

Aristotelesen *Nikomakorentzako Etikaren* VII. liburuaren garrantziaz

The importance of Book VII in Aristotle's Nicomachean Ethics

JONATHAN LAVILLA DE LERA^{§*}

Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Saila (UPV/EHU)

LABURPENA. Artikulu honen xede nagusia zera da, Aristotelesen *Nikomakorentzako Etikaren* VII. liburuaren natura eta helburu nagusia zeintzuk diren nabarmentzea, liburu horrek obraren egitura orokorrean betetzen duen funtzioa agerian utziz. Hori egite aldera, lehenik, *Nikomakorentzako Etikaren* helburu nagusia zein den nabarmendu dut; bigarrenik, obraren lehenengo sei liburuetan zehar autoreak planteatutako arazo nagusiak zeintzuk diren erakutsi dut; hirugarrenik, bertute eta bizioen (hots, lehenengo sei liburuen ikerketa-objektu nagusien) natura zein den zehaztu dut; laugarrenik, zazpigarren liburu aurreko sei liburuekin nola lotzen den agerian uzten saiatu naiz; bosgarrenik, zazpigarren liburuaren lehen gai nagusia aztertu dut, hots, meneratzerik ezaren eta meneratzearen gaia; seigarrenik, zazpigarren liburuaren bigarren gai nagusiari erreparatu diot, plazeraren gaiari, alegia, meneratzerik ezaren gaiarekin nola lotzen den azpimarratuz. Ondorio gisa, zazpigarren liburuak *Nikomakorentzako Etika* obran berebiziko garrantzia duen funtzio bat betetzen duela aldarrikatu dut, hots, giza ekintza-zen eta giza psikologiaren koadro orohartzaile eta *errealista* eskaintzea.

GAKO-HITZAK: Aristoteles; *Nikomakorentzako Etika*; meneratzerik eza (*akrasia*); meneratzea (*enkrateia*); bertuteak.

ABSTRACT. *The aim of this paper is to highlight the nature and the main goals of Book VII within the general project and structure of the Nicomachean Ethics. To do so, the paper is divided into the following parts: first, I identify the main target of this Aristotelian opus; second, I summarize the problems the author raises in the first six books; third, I shed light on the nature of both virtues and vices, the two primary objects of study of the first six books; fourth, I try to underline the link between Book VII and the previous six books; fifth, I explain two key concepts of Book VII, namely akrasia and enkrateia; sixth, I explain how pleasure (the second main theme of Book VII) is linked to akrasia and enkrateia in Book VII. Summarizing, I defend the idea that Book VII plays a crucial role in Nicomachean Ethics, offering a comprehensive and realistic representation of human praxis and psychology.*

KEYWORDS: Aristotle; Nicomachean Ethics; akrasia; enkrateia; virtues.

[§] GOGOAREN 18. alea Jesus Mari Larrazabali eskaini zitzaion. Nire kasuan, arrazoi desberdina direla medio, ezin izan nuen ekimen horretan parte hartu. Horregatik, bi ale geroago bada ere, testu hau Jesus Mariri eskaini nahi nioke. Horretaz gain, nire esker ona adierazi nahi diet Joana Garmendiari eta GOGOAREN bi ebaluatzaile anonimoei, beren zuzenketa, ohar eta iruzkinengatik.

*** Harremanetan jartzeko / Corresponding author:** Jonathan Lavilla de Lera. Euskal Herriko Unibertsitatea. Hezkuntza, Filosofia eta Antropologia Fakultatea. Tolosa Hiribidea, 70. 2018. Donostia – jonathan.lavilla@ehu.eus – <https://orcid.org/0000-0002-0558-8806>

Nola aipatu / How to cite: Lavilla de Lera, Jonathan (2019). «Aristotelesen *Nikomakorentzako Etikaren* VII. liburuaren garrantziaz», *Gogoa*, 20, 13-37. (<https://doi.org/10.1387/gogoa.21277>).

Jasoa: 2019-IX-18. Onartua: 2019-XI-26. Aurrea online argitaratua: 2019-XII-8.

ISSN 1577-9424 - eISSN 2444-3573 / © 2019 UPV/EHU



Lan hau *Creative Commons* Aitortu 4.0 Nazioartekoaren lizentziapean dago

1. Aristotelesen zientzia praktikoa: ideala baino, egingarria den egoerarik bikainena da helburua

Aristotelesen obrak hiru multzotan bana daitezke: obra teoretikoak, poietikoak eta praktikoa. Teoretikoei dagokienez, ikerketa-objektua ez da aldakorra —hala nola, biologian, fisikan edo metafisikan—, eta azterketaren helburua jakintza lortzea da berez, bestelako xederik gabe. Esate baterako, metafisika lantzen da errealtatearen azken printzipioak ezagutzeko gura hutsez. Beste bi zientzia motetan, aldiz, ikerketa-objektua aldakorra da eta azterketak, ezagutza lortzeaz gain, aldakorra den horretan hobekuntza gauzatzea du xede. Zientzia poietikoen objektua giza ekoizpena [*poiesis*] da; hots, artefaktu edo produktuak. Azterketa horren jomuga ez da soilik ekoiztikoak ezagutzea, baizik eta ekoizpena bera eta ekoiztiko produktuak hobetzea. Esate baterako, automobilgintzaren inguruko hausnarketa egiten da ez soilik beribilak hobeto ezagutze aldera, baizik eta euren ekoizpen eta ezaugarriak garatzeko ere bai. Zientzia praktikotan, aldiz, objektua giza ekintza [*praxis*] dugu eta, horren berri izateaz gain, horiek hobetzea da asmoa. Kasu baterako, politika aztertzen dugu ez soilik politikagintzarekin erlazionatutako datuak biltzeko asmoz, baizik eta datu eta ezagutza horiekin politika hobeto egiteko. Labur esanda, zientzia teoretikoetan helburua jakintza bera da eta praktikoa zein poietikoetan, aldiz, jakintza horretatik datozkigun onurak (ik. Calvo 2001: 2).

Ekonomiarekin —zentzu literalean, hots, *etxearen kudeaketarekin*— eta politikarekin batera, etika ere zientzia praktikoa dugu. Etikaren zeregina da giza izaera [*ethos*] ezagutzea, baina, batez ere, berau hobetzea. Aristotelesen azterketa etikoek jakin nahi dute zein den bizitzeko modurik egokiena, hain justu, gure jarrera eta ekintzak modu horretara bideratzeko. Beste era batera esanda, Aristotelesek ezagutu nahi du zein den giza ongi gorena, hots, zein den giza jarduera borobilena, hain zuzen ere, horren arabera bizitzen saiatzeko. Hori esanda, norbaitek pentsa lezake zientzia praktikotan Aristotelesen jomuga dela marko ideal bat zehaztea, giza ekintzaren etengabeko helmuga eskuraezina izan behar lukeena, gizakia une oro tentsioan mantentzen duena, bere buruaren etengabeko lanketan, ideal horretara ahalik eta gehien hurbiltzekotan. Aitzitik, Peripatetikoak berak irakurketa hori ukatzen du: zientzia praktikoa zehazten duten helburua erdiesten zaila izanda ere, *egingarria* [*praktos*] behar du izan. Estagirakoak ez du egingarria ez den marko ideal bat irudikatu nahi, hezur-haragizko —erreal den!— gizakiak erdiets dezakeen ekintza gorena zehaztu baizik.

Politika obraren VII. liburuan¹, esate baterako, Platonen *Politeia* salatzen du, hain zuzen ere, egingarria ez delako: sistema politiko hoberenaren bila

¹ Kontuan izan Aristotelesen *Politikaren* euskal bertsiok (ik. Usabiaga 2016) obra horren liburu ohiko hurrenkeran moldatu duela, eta hiri idealaren inguruko hausnarketa, hots, bertsioko gehienetan VII. liburua dena, bertsioko horretan IV. liburu gisa aurkezten zaigula.

ibiltzekotan, hura sistema politiko *egingarrien* artean aurkitu ahalko dugu soilik. Horrek ez du esan nahi sistema politiko hori *de facto* existitu behar denik, lortzea posible behar lukeela baizik. Sistema politiko hoberena ezin da ezinezkoa edo zentzugabea izan (*Politika*, 1265a17-18; 1325b39). Mazedoniarraren obra etikoetan ere ikuspegi bera dugu; hala nola, *Nikomakorentzako Etikan* (aurrerantzean, *NE*) hasieratik bertatik autoreak argi uzten du azken giza helburua —hots, azken giza ongia— aztertzerakoan, helburu horrek *egingarría* behar duela izan (*NE* 1094a18²; 1096b31-34). Testu horren azkeneko liburuan ere agerikoa da Aristotelesek erdiesteko modukoa den azken giza ongiaz diharduela; ez, haatik, soilik imajinagarria den azken giza ongiaz.

*NE*n, Lizeoaren sortzailearen helburu nagusietako bat da hezur-haragizko gizakiarentzat baliagarria den etika bat eskaintzea, eta ez soilik gizaki ideal —ia jainkozko— batentzat. Hori asetzeari begira, VII. liburuak garrantzi itzela du obraren egitura orokorrean. Hain zuzen ere, hori nabarmentzea izango da artikulua honen xede nagusia. Horretarako, Aristotelesek *NE*ren lehen liburuan finkatzen duen egitasmoa laburbilduko dut, eta lehen sei liburuetan hori aurrera eramateko hautatzen duen modua zehaztuko dut. Gainera, bertute eta bizioen eskemak berekin ekartzen dituen hainbat kontu psikologikoren berri emango dut. Ostean, azterketa horrek arazo bat sortuko duela nabarmenduko dut; hots, idealetik gertuegi egotea, eta hiri errealetik urrutiegi. Amaitzeko, VII. liburuak arazo hori nola zuzentzen duen aztertuko dut, eta Aristotelesek une oro bere etikaren egingarritasuna kontuan hartzen duela azpimarratu.

2. *Nikomakorentzako Etikaren proiektuaz eta lehen sei liburuen ikergaiaz*

NE giza ongi gorenaren inguruko ikerketa dugu. Beste era batera esanda, obraren jomuga da gizakiaren azken helburua zehaztea, izan ere, zerbaiten ongia [*agathon*] gauza horren helburua [*telos*] baino ez da (*NE* 1094a1-4). Greziarrek, oro har, pentsatzen zuten izaki orok *berezko funtzio edo eginkizuna*³ [*ergon*] duela; hots, egin dezakeen egintzarik [*energeia*] bikainena. Adibidez, labanaren berezko funtzioa ongi moztea da. Berezko funtzioak, beraz, zehazten du zein den helburu gorena. Horrekin, Aristotelesek ez du defendatzen

² Itzulpenetan kontu hori belztu ohi den arren, «*ton prakton*» esamoldearen bidez Aristotelesek erreferentzia egiten dio gure ekintza egingarrien multzoari (ik. Burnet 1900: 8; Natali 1999: 451, 4. oin-oharra).

³ *NE*ren euskal bertsiok —ik. Aguirre eta Alonso (2001)— «eginkizun» hitza erabiltzen du «*ergon*» termino grekoa itzultzeko. Gure artikuluan, oro har, «funtzio» hitza lehenetsiko da hitz hori euskaratzeko.

helburu edo ongi bakarra dugunik⁴. Aitzitik, Aristotelesek onartzen du gizakiak funtzio ezberdinak dituela eta, hortaz, baita ongi anitz ere. Hala nola, elikatzea, ikustea, ekoiztea edo kalkulatzea. Elementu horietako bakoitza, giza funtzio batekin lotzen den heinean, helburu edo ongi bat da gizakiarentzat. Ordea, izaki edo objektu mota bakoitzari berezko funtzio bakarra dago. Aristotelesek pentsatzen du, finean, berezko funtzioa asetzea helburuen helburua erdiestea litzatekeela, ongien ongia. Gizakiak helburu anitz jarraitzen ditu, baina bada azken ongi bat helburu horien guztien helburua litzatekeena edo, hobe esanda, badago azken ongi bat zeina erdiesten dugun bitartean ezin dugun beste ezer hoberik desiratu. Hori horrela, *NE*n gizakiaren kasuan ongien ongia zein den jakin nahi du Aristotelesek (*NE* 1094a5-18). Hain zuzen ere, pertsona bat ona edo txarra dela diogu bere berezko funtzioa betetzeko moduari erreparatuta. Etikak, funtsean, horri erreparatuko dio: bizimodu zuzena zein den argitzeari eta hori sustatzeari. Bizitza ona edo zuzena gizakion berezko funtzioa ondoen asetzen duena izango litzateke⁵.

