionale*, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1993. 341-360.
- M. Sevilla, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal Cásica, 1991.
- D. Sider, *The epigrams of Philodemus*, Oxford University Pres, 1977.
- J.P. Sullivan, "The hedonism in Plato's Protagoras", *Phronesis* 6, 1961, 10-28.
- M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Akal, 1983.
- Mario Vegetti, *La ética de los antiguos*, Madrid, Ed. Síntesis, 1989.
- G. Vlastos, "The paradox of Socrates", a *The Philosophy of Socrates: A collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, 1980.
- J. Warren, *The Cambridge companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, 2009.

J. Warren, "Epicurus and the pleasure of the future", *Osaph*, 2001,135-179.

Simone Weil, *La fuente griega*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana. 1961.

R. Weiss, *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago and London, The University  
Chicago Press, 2006.

## **11 Annex. Traducció de la Carta a Meneceu**



## CARTA A MENECEU

Ningú, pel fet de ser jove, ha d'ajornar el filosofar, ni ningú, pel fet de ser vell, ha d'estar tan cansat com per no poder començar a filosofar, ja que ningú no és massa jove ni massa vell per a ocupar-se de la salut de l'ànima. Afirmar<sup>409</sup> que encara no és el moment de començar a filosofar, o que aquest moment ja ha passat, és com afirmar que encara no és el moment de la felicitat, o que aquesta no arribarà mai. Així, tant el vell com el jove han de filosofar, de manera que el primer es faci jove gràcies als records del passat, i el segon sigui jove i vell alhora i li perdi la por al futur. Hem de meditar sobre les coses que porten la felicitat, ja que si aquesta està present, ho tenim tot, i si està absent, fem tots els possibles per tal d'aconseguir-la.<sup>410</sup>

Has de posar en pràctica i meditar les coses que sempre t'he aconsellat, considerant-les com el principi d'una vida bella. En primer lloc, considera la divinitat com un ésser immortal i feliç segons la noció comuna que tots en tenim, i no li atribueixis res diferent de la immortalitat ni impropï de la felicitat, sinó tot allò susceptible de protegir-les totes dues.<sup>411</sup> Els déus existeixen, ja que la noció que en tenim és evident, però no són com se'ls imaginen la majoria de les persones, que no són conseqüents amb aquesta noció. Impiu no és el que rebutja els déus de la majoria, sinó el que en té la mateixa opinió que

---

<sup>409</sup> El text diu “ὁ δὲ λέγων” és a dir, el que diu, però fem servir aquest infinitiu perquè ens sembla una redacció més acurada.

<sup>410</sup> El text diu “πάντα πράττωμεν”, la traducció literal del qual és “ho fem tot”, però la frase que fem servir està més d'acord amb el català actual.

<sup>411</sup> La frase diu “πάν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενου τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε”, que vol dir “pensa que li escau tot allò susceptible de protegir la seva immortalitat i la seva felicitat”. L'hem redactada com una adversativa respecte a l'anterior, perquè ens sembla una redacció més coherent i evita la reiteració.

aquesta majoria, que no es basa en intuïcions<sup>412</sup>, sinó en falses suposicions, segons les quals els déus són causa dels majors mals i dels majors beneficis; però els déus, acostumats a les seves pròpies virtuts, accepten els que se'ls assemblen, i consideren estrany tot allò que els resulta diferent.

