

Maria Michela Sassi

Felicità e virtù nell'Etica Nicomachea.*

La scena del pensiero filosofico è stata occupata, nella seconda metà del secolo scorso, da un fenomeno che vorrei velocemente ricordare, facendone l'opportuno punto di partenza del nostro discorso oggi. Parlo di quella "rinascita" o "riabilitazione" della "filosofia pratica" di Aristotele cui si è assistito, dalla Germania all'area angloamericana, nella riflessione di un Gadamer, una Arendt, o un Bernard Williams.¹ La stessa nozione di filosofia pratica, si badi bene, si deve ad Aristotele. Come ben sappiamo, infatti, è stato Aristotele a contornare per la prima volta, come oggetto di una forma di conoscenza specifica, quello spazio della *praxis* di cui si occupano *in primis* l'etica e la politica. Un criterio fondamentale per marcare quest'ambito è costituito dal fatto che "il principio delle azioni è nell'agente" (1025b 23), come leggiamo nel primo capitolo di *Metafisica VI*, in un quadro di classificazione dei saperi nel quale il sapere pratico è per l'appunto distinto da un lato dal sapere "poietico" o produttivo (in quanto questo si occupa di prodotti), da un lato dal sapere teoretico o contemplativo, che copre le cose che hanno in sé il loro principio, e per questo possono essere oggetto di pura speculazione: tali gli enti naturali studiati dalla fisica, gli enti matematici, e quelle realtà separate, eterne e immobili di cui si occupa la "filosofia prima". Altrove, e specialmente nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele tende a insistere su un'opposizione binaria fra sapere teoretico da un lato, e sapere pratico o produttivo dall'altro: in questi contesti il sapere pratico (o produttivo) è una forma di conoscenza che non ha come fine la conoscenza stessa (come le conoscenze teoretiche che sono disinteressate, ovvero ricercate in quanto tali, ovvero costituiscono un fine in sé), ma in qualche modo va "al di là". In un passo dei *Topici* troviamo un'efficace esemplificazione di questa divaricazione di intenti dei diversi saperi: la questione se il piacere sia da perseguire o no è "utile" in relazione alla scelta o al rifiuto, mentre quella se il cosmo sia eterno lo è "solo" ai fini del sapere (*Top.* I 11, 104b 5-8). Che lo studio dell'etica sia inteso avere una finalità pratica è del resto affermato in vari luoghi delle

* Questo testo corrisponde nella sostanza a quello da me letto nella prima giornata della settimana di formazione, ma ne ho riformulato alcuni punti in base alle considerazioni emerse nella discussione che è seguita. Tengo a ringraziare in particolare, per una serie di rilievi stimolanti, Luca Bianchi, Franco Ferrari, Philippe Hoffmann, e Walter Leszl. – Alcune informazioni generali sugli scritti etici di Aristotele e una sinossi dell'*Etica Nicomachea*, che sono date come presupposte per il discorso qui sopra svolto, si trovano alla fine del presente testo, in due Appendici poste di seguito alla Bibliografia.

¹ Ma molti altri nomi illustri si potrebbero fare: per un panorama completo fino agli anni '80 del secolo scorso cfr. Berti 1992, pp. 186-245.

Etiche e con molta chiarezza, per esempio, nel passo seguente della *Nicomachea*:

(II 2, 1103b 26-29) Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς.

Siccome la presente trattazione non si propone la pura conoscenza, come le altre (infatti non stiamo indagando per sapere cos'è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti non vi sarebbe nulla di utile in questa trattazione), allora è necessario esaminare il campo delle azioni, come le si debba compiere. (cfr. *EN* II 3, 1105b 12-18; X 10, 1179a 35-b 2; *EE* I 5, 1216b 9-25)²

Aristotele ha destinato le sue lezioni ad un pubblico che si può presumere composto di discepoli della scuola ma anche, e soprattutto, di cittadini attivamente impegnati nella vita politica ateniese: forse quelle “persone raffinate e attive (χαρίεντες καὶ πρακτικοί)” su cui si è soffermato nel primo libro, che “identificano la felicità con l'onore”, e cui è tuttavia necessario indicare una nozione meno superficiale di bene pratico (*EN* I, 1095b 22-23 e ss.). Si tratta comunque di uomini già avviati per nascita e educazione alla virtù, cui viene proposta una riflessione di cui tener conto nel legiferare o nell'orientare, da posizioni di comando, la vita della *polis*. C'è infatti per Aristotele una continuità fra indagine etica e politica, che viene dichiarata senza possibilità di equivoco nell'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* (X 10), a far da cerniera con la trattazione della *Politica* che segue, ma è già sottolineata lungo il primo libro, nella frequente asserzione della priorità della politica sull'etica. Entrambe hanno infatti lo stesso fine (il raggiungimento della felicità), ma la politica ha una priorità (è “architettonica”, nei termini di Aristotele) che le deriva dal porre un fine (la felicità della città) più alto e comprensivo di quello dell'etica (la felicità del singolo; cfr. *EN* I, 1194b 7-9, 1099b 29-30, ecc.).³

La prima e probabilmente più cruciale tappa di questo percorso di riflessione è indicata subito in apertura del trattato, con quella che viene data come una constatazione, che fa da prolungamento e contraltare alla teleologia della natura che Aristotele dispiega nel secondo libro della *Fisica*: anche nell'ambito dell'azione, la finalit  è imperante, e il fine cui ogni cosa

² Il testo greco riportato è quello dell'edizione Bywater. Seguo, con qualche occasionale modifica, la traduzione di Carlo Natali (v. *infra*, App.2).