Aristotelesek pentsatzen du gizaki orok onartuko lukeela gizakiaren azken helburua zoriontasuna [*eudaimonia*] dela (*NE* 1095a18-20); pertsona hoberena pertsona zoriontsua da. Egiten ditugun ekintza ezberdinak —elikatzea, ikustea, hitz egitea, kalkulatzea, etab.— ez ditugu eurengatik soilik abiatzen, baizik eta, azken finean, zoriontasuna erdiesteko ere bai. Zoriontasuna dugu helburuen helburua. Estagirakoaren pentsamenduan, zoriontasuna ez litzateke bizitzako istant edo unetzat ulertu behar, bizitzeko modurik hoberenaren gisan baizik. Edonola ere, nahiz eta hiritar denek onartuko luketen zoriontasuna dela gizakiaren ongirik onena, desadostasuna dago zoriontasuna definitzeko garaian (*NE* 1095a20-22). Batzuek plazeretan datzala uste dute (hots, plazeraren etengabeko bilaketan datzan bizimoduan); beste batzuek, arrakasta politikoan (aintza eta izen onean); eta, hirugarren multzo batek, filosofoenak, bizitza teoretikoan datzala uste du. Beraz, lehenik eta behin argitu beharko litzateke zein ikuspegik duen arrazoia. Horretarako, Aristotelesek berezko funtzioarekin lotzen den argudiatzea erabiliko du (*NE* 1097b22-1098a20).

⁴ Labanaren adibideari eutsiz, esan daiteke labanaren funtzioa izan daitekeela bihurkinarena edo sardexkarena egitea (adibidez, posible litzateke torloju bat sartzeko edo ateratzeko labana-ahoz baliatzea), baina torlojuak sartu eta atera (hots, bihurkinaren rola bete) bihurkinak egiten du ondoen, eta ez labanak; era berean, labanak sardexkarena egitea posible badu ere (adibidez, posible da labanaz haragi errea sastatzea eta zuzenean haragi hori ahora eramatea), sardexkak egiten du modurik borobilenean sardexkarena (besteak beste, labanak ahoa motz dezakeelako). Ordea, elikagaiak hoberen mozten dituen objektua labana da, eta horregatik dugu hori labanaren eta ez beste objektu baten berezko funtzioa.

⁵ Gizakiak askotariko funtzioak dituen arren, bakarrik bere berezko funtzioarekin neurtuz esaten dugu bizitza bat ona dela edo pertsona ona dela. Esaterako, digestioa ongi egitea edo arnasa egoki hartzea beharrezko baldintzak dira giza ongi gorena lortzeko, baina norbaitek ezingo balitu funtzio horiek egoki bete, inork ez luke esango pertsona txarra denik edo bizitza txarra daramanik.

Aristotelesek arimaren ongiak, gorputzaren ongiak eta kanpo-ongiak be-reizten ditu. Azken horiek —adibidez, dirua edo ohorea— ez ditugu berez bi-latzen, baizik eta horien bidez hirugarren helburu bat asetzeari begira, hots, zoriontasuna erdiesteko bitarteko gisa xerkatzen ditugu; ezin dira helburuen helburua izan. Bestalde, jakina da Aristotelesen aburuz izaki bat ondoen de-finitzen duena bere *forma* dela; ez, ordea, bere *materia*. Gizakiaren berezko funtzioak eta ongi gorenak *arimaren* egintzarekin izango du zerikusia eta ez, aldiz, materiarekin lotzen den gaitasun batekin. Ongi gorenak, berez, arima-renak ditugu⁶. Beraz, gizakiaren helburuen helburuak arimaren egintza bat izan beharko du, eta gizakiaren berezko funtzioa arimaren funtzio bat izango da⁷. Giza arimak, edonola ere, funtzio anitz ditu. Funtzio horiek hiru mul-tzo handitan bana daitezke: nutrizioari, sentikortasunari eta arrazoimenari dagozkienak, hain justu. Nutrizioa animalia eta landareek ere egiten dute; sentikortasuna animaliek ere baduten funtzioa dugu; Aristotelesen aburuz, gizakia animalien eta landareen gainetik dago, izan ere, azken horiek ez be-zala, arrazoimena [*logos*] du eta arrazoimenarekin lotutako helburuak ditu. Gauzak horrela, gizakiaren berezko funtzioa arimaren atal arrazionalaren funtzioetako bat izango da. Funtzio arrazional gorenari dagokion helburu gailena zein den ikertuko du NEk. Giza zoriontasuna eta arimaren atal arra-zionalaren helburu gorenari baliokideak izango dira; hots, ongi bizitzea edo zoriontsu izatea, oinarrian, arrazionalki bizitzea litzateke.

Aristotelesek, hortaz, funtzio arrazional gorenari zein den aztertu beharko du. Hori egiteko, ordea, aztertu beharko du zeintzuk diren giza ezaugarri arrazional bikainenak. Izan ere, soilik ezaugarri hobereenek egiten dute posible funtzio bat egoki betetzea. Esaterako, soilik zerra zorrotzak dituen aitzoak bermatzen du ongi moztea; hots, labanari dagokion ongi nagusia erdiestea. Era berean, giza ezaugarri hobereenek egiten dute posible giza helburu go-rena. Gizakiaren ezaugarri arrazional bikainenak «bertute» [*aretē*] izenez eza-gutzen ditugu. Berez, terminoak zerbaiten bikaintasunari egiten dio erre-ferentzia, baina estagiratarraren etika-lanetan, bereziki, arimaren ezaugarri arrazional bikainenei egingo dio erreferentzia. Hori esanda, argitu behar da Aristotelesek dioela *arrazionala* izateko bi modu daudela (NE 1103a1-3): zen-tzu hertsian, 1) arrazionala da arrazoimena duena; edonola ere, zentzu zaba-lago batean, 2) arrazionala da arrazoimenari men egiten diona. Gauzak ho-rrrela, Aristotelesek, arimaren atal arrazionalaren bertuteak aztertzeaz gain, arimaren atal sentikorraren bertuteak ere aztertuko ditu; izan ere, arimaren atal sentikorraren hainbat kinadak eta erantzunek arrazoimenari men egin

⁶ Gorputzaren ongi nagusia osasuna dugu eta hori ere zoriontsu izateko baldintzetako bat da, hots, baldintza beharrezkoa, baina ez da, inondik inora, baldintza nahikoa. Gorputzaren ongiak, kanpo-ongiengien moduan, azken finean, zoriontasuna erdiesteko bitartekoak dira.

⁷ Aristotelesen lanean ez dago argi ea zoriontasuna giza bertuterik hobereenaren egintzan da-tzan edo, aldiz, hainbat giza bertute multzoren egintzan. Ikus Pakaluk (2005: 8-10).

diezaiokete. Lehen multzoa, jakina, bigarrena baino gorenagoa izango da, arrazionalak direlako zentzu hertsian. Lehen multzo horri «bertute dianoe-tiko» izena emango dio eta, bigarrenari, aldiz, «bertute etiko».

Bertuteak, beraz, arimaren ezaugarri hoberenak dira, zeinek posible egi-ten duten gizakiaren funtzio ezberdinak —berezko giza funtzioa barne— egoki betetzea. Argitu beharreko lehen gauza da giza bertute oro arimaren aztura [*hexis*] arrazional egoki bat dela⁸; hots, izateko modu edo disposizio egoki bat. Azturak ez dira berez —naturaz— ditugun gaitasunak, geuregana —ikas— ditzakegun izateko moduak baizik. «*Hexis*» hitza «*ukan*» [*ekhō*] adi-tzetik dator eta, bere etimoari fidel, arimak *duen* izateko modu bati —iza-teko ohitura bati— egiten dio erreferentzia⁹. Azturak ez dira, ez erantzun emozionalak, ez jarduera zehatzak, baizik eta erantzun emozional eta jar-duera batzuk modu jakin batean aurrera eramateko —edo ekiditeko— ohi-turak. Horregatik, arimaren bertuteak ez dira berez egintzak, egintza ho-berenak egiteko azturak baizik. Hots, ez dira arimaren egintzak, baizik eta arimak dituen azturak edo disposizioak behin eta berriro modu jakin batean jokatzeko¹⁰. Egintza [*energeia* edo *entelekheia*] potentzia [*dynamis*] baino gai-lenagoa da, egintza potentziaren ongia edo helburua dugu. Beraz, bertutea potentzia dugu, egintza ona edo zuzena sortzeko joera irmoa. Labanaren ka-suan, zerrarik zorrotzenak edukitzea ez litzateke labanaren helburu gorena, zerra horri esker ongi moztea baizik. Zoriontasuna, gizakion ongien ongia, arimaren bertute gailenaren araberrako egintza izango litzateke, hain justu. Gauzak horrela, Aristotelesek agerian uzten du azken giza helburua azter-tzeko esparrua zein den: bertuteena, alegia, bertutearen araberrako egintzan datzalako zoriontasuna, hots, bertutea delako zoriontasunaren kausa —era-ginkor— nagusia¹¹.

⁸ Bizioak ere azturak dira; hots, aztura desegokiak edo irrazionalak.

⁹ «*Ekhō*» aditz grekoaren baliokide latinoa «*habere*» litzateke, eta «*hexis*» hitzarena, aldiz, «*habitus*», euskaraz «aztura» edo «ohitura» moduan itzul daitekeena. Gauzak horrela, aztura ari-maren *ohitura* bat dela esan genezake, egitearen poderioz *bereganatzen* duen izateko modu bat.

¹⁰ Ez dugu norbaiten inguruan esango eskulangilea denik behin eskulan bat egin duelako, baizik eta behin eta berriro eskulanak egoki egitearen poderioz edozein momentutan eskulan bat egoki egiteko disposizioa duelako. Era berean, norbaitek aztura jakin bat duela diogu egintza ja-kin bat behin eta berriro modu jakin batean egiteko ohitura duenean. Bestalde, norbait medi-kua dela esaten dugu ez soilik medikuntzan jarduten denean, baizik eta medikuntzan jarduteko potentzia duenean. Gauzak horrela, medikua izango da bai lanean, potentzia hori aktualizatzen duenean, bai etxean, lo dagoen bitartean. Bada, aztura jakin bat duen pertsonak aztura hori duela esango dugu aztura hori potentzia hutsean zein egintzan dagoenean.

¹¹ Zoriontasuna bertutearen araberrako egintza den heinean, bertutea zoriontasunera heltzeko kausa nagusi eta beharrezkoa dela esan daiteke. Edonola ere, bertutetsua izatea ez da nahikoa zo-riontsua izateko. Bizitza zoriontsu batek, arimaren ongiez —hots, bertuteez— gain, bestelako gu-txieneko baldintza batzuen premia du. Horien artean garrantzitsuenak liriateke kanpo-ongiak —egoera ekonomiko eroso batekin lotzen dena, baina baita laguntasunarekin edo zori onarekin (edo behintzat zori txarrik ezarekin) ere— eta gorputzaren ongiak —adibidez, osasunik gabe ne-kez izan daiteke norbait zoriontsua—.