Acostuma't a pensar que la mort no és res per nosaltres, ja que el fet que una cosa sigui bona o dolenta rau en la sensació, i la mort consisteix precisament en la privació de la sensació; per la qual cosa el correcte coneixement que la mort no és res per nosaltres fa agradable la mortalitat de la vida, no perquè li afegeixi un temps il·limitat, sinó perquè suprimeix l'anhel d'immortalitat. No hi ha res de terrible en la vida del que està realment convençut que no hi ha res de terrible en no viure. Per tant, és un beneït el que diu que li fa por la mort, no perquè patirà quan arribi, sinó perquè pateix esperant-la, ja que és absurd que allò que amb la seva presència no ens fa patir, ens faci patir amb la seva espera. La mort, el més terrorífic dels mals, no es res per a nosaltres, perquè si nosaltres hi som, la mort no és present, i si la mort és present, nosaltres no hi som. És a dir, que la mort no és res ni per als vius ni per als morts, per als primers perquè no hi és, i per als segons, perquè no hi son. Però la majoria dels homes fugen de la mort com del més horribles dels mals o la cerquen per tal d'acabar les desgràcies de la vida. El savi, ni desitja la vida ni té por de la mort, ja que ni és contrari a la vida, ni pensa que sigui un mal no viure. I de la mateixa manera que dels aliments no tria el més abundant, sinó el més agradable, gaudeix no del temps més dilatat, sinó del més plaent. El que exhorta el jove a viure bé i el vell a morir bé és un ximple, no només pel que té d'agradable la vida, sinó perquè és el mateix l'art de viure bé que el de morir bé. Molt pitjor és el que diu que és bo no haver nascut,

però havent nascut travessar al més aviat possible les portes de l'Hades.

---

<sup>412</sup> προλήψεις, paraula que no té traducció exacta, i que no és fàcil de definir, entre altres raons perquè Epicur no la va definir amb claredat. Segons Diògenes Laerci, són el resultat d'un doble procés, ja que les reiterades visions d'un objecte individual ens produeix una imatge estable d'aquest objecte, i la reiterada visió d'objectes d'una mateixa espècie ens dona una imatge no individualitzada que representa la característica comuna dels objectes d'una mateixa l'espècie. Serveixen per comprovar la validesa de les proposicions, i són necessaris per tal d'avançar en l'argumentació sense haver d'analitzar la validesa de cada sensació particular. Realitzen una funció semblant a les idees platòniques o als universals aristotèlics, ja que permeten el pas d'allò particular a allò general.

Si això ho afirma convençut, per què no se suïcida?<sup>413</sup>; és al seu abast, si és aquesta la seva opinió, i si ho diu de broma, és frívol en assumptes als quals no escau la frivolitat.

Hem de recordar també que el futur no és completament nostre, ni deixa de ser-ho del tot, per la qual cosa no l'hem d'esperar com si fos plenament nostre, ni desesperar com si no se n'hagués de complir ni una part.<sup>414</sup>

De la mateixa manera, hem de considerar que dels desitjos, n'hi ha que són naturals i n'hi ha que són afegits<sup>415</sup>, i dels naturals, n'hi ha que són necessaris i n'hi ha que només són naturals. Dels necessaris, n'hi ha que ho són per a la felicitat, n'hi ha que ho són per al benestar del cos i n'hi ha que ho són per a la vida mateixa. Un coneixement correcte d'aquests desitjos permet relacionar cada tria o cada rebuig amb la salut del cos i la tranquil·litat de l'ànima, coses en les quals consisteix la vida feliç, en funció de les quals ho fem tot per tal de no patir dolors ni perturbacions. Una vegada ho hem aconseguit, se s'asserenen totes les tempestes de l'ànima, i no falta ja a la vida cap altre desig ni recerca per tal d'aconseguir la plenitud de l'ànima i del cos. Tenim necessitat del plaer quan la seva absència ens causa dolor, però en cas contrari no el necessitem de cap de les maneres.

Per això diem que el plaer és el principi i el fi d'una vida feliç. El reconeixem com el bé més important i connatural a nosaltres, i és la base de què partim per tots els actes de tria o rebuig, i ens hi referim valorant qualsevol bé, considerant com a criteri la sensació. I precisament, perquè el plaer és el primer bé i connatural a nosaltres, no els acceptem tots, sinó que en rebutgem molts quan produeixen un trastorn més intens que el mateix plaer. I preferim molts dolors al plaer, si obtenim un plaer més gran després d'haver suportat el dolor molt de temps. El fet que tots els plaers, en tant que innats, siguin bons, i tots els dolors dolents, no vol dir que els primers siguin tots desitjables,

---

<sup>413</sup> El text diu “πῶς οὐκ ἀπέρχεται ἐκ τοῦ ζῆν”, la traducció exacta del qual és: “per què no s'allunya de la vida?”. Creiem que és més clar fer servir el verb suïcidat-se, que s'ajusta plenament al significat de la frase, ja que fa referència a un acte plenament voluntari.