³ Sul pubblico del corso etico-politico di Aristotele (così Salkever 2009) cfr. Leszl 1989, in partic. pp. 121-22; sul grado di acquisizione della virtù in esso presupposto, Burnyeat 1980, p. 81. Non potendo soffermarmi ulteriormente in questa sede sullo stretto rapporto istituito da Aristotele fra etica e politica, ricordo solo ancora che la *Politica* è dedicata alla ricerca del regime migliore, inteso come quello che assicura la migliore educazione dei cittadini alla virtù, e con questo il raggiungimento di un'*eudaimonia* che tocca al tempo stesso il singolo (come cittadino) e la *polis* nel suo insieme. Rinvio almeno a Leszl 1997, in partic. pp. 295-98.

tende coincide con il bene per essa.

(I 1, 1094a 1-3) Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰ γαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται.

Ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e ogni scelta, a quanto si crede, persegue qualche bene, e per questo *il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò a cui tutto tende*.⁴

Nelle righe successive, dopo avere osservato che le azioni umane si inscrivono in una catena gerarchica di fini, dato che la maggior parte dei fini è subordinata al raggiungimento di altri superiori, Aristotele afferma l'esistenza di un unico fine supremo, ricercato per se stesso e non in vista di altro, e che tutti concordano che questo sommo bene consista nell'*eudaimonia*. Dobbiamo soffermarci per un momento su questo termine, perché alle traduzioni tradizionali nelle lingue moderne ("felicità", "happiness", "bonheur" e così via) è stato ripetutamente obiettato che il concetto moderno di felicità rinvia a uno stato interiore di intensa contentezza che non è presente nell'uso del greco *eudaimonia*. La parola greca, combinazione dell'avverbio *eu* e del termine *daimon*, rinvia inizialmente alla "buona sorte" eventualmente assicurata all'individuo dal benvolere degli dèi: e benché il suo significato si sia presto svincolato dal contesto di origine, per così dire laicizzandosi, il termine è rimasto, nella Grecia del V e IV secolo, a definire una condizione che potremmo meglio definire di "autorealizzazione", una sorta di soddisfazione del vivere, che in sede di riflessione etica è frequentemente definita anche dall'espressione *eu zen*, "vivere bene". Per rendere questa connotazione più "obiettiva" studiosi e traduttori di lingua inglese (sulla scia della proposta di un fine interprete come John Cooper) amano rendere *eudaimonia* come *flourishing*, ovvero "fioritura, crescita rigogliosa".

E' probabilmente più opportuno attenersi alla traduzione più corrente, e così si farà anche qui, ma la precisazione di cui sopra è obbligatoria, e non solo per un'esigenza di correttezza linguistica. Tale precisazione va infatti tenuta presente anche per capire che cosa intendiamo, quando diciamo che l'etica aristotelica, come del resto tutto il pensiero etico antico, ha carattere eudemonistico. Questa categorizzazione è in effetti utile a distinguere con una certa chiarezza, e correttamente, la prospettiva delle etiche antiche dalla prospettiva normativa delle etiche deontologiche (ove, come in Kant, il giudizio morale si basa sull'accordo o meno con principi imperativi) e delle etiche utilitaristiche o consequenzialistiche di Bentham o Mill

⁴ Il sapore platonico dell'espressione πάντ' ἐφίεται, che richiama la relazione fra le cose e il Bene nel VI libro della *Repubblica*, è alla base dell'interpretazione neoplatonica del *telos* aristotelico in termini enologici, di cui ha parlato Philippe Hoffmann nella sua relazione.

(che fanno dipendere il giudizio morale dalle conseguenze delle azioni piuttosto che dal fine che le ha determinate, e lo subordinano alla promozione del benessere generale). Ma non dobbiamo ovviamente interpretare l'eudemonismo delle etiche antiche come un perseguimento di superficiale benessere. Il filo comune che le sottende è, al contrario, l'idea che la conquista dell'*eudaimonia* sia possibile all'uomo che esercita la virtù (*spoudaios* è il termine con cui Aristotele ama definire l'individuo virtuoso). Fra Socrate e Aristotele, o fra Platone e Aristotele e le filosofie ellenistiche, variano i termini della definizione del comportamento virtuoso, ma costante resta l'interpretazione dell'*eu zen*, del vivere bene, come "star bene" e insieme "agire bene" (una variante di questa formula è *eu prassein*). Riprendiamo però adesso il filo del nostro discorso, non senza segnalare il richiamo che quest'impostazione dell'etica di Aristotele ha esercitato su un gran numero di filosofi che nella seconda metà del Novecento, lungo la strada aperta da Margareth Anscombe, hanno contribuito a delineare una "etica della virtù", centrata sulla questione del carattere dell'uomo buono e della sua formazione, da contrapporre alle etiche fondate su regole e principi (pensiamo fra gli altri a Philippa Foot, Martha Nussbaum, Alisdair MacIntyre).⁵

Aristotele nota dunque che, se tutti concordano nel chiamare *eudaimonia* il sommo bene, le opinioni differiscono quanto all'identificazione del sommo bene. Dopodiché, attingendo a un filone di riflessione che attraversa la cultura greca fin dall'età arcaica, esamina una triade di generi di vita cui gli uomini per lo più si orientano: il *bios* dedicato al piacere e alla cura dei beni materiali, quello dedito all'impegno politico, quello votato alla conoscenza (1095b 14-1096a 10; questo punto trova maggiore elaborazione in *EE* I.4-5, 1215a 20-16a 36). Scartato subito, come addirittura "non umano", il *bios* centrato sul piacere fisico, e individuati elementi virtuosi sia nella vita politica che in quella teoretica, la questione che si pone è di definire quale sia quell'"opera (*ergon*) propria dell'uomo", svolgendo la quale questi raggiunge quella piena realizzazione della sua natura in cui consiste l'*eudaimonia*. E tale opera o funzione è individuata nell'attività che attiene alla parte razionale dell'anima, poiché è per questa che l'uomo si distingue dagli altri animali. Il bene umano consiste perciò in una "attività dell'anima secondo virtù", o meglio "secondo eccellenza". Qui occorre ricordare che il termine greco *aretè*, che correntemente traduciamo come virtù, ha un significato primario di "eccellenza" (un senso che eredita dalla tradizione di valori competitivi della morale aristocratica arcaica).