Aristotelesek bertute zehatzak ikertuko ditu hirugarren liburuan hasi eta seigarrena amaitu arte —zehazki, seigarren liburuan bertute dianoetiko zehatzak jorratuko ditu; gainontzekoetan, etikoak—. Edonola ere, ez da posible bertuteak modu zuzenean behatu edo aztertzea, arimaren aztura edo izateko moduak baitira. Beraz, bertuteak ikertzeko, Aristotelesek bertutearen age-raldian ipiniko du fokua, hots, bertuteek sortzen dituzten egintzetan. Giza egintzak aztertuko ditu, horien bidez bertuteak ezagutzeko. Edonola ere, giza egintza guztiak ez dira arimaren izateko moduaren isla. Adibidez, pertsona bati hark jakin gabe edari misteriotsu bat emango baliote, eta horrek etengabe hitz egitera bultzatuko balu, edabe horren mende azalduko lukeen berri-sukeria ez litzateke bere izaeraren isla izango; era berean, pertsona bat tor-turapean edo mehatxupean krimen bat egitera behartuko bagenu, krimena ez litzateke bere izaeraren isla izango; halaber, arku-tiroa praktikatzen den zelai batean norbaitek amarruz zurezko jomuga gogor bat paperezko jomuga leun batekin ordezkatzeko balu, jomuga horren atzean pertsona bat lotuta utzita, eta, beste batek, aldaketa horren berri eduki gabe, gezia jaurtitzean jomugaren atzean dagoen pertsona zauritu edo eraillko balu, ekintza horrek ere ez luke bere izaera islatuko. Aristotelesek ebatzen du gure izaeraren isla direla gure esku dauden eta gure borondatez egiten ditugun ekintzak, ezjakintasunik gabeko testuinguruetan. Beste era batera esanda, soilik nahita eta kontzienteki —ulermenez— egiten ditugun egintzek islatzen dute nolakoak ga-ren, hots, *hautapen* [*prohairesis*] baten ondorio diren egintzek.

Esan berri dudanari ñabardura bat gehitu beharko nioke: ekintza bat *hautapen* baten ondorio izatea ez da baldintza nahikoa norbaiten izaera islatzen duela esateko. Demagun norbait erretzailea dela, baina erretzeari uztea erabaki duela. Bada, erabaki hori hartu eta hurrengo egunean bere jarduna ikertuko bagenu, pentsa genezake bere izateko modua, hain justu, ez erre-tzailearena dela. Bere izateko modua, ordea, bere joera edo dispozizioa, erre-tzailearena da oraindik, besteak beste, erretzeko gogoia eta joera dituelako, ez erretzeak ezinegonan sortzen diolako eta bere buruari indartsuki eutsi behar diolako ez erretzeko. Aristotelesek, horregatik, esango liguke pertsona ba-ten aztura islatzen dela *hautapen* kontziente eta boluntario baten ondorioz modu errepikakorrean eta gogo onez egiten diren ekintzetan¹².

¹² Horretaz gain, kontuan hartu behar dugu egintza bat bertutetsua izateko egintza horren helburuak egintza bera izan behar duela —hots, egintza hori berezko helburutzat jo behar du egi-leak—, eta ez bestelako helbururen bat. Esate baterako, demagun pertsona batek itotzeko arris-kuan dagoen norbait salbatzen duela. Bada, egintza horren atzean zio ezberdinak egon daitezke. Esaterako, hori egin lezake norbait salbatzea berez ontzat jotzen duelako; beste aukera bat litza-teke egintza hori bestelako helburu bati begira egin izana, hala nola, itotzeko arriskuan dagoen pertsonak dirua zor diolako eta bera salbatzea delako biderik ziurrena dirua berreskuratzeke, edo lekua jendez lepo dagoelako eta pentsatzen duelako norbait salbatzeak ospe ona emango diola hirian. Aurreratu dudan moduan, Aristotelesen aburuz soilik lehen aukera lot daiteke bertute ba-tekin.

Bertuteak eta bizioak azturak dira. Ekintza onak errepikatzearen poderioz, pertsona batek ekintza onak egiteko ohitura edo aztura bereganatuko luke, hots, bertutea; era berean, ekintza txarrak egitearen ondorioz, bizioa bereganatzen du egileak. Aztura onak dituen pertsonari buruz diogu izaera ona duela; izan ere, aztura horri esker, ohitura moduan eta gogotsu egiten ditu egintza onak, berez onak direla sinetsita¹³. Aurrekoa kontuan hartzen bada, garbi ikusiko da Aristotelesen aburuz pertsona batek bere izaeraren gaineko —eta izaera horren ondorio diren ekintzen gaineko— ardura duela. Hezkuntzak, legeek eta bestelako hainbat aldagaik izaerarengan eragin handia badute ere¹⁴, horrelako kanpo-aldagaiek eta naturak ez dute izaera erabat determinatzen. Nolabait, giza komunitate bakoitzak hautatzen dituen ekintza motekin bere izaera sortuko luke, eta izaera horrek komunitatearen ekintzak determinatuko lituzke, hein handi batean; norbanakoaz gauza bera esan genezake, baina marko politikoaren mugen barruan. Aristoteles Heraklitorekin ados egongo litzateke, azken horrek *gizakiaren patua bere izaera dela* (ik. LM 9. Her. D111 = DK 22 B1 19) zioenean. Hain justu, horregatik du zentzua —berebizikoa, gainera!— etika eta politika egiteak. Gure ekintzen gaineko erabakiek determinatzen dutelako, hein handi batean, garena; hots, hobeto edo okerrago bizi garen.

¹³ Norbaitek pentsa lezake azalpen kiribilkorra darabilena Aristotelesek, izan ere, alde batek dio ekintza onak direla bertutearen kausak eta, bestetik, ekintza onen kausa bertuteak direla. Kontuan izan, ordea, bertutearen kausa diren ekintza onak oraindik ez direla norbaiten izaeraren isla; bertutearen ondorioz gauzatutako ekintzak, ordea, izaeraren isla dira eta gogotsu egiten dira hein handi batean. Adibidez, pertsona batek pentsa lezake noizbait beranduegi jaikitzeo ohitura duela eta, horren ondorioz, denbora libre urria geratzen zaiola, eta gauetan ez dela logura. Hori sinetsirik, erabakiko balu egunero goiz altxatzea, lehendabiziko egunetan beharturik bezala egingo luke hori eta, ziur aski, gogo txarrez eta ordulariarekin borrokan. Hala ere, egunero goiz iratzartzearen poderioz, azkenik, goiz esnatzeko aztura bereganatuko luke. Behin aztura hori bereganatuta, dagoeneko ekintza hori naturaltasunez eramango luke aurrera, gogo onez eta esfortzu handirik gabe. Soilik momentu hori iristean esan daiteke ekintza on horren atzean bertute bat dagoela, hau da, ekintza ona izaera onaren isla dela. Laburbilduz, ekintza jakin bat modu zehatz batez errepikatzeak aztura sortuko luke denboraren poderioz (ik. NE 1114a9-10) eta, behin aztura hori lortuta, azturak berak bere kausa izan diren ekintza motak sortuko lituzke etengabe, esfortzurik gabe eta gogo onez.

¹⁴ Aristotelesen etika- eta politika-testu ezberdinetan ikus daiteke hori. Esate baterako, *Politikan* Aristotelesek honakoa dio: «Hiru gauzen bidez bilakatzen dira gizonak on eta arduratsu: *natura*, *ohitura* eta *arrazoia* [*physis ethos logos*]» (1332a38-40. Usabiagak [2016] itzulia; azpimarra nirea da); gainera, lerro batzuk geroago Aristotelesek dio gure arrazoimenaren eta ohitura onen bidez natura bere egoerarik hoberenera bideratzeko baliabiderik hoberena *hezkuntza* [*paideia*] dela; halaber, NE 1103b2-6 pasartean agerikoa da Aristotelesek legegileari eta konstituzioari [*politeia*] ematen dion garrantzia bertutea bultzatzerako garaian; lege zuzenen eta hezkuntza egokiaren premia NE 1179a34-1181b24 pasartean ere nabarmena da; era berean, politikariek hiriaren bertutean duten zeresana azpimarratzen da NE 1102a5-25 testuan; NE 1178b33-35 pasartean, aldiz, ongi bizitzeko baliabide material egokiak behar direla agerian geratzen da.

3. Bertuteak, bizioak, ongia eta horien inguruko hainbat baldintza psikologiko

Marko horren barruan, Aristotelesek bertute etiko eta dianoetiko zehatz guztiak —zehatzago esanda, bertuteen araberako egintzak— ikertuko ditu, hirugarren liburuaren erdialdetik hasi eta seigarren liburu amaitu arte. Bertuteak arimaren aztura egoki edo arrazionalak dira, hots, arrazionalki jokatzena bultzatzen gaituzten izateko moduak. Aztura desegoki edo irrazionalek, aldiz, «bizio» izena jasoko dute. Gogora dezagun Aristotelesentzako —eta horrela zen antzinakoentzat, orokorrean— gizakiarentzat badirela hainbat helburu natural; ongi jokatzea, gizakiarentzat, ongi natural horiek betetzea litzateke, eta hori arrazionalki jokatzearen sinonimo litzateke. Bertutetsuaren izaerak naturaz onak diren egintzak sortuko ditu; izaera biziotsuak, aldiz, egintza antinatural edo okerrak sortuko lituzke.

Edonola ere, aipatzekoa da biek ala biek, bai pertsona bertutetsuek, bai biziotsuek, pentsatzen dutela euren izaera eta egintzak onak direla. Adibide moduan, guda-testuingurua irudika genezake, zeinetan hiru izateko modu orokor aurki daitezkeen, lehena bertutetsua eta beste biak biziotsuak. Lehen izaera mota pertsona adoretuarena [*andreios*] genuke, zeinak pentsatzen duen bere izaera adoretua ongi —helburu— bat dela berez, izan ere, adorerik gabe ezin da hiria defendatu eta komunitateari jarraitutasuna eman. Edonola ere, pertsona adoretuak beti neurritz egingo du aurrera gudan, baldintzen arabera, eta neurritz kanpo jokatu gabe; hots, norberaren eta etsaiaren indarrak eta egoera ongi neurtuz. Bigarren izaera pertsona ausartegiarena [*thrasys*] genuke. Horrek ere pentsatuko du bere izaera zuzena dela, izan ere, hiria defendatuko luke. Kontua da pertsona ausartegiaren aztura ez dela arrazionala, etsaiaren kontra borrokatzeko prest dagoelako, egoera edozein delarik ere, eta arriskuak ganoraz neurtu gabe. Esaterako, arerioak egoera geografikoari dagokionez abantaila balu, gureak baino askoz ere arma eraginkorragoak eta ugariagoak balitu, eta kopuruz zazpikoiztuko balu gure gudarostea, eta guk, hala ere, eraso jo nahiko bagenio, esan genezake ekintza hori ez litzatekeela adoretua —bertutearen araberako ekintza, hots, ekintza arrazionala—, ausartegia baizik; izan ere, ia ziurra da hilko gaituztela, eta etsaia apenas kalteetako dugula. Edonola ere, izaera ausartegia duen pertsonak pentsatzen du horrelako egoeretan eraso egitea ona dela, besteak beste, iritzi okerra duelako, hots, egoera ez duelako egoki neurtzen eta aukerak arrazionalki aztertzen. Are gehiago, ausartegia den pertsonak pentsatuko luke adoretua koldarra dela, hain justu, berak eraso joko lukeen egoera batzuetan adoretuak ez lukeelako aurrera egingo. Demagun, ordea, egoera kontrakoa dela, hots, gure gerlarien kopurua arrunt handiagoa dela, arma aldetik nagusi garela eta gure egoera geografikoa aproposena dela, eta, hala ere, etsaiarekin borrokatzeari uko egiten diogula, ihes eginez. Orduan, esan genezake ekintza hori koldarrarena dela. Edonola ere, hirugarren izaera mota duenak, hots, koldarrak [*deilos*], pentsatuko luke deskribatutako testuinguruan borrokatzea arris-

kutsuegia dela, hau da, eraso jotzea ez litzatekeela adoreaen isla, ausartegia izatearen seinale baizik. Bere aburuz, baldintzak are eta hobeak izan beharko lirateke zentzuzkoa izateko eraso jotzea. Horrela, koldarrak uste du bere ekintza eta izaera onak direla, bizitza ez duelako arinkeriaz arriskatzen.