<sup>414</sup> En aquesta frase em distancio de totes les traduccions consultades, que li donen un sentit estadístic, afirmant que ni estem plenament segurs que s'acompleixi el futur, però que tampoc és impossible ja que n'hi ha una certa probabilitat. Nosaltres li donem una interpretació quantitativa, afirmant que si no s'acompleix del tot, se n'acomplirà una part.

<sup>415</sup> La paraula grega és “xenáí”, la traducció de la qual és estrany o aliè, però aquest qualificatiu no s'adiu amb el substantiu desig. Hem triat la paraula afegit perquè creiem que s'hi adiu més i expressa el diferent origen dels desitjos que no són naturals.

ni que sempre hàgim d'evitar els segons.<sup>416</sup> El que cal és jutjar els plaers i els dolors mitjançant un càlcul acurat dels seus avantatges i els seus inconvenients, ja que de vegades experimentem un bé com si fos un mal, i a la inversa, un mal com si fos un bé.

Considerem l'autarquia un gran bé, no perquè mai no hàgim de consumir molt de res<sup>417</sup>, sinó per tal que ens conformem amb poc en el cas de no tenir-ne gaire, plenament convençuts que els que més gaudeixen de l'abundància són els que menys la necessiten, i que les coses més fàcils d'aconseguir són objecte dels desitjos naturals i les més difícils ho són dels afegits. Els aliments senzills proporcionen el mateix plaer que els més elaborats, quan s'ha suprimit del tot el dolor produït per la seva carència, i el pa i l'aigua donen el màxim plaer quan se n'alimenta el que en té necessitat. Acostumar-se als menjars senzills és saludable, i fa l'home més diligents en els assumptes pràctics; i si esporàdicament ens acostem al luxe, hi tindrem més bona disposició i tindrem menys por de la fortuna.

Per tant, quan diem que el plaer és la primera de les finalitats, no ens estem referint als plaers dels dissoluts, ni als que es troben en la dissipació, com creuen alguns que ignoren o desaproven o interpreten malament les nostres paraules, sinó a l'absència de dolor en el cos i de torbació en l'esperit. Ja que ni els banquetes ni les orgies freqüents, ni gaudir de les dones ni dels noiets, ni dels peixos ni de les altres coses que ofereix la bona taula ens fan la vida plaent, sinó la prudent ponderació que analitza les causes de totes les decisions<sup>418</sup> i allunya les opinions que omplen l'ànima de la més gran torbació.

La base de tot això és la prudència, que és, per tant, el més gran dels béns i aquell del qual es deriven les altres virtuts. És més important que la filosofia, ja que ens ensenya que no hi ha vida plaent que no sigui prudent, bella i justa, ni una vida prudent, bella i justa que no sigui plaent. Les virtuts són intrínseques a la vida feliç, i aquesta és inseparable d'aquelles.

---

<sup>416</sup> Aquí hem canviat l'ordre de les frases, ja que el text diu: “*πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἰρετὴ καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πασα καχόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.*” La primera frase fa al·lusió als plaers i la segona als dolors, i nosaltres ho hem traduït tot com una sola frase perquè ens sembla una redacció més correcta.

<sup>417</sup> La frase “*οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα*”, la traducció de la qual és “no perquè sempre de tot hàgim de tenir poc”. La redactem amb doble negació perquè en sembla una redacció millor i més entenedora.

<sup>418</sup> El text diu “*αἰρέσεως καὶ φυγῆς*” que vol dir tria o rebuig, que és potser una expressió més entenedora. Però com que l'hem feta servir dos cops abans, aquí utilitzem aquesta expressió, que és més actual.