⁵ Da non dimenticare l'attenzione che è stata portata, in questo quadro, anche sull'etica di Tommaso. Simpson 1992 analizza con lucidità le differenze fra la dimensione politica dell'etica aristotelica e quella dei filosofi morali neo-aristotelici.

In altre parole: l'uomo imbocca la via per la felicità nel momento in cui usa "al meglio", nella sua componente più elevata, la propria dotazione psichica.

(I 6.1097b 22-25 [...] 1098a 13-17) Ἄλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστὶν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου [...] εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπιον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω.

Ma, tutto sommato, appare chiaro che dire 'il sommo bene è la felicità' è una cosa su cui tutti sono d'accordo: ciò di cui si sente ancora il bisogno è che si dica in modo ancor più chiaro che cos'è. Ora, ciò potrà avvenire, forse, se si coglierà qual è *l'agire proprio dell'uomo* [...] Se è così, poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene completo secondo la virtù sua propria; se è vero tutto ciò, *il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta.*

Si tratta ora di definire *le* virtù: nel presupposto, ereditato da una lunga tradizione di pensiero sulle modalità con cui conquistare l'eccellenza morale, che queste siano varie e ve ne siano alcune che valgono più di altre. Aristotele, a questo punto, prepara questa definizione elaborando una particolare divisione delle facoltà dell'anima.

Vorrei annotare a questo proposito che, mentre il carattere eudemonistico delle etiche antiche è ormai un dato acquisito negli studi, di importanza indiscussa e costantemente ribadito, raramente ne è messa in rilievo un'altra caratteristica peculiare. Penso per l'appunto alla tendenza a stabilire un nesso costitutivo fra concetti etici e psicologici, ovvero fra l'analisi del comportamento morale e una determinata concezione dell'anima, elaborata attorno al perno del rapporto fra ragione e emozioni: per converso potremmo certamente anche dire che, nel pensiero antico, le funzioni della mente tendono ad essere definite secondo categorie di derivazione etica.⁶ Questa connessione è presente tanto nell'atomismo di Democrito ed Epicuro quanto nell'intellettualismo di Socrate, e poi nel Platone del *Gorgia*, della *Repubblica* e delle *Leggi*, o negli Stoici. E ha una funzione fondamentale, per l'appunto, nella costruzione dell'*Etica Nicomachea*. Qui (siamo nell'ultimo capitolo del primo libro) Aristotele divide l'anima fra una componente razionale ed una irrazionale, e quest'ultima a sua volta fra una

⁶ Così Williams 1993, trad. it., p. 50, che dichiara invenzione platonica questo coinvolgimento di categorie etiche nella teoria dell'azione. Da questo risulta fra l'altro, come nota acutamente Williams, il monopolio esercitato nel quadro del pensiero morale antico da un problema come quello dell'*akrasia* o mancanza di autocontrollo (il cui emergere tenderei peraltro a collocare prima di Platone, tenendo conto sia della rappresentazione del conflitto psichico nella tragedia di Euripide, sia della negazione stessa di tale conflitto da parte di Socrate).

parte nutritiva (che presiede alle funzioni vegetative, e non ha quindi alcuna rilevanza sul piano morale) e una parte desiderativa. Quest'ultima peraltro "partecipa" della ragione, in quanto è in grado di "ascoltarla".

Non per caso tale immagine richiama tanto la posizione dei guerrieri nella *Repubblica* platonica, potenziali alleati dei filosofi, quanto quella del *thymos* nella fisiologia del *Timeo*: in sede di riflessione morale, Aristotele sembra più sensibile alla netta distinzione delle diverse componenti psichiche operata da Platone che non alla classificazione più neutrale delle facoltà psichiche che egli stesso ha costruito, in prospettiva biologica, nel *De anima*. In ogni caso Aristotele è ben più disposto di Platone ad assegnare alle affezioni dell'anima desiderativa, le passioni, un ruolo positivo nella vita morale. Desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, affetto, odio, brama, gelosia, pietà (secondo l'elenco che leggeremo fra poco) diventano anzi come la materia di cui son fatte le virtù, perché precisamente mediante il controllo razionale che il soggetto effettua di volta in volta sulla propria dotazione passionale si forma, gradualmente, il carattere morale.

Vorrei si facesse attenzione, di qui in poi, all'organizzazione sapientemente strutturata del trattato. Sulla base della teoria dell'anima appena descritta, Aristotele tratta lungo tutto il secondo libro delle virtù etiche, o del carattere (*êthos*), in generale, definendole come disposizioni stabili che si esprimono in risposte emozionali corrette, cioè determinate dalla ragione, che producono scelte.

(II 4, 1105b 19-28) ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετὴ. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα.

Dato che tre sono le cose che si generano nell'anima, passioni, capacità, stati abituali, la virtù verrà a essere una di queste tre cose. Chiamo passioni: desiderio, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, affetto, odio, brama, gelosia, pietà e in generale tutto ciò cui fa seguito piacere e dolore; chiamo capacità quelle cose in base alle quali siamo capaci di provare quelle passioni, per esempio ciò in base a cui siamo capaci di adirarci, addolorarci o avere pietà; *chiamo stati abituali quelle cose in base alle quali ci atteggiamento bene o male rispetto alle passioni*: per esempio, riguardo all'adirarsi se lo facciamo in modo violento, o troppo rilassato, abbiamo un atteggiamento scorretto, se invece teniamo il giusto mezzo abbiamo un atteggiamento corretto; e lo stesso vale per gli altri casi.

(II 6, 1106b 36-1107a 3) Ἦστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

Quindi la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, *medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto*.