Beste adibide bat neurritasunarena dugu¹⁵. Neurritasunaren bertutea dastamenaren eta ukimenaren —batez ere, jakiekin, edariarekin eta sexuarekin lotzen diren— plazerekiko jarrera egokia —arrazionala— edukitzea litzateke. Pertsona neurritsuak jaki atseginak, edaria eta sexua estimatzen ditu, baina ez, batik bat, horiek sortzen duten plazeragatik, baizik eta jaterakoan eta edaterakoan elikatu egiten garelako, eta sexu-harremanen bidez espezieari jarraitutasuna ematen diogulako. Aristotelesek dioenez, eginkizun horiek betetzea ona —naturala— denez, egokia da horiekin gozatzea. Pertsona batzuek, ordea, elikatzean edo sexua edukitzean ez dute elikadura bera edota ugalketa bera zaintzen, baizik eta horien bidez lortzen duten plazera. Horrelako kasuetan, pertsona batek elikatze beharko lukeena baino askoz gehiago jan eta edango luke, eta gauza bera esan genezake sexuari dagokionean. Pertsona horren ustez, elikatzea baino, elikatzerakoan sentitutako plazera litzateke ona, eta, ugaltzea baino, sexuak emandako plazera. Gauzak horrela, pertsona hori horrelako plazeren bila arituko litzateke etengabe, ez elikaduraz edo ugalketaz kezkatuta, baizik eta plazeren egarritz. Aristotelesek jarrera horri «neurrigabekeria» [*akolasia*] izena emango dio, eta bizio bat dela zehaztuko du, izan ere, neurrigabeak ongitzat jotzen du berez ona ez den eta ez dagokigun zerbait. Neurrigabekeriaz jokatzeko duenak oker pentsatuko luke desiratzen duen hori —plazer fisikoa— berez ona dela. Ukimenaren eta dastamenaren plazeri dagokienez, hirugarren jarrera bat ere aipatzen du Aristotelesek. Hirugarren jarrera hori duenak pentsatuko luke dastamenaren eta ukimenaren bidez jasotako plazerak berez txarrak direla eta, hortaz, erabat baztertuko lituzke. Aristoteles aburuz, izaera hori, neurrigabekeria bezala, bizio bat dugu; elikatzea eta ugaltzea berezko giza helburuak dira eta egokia da horiek egiterakoan gozatzea. Edonola ere, gehitzen du gizakien artean ia inor ez dela horrelakoa eta, horregatik, bizio hori anonimoa litzateke, hots, ez dugu izenik jarrera hori izendatzeko.

Aipatu berri ditugun bi adibideen bidez kontu garrantzitsu bat azaleratu da. Pertsona bertutetsuak desira egokia du —naturala den, hots, bere espezieari dagokion ongi baten nahia du—, eta iritzia zuzena —naturaz bere espeziearentzako ona den hori pentsatzen du ona dela beretzako—. Aldiz, pertsona biziotsuak desira desagokoa du —naturala ez den ongi baten gura du—, eta iritzi okerra —pentsatzen du desiratzen duen ongia naturala dela bere espeziarentzako, nahiz eta, egiaz, horrela izan ez—. Gauzak horrela, pertsona

¹⁵ Adorea eta neurritasuna dira Aristotelesek aztertzen dituen lehen bertute etikoak. Ikus Aristoteles, *NE* 1115a1-1119b18.

bertutetsuak bere izaera balioesten du eta horri eusten dio, baina, biziotsua-
ren kasuan ere, beste horrenbeste esan beharko genuke. Pertsona biziotsu
bat ez da bere ekintzez damutzen eta ezin da damutu ahal, pentsatzen baitu
egiten duen hori zuzena eta egokia dela. Biziotsuak, bere ikuspegi okerretik
begiratuta, pertsona bertutetsuari biziotsua litzatekeela iritziko lioke, bene-
tan bertutetsua denak berak ontzat jotzen duena ez duelako estimatzen (ik.
Aristoteles *NE* 1108b12-1109a19). Beste era batera esanda, bertutetsuen mo-
duan biziotsuek ere uste dute haiek bertutetsuak direla. Alde batetik, bertute
eta bizioak azturak dira eta, hortaz, ongi errotutako jarrera edo ohiturak dira;
bestetik, bai bertutetsuek bai biziotsuek uste dute euren izateko era orotan
zuzenena dela. Horregatik, oso zaila da gizakiek euren jarrera aldatzea inork
behartzen ez baditu¹⁶. Izan ere, ez da soilik biziotsuak desira okerrak dituela,
baizik eta uste duela desira horiek zuzenak direla eta, hortaz, ez duela horiek
aldatzeko inongo premiarik.

Bertuteek eurekin dakarte iritzi zuzena, desira [*orexis*] zuzena eta egintza
zuzena: bizioek, aldiz, egintza okerra, desira okerra eta iritzi okerra. Hala ere,
ez dugu pentsatu behar Aristotelesen trataerak Sokratesen intelektualismo
moralari jarraitzen dionik. Sokratesen kasuan, bertuteen —atenastarrak ez
luke bertute etiko eta dianoetikoen artean alderik dagoenik onartuko— eta
egintza zuzenen atzean beti zientzia (*episteme*) edo jakintza legoke. Esate ba-
terako, adoretsuki jokatzeko, adorea zer den ezagutu beharko genuke (ikus,
adibidez, Platon, *Lakes* 199a *et sequ.*). Aristotelesek, aldiz, hori garbi asko
ukatuko luke bertute etikoen kasuan¹⁷. Bertute etikoak eginean ikasten dira,
hein handi batean, eta errepikapenari esker. Hala nola, adoretsu izaten ikas-
ten dugu gerra-testuinguruan pertsona adoretsu baten ekintzak imitatzen,
eta neurritsuak izaten ikasten dugu pertsona neurritsuen moduan jokatzeko.
Jakina, horrek emantzat jotzen du imitatutako pertsonaren ekintzak onak di-
relako iritzia; hots, uste zuzen bat. Horrek ez du esan nahi, ordea, adoretsuak
izateko edo neurritsuak izateko lehendabizi neurritasunaren definizio zehatz
eta irmorik behar dugunik, alegia, zientzia edo jakintzarik. Bertute etikoak
eskarmentuaren bidez eta emulazioz ikasten dira hein handi batea¹⁸, zapata-

¹⁶ Gure egintzek azturak sortzen dituzte eta gure azturak modu trinkoan errotutako izateko moduak dira, egintza jakin batzuk sortzen dituztenak. Beraz, zentzu batean gure izaeraren jabe garela esan beharra dago, zentzu batean azturak sortzen dituzten egintzen kausa eragilea gu gare-lako, baina, bestetik, onartu behar da zaila dela izaera aldatzea, ohiturak aldatzea zaila den modu berean, horretarako denbora eta irmotasuna behar direlako, Natalik (1999, 474, 236. oin-oharra) aipatu duen moduan.

¹⁷ Zehazki, Aristotelesek esango digu Sokratesentzako bertuteak arrazoiak [*logoi*] zirela, bertute guztiak zientzia liratekeelako [*episteme*]; mazedoniarraren aburuz, aldiz, bertuteak arrazoiarekin batera doaz, baina ez dira arrazoibideak, zehatz-mehatz (ik. Aristoteles, *NE* 1144b28-30).

¹⁸ Aurrerantzean ikusiko dugun moduan, bertute etikoek nolabaiteko lotura dute zuhurtzia-rekin edo arrazoimen zuzenarekin. Bada, Natalik (1999: 474, 234 oin-oharra) egoki azpimarratu du Aristotelesek *NE* 1143b11-14 eta 1144a29-30 pasarteetan argi uzten duela zuhurtzia denbora eta eskarmentuarekin bereganatzen dugula, ez naturaz edo berehala.

riak zapatagintza oinetakoak egiten ikasten duen moduan. Gainera, gehitu behar dut bertute etikoak ez direla zehatz-mehatz arte [tekhne] baten modukoak. Adibidez, medikuntzaren artearen jabe den norbaitek gorputzari osasuna eman edo kendu ahal dio; arkitekto batek, modu berean, badaki eraikuntza bat sortzen, baina baita hondatzen ere; zapatariak ere berdin daki oinetakoa egoki egiten eta oinetakoa hausten. Bertute etikoen kasuan, ordea, esan beharra dago bertutetsuak modu bakarrean jakingo lukeela jokatzeko: bertutetsuki. Justuak ez luke jakingo injustuki jokatzeko, ez eta adoretzuak koldarkeriaz jokatzeko. Arrazoiak litzateke, besteak beste, bertute etikoen gakoak ekintzan datzala, modu jakin batean behin eta berriro jokatzeko ohituran.

Norbaitek esan lezake Aristotelesek argi uzten duela hainbat pasartetan bertute etikoak abian ipintzeko arrazoimen zuzena [*ho orthos ho logos*] beharrezkoa dela (ikus, adibidez, Aristoteles, *NE* 1144b1-17), eta, hortaz, bertute etikoek ezagutza auresuposatzen dutela. Kontuan hartu behar da, haatik, *ho orthos ho logos* bertute dianoetiko zehatz baten —zuhurtziaren [*phronesis*]¹⁹—baliokidea dela. Funtsean, Aristotelesek, bertute etikoen muinean zuhurtzia ipintzerakoan, argi utzi nahi lukeena da bertute horiek aurrera eramaterakoan egoera egoki neurtu behar dugula, bitarteko egokiak hautatzeko; izan ere, ekintza zuzena baldintzen araberrakoa da beti. Adibidez, pertsona adoretzuak egoki neurtu beharko du zeintzuk diren baldintzak —esaterako, bere gudarostearen egoera, arerioaren egoera edo baldintza meteorologikoak— modu adoretzuan jokatzeko. Adorez jokatzeko kemena neurritz azaltzea litzateke, bai koldarkeria, bai ausarkeria saihestuz. Beste era batera esanda, adoretzuak jakin behar du zein egoeratan den ona eraso jotzea, eta noiz ez. Norbaitek esan lezake hor iritzi bat legokeela, uste bat, zeinak zuzena izan behar duen. Aristotelesek hori onartuko luke, baina ukatuko luke pertsona adoretzuak adoretzuki jokatzeko adorea esentzia zein den jakin behar duenik. Bertute etiko zehatzak ekintza jakin batzuk modu jakin batean errepikatzen bereganatzen dira; ez, haatik, irakaskuntza teorikoren edo zientziaren bidez²⁰.

Bertute dianoetikoei dagokienez, kontua bestelakoa da. Bertute dianoetiko guztiek komunean lukete arrazoibide egia bat aurrera eramateko aztura izatea. Bertute etikoek iritzi edo arrazoibide zuzen edo egiazko baten premia lukete (ikus, adibidez, Aristoteles, *NE* 1138b20-35), baina, zentzu hertsian, ez dira arrazoimenaren aztura egokiak, arimaren hainbat funtzio

¹⁹ Aristotelesek baliokidetzat hainbat pasartetan nabarmentzen du. Adibidez, ikus Aristoteles, *NE* 1144b21-24.