Perquè, a qui tindries en més consideració que al que manté una opinió pietosa dels déus, es mostra absolutament impassible al davant de la mort, sap quina és la finalitat de la naturalesa, sap que els límits dels béns estan al nostre abast i són fàcils d'aconseguir i que els mals són o de curta durada o de patiment lleu, i que es riu del destí, considerat per alguns com l'amo absolut de totes les coses, de les quals creu que n'hi ha que són necessàries, n'hi ha que s'esdevenen per casualitat, i n'hi ha que depenen de nosaltres; perquè s'adona que la necessitat és arbitrària, l'atzar és inestable, però allò que depèn de la nostra voluntat és lliure i, per tant, susceptible de censura o elogi? Seria millor creure en els mites sobre els déus que ser esclau de la predestinació del físics, perquè aquests mites suggereixen l'esperança que els déus ens perdonin mitjançant ofrenes, mentre la necessitat és inexorable. I el que pensa així<sup>419</sup> no considera la fortuna una divinitat, com creuen molts, perquè els déus no fan res sense sentit, ni tampoc com una causa incerta, ni que se'n derivi res de bo o de dolent per a la felicitat dels homes, sinó que creu que és només el principi de grans bens i grans mals. I creu que és millor ser desafortunat vivint amb seny que afortunat vivint sense, i que en els nostres afers és preferible actuar correctament sense tenir èxit que actuar incorrectament i tenir èxit.

Medita dia i nit sobre aquestes coses i sobre d'altres semblants, tu sol i en companyia de persones semblants a tu, i així, ni despert ni en somnis, mai no sentiràs torbació, i viuràs com un déu entre els homes, ja que en res no s'assembla a un mortal l'home que viu entre bens immortals.

---

<sup>419</sup> Aquesta oració no és al text, però fa la frase més entenedora, ja que recorda que estem enumerant les opinions de les persones que més valorem, després d'una interrupció d'aquesta enumeració. Algunes de les traduccions consultades intercalen aquí expressions semblants.

## L'INTEL·LECTUALISME MORAL EN EPICUR DE SAMOS

Aquesta tesi consisteix a demostrar que l'ètica epicúria no es distancia de l'ètica platònica, com s'ha dit tant sovint, sinó que és en el fons la mateixa. O dit d'una altra manera, que l'hedonisme epicuri és una interpretació psicològica de l'ètica platònica. Les diferències entre tots dos filòsofs rauen més aviat en l'estatus ontològic de l'ètica, però no en l'ètica en ella mateixa. I s'ha de dir que aquesta idea està suggerida en molts comentaristes, fins i tot en els que insisteixen en les diferències amb Plató. Podem dir que aquesta tesi consisteix a portar fins a les últimes conseqüències les idees d'aquests tractadistes. Un resum d'aquesta tesi ja la podríem trobar a la intervenció de Torquat en el *De Finibus bonorum et malorum* de Ciceró.

La tesi es desenvolupa al voltant de dos conceptes, l'intel·lectualisme moral i el plaer. L'intel·lectualisme moral, desenvolupat preferentment per Plató, consisteix a identificar la virtut amb el coneixement, o dit d'una altra manera, que el coneixement de la virtut és condició necessària i suficient per practicar la virtut. Aquesta teoria moral té tres implicacions indissolublement unides. La primera, que la virtut és ensenyable, ja que és objecte de coneixement; la segona, que la virtut és única, ja que ningú no podria conèixer totes les virtuts; i la tercera, que la virtut només té avantatges per al subjecte moral, de manera que ningú no fa el mal conscientment, ja que ningú no actua en contra dels seus propis interessos.

Aquesta teoria és escandalosa, i provoca escàndol en els oponents de Sòcrates en els diàlegs platònics i en alguns comentaristes actuals. Fins i tot n'hi ha que la qualifiquen de la paradoxal, i parteixen de la base que Plató no se la creu. Nosaltres no hi estem d'acord en absolut i més aviat creiem que es dona en tots els discursos ètics grecs, des d'Hesíode fins als estoics.