Il termine usato per descrivere tale “stato abituale” è *hexis, nomen actionis* del verbo *echein* (trans. “avere”, intransitivo “stare” o, come tradotto bene da Natali, “atteggiarsi”), che troverà un perfetto corrispondente nel latino *habitus*, a sua volta connesso con l’equivalente latino di *echein, habere* (è obbligatorio qui ricordare, per quanto brevemente, che l’apparato etico di Tommaso, in cui le virtù aristoteliche confluiscono con quelle tipicamente cristiane, poggia sulla medesima nozione di virtù come *habitus*, stabile conformarsi del dato ineliminabile delle passioni alla ragione, la sola capace di individuare il giusto mezzo). Tale stato non è dato fin dall’inizio ma, presupponendo una minima base naturale e gli adeguati *input* educativi forniti (con il buon esempio e quando necessario con la costrizione) dalla famiglia e dalla città, si acquisisce compiendo ripetutamente azioni virtuose, fino a farsi, appunto, abitudine (a partire dall’inizio del secondo libro Aristotele aveva proposto una connessione forte fra la nozione di virtù etica e quella di abitudine, sulla base della similarità fra la designazione dell’abitudine, *ethos*, e quella del carattere, *êthos* :1103a 15-20).

Lungo queste linee definitorie si sviluppa, in una vivida “galleria” che attraversa i libri III e IV (cui si aggiungono il V, sulla giustizia, e l’VIII e il IX sull’amicizia), una ricca fenomenologia delle passioni e dei relativi comportamenti virtuosi o viziosi, da cui emerge con chiarezza il tratto descrittivo ed empirico, più che prescrittivo, della morale aristotelica.⁷ Essere coraggiosi, per fare solo un esempio, si differenzia in egual misura dal fuggire (la viltà costituendo un estremo per difetto dell’ardimento) e dall’andare alla morte in vana esibizione di eroismo (la temerarietà essendo un estremo per eccesso dello stesso dato passionale): coraggioso è infatti l’individuo capace di fare, dopo accorta deliberazione, la scelta più corretta in una situazione di pericolo, allestendo per esempio una linea di difesa se individua qualche margine di resistenza, ma anche fuggendo se così pare opportuno, in base a una valutazione corretta della situazione.

Nel processo di deliberazione (*bouleusis*) che risulta nella scelta (*proairesis*) è essenziale l’esercizio della saggezza pratica o *phronesis*. La saggezza è come la sapienza (*sophia*) o il senno (*synesis*) una virtù intellettuale o dianoetica, ossia relativa alla parte razionale dell’anima, secondo la distinzione tratteggiata alla fine del primo libro (1103a 3-10). Essa è d’altronde la più importante fra tutte in sede di pensiero pratico (perciò occupa la più gran parte del libro sesto, dedicato nel suo insieme alle virtù intellettuali), in quanto virtù della parte calcolatrice (*logistikon*) dell’anima razionale: che è quella per l’appunto che delibera

⁷ “Galerie de portraits” è l’espressione che usa Aubenque 1963 (1966), p. 37, nel quadro di una sottolineatura dell’origine “populaire” delle tipologie diseguate da Aristotele.

sulle cose “che dipendono da noi” (VI 2, 1139a 6-15). Perciò la saggezza è requisito necessario per l’acquisizione della virtù morale (Tommaso assegnerà analogamente un ruolo centrale alla *prudentia*, affidandole anzi il compito di deliberare sui fini oltre che sui mezzi dell’azione).

(VI 13.1144b 24-32) εἰκόασι δὴ μαντεύεσθαι πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετῆ ἐστίν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ ἐστίν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

Pare invero che tutti sentano in un certo modo che uno stato abituale siffatto, quello secondo la saggezza, è virtù. Ma bisogna fare una piccola modifica: non semplicemente lo stato abituale che è secondo la retta ragione, ma quello che è con [l’esercizio della] retta ragione è virtù. Ora, Socrate riteneva che tutte le virtù fossero dei ragionamenti (infatti riteneva che fossero scienze), noi che siano unite a ragionamento. Così, da quanto detto, è chiaro che non è possibile essere buoni in senso proprio senza saggezza, né saggi senza la virtù morale.

In un’analisi insuperata, Pierre Aubenque ha mostrato come Aristotele, nella sua riflessione sulla *phronesis*, svuota e riempia di nuovo contenuto una formulazione platonica (*phronesis*, e in verità più spesso *sophia*, è per Platone la virtù della parte più elevata dell’anima). Egli risale infatti al di là dell’intellettualismo platonico (e socratico), che insiste sulla conoscenza dei principi, recuperando un ideale tradizionale di saggezza incarnato nel tipo dell’uomo affidabile e onesto (quello che egli chiama *spoudaios*), capace di applicare il suo retto giudizio al dominio dell’azione (dunque del contingente).⁸ Parallelamente, nell’indagine sul processo della deliberazione e della scelta, l’attenzione non è mirata tanto sulla determinazione del fine e del bene, quanto sui mezzi e sull’utilità dell’azione.⁹

Ma fermiamoci di nuovo ad apprezzare l’attenzione con cui è costruita la struttura dell’*Etica Nicomachea*. All’inizio del sesto libro, data come conclusa la disamina della giustizia e delle altre virtù morali che si era dipartita dal quadro delineato alla fine del primo libro, Aristotele si era ricollegato esplicitamente a quella distinzione che aveva preliminarmente delineato fra le virtù dell’anima (I 13), ed aveva diviso la parte razionale (“nello stesso modo” in cui aveva precedentemente diviso la parte irrazionale) fra una parte “scientifica” (*epistemonikon*) che si occupa dei principi delle cose che “non ammettono di essere diversamente”, e una parte “calcolatrice” (*loghistikon*) che si occupa delle cose che invece lo ammettono, e sulle quali per l’appunto è possibile calcolare e deliberare (1138b 35-1139a 18). Con ciò la trattazione trova

⁸ Nel corso della discussione è stato osservato che da questo punto di vista Aristotele viene ad avvicinarsi all’ideale di ragionevolezza propugnato da Isocrate. Il tema sarebbe certamente da approfondire, tanto più alla luce della fortuna successiva dell’Isocrate “moralista” (rilevata per quanto riguarda l’ambito siriano nella relazione di Henri Hugonnard-Roche).