²⁰ Aubenquek (1993: 40-41) maisuki azaldu du gizaki zuhurraren nagusitasuna ez datzala jakintzan edo ordena unibertsal baten berri izatean; zentzu horretan, Aristotelesek modu zurrunean apurtuko luke Sokrates eta Platonen gizaki zuhurraren irudiarekin. Era berean, bertute etiko zehatz bakoitza aurrera eramateko behar den zuhurtzia —arrazoimen zuzenak— ez du ezin zientzia [*episteme*] edo ezagutza teoretikorekin loturarik.

sentikor modu arrazionalen paratzen dituzten azturak baizik. Bertute dianoetikoak, aldiz, zentzu hertsian dira arrazoimenaren aztura egokiak. Arrazoimenaren funtzioa egoki betetzea, oro har, egia lortzea izango litzateke. Egia lortzea, funtsean, errealitatea modu egokian *ikuste*a litzateke, edo errealitatearen inguruko *baieztapen* eta *ukazio* zuzenak egitea. Bertute dianoetikoaren artean bi mota ditugu, teoretikoak eta poietiko-praktikoak. Lehenak hiru bertute dianoetiko zehatz barnebiltzen ditu: zientzia, adimena eta jakituria; bigarrenak, bi: teknika eta zuhurtzia. Bertute dianoetiko teoretikoek kasuan, arimaren atal arrazionalak egia lortzen du gure arimak errealitate baten esentzia egoki ulertzen duenean, hots, adimenak —adimen pasiboak [*nous pathetikos*]; ikus, bereziki, *De anima* testuaren hirugarren liburua— objektu baten forma egoki jasotzen duenean. Esan genezake, irudi plastiko batez baliatuta, horrelako kasuetan ezagututako objektuak zigilu baten moduan jokatuko lukeela, eta bere arrastoa utziko lukeela argizarizko ohol baten antzera funtzionatzen duen adimenean; zelanbait, adimenak egia lortuko luke ezagutu nahi duen errealitatearekin mimetizatzen denean, hau da, forma bera jasotzen duenean. Bertute dianoetiko poietiko-praktikoetan, ordea, egia lortzeak kontrako bidea ibiltzearekin luke zerikusia. Ez datza adimena errealitatearekin mimetizatzean, baizik eta errealitateak adimenaren forma hartzean. Funtzio arrazional poietiko-praktikoaren lehen premisa litzateke adimenak jakitea zein den produktu baten edo giza ekintza baten forma zuzena; bigarren premisa litzateke ezagutzen dugun forma zuzen hori gauzatzea, hots, ezagutzen dugun forma duen produktu bat egoki ekoiztea edo ezagutzen dugun ekintza ona egoki gauzatzea. Horregatik esan genezake bertute dianoetiko poietiko-praktikoei dagokienean egia lortzen dugula errealitatea —ekoiztutako produktuak eta giza ekintzak— gure adimenarekin mimetizatzen denean, hau da, errealitateak gure adimenak zuzen ezagutzen dituen formak hartzen dituenean.

Bertute dianoetikoaren testuinguruan, «egia» hitzak esan nahiko luke arimak esaten edo pentsatzen duenaren eta munduaren artean korrespondentzia egotea. Bada, bertute dianoetikoaren korrespondentzia hori etengabe egoki sortzeko joera litzateke. Bertute mota hauetan, beraz, kontua ez da soilik ekintza bat iritzi eta desira egiatiaz gidatuta egotea, baizik eta egia bera lortzea, bai adimenak munduaren forma hartuz, bai munduak adimenaren forma bereganatuz.

4. Dirudienez, VII. liburuak ikerketaren haria mozten du. Zuzena al da hori?

Aristotelesek, bere ikerketaren jomugatzat zorientasuna finkatu ostean, bertute etiko zein dianoetiko zehatzak aztertzen ditu banan-banan, horien araberrako egintzan baitatza lehenik eta behin zorientasuna. Hori eginda, emango luke jarraian Aristotelesek bere ikerketa itxi beharko lukeela, giza

bertuterik hoberena zein den argituz eta bitzta zoriontsuaren osagai beharrezko eta nahikoak zeintzuk diren agerian utziz. Alabaina, hori NE 1176a30 pasartetik aurrera egingo du, X. liburuan. Lehenago, meneratzearen [enkrateia] eta meneratzerik ezaren [akrasia] (VII. liburuan), laguntasunaren (VIII. eta IX. liburuetan) eta plazeraren (X. liburuan, 1172a15-1176a29²¹) gainean jardungo da. Laguntasuna aztertzea erabat ulergarria da, Aristotelesek kanpo-ongi gorentzat jotzen duelako, zeina zoriontasunaren osagai garrantzitsu bat den²². Plazeraren inguruko gogoetak ere zentzu argia du, izan ere, komeni da ez ahaztea, bizimodurik hoberena zein den argitzeaz gain, Aristotelesek irakurleak limurtu nahi litzukeela, bizimodu hori bereganatzen saia daitezten. Horretarako, interesatuko zaio garbi adieraztea bizimodurik hoberena orotan dela atsegingarriena —plazer handiena eskaintzen duena—; hots, bizimodu zoriontsua bizimodurik atseginena dela defendatuko du, hobe baita atseginenez osatzen den bitzta, plazerik gabeko bitzta baino. Badirudi, ordea, meneratzea eta meneratzerik ezaren gaiak aurreko liburuen haria eteten duela eta, gainera, ez dago argi zein paper jokutzen duen azalpen horrek NEn²³. Izan ere, bertuteen eta bizio etiko eta dianoetikoen azalpenaren ostean, bertute edo bizioak ez diren aztura batzuen inguruan hitz egingo digu Aristotelesek, itxuraz, behintzat, zoriontasunarekin loturarik ez dutenak.

²¹ VII. liburuan ere, meneratzearen eta meneratzerik ezaren gainean hitz egin ostean, Aristotelesek plazeraren gaia jorratzen du (ik. Aristoteles, NE 1152a34-1154b34). Hori egiteko arrazoia ez da agerikoa, eta eztabaida bizia egon da —eta egoten jarraituko du— iruzkingileen artean. Artikulu honen xedea ez da kontu hori argitzea eta ez da arazoa aztertuko. Edonola ere, pentsatzen dut Pakaluk (2005: 299-306) irakasleak eskainitako hipotesiak, egiantzekoa izateaz gain, VII. liburuan legokeen gaien batasun faltaren —alde batetik, meneratzerik ezaren ausia eta, bestetik, plazerarena— arazoari aterabidea emango liokeela. Haren aburuz, VII. liburuan plazeraren gaiak ez luke autonomiarik, hots, ez litzateke gai soltea. Aitzitik, meneratzea eta meneratzerik eza aztertzean, plazer fisiologiko handiak ipini dira fenomeno horien kausa nagusi gisa. Bada, meneratzearen eta meneratzerik ezaren kausa nagusietarikoa plazera dela defendatu ostean, Aristotelesek argitu nahiko luke hala ere plazera ez dela berez txarra. Pakaluken hipotesia zuzena balitz, VII. liburua batasuna luke, eta plazeraren inguruko gogoetak meneratzearen eta meneratzerik ezaren gaineko hausnarketan sortutako arazo bati erantzuna emango lioke eta ez litzateke, beraz, plazeraren gaineko hausnarketa independentea.

²² Arestian aipatu dut bertuteak direla zoriontasunaren kausa eraginkor nagusiak. Ordea, bertute hutsak ez du zoriontasunik ematen ahal. Horrekin batera, bestelako hainbat ongiren premia dugu, hala nola, gorputzaren ongi jakin batzuen (bereziki osasunarena) eta zenbait kanpo-ongirena (hala nola, laguntasunarena eta gutxieneko ondasun materialena).

²³ Harrigarria bada ere, hainbat autoreren ustez —hala nola, Rorty (1980: 267)—, ez omen da haustura nabarmenik gertatzen, eta VII. liburua modu agerikoan emango lioke jarraitutasuna aurreko sei liburuetako gogoetari. Nabarmendu nahi nuke horrelako iritziek, oro har, ez dutela euren tesia ongi justifikatzen, eta kontua modu arinean ematen dutela jorratutzat. Arrunt interesgarriagoak dira, aldiz, nahiko nabarmena den haustura onartzen duten eta, hala ere, ageriko haustura horren atzean jarraitutasuna dagoela defendatu duten ikertzaileen iruzkinak (ikus, esate baterako, Pakaluk 2005: 235-256). Ez dugu ahaztu behar, NE konpilazio-testua izanagatik ere, norbaitek editore-lanak egin zituela, testuari egun duen batasun eta ordena emanez; beraz, ez litzateke egiantzekoa sinestea itxurazko hausturaren atzean lotura sendorik ez dagoenik.

Atal honen xedea izango da, hain zuzen ere, lotura falta hori agerikoa baino ez dela defendatzea, VII. liburua aurreko guztiarekin nola lotzen den nabarmenduz. Horretarako, artikulua honen hasieran esandako kontu bat berreskuratuko beharko nuke: Aristotelesek *egingarria* den bizimodurik hobereana aurkitu nahi du. Bada, horrek arazo bat sortzen du. Aipatu dudan moduan, Aristotelesek bertute eta bizioak aztertzerakoan nabarmendu du pertsona bertutetsuak uste eta desira zuzenak dituela, eta ekintza zuzenak egiten dituela; biziotsuak, aldiz, uste eta desira okerrak ditu, eta bere ekintzak ere okerrak lirateke. Planteamendu hori hausnartuz gero, irakurleak arazo bat atzemango du: pertsona bertutetsuak ongi jokatu luke beti eta, gainera, modu nahiko errazean, izan ere, bere usteaz gain bere desira ere zuzena da, etengabe; aldiz, pertsona biziotsuak gaizki jokatu luke beti eta, horretaz gain, pentsatuko luke zuzen jokatzeko duela. Egia esan, planteamenduak ez du oso errealista ematen; alde batetik, pertsona bertutetsuaren irudiak idealgia dirudi, besteak beste, ez lukeelako sekula ez tentaldirik ez kontraesanik —ontzat jotzen duenaren eta desiratzen duenaren artean— bere ekintzak aurrera eramaterakoan; aldiz, biziotsuaren irudia, ziur aski, makurregia litzateke, izan ere, ez da soilik gaizki jokatzeko duela, baizik eta sekula ez zaiola burutik pasatu egin duena okerra zela. Jarrera horiek, egia esan, gizakiarekin baino, hurrenez hurren jainkoarekin eta piztiarekin lotuko lirateke. Bada, Aristotelesek *NE* testuarekin bizimodu hobereana zein den argitu eta sustatu nahi du, baina ez dezagun ahaztu horretarako *hiriko hezur-haragizko* gizakia hartu behar duela aintzat. Komunitate politikoaren barruan, ziu-rrenik, bizioa eta bertutea ikusgai izango dira —agian ezingo da ikusi bizio guztiak dituen edo bertute guztiak dituen pertsonarik, baina bai hainbat bizio edo hainbat bertute dituenena—, baina, horretaz gain, erdibideko jarrerak ere bai. Izan ere, hiriko gizakiek, sarri, tentaldian ikusten dute euren burua: uste dute zerbait egin beharko luketela, baina kontrakoa egiteko aiherriz sentitzen dute. Beste askotan, aldiz, damu dira: pentsatzen dute egin duten hori okerra dela. Oso errealak diren eta oso gizatiarrak diren giza bizipen horien berririk ia ez dago *NE*ren lehen sei liburuetan. Horrek, jakina, Aristotelesek aurreikusi duen planteamendu errealistaren kontra egingo luke. Horregatik, VII. liburua arazo hori konpontzea luke xede, meneratzearen eta meneratzerik ezaren kontzeptuen bitartez. Nolabait, kontzeptu horien bidez Estagirakoak bere planteamendua idealistegia²⁴ —eta distopikoegia— izatea ekidingo luke, bertutea eta bizioa ez diren baina horien erdibidean dauden jarreraren berri emanez. Hau da, bertute eta bizioen azalpena zuzendu edo osatuko luke.