Evidentment, creiem que Epicur no n'és cap excepció, perquè hi trobem les tres implicacions d'aquesta teoria. Però també hi trobem un escull important, ja que en les seves màximes capitals diu que el savi podria cometre injustícia si tingués la seguretat de no ser descobert ni sancionat, però com que això és impossible mai no la podrà

cometre. Plutarc, per la seva part, comenta que, quan Epicur es pregunta a ell mateix si el savi cometria injustícia en la hipotètica seguretat de no ser descobert, no sap que contestar. Plutarc creu que en realitat la resposta del savi epicuri és afirmativa, i no ho expressa clarament perquè se n'avergonyeix. Nosaltres, d'acord amb la nostra tesi, creiem que és negativa, i no ho diu perquè entraria en contradicció amb aquestes màximes, de la mateixa manera que una resposta positiva entraria en contradicció amb la resta dels seus escrits morals.

Pel que fa al plaer, partim de la base àmpliament acceptada, que Epicur contempla dos tipus de plaer tant en el cos com en l'ànima, que són el cinètic i el catastemàtic, aquest últim considerat com l'absència de dolor. Analitzant l'obra ètica d'Epicur constatem que el plaer catastemàtic és preponderant, i la major part de les vegades que Epicur fa servir la paraula plaer ho fa amb aquest significat. En Plató, en canvi, el plaer catastemàtic no existeix, i només existeix el cinètic, que és el que coincideix amb el significat vulgar de la paraula plaer.

I reforcem la similitud entre tots dos pensadors considerant el plaer catastemàtic de l'ànima com una conseqüència psicològica del Bé platònic. Si aquest plaer catastemàtic o ataràxia és el màxim plaer, i és conseqüència d'haver practicat el bé, i el plaer és indefugible, també ho és practicar el bé, que és el punt essencial de l'ètica platònica. La diferència és que per Plató la virtut és una finalitat i per a Epicur un mitjà, però aquesta diferència no és de caire ètic, sinó ontològic.

## THE MORAL INTELECTUALISM IN EPICURUS OF SAMOS

The object of this work is to show that the ethics of Epicurus and the ethics of Plato are at bottom the same. We could say in other words that the Epicurus' hedonism is a psychological interpretation of the platonic ethics. The difference between both moral systems is more ontological than ethic. This idea has been suggested by many authors, even by those who consider Epicurus as nonplatonic.

Plato identifies virtue with the knowledge of the virtue and this involves three implications. The first is that virtue can be taught, because it is object of knowledge; the second, that all virtues are reduced to one, which can be identified with justice, because, nobody could know all the virtues; and the third is that the virtue is always good for the moral subject, in such a way that virtue is unavoidable for those who know it, because no one acts against his own interest.

This theory is surprising, and the opponents to Socrates were surprised. There are modern authors who are also surprised, and name this theory the Socratic paradox. We think that there is no paradox and we find it more or less explicitly in all the Greek ethics, from Democritus until the stoics. Epicurus is not an exception, and we find in his moral system the three implications exposed before. The only difficulty is that he says that the wise man will commit no injustice because he can't be sure of not to be punished. But when he asks himself what would do if he could be sure of that, he gives no response, but his answer is not affirmative.

Epicurus is hedonist because he says that human beings can't avoid looking for pleasure, and it is commonly accepted that Epicurus speaks about two kinds of pleasures, the kinetic and the katastematic. The first is what the word pleasure means in the ordinary level of language, and the second is the absence of pain. We can find both of them in the body and in the soul. Plato says that the absence of pain is not pleasure, but for him pleasure is only the pleasure of Epicurus. The katastematic pleasure of the soul, which has nothing to do with the platonic pleasure, can be considered as a psychological consequence of practicing virtue, in such a way that virtue is also unavoidable in his ethic system.