⁹ Si veda in particolare Aubenque 1963 (1966), pp. 33-63, 106-177.

adesso una sorta di nuovo inizio: solo ora cioè, venuto il momento di approfondire i meccanismi del ragionamento pratico, vengono affrontate le disposizioni dell'anima razionale e delle sue due parti, e specificamente la *phronesis*, che pertiene alla parte "calcolatrice".

Ma un ulteriore e ultimo elemento di cura strutturale, almeno altrettanto importante, va sottolineato nell'opera. Consideriamo che l'intera trattazione compresa fra l'inizio del secondo libro e la fine del nono si può vedere come una lunga, elaboratissima chiarificazione di quella definizione di *eudaimonia* come attività dell'anima secondo virtù che era stata contornata nel libro iniziale. Come in una *Ringskomposition*, infatti, nel libro finale Aristotele riprende quel tema della felicità cui tanto spazio aveva dedicato in sede iniziale, con l'intento di "riempire" di riflessioni particolari la definizione formale e generale che ne aveva dato nel primo libro, alla luce dell'indagine della virtù e delle virtù condotta nei libri intermedi.

E' vero che proprio su questo punto incontriamo un problema fra i più dibattuti dell'etica aristotelica. A partire da un articolo ormai lontano di Hardie (1965), un gran numero di interpreti, prevalentemente di lingua inglese e formazione analitica, hanno infatti avvertito uno spostamento forte di prospettiva e anzi una contraddizione fra la definizione iniziale di *eudaimonia* e quella conclusiva. Nella prima formulazione, la felicità è presentata come il prodotto cui concorrono tutte le capacità e virtù umane, secondo una concezione che è stata chiamata (con termine preso in prestito dalle filosofie utilitaristiche) "inclusiva". Nella conclusione dell'opera, invece, Aristotele insiste su una gerarchia di virtù, al sommo della quale pone la virtù intellettuale più alta, l'intelletto o *nous*, dichiarando che la felicità "compiuta" e "perfetta" (*teleia*) è data dall'attività eccellente della parte più alta dell'anima, che è anche la parte migliore dell'uomo. Questa si può chiamare una concezione "esclusiva" o "dominante", in quanto identifica il fine supremo dell'uomo nell'esercizio di un'unica attività che è quella contemplativa. Per contro la felicità assicurata dalle altre virtù (quelle etiche) è dichiarata essere una felicità "di secondo grado".

(X 7.1177a 12-23) Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θείον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεί. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς· ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν.

Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà ad essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi, o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica,

come abbiamo detto. Ciò parrebbe concordare con quanto abbiamo detto prima, e anche con la verità. Tale attività è la più eccellente, dato che anche l'intelletto è la cosa in noi più eccellente, e gli oggetti cui si volge l'intelletto sono i più eccellenti fra gli oggetti della conoscenza. Inoltre è la più continua, dato che siamo in grado di applicarci in modo continuo a contemplare più che a qualsiasi altra azione.

(X 7.1178a 9-22) Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικά. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεις παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστῳ· ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἕνα δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνφκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἥθους ἀρετῆ. [...] συνηρημένοι δ' αὐταὶ καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικά· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη· τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω·

La vita secondo la specie di virtù rimanente lo è [felice] *in secondo grado*, dato che le attività secondo questa sono specifiche dell'essere umano. Noi compiamo nei nostri rapporti reciproci le azioni giuste e coraggiose e le altre che si compiono secondo le virtù, nelle transazioni, nei rapporti sociali utili e nelle azioni di ogni specie, come pure nelle passioni, e osserviamo ciò che si adatta a ciascuno: è evidente che tutte queste cose sono specificamente umane. Si ritiene anche che alcune azioni derivino dal corpo, e che la virtù del carattere in molti aspetti sia strettamente connessa con le passioni. [...] Essendo connesse le virtù anche alle passioni, verranno a riguardare il complesso di anima e corpo, ma le virtù del complesso sono tipicamente umane, e quindi anche la vita secondo tali virtù, e la stessa felicità. Invece la virtù dell'intelletto è separata...

E' innegabile che il tema della felicità trovi nell'*Etica Nicomachea* due configurazioni, e che si ponga il problema di capire come si rapportino l'una all'altra. D'altronde non è adeguata una spiegazione in termini strettamente genetici di questa diversità, che faccia riferimento a un'evoluzione del pensiero di Aristotele. Una situazione simile si presenta riguardo al *De anima*: ricordiamo che in questo trattato il presupposto che ispira la maggior parte della trattazione, in questo caso l'unità anima-corpo, sembra venir meno allorché emerge, nel terzo libro, l'esigenza di postulare una facoltà (l'intelletto attivo) che può sussistere separatamente dal corpo.¹⁰ Ma ora, sia nell'*Etica* che nel *De anima* abbiamo a che fare, più che con una contraddizione della riflessione di Aristotele o con una compresenza testuale meccanica e infelice di due o più stadi di elaborazione, con una tensione teorica intrinseca a un sistema che fa perno su una definizione *duplex* della natura umana: da un lato l'uomo è visto, coerentemente con la teoria aristotelica della sostanza, come un "complesso" di anima-forma e corpo-materia, dall'altro una sua particolare funzione psichica, quella intellettuale, emerge quale fondamento irrinunciabile di quella capacità di conoscenza razionale e ragionevolezza