Aristotelesek, nolabait, onartuko luke aurreko sei liburuetan zehar aurrera eramandako analisia sinpleegia dela eta, batez ere, ez duela gizakia bere

²⁴ Besteak beste, Pakaluk (2005: 235) nabarmendu du bertute eta bizioen egoerak, nolabait, idealak direla.

horretan aztertu eta deskribatu, bizio eta bertuteak ez diren kasuekiko —giza izaeran ohikoak, anitzak eta esanguratsuak— ez ikusiarena egin baitu. Edo-nola ere, VII. liburuaren xedea ez da soilik bere bertuteen azalpena osatzea; horretaz gain, sinplegia den —beste era batera esanda, errealista ez den— beste planteamendu etiko bat baztertu du, hots, Sokratesen *intelektualismo moral*²⁵. Intelektualismo moralaren tesia hiru azpitesiz osatuko litzateke (Rorty 1980: 267): 1) inork ez du gogo onez egiten berak txartzat duena; 2) ongi jokatzeko —bertutetsua izateko— beharrezkoa da ezagutza oinarri edukita jokatzeko eta, era berean, gaizki jokatzeko denek ezjakintasuna da horren oinarri edo kausa; 3) ezagutza moralaren objektu zentrala ongia dugu²⁶. Gauzak horrela, Sokratesek defendatuko luke norbaitek ongi jokatzeko duenean ona zer den badakiela, eta norbaitek gaizki jokatzeko duenean, aldiz, ezjakina dela eta txarra den zerbait ontzat jo duela. Ona zer den dakienak ezin du ongi baino jokatu, eta ona zer den ez dakienak ezin du gaizki baino jokatu. Esate baterako, Sokratesen ikuspegitik, norbaitek lapurretan egiten duenean, (oker) pentsatuko luke lapurtzea ona dela —zehazki, pentsa lezake komunitate politikoak onartzen ez duen modu batean aberastea ona dela; edo, besterik gabe, edozein modutan ondasunak lortzea ona dela—, eta horregatik jokatzeko luke horrela. Sokratesentzako uste oker bat —ezagutzarik eza— legoke lapurretaren oinarrian, eta pertsona horren jokabidea aldatzeko beharrezkoa ezagutza litzateke. Pertsona horrek ulertuko balu zintzoa izatea ona dela eta lapurtzea txarra, orduan ongi jokatzeko luke, eta soilik horrela jokatu ahalko luke. Planteamendu horren arabera, giza desira beti da ongiarekiko desira. Kontua da, batzuetan ongia zer den badakigula —ongiaren gaineko ezagutza dugula—, eta beste batzuetan, aldiz, ez. Hain zuzen ere, lehenengo kasuan ongi jokatzeko genuke, hots, bertutetsuki, eta bigarren kasuan, aldiz, gaizki. Inork ez du nahita eta gogo onez gaizki jokatzeko, beraz, ezjakintasunagatik baizik. Gainera, landu beharrezkoa ez litzateke desira, ongiaren gai-

²⁵ Batzuen aburuz, intelektualismo moral, Sokratesen proposamen etikoa izateaz gain, Platonena ere baten. Aitzitik, kontua ez da batere argia, izan ere, Akademiaren sortzailearen hainbat elkarrizketatan bere Sokratesek doktrina hori defendatuko lukeela eman arren, beste batzuetan kontrakoa emango luke. Are gehiago, hainbat autorek —ikus, adibidez, Brickhouse eta Smith (2007: 16); Rowe (2007: 22, 12. oin-oharra)— defendatu dute *akrasia* eta *enkrateia*, Aristotelesen ustez posible diren gisan, Platonentzat ere posible direla. Gauzak horrela, komeni da testuari fidel mantentzea eta NEren VII. liburua Sokratesen planteamenduari egindako kritika gisa aztertzea, eta ez Platoni jaurtitako eraso gisa. Izan ere, *intelektualismo moral* esamoldearen pean ezagutzen dugun tesia aipatzen duenean, Aristotelesen Sokratesekin lotzen du (ikus, adibidez, Aristoteles, NE 1145b21-31), eta ez Platonekin.

²⁶ Azurmendik (1999: 28) ere ederki laburbildu du Sokratesen intelektualismo moral: «Hona hemen Sokratesen oinarritzeko tesia, silogismo baten antzera formulaturik (edo ia tautologia baten antzera): denok ongia nahi dugu; beraz, inork ez du gaizkia nahita egiten («inork ez du nahita bekatu egiten» edo —Epikarmo poetak esan legez— «inor ez da nahita gaiztoa»), ezjakinez baizik, eta beraz, nahi izan gabe. Gaizki jokatzeko dutenek, ona zer den, ez dakitelako da. Ongia ongi ezagutzeko gero, ez da inork ez lukeela gaizkirik egingo, baizik eta inork ezin duela egin (ik. *Prot.*, 345d, 358c). Alderantziz, ongia zer den ez dakiena, hobereana nahi duenean ere, erratu egingen da».

neko ulermena baizik. Desira beti baita ongiarekiko desira. Pertsona bertute-tsua, funtsean, pertsona jantzia baino ez litzateke.

Lehenik eta behin, komeni da nabarmentzea tesi hori murriztailea dela oso. Norbaitek ongitzat jotzen duena desiratuko eta egingo luke beti. Hau da, ez litzateke egoerarik izango zeinetan norbaitek pentsatzen duen zerbait egin behar duela eta kontrakoa egiten duen. Adibidez, ez litzateke egoerarik izango zeinetan erretzaille batek erretzeari uzteko erabakia hartzen duen —bere aurreko uste bat baztertuta, pentsatzen duelako ez erretzea ona dela eta erretzea, aldiz, txarra— eta erretzeko tentaldirik —desirarik— baduen, edo, ez lukeela erre behar pentsatzen badu ere, erretzeko desirari ezin eutsi eta erre egiten duen. Era berean, ezingo litzateke irudikatu egoera bat zeinetan pertsona batek bere bikoteari fidela izatea ona dela pentsatzen duen, baina, unerren batean, beste gizaki baten aurrean fidelotasun hori hausteko grinarik ez lukeen. Gainera, damua ez litzateke posible izango, ez bada damutzen den pertsona ezjakintasunetik ezagutzara igaro delako. Aitzitik, emango luke hiriak —errealitateak— intelektualismo morala ukatuko duela, sinpleegia izateagatik. Eskarmentuak gezurtatuko luke eskema hori, giza usteak eta grinak arrunt konplexuak direla erakutsiz²⁷.

Aristotelesek giza bizimodurik hoberena aurkitu nahi du, baina gizaki erreala aztertuz, eta haren grina askotarikoak eta kontraesanak aintzat hartuz. Gauzak horrela, intelektualismo morala maiseatuko du, hain zuzen ere, teoria horrek azaldu ezin dituen fenomenoak argitzeko asmoz. Horrekin batera, bere lehen sei liburuetan planteatutako eskema zuzenduko du, hori ere, sinpleegia izateaz gain, giza jardueraren eta psikologiaren konplexutasunak azaltzeko gai ez zelako. Horretarako, meneratzearen eta meneratzerik ezaren kontzeptuak erabiliko ditu. Aristotelesen obrak, beraz, VII. liburuarekin ez luke haria galduko, baizik eta, aurrera jo aurretik, parentesi bat irekiko luke, aurreko liburuetan esan dena zuzendu eta osatzeko.

5. Meneratzea eta meneratzerik eza

Literalki, meneratzerik eza [*akrasia*]²⁸ «zerbaiten kontrola ez edukitzea» litzateke, baina «kontrol falta», «ahulezia», «ahulezia moral» eta «borondatea»

²⁷ Aristotelesek esango du begien bistakoa [*enargos*] dela fenomenoek, hots, errealitateak, intelektualismo morala ukatzen dutela (ik. NE 1145b27-28).

²⁸ «*Akrasia*» hitzari dagokionez, haustura garbia legoke Platon eta Aristotelesen artean, Bobonich eta Destréeren (2007: XIX) aburuz, izan ere, lehenengoaren obran ez da behin ere agertzen; bigarrenaren testuetan, aldiz, kontzeptu garrantzitsua dugu. Alabaina, Platonen obran «*akrateia*» hitza ageri da zenbaitetan eta «*akrasia*» terminoarekiko balioidea den heinean, Bobonich eta Destréek esandakoak ez du ematen sendoa denik. Horretaz gain, aipatu beharreko beste elementu bat da Sokratesen ikaslea ere izan zen Xenofonen lanetan (ik. *Memorabilia* 4.5.6.3, 4.5.7.3, 4.5.7.5, 5.5.8.2, 4.5.9.3, 4.5.9.5; *Oturuntza* 8.27.5, 8.32.6) «*akrasia*» terminoa ageri dela.

ren ahulezia» gisa ere itzulia izan da hainbat hizkuntzatan²⁹. Bere antonimoa meneratzea [*enkrateia*] litzateke: literalki, «zerbaiten kontrola edukitzea», eta «autokontrol», «indar moral» edo «borondatearen indar» gisa ere itzulia izan da. Zentzu hertsian, meneratzearen eta meneratzerik ezaren esparru zehatza neurritasunaren bertute etikoaren berdina izango litzateke, hots, ukimenaren eta dastamenaren plazerena. Hau da, ekintza neurritsuak, ekintza neurrigabeak, ekintza meneratuak eta meneraezinak³⁰ testuinguru berean ematen dira, norbait ukimenaren edo dastamenaren plazeren aurrean dagoenean. Azaldu dudan moduan, pertsona neurritsuak plazer horiek eragiten dituzten objektuen ontasunaren gaineko iritzi zuzena du eta, gainera, horiekiko sentitzen duen desira egokia da. Neurrigabearen kasuan, aldiz, horiekiko iritzi okerra luke, eta baita desira okerra ere. Bada, bai gizaki meneratuak, bai meneraezinak iritzi zuzena lukete objektu horiekiko, baina une jakin batzuetan objektu horiekiko desira desegoki bat sentituko lukete, hots, euren iritzi zuzenarekin bat ez datorrena. Hau da, bai meneratuak bai meneraezinak bertutetsua —neurritsua— den pertsona baten moduan pentsatzen dute, baina pentsamendu horrekiko kontraesankorra dena egiteko desirak izango litzukete maiz. Egoera horretan, meneratuak bere pentsamenduarekiko kontraesankorrak diren desira horiei eutsiko lieke, eta meneraezinak, aldiz, ez. Adibide moduan, irudika dezagun egoera bat zeinetan zerbitzari batek bezero bati bazkalostean botila bat anis eta barruan izotzak dituen kopatxo bat hurbiltzen dizkion. Bezero biziotsuak 1) pentsatuko luke edaritik jasoko duen plazera berez eta neurririk gabe dela ona, 2) ahal bezainbeste edatea desiratuko luke eta 3) neurririk gabe edango luke. Bezero bertutetsuak, aldiz, 1) pentsatuko luke edaritik jasoko duen plazera soilik neurri egokian dela ona, esate baterako, digestioa egitea erraztuko dion anis kantitatea dela ona, 2) neurri horretan bakarrik desiratuko luke anisa eta 3) neurri horretan edango luke botilatik. Meneratuak eta meneraezinak, biek 1) pentsatuko lu-

²⁹ Aipatzekoa da *De Anima* obran ere Aristotelesek meneratzerik ezari erreferentzia egiten diola. *De Anima* 433a1-3 testuaren arabera, meneratzerik eza gertatzen da adimenak nagusitasuna duenean eta pentsamenduak agintzen duenean zerbait alboratu edo bilatzea, eta, hala ere, objektuekiko desirari [*epithymia*] jarraituz jarduten garenean; *De Anima* 434a14 pasartean, aldiz, meneratzerik eza gertatzen da desira [*orexis*] baten eta beste desira [*orexis*] baten arteko borroka gertatzen denean.

³⁰ Aguirre eta Alonso (2001) *NE*ren euskal bertsiolari jarraituz, «meneratu» eta «meneraezin» hitzak erabili ditugu «*enkrates*» eta «*akratēs*» terminoak, hurrenez hurren, euskaratzeko. Itzulpen-erabaki hori txalogarria da bi zentzutari: lehenik, hitz-erro bera erabiliz, meneratzearen (ekintzaren) eta meneratuaren (meneratzearen aztura duenaren), eta meneratzerik ezaren (ekintzaren) eta meneraezinaren (meneratzerik ezaren aztura duenaren) lotura agerian uzten du; bigarrenik, «meneratu» eta «meneraezin» hitzei esker irakurleak argi eta garbi ikus dezake Aristoteles ez dela ez neurritsuaz (*sophron*) ez neurrigabeaz (*akolastos*) ari. Ukimenaren eta dastamenaren plazeri dago kienean, neurritsua pertsona bertutetsua da eta neurrigabea, biziotsua. Meneratua eta meneraezina, aldiz, ez dira, ez bertutetsua, ez biziotsua, hurrenez hurren; biak ala biak bertutetsuaren eta biziotsuaren arteko esparru batean kokatuko lirateke. Hori esanda, jakina, Aristotelesen planteamenduaren arabera askoz hobea da meneratua izatea, meneraezina baino.

kete, bertutetsuak bezala, edaritik jasotako plazera soilik neurri egokian dela ona, baina 2) anisa neurritz kanpo desiratuko lukete. Gainera, meneraezinak 3) neurritz kanpo edango luke. Meneratuak, aldiz, bere desirari egoki eutsi eta 3) neurritz edango luke.