¹⁰ Sull'applicazione del paradigma genetico di stampo jaegeriano ho detto qualcosa nella presentazione che ho fatto per l'appunto del *De anima*, in una precedente settimana Gral (*Il De anima nel quadro del pensiero aristotelico*, http://www.gral.unipi.it/doc/attiv_sett_2008/1._Sassi.pdf).

morale per cui l'uomo si avvicina alla natura divina nello stesso momento in cui si differenzia dagli animali.¹¹

Che la tematizzazione aristotelica dell'*eudaimonia* sia consapevolmente complessa, e perciò filosoficamente interessante, è mostrato fra l'altro dalla ricchezza di riflessioni che ha ispirato, in autori quali al-Farabi, Avicenna, o Averroè, riguardo al rapporto per essi non meno problematico fra vita pratica e contemplativa. Anche nella filosofia morale di Tommaso l'identificazione dell'"ultimo fine" dell'uomo nella *felicitas* o *beatitudo* ha un'importanza fondante, e in sede di filosofia morale egli lo indica (su una posizione che potremmo dire "inclusivista") in un modo di vita razionale e moralmente eccellente (*virtuosus*); e in quella che sembra un'acuta consapevolezza del dilemma aristotelico, Tommaso stacca dall'ambito morale il problema della *beatitudo perfecta*, scegliendo il terreno teologico per argomentare (nelle *quaestiones* iniziali della Parte Seconda della *Summa Theologiae*) che essa è attingibile dall'uomo solo mediante l'esperienza diretta di Dio, che gli è possibile solo dopo la morte.

Qui vogliamo addurre finalmente, come ulteriore argomento per sostenere l'unità della concezione aristotelica, l'organizzazione calibrata della struttura dell'*Etica Nicomachea*, sulla quale abbiamo insistito poco fa. Su *tutto* il testo Aristotele è sicuramente intervenuto a più riprese, intessendo da una sezione all'altra una serie di rimandi mirati a stabilire coerenza in una costruzione teorica che è stata certamente lunga e accidentata nel tempo (su questo Jaeger aveva certamente ragione), ma ha conquistato alla fine una sua sostanziale coerenza. Per quanto riguarda in particolare il problema della felicità, la trattazione che Aristotele ne fornisce nel decimo libro non è se non una sanzione, radicata nell'articolatissimo quadro delle virtù che è stato intanto disegnato, di una definizione annunciata (in un passo del primo libro che abbiamo già letto): "il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta" (1098a 16-17).

¹¹ Non si può tacere un'implicazione "sociologica" di questa problematica, cui dà rilievo fra gli altri Vegetti 1989, pp. 202-210. Nello stabilire la supremazia della vita teoretica, Aristotele salva la nozione platonica (e prima socratica, direi) di un'"eccedenza" antropologica del filosofo e del suo modo di vita rispetto alla *polis*. Ma non direi che il costo di quest'operazione per il filosofo sia un "esilio dal potere e dalla città" (p. 209). Se facciamo valere le considerazioni iniziali sul pubblico, non solo di scuola, cui all'interno della scuola presentava le sue riflessioni etiche e politiche, dobbiamo pensare che Aristotele fosse fiducioso riguardo alla propria possibilità di influire sull'orientamento della città stessa, ai fini della felicità che definisce per essa.

Bibliografia

Una bibliografia esauriente e organizzata tematicamente intorno a *tutti* gli aspetti dell'etica aristotelica, benché limitata all'ambito angloamericano, si trova in fondo alla voce di R. Kraut, *Aristotle's Ethics*, nella Stanford Encyclopaedia of Philosophy on line, aggiornata al 2010 (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/#Bib>). Altra preziosa risorsa online è il commento di EN X a cura di Carlo Natali (<http://archelogos.com/xml/toc/toc-enx.htm>). Qui sotto mi limito a fornire un elenco abbastanza arbitrario di lavori più utili per un orientamento generale sull'etica aristotelica, e/o che ho tenuto maggiormente presenti nello scrivere le pagine precedenti.

- Aubenque 1963: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963 (1986³);
- Berti 1992: E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992;
- Burnyeat 1980: M. F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Press, 1980, pp. 69-92;
- Centrone 2011: B. Centrone, *Note sull'etimologia di eudaimonia*, in *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, a cura di L. Amoroso, A. Ferrarin, C. La Rocca, Pisa, ETS, 2011, pp. 35-45;
- Cooper 1985: J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1985;
- De Caro 2008: M. De Caro, *Azione* (Lessico della Filosofia, 1), Bologna, il Mulino, 2008;
- Fortenbaugh 2002: W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975, 2002²;
- Hardie 1965: W. F. R. Hardie, *The final Good in Aristotle's Ethics*, "Philosophy" 40, 1965, pp. 277-295.
- Hibbs 2004: Th. S. Hibbs, *MacIntyre, Aquinas, and Politics*, "The Review of Politics" 66, 2004, pp. 357-383;
- Hutchinson 1995: D. S. Hutchinson, *Ethics*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 195-232;
- Irwin 1980: T. Irwin, *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*, in A. Oksenberg Rorty (ed.), *cit.*, 1980, pp. 35-54;
- Leszl 1997: W. Leszl, *Politica*, in E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 283-325;
- Leszl 1997: W. Leszl, *La politica è una «techne» E richiede un'«episteme»? Uno studio sull'epistemologia della Politica di Aristotele*, in E. Berti e L. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila-Roma, L. U. Japadre Editore, 1989, pp. 75-134;
- Natali 1989: C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989;
- Natali 1997: C. Natali, *Etica*, in E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, *cit.*, pp. 241-82;
- Nussbaum 1986: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, il Mulino, 1996;
- Salkever 2009: S. Salkever, *Reading Aristotle's Nicomachean Ethics and Politics as a Single Course of Lectures: Rhetorics, Politics, and Philosophy*, in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press 2009, pp. 209-242;
- Simpson 1992: P. Simpson, *Contemporary Virtue Ethics and Aristotle*, "The Review of Metaphysics" 45, 1992, pp. 503-524
- Vegetti 1989: M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989;