Kontuan hartu eman berri dudan azalpenean esan dudala meneraetuek eta meneraezinek desira desegokiak dituztela *maiz*. «Maiz» hitza erabili dut, izan ere, Aristotelesek meneratzea eta meneratzerik eza aztura gisa aurkezten ditu [*hexis*, NE 1145b1]; beste era batean adierazita, *izaera* [*ethos*; NE 1145a16] gisa. Aztura horiek, bertute eta bizio etikoen kasuan bezala, ekintza jakin batzuk behin eta berriro modu jakin batean egitearen poderioz norberenganatzen dira. Ekintza zehatzek sortzen dituzte azturak, baina Aristotelesi, ekintza zehatzak baino gehiago, izateko moduak axola zaizkio lan honetan.

Horretaz gain, aipatu beharra dago meneratzea eta meneratzerik eza, zentzu hertsian —*haplos* (NE 1147b34-35); euskal bertsioan, «zentzu absolutuan»—, dastamenaren eta ukimenaren bidez jasotzen diren plazeren esparrura mugatu arren, zentzu zabalagoan, hots analogiaz —*kath'homoioteta* (1147b34-35); euskal bertsioan, «antzekotasunaren arabera»—, beste bertute etiko guztien esparrura ere zabalduko lirakeela (ik. NE 1147b17-1152a36). Gauzak horrela, meneratzea eta meneratzerik eza bertute eta bizio etiko guztien tarteko aztura gisa uler daitezke. Esate baterako, adibide gisa irudika dezagun justiziaren³¹ bertute etikoaren esparru zehatzeko egoera bat, zeinetan bertutetsuaren (justuaren), biziotsuaren (injustuaren), justiziarekiko menera-tua denaren eta justiziarekiko meneraezina denaren jokabideak islatzen diren. Justua den pertsona batek, besteak beste, elkar-trukatze egoeretan trukatzeko den horretan berdintasun proportzionala bilatuko luke. Adibidez, ogi batek euro bat balio balu, okin justu batek bezero bati ogia euro baten truke aldatuko lioke; hots, berdin balio duten ondasunen arteko trukea bilatuko luke beti. Pertsona injustuak, aldiz, trukean dagokiona baino gehiago eskuratu nahiko luke. Gauzak horrela, okin injustuak euro bat baino gehiago (adibidez, bi euro) eskatuko lituzke ogiaren truke, dagokiona baino gehiago hartzea ona dela sinetsita. Bada, bai justiziarekiko menera-tua den okinak, bai justiziarekiko meneraezina denak, argi luke ona —justua— dela trukeetan baliokideak diren ondasunak trukatzeko, baina momentu jakin batean desiratuko luke dagokiona baino gehiago —euro bat baino gehiago— kobratzea³²;

³¹ Euskal bertsioan, «justizia» (*dikaio-synē*) eta «injustizia» (*adikia*) terminoak «zuzentasuna» eta «zuzengabekeria» gisa itzuli dira, hurrenez hurren. Itzulpena egokia den arren, testu honetan nahiago izan dut «justizia» eta «injustizia» terminoak erabili, besteak beste, «zuzentasun» hitzak duen polisemiarekin gaizki-uleratuak eta anbiguotasunak ekiditeko.

³² Demagun, dagokiona baino gehiago jasotzea desiratzen duela ikusita, adibidez, okindegira sartutako bezeroa atzerritarra dela, aberatsa dela, ez duela herriko prezioen berri eta ez dela herri berriz bueltatuko.

okin meneraezinaren kasuan, gainera, desira hori nagusituko litzateke, eta ogia euro bat baino gehiagoren truke salduko luke, dagokiona baino gehiago hartuz, nahiz eta jakin hori txarra dela; meneratuak, aldiz, unean uneko desira horri eutsi eta euro baten truke salduko luke ogia, trukeetan baliokidetzat bilatzea ona delako ezagutza inposatuz³³.

Meneratzeak eta meneratzerik ezak, beraz, zentzu hertsian, ekintza multzo murriz bati egiten diote erreferentzia. Edonola ere, zentzu zabalagoan, giza praxiaren eremu handi eta garrantzitsu batekin lotuko lirateke. Hori ulertzea funtsezkoa da *NEk* planteatzen duena ulertzeko, eta Aristotelesen proposamena, bere autorearen aburuz, egingarria dela kontuan hartzeko. Bi kontzeptu horiek gabe, inor gutxik pentsa lezake obra hau gizakiaren ekin-tzen eta psikologiaren isla egokia denik. Bertuteen eta bizioen arteko azturak edo izateko moduak diren meneratzerik ezari eta meneratzeari esker, Aristotelesen bere giza praxiaren mapa osatzea lortuko luke. Bi kontzeptuek posible egiten dute gizakiaren barne-kontraesanen berri ematea —zerbait txarra dela jakinda ere gaizki jokatu dugula edo gaizki jokatzeko tentazioa sentitu dugula azaltzea—, edo damutzearen sentimendua azaltzea. Eskema berrian kontraesana onartzea posible litzateke, nolabait, Aristotelesen argi bereizten dituelako desira —besteak beste, edari eta dastamenaren objektuekiko desira [*epithymia*³⁴]— eta arrazoimena [*logos*]. Hau da, kontraesana posible da, egia esan, benetako kontraesanik ez dagoelako, baizik eta organismo bizi baten organo eta kinada ezberdinen arteko borroka. Gainera, kontuan hartuta Aristotelesentzako gizakia gizaki egiten duena, lehenik eta behin, bere atalik ho-berena dela³⁵, hots, bere arrazoimena, esan dezakegu gizakia batez ere bere arrazoimena dela (ikus, adibidez, *NE* 1168b31-1169a5). Gauzak horrela, erraz uler daitezke «*akrasia*» eta «*enkrateia*» hitzak. Pertsona baten atal arrazionala eta pertsona horren beste atal baten kinada bat ez datozenean bat, esaten dugu pertsona hori meneratua [*enkrates*] dela bere benetako ni-ak, hots, arrazoimenak, kontrolari eusten dionean; aldiz, meneraezina [*akrates*] dela diogu arrazoimenak ezin dituen bere arrazoimenaren kontra egiten duten estimuluak kontrolpean eduki.

³³ Adibide honek eta gainontzekoek agerian uzten duten moduan, kanpotik ikusita, pertsona bertutetsuaren eta meneratuaren ekintzak berdinak lirateke, eta gauza bera esan dezakegu pertsona biziotsuaren eta pertsona meneraezinaren ekintzei dagokienean. Hala ere, ikuspegi psikologikotik aztertuta, fenomeno erabat ezberdinak ditugu.

³⁴ Komeni da argi uztea Aristotelesen ez dituela arrazoimena eta desira modu zurrunean bereizten. Esate baterako, Estagirakoak onartuko luke, adibidez, zientzialari baten atal arrazionalak jakintzarekiko desira duela. Zentzu horretan, garrantzitsua da argitzea Aristotelesentzako desira mota ezberdinak daudela. Desira bere zentzu neutro eta orokorrean izendatzen duen terminoa «*orexis*» litzateke; dastamenaren eta ukimenaren plazerekiko sentitzen den desira modu zehatzago batean izendatzeko, aldiz, «*epithymia*» hitza erabiliko luke. Gauzak horrela, zientzialariak ez luke ezagutzarekiko *epithymia*-rik sentituko, *orexis*-a baizik.

³⁵ Modu are eta orokorragoan, Aristotelesen pentsatuko luke errealitate bati bere zerizana ematen diona bere atalik hoberena dela.

Aristotelesek, edozein modutan, arazo bat du planteamendu honekin; izan ere, Sokratesen moduan, pentsatuko luke gure arimaren atal arrazionala indartsua denean —ongi funtzionatzen duenean, hots, egia lortzen duenean— bestelako atalek ezin dutela bere nagusigoa kolokan ipini (ik. Pakaluk 2005: 239). Hau da, Aristotelesek garbi ukatuko luke zerbait txarra dela dakien norbaitek txarra den horrekiko une batean senti lezakeen desira sentikorra izan daitekeela bortitza, halako neurrian, ezen bere arrazoimenak dioenaren kontra jokatzera bultzatu ahal duen³⁶. Hori dela eta, Aristotelesek *akrasia* azaltzeko argudio konplexu bat osatu beharko du.

Lehenik eta behin, Aristotelesek gogoratzen digu ezagutzak —eta iritziak³⁷— ez daudela une oro aktibo; askotan ezagutzak potentzian baino ez ditugu, hots, latente daude, baina ez operatibo (NE 1146b31-35). Hori garrantzitsua da, izan ere, horrek posible egingo du emozio batek —desira sentikor batek— ezagutzen edo uste dugunaren kontrako egoera bat sorraraztea, kinada irrazionalak atal arrazional indartsu bati gailendu zaizkiola onartu gabe. Emozioek ez lukete arrazoimena menderatuko horrelako kasuetan; aitzitik, emozioek ekintza jakin bat eragingo lukete, horren kontrakoa den arrazoimenaren ezagutza jakin bat potentzian dagoen bitartean, hau da, lokartuta bezala dagoen bitartean. Hau da, arraroa da oso —Sokrates eta Aristotelesentzako ezinezkoa— aktoan dugun ezagutza baten kontra jokatzeari (beharturik ez bada); ez, ordea, potentzialki baino ez dugun ezagutza baten kontra jokatzeari (Natali 1999: 516, 696. oin-oharra). Esate baterako, demagun norbaitek badakiela gozoek ez diotela bere osasunari onik egiten, baina, momentu jakin batean, aurrean txokolatzeko tarta bat ipintzen diotela; gozoaren itxurak eta usain onak eraginda, pertsona horrek aurrean ipinitakoa jateko desira bizia sentituko luke eta, gehiegi pentsatu gabe, demagun jan egiten duela. Bada, esan genezake janari horren itxurak eta usain onak berearengan egoera psikofisiko berezi bat sortu dutela, zeinetan pertsona baten ezagutza orokor batek —gozoak jatea bere osasunari kalte egiten diola— operatibo —aktoan— egoteari uzten dion, egoera psikofisiko jakin horrek irauten duen bitartean. Momentu horretan, ezagutza orokor hori operatibo ez zegoen bitartean, beste ezagutza batzuk aktoan egongo liriateke, hala nola, txokolatzeko tartak gozoak direla, gozoek atsegin ematen dutela edo aurrean duen tartak gozoa behar duela izan. Kontuan izan ez dela kasualitatea Aristotelesek dastamenaren eta ukimenaren plazerak ipintzea meneratzearen eta meneratzerik ezaren esparru zehatz gisa; izan ere, emantzat jotzen da plazer horienganako desira dela gizakiongan bortitzena. Nolabait, plazer mota hori

³⁶ Kontuan izan dezagun, bai meneratuak, bai meneraezinak badakitela une jakin batean arrazoimenak esandakoaren kontra desiratutakoa txarra dela (are gehiago, meneraezina damu litzateke); hau da, emozioek ez dute arrazoimena engainatzen edo limurtzen.