Williams 1993: B. Williams, *Shame and necessity*, Berkeley-Los Angeles University of California Press, 1993, trad. it. *Vergogna e necessità*, Bologna, il Mulino, 2007

Segnalo inoltre alcuni lavori che ritengo equilibrati e chiarificatori in relazione a due problematiche dell'etica aristotelica che ho escluso dal mio quadro, ma assumono rilevanza massima nella riflessione tardoantica e medievale:

a) il problema della misura in cui Aristotele abbia una nozione di responsabilità morale, in assenza di un concetto di volontà come attività indipendente, è stato utilmente rivisitato alla luce della sua teoria della causalità dell'agire da C. Natali, *Responsabilità e determinismo nell'etica aristotelica*, in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli, 2000, pp. 481-510;

b) sul problema se Aristotele abbia effettivamente tematizzato il concetto di una legge di natura nettamente opposta alla legge positiva (come si è tradizionalmente ritenuto, sulla base della contrapposizione fra *physikon dikaion* e *nomikon dikaion* enunciata nel noto capitolo di EN V 10), un buon numero di studi recenti e recentissimi convergono sull'opportunità di ridimensionare questa lettura: cfr. p. es. G. Cambiano, *La Retorica di Aristotele e il diritto naturale*, in D. Mantovani-A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, IUSS, Pavia, 2007, pp. 59-74; E. Brown, *The Emergence of natural Law and the Cosmopolis*, in S. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion*, cit., pp. 331-363, in partic. 349-362; J. Vega, *Aristotle's Concept of Law: Beyond Positivism and Natural Law*, "Journal of Ancient Philosophy" 4, 2010, 1-30. Il giusto "per natura" rientra secondo Aristotele, che concepisce la *polis* come una formazione naturale, nel "giusto politico". Non si può in ogni caso attribuire ad Aristotele una posizione giusnaturalistica, ovvero un concetto hobbesiano, pre-politico, di stato di natura.

Appendice1: Gli scritti etici di Aristotele

Nel corpus aristotelico sono trasmesse, oltre all' *Etica Nicomachea*, altre opere di argomento morale: l'*Etica Eudemia* (che ha tre libri in comune con la *Nicomachea*), la *Grande Etica* ricordata per lo più con il titolo latino *Magna Moralia* (quest'ultima ormai concordemente attribuita a un discepolo di Aristotele), il *De virtutibus et vitiis* (sicuramente spurio).

Non è chiara la ragione dei due titoli dell' *Etica Nicomachea* e dell'*Eudemia*. All'origine del primo potrebbe esservi una dedica dell'opera al padre Nicomaco, o al figlio con lo stesso nome, o a una cura editoriale di quest'ultimo; mentre l'*Etica Eudemia* potrebbe essere stata dedicata a Eudemo di Cipro l'amico di Aristotele morto in giovane età, o essere stata edita dal suo discepolo Eudemo di Rodi. Un problema generale, complicato dalla presenza di tre libri comuni nella tradizione manoscritta (*EN V-VII = EE IV-VI*), si pone quanto alla cronologia relativa dei due trattati. Gli studiosi si dividono fra coloro (i più) che vedono nella *Nicomachea* il prodotto più maturo della riflessione aristotelica, e coloro che assegnano questo vanto all'*Eudemia*. In ogni caso, gli studiosi tendono oggi a vederne le trattazioni come complementari, servendosi di elementi dell'una e dell'altra in relazione a diverse questioni. E in ogni caso, il rapporto con l'*Etica Eudemia* non è rilevante in questa sede, dato il monopolio esercitato dall'*Etica Nicomachea* nella tradizione tardo antica e medievale.

Appendice2: Sinossi dell' Etica Nicomachea

Si presuppone la *divisio textus* di Bekker, perché adottata da C. Natali per il testo a fronte della sua traduzione di *EN*, accompagnata da introduzione e note, pubblicata da Laterza, Roma-Bari, 1999 (Natali riprende l'edizione teubneriana di Susemihl, 1882, nella revisione fatta da Apelt nel 1912). Una diversa divisione dei capitoli è adottata nell'edizione oxoniense di Bywater (1894), che è quella più comunemente usata: p. es. da M. Zanatta nella sua traduzione

con testo a fronte, introduzione e note nella BUR, 1986, o da S. Broadie e Chr. Rowe nella loro traduzione inglese, con introduzione e commento, OUP 2002.

In ogni caso la divisione in capitoli è il risultato di un'operazione moderna, determinata da un giudizio interpretativo intorno alla strutturazione del discorso aristotelico all'interno di un libro. La distribuzione in libri, d'altronde, se pure alcune volte coincide con precisi cambiamenti di tema, altre volte spezza un discorso unitario (p. es. la trattazione delle virtù etiche fra III e IV libro). Essa è stata infatti determinata dall'esigenza "esterna" di adattare i contenuti alle dimensioni di un rotolo di papiro.