³⁷ Pakaluk (2005: 239, 7. oin-oharra) ongi nabarmendu du Aristotelesek ez duela ezagutzaren [*epistēmē*] eta iritziaren [*doxa*] arteko ezberdintasunik planteatzen Sokratesen intelektualismo moralaren kritika aurrera eramaterakoan, baizik eta biak baliokidetzat jotzen dituela.

sor dezaketen objektuek pertsona bat itsutu dezakete; hots, egoera psikofisiko berezi bat sor dezakete banako horrengan, zeinak eragin dezakeen ezagutza orokor bat operatibo ez egotea une jakin batez eta, ondorioz, egoera normal batean uste eta egin ohi dugunaren kontra jokatzeari. Tartaren adibideak hori irudikatuko luke, hots, meneratzerik eza islatzen den kasu bat; hau da, egoera jakin eta berezi bat, zeinetan pertsona batek bere sinesmen orokorren —ezagutza edo usteen— kontra jokatzeko duen. Kontuan hartu behar dugu, gainera, tarta jan duen pertsonak, egoera psikofisiko hori bizi baino lehen, tarta jateari uko egingo liokeela, eta beste horrenbeste egingo lukeela tarta zatia jan ostean eta egoera psikofisiko arrunta berreskuratzean; horregatik, hain justu, esan dezakegu tarta jan duen pertsona hori ekintza horren ostean damu izango dela.

Meneratzea eta meneratzerik eza pasio (*pathos*) edo aiherrekin lotzen dira, ezagutzarekin baino. Esan dezakegu, meneratzea eta, bereziki, meneratzerik eza, desira arrunt bizi eta indartsu batek sortzen duen egoera psikofisiko bereziarekin lotzen direla batez ere, eta ez, aldiz, ezagutzarekin eta ezagutzarik ezarekin. Gauzak horrela, Aristotelesek Sokratesek onartzen ez dituen eta azaldu ezin dituen egoera batzuk azaltzen ditu. Sokratesen kontra, esango luke meneraezinak deskribatu dudanaren moduko egoeretan gaizki joka dezakeela, nahiz eta ezagutza edo iritzi zuzena eduki; halaber, menera tuak komeni ez zaiona desira lezake une jakin batez, nahiz eta ezagutza edo iritzi zuzena eduki. *Horren kausa ez litzateke ezagutzarik eza, pasioa —plazer bortitzekiko desira— baizik*. Giza *praxis* okerren atzean dagoen kausa bakarra ez da ezagutzarik eza eta, modu berean, giza ekintza zuzena bermatzeko ez da nahikoa ezagutzarekin. Horrela, Sokratesek onartzen ez duen baina agerikoa den³⁸ —behintzat, Aristotelesentzako (NE 1145b25-29)— fenomeno bat azaldu dezake, nahiz eta bi filosofoek iritzi komun bat partekatu, hots, gizaki baten atal arrazionala zuzena denean bere atal irrazionalak ezin duela meneratu.

6. Plazeraren inguruko eztabaida *Nikomakorentzako Etikaren VII. liburuan*

VII. liburuan, meneratzearen eta meneratzerik ezaren gainean hitz egin ostean (1145a15-1152a36), Aristotelesek plazeraren gaia ere jorratzen du (1152b1-1154b34). Hori egiteko arrazoia ez da agerikoa, eta eztabaida bizia egon da —eta egoten jarraituko du— iruzkingileen artean. Kontua garrantzi-

³⁸ Destréek (2007: 140) ongi azpimarratu du, hain zuzen ere, Aristoteles intelektualismo moralaren maiseatzera bultzatzen duen elementu gakoetako bat dela *akrasia* fenomenoaren agerikotasuna. Edonola ere, kontuan eduki Destréeren (2007) posizioa konplexua dela, izan ere, haren iritziak NEko pasarte batzuetan Aristotelesek intelektualismo moralaren onartuko luke.

tsua da; izan ere, besteak beste, gaien aniztasunak liburuaren gaiaren batasuna kolokan ipiniko luke. Artikulu honen xedea ez da kontu hori argitzea, eta ez dut arazoa sakonki aztertuko. Edonola ere, pentsatzen dut, aurreko ataletan azaldutakoa zuzena balitz, errazagoa litzatekeela *NE*ren VII. liburuak batasuna duela aldarrikatzea. Aurrekoa kontuan hartuta eta Pakaluk (2005: 299-306) irakasleak eskainitako hipotesiari erreparatuta, posible da VII. liburuaren gaiaren itxurazko batasun faltaren arazoari —alde batetik, meneratzerik ezaren auzia legoke eta, bestetik, plazerarena— aterabidea ematea. Pakalukek defendatzen du VII. liburuan plazeraren gaiak ez lukeela autonomiarik, hots, ez litzatekeela gai independentea izango. Aitzitik, meneratzea eta meneratzerik eza aztertzerakoan, plazer fisiologiko handiak ipini dira fenomeno horien kausa nagusizat. Bada, okerrak diren edo guztiz zuzenak ez diren *praxeis* batzuen —meneraezinaren ekintza eta meneratuaren ekintza— kausa nagusizat bereziki bortitzak diren hainbat plazer identifikatu ostean, erabat zentzuzkoa litzateke Aristotelesek honako hau egitea: plazeraren gaineko iruzkin labur bat eskaini, esandakoa ñabartu eta plazera —nahiz eta meneratzearen eta meneratzerik ezaren kausa izan daitekeen— ez dela berez txarra defendatze aldera. Hain zuzen ere, VII. liburuko plazeraren inguruko hausnarketak tesi hori defendatzea edukiko luke helburu nagusizat, horrela meneratzerik ezaren inguruko gogoetaren harira ondorioztatutako hainbat tesi leundu edo ñabartzeko. Pakaluken hipotesia zuzena balitz, VII. liburuak, gaiari dagokionean, batasun irmoa luke: plazeraren inguruko gogoetak meneratzearen eta meneratzerik ezaren gaineko hausnarketan sortutako arazo bati erantzuna emango lioke, eta ez litzateke, beraz, plazeraren gaineko hausnarketa —gai— independentea.

Era berean, irakurketa hori zuzena balitz, *NE* obran plazeraren inguruko bi testu ezberdin aurkitzea —kontuan izan X. liburuan ere Aristotelesek plazera duela aztergai, 1172a15-1176a30 pasartean— ez litzateke arraroa izango; izan ere, bi testuek funtzio ezberdinak beteko lituzkete. VII. liburuko testuak ez luke helburutzat plazera berez zer den definitzea, plazera ez dela berez txarra argitzea baino; aldiz, X. liburuko plazeraren inguruko testuan, Aristotelesek helburutzat edukiko luke plazera ona izan daitekeela —hots, plazer mota jakin bat— defendatzea, gerora zoriontasuna plazer handiena eskaintzen duen bizitzeko modua dela agerian uzteko (ik. Pakaluk 2005: 306-315). Plazeraren inguruko bi trataerek, hortaz, funtzio ezberdinak dituzte. Horrela, plazeraren inguruko bi eztabaidak, batzuek pentsatu dutenaren kontra, ez lirateke ez kontraesankorrak ez *NE*ren editorearen errepikapen hutsal bat, testuaren egiturari zehatz ezberdinak betetzen dituzten pasarteak baizik.

7. Ondorioak

Artikulu honetan saiatu naiz azaltzen *NE*ren egitura orokorrean VII. liburua ez dagoela lekuz kanpo; aitzitik, funtzio garrantzitsua beteko lukeela ber-

tan: bizitza onaren eta txarraren kausa lehenak diren bertute eta bizioak aztertu ostean eta bizimodurik hoberenaren sintesia egin aurretik, Aristotelesek parentesi moduko bat irekiko luke VII. liburuan, bertute eta bizioen artekoak diren bi aztura edo izateko modu, meneratzerik eza eta meneratzea, aurkeztu eta argitzeko. Halaber, nabarmendu nahi izan dut meneratzearen eta meneratzerik ezaren azalpenak berebiziko garrantzia lukeela obra honetan³⁹, bestela Aristotelesen *NEk* giza praxia modu murriztaile eta idealistegian islatuko lukeelako⁴⁰. Aristotelesen xedea ez da giza bizimodu hoberen baina egingaitzaren defentsa egitea, baizik eta hezur-haragizko gizakiak benetan erdiets dezakeen bizimodurik hobereana zein den argitu eta hori sustatzea. Hain zuzen ere, soilik VII. liburuari esker esan dezakegu *NEk* gizaki erreala deskribatzen duela eta bere proposamena *egingarria* dela.

Horretaz gain, artikulua hau *NEk* planteatzen duen beste irakurketa-arazo bat argitzen saiatu da. Alde batetik, VII. liburuaren batasun tematikoaren alde mintzatu naiz, meneratzerik ezaren eta plazeraren gaiak nola lotzen diren agerian utziz. Bestalde, *NEn* plazeraren inguruko bi planteamendu ezberdin egotearen kausa iradoki dut, besteak beste, bi planteamenduak kontraesankorrak ez direla defendatuz eta euren testuinguru ezberdinetan funtzio ezberdinak betetzen dituztela nabarmenduz.

Erreferentziak

- AGUIRRE, Javier eta Javier ALONSO (arg.). 2001. Aristoteles. *Nikomakorentzako Etika*. J. Aguirre eta J. Alonsoren itzulpena. Bilbo: Klasikoak.
- AUBENQUE, Pierre. 1993. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France. Lehen aldiz argitaratua in 1963, Paris: Presses Universitaires de France.
- AZURMENDI, Joxe. 1999. «Sarrera. Sokrates: krisialdiko pentsalaria». In Platon, *Sokratesen defentsa*. J. Peñak itzulia. Donostia: Jakin, 7-79.
- BOBONICH, Christopher eta Pierre DESTREE. 2007. «Introduction». In Ch. Bobonich eta P. Destrée (arg.), *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, XV-XXVII. <https://doi-org.ehu.idm.oclc.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.2>
- BRICKHOUSE, Thomas C. eta Nicholas D. SMITH. 2007. «Socrates on *akrasia*, knowledge, and the power of appearance». In Ch. Bobonich eta P. Destrée (arg.), *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 1-17. <https://doi-org.ehu.idm.oclc.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.8>

³⁹ Aipatu ez badut ere, komeni da nabarmentzea *NEren* VII. liburua *Eudemiar Etikaren* VI. liburua ere badela; testu bera dira. *NE* eta *Eudemiar Etika* konpilazio-testuak dira, norbaitek Aristotelesen etikaren gaineko testu ezberdinak elkartuz eta ordenatuz sortutakoak. Hamaika eztabaida egon da *NE* eta *Eudemiar Etikaren* loturaren inguruan, baina, auzi hori artikulua honen mugez harago dagoenez, ez dut hemen jorratuko.

⁴⁰ Broadiek (2009: 157) ere ikusi du meneratze eta meneratzerik ezaren zentzu zabalaren azalpenari esker, besteak beste, Aristotelesek bere argudiatzea borobilduko lukeela, horren hainbat arazo gaindituz eta giza praxiaren egunerokotasunaren gaineko azalpen eta ebaluazio egokia osatuz.

- BROADIE, Sarah. 2009. «*Nicomachean Ethics* VII. 8-9 (1151b22): *Akrasia, enkrateia*, and *Look-Alikes*». In C. Natali (arg.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 157-172.
- BURNET, John (arg.). 1900. *The Ethics of Aristotle*. Ed. with an introd. and notes by J. Burnet. Londres: Methuen.
- CALVO, Tomás. 2001. «Hitzaurrea». In Aristoteles, *Nikomakorentzako Etika*. Itzultzaileak: J. Aguirre eta J. Alonso. Bilbo: Klasikoak, 1-12.
- DESTRÉE, Pierre. 2007. «Aristotle On The Causes Of *Akrasia*». In Ch. Bobonich eta P. Destrée (arg.), *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 139-165. <https://doi-org.ehu.idm.oclc.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.39>
- NATALI, Carlo (arg.). 1999. *Aristotele: Etica Nicomachea*. Traduzione, Introduzione e Note di C. Natali. Bari: Laterza.
- PAKALUK, Michael. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802041>
- RORTY, Amélie Oksenberg. 1980. «*Akrasia* and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7». In A. O. Rorty (arg.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Londres: University of California Press, 267-284.
- ROWE, Cristopher. 2007. «A problem in the *Gorgias*: how is punishment supposed to help with intellectual error». In Ch. Bobonich eta P. Destrée (arg.), *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 40-19. <https://doi-org.ehu.idm.oclc.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.13>
- USABIAGA, Iñaki (arg.). 2016. *Aristoteles. Politika*. I. Usabiagaren sarrera eta itzulpena. Bilbo: Limes.