Sembrano fare eccezione rispetto a questo criterio due libri, ciascuno dedicato a un solo argomento: tali sono il V (sulla giustizia) e il VI (sulle virtù intellettuali, con al loro centro la *phronesis*). Potremmo vedervi l'indicazione di una concezione indipendente, ma non possiamo escludere che si sia trattato in tali casi di una congruenza occasionale fra la lunghezza del testo e i limiti del papiro. Nel complesso, come nota Rowe a p. 5 della sua *Historical Introduction* al volume sopra citato, l'*EN* «is typically a mixture of the orderly and the disorderly»: una caratteristica che si spiega con il fatto che questo testo, come in genere le opere "acroamatiche" di Aristotele, deriva da un complesso di appunti per lezioni originariamente destinati a un pubblico interno alla scuola. Aristotele può esservi intervenuto a più riprese con l'intento di una scrittura più rifinita (di cui risentono p. es. il primo libro e gli ultimi tre), ma anche per ripensare determinate questioni, o per aggiustare raccordi di contenuto e riferimenti interni, come ognuno di noi fa quando rilegge un proprio testo di lunga estensione, scritto in un lungo periodo di tempo. Non si può neppure escludere che aggiunte di questo tipo siano talvolta di mano di discepoli del Peripato o di redattori successivi. Occorre in definitiva sottolineare la complessa gestazione e stratificazione di questo testo, che deve indurre a esplorarne le questioni più problematiche (prima fra tutte l'esistenza apparente di due diverse prospettive, nel primo libro e nell'ultimo, sulla felicità) evitando di spiegarle nei termini evolucionistici a suo tempo propugnati da Jaeger, cioè andando in caccia da un lato di tracce di un platonismo giovanile, dall'altro dell'abbandono di esso in uno stadio di pensiero più autonomo e maturo. E' preferibile cercare sia nell'"ordine" che nel "disordine" del testo la manifestazione di una riflessione nel suo farsi, non priva di ellissi, sospensioni e oscurità, ma nel suo complesso tesissima e articolata -- come mostra la sapienza complessiva della struttura dell'opera, che emerge da questa sinossi:

Libro I

1-3: oggetto e metodo della trattazione, in una cornice di finalismo universale (1094a 2-3: "il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende");

4-12: identificazione della felicità (*eudaimonia*) come bene supremo;

13: virtù e parti dell'anima: definizione delle virtù dianoetiche, proprie della parte razionale dell'anima, e delle virtù etiche, proprie della parte desiderativa dell'anima in quanto però partecipa della ragione, in quanto le "presta ascolto".

Libro II

Sulle virtù etiche in generale: non dati di natura ma disposizioni (*hexeis*, sing. *hexis*) che l'individuo acquisisce *agendo*, e orientando le proprie azioni mediante la scelta del "giusto mezzo" fra i due estremi delle proprie varie dotazioni passionali.

Libro III

1-3: Volontarietà e involontarietà dell'azione: "Siccome è involontario ciò che avviene per forza o per ignoranza, il volontario ci sembrerà essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica" (111a 21-24);

4: La scelta (*proairesis*): è volontaria ma non è identica al volontario; infatti “il volere è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine”; dipende da noi e riguarda l’ambito di ciò che dipende da noi;

5: La deliberazione (*bouleusis*) è il processo razionale che produce la scelta, che dunque è “un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi”;

6-12: Virtù etiche in particolare:

9-12: Coraggio (*andreia*): giusto mezzo fra viltà e temerarietà;

13-15: Temperanza o moderazione (*sophrosyne*): giusto mezzo tra intemperanza e insensibilità.

Libro IV

Virtù etiche in particolare:

1-3: Generosità (*eleutheriotes*): giusto mezzo fra avarizia e prodigalità;

4-6: Magnificenza (*megaloprepeia*): giusto mezzo fra volgarità e grettezza;

7-9: Grandezza d’animo o fierezza (*megalopsychia*): giusto mezzo tra vanità (presunzione) e pusillanimità;

10: [giusto grado di] Ambizione

11: Mitezza (*praotes*): giusto mezzo tra iracondia e flemma;

12: Amabilità (*philia*): giusto mezzo tra scontrosità e compiacenza (adulazione);

13: Medietà (simile alla sincerità, ma “senza nome”) tra ironia (dissimulazione) e millanteria;

14: Arguzia (*eutrapelia*): giusto mezzo tra buffoneria e rusticità;

15: Pudore (*aidos*): passione, più che stato abituale, propria della giovinezza e opposta all’impudenza.

Libro V

Interamente dedicato alla giustizia (“virtù perfetta al più alto grado perché chi la possiede è in grado di usare la virtù anche verso gli altri e non soltanto verso se stesso”), distinta in *distributiva* (a cui compete di dispensare onori o altri beni agli appartenenti alla stessa comunità) e *correttiva* (il cui compito è di pareggiare i vantaggi e gli svantaggi nei contratti tra gli uomini).

Distinzione fra diritto privato e pubblico, a sua volta classificato in *legittimo* (regolato dal diritto statale) e *naturale* (regolato dalle leggi intrinseche della natura). Il secondo “ha la stessa forza dappertutto ed è indipendente dalla diversità delle opinioni”.

Libro VI

1. Sulle virtù dianoetiche: cinque stati (quelli sottolineati oltre) “in virtù dei quali l’anima si trova nel vero quando afferma e quando nega” (1139b 16-17):

2. Pensiero teorico e pensiero pratico.

3. Scienza (*episteme*): “stato abituale (*hexis*) che produce dimostrazioni”;

4. Arte (*techne*): “stato abituale (*hexis*) produttivo unito a ragione”;

5. Primo esame della saggezza (*phronesis*): “stato abituale (*hexis*) veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e ciò che è male per l’uomo”;

6. Intelletto (*nous*): disposizione che ha per oggetto i principi primi delle scienze;

7. Sapienza (*sophia*): “scienza delle cose più eccellenti”;

8-9 fino a 1142a 20:

10. Forme simili alla *phronesis*: deliberazione;

11. Forme simili alla *phronesis*: senno (*synesis*), perspicacia (*eusynesia*), capacità di comprensione (*gnome*);

12-13. Saggezza come virtù dell'intelletto pratico, che individua i modi in cui raggiungere i fini indicati dalla virtù. L'uomo saggio sa ben deliberare.

Libro VII

1 I vizi in generale

2- 9 Mancanza di autocontrollo (*akrasia*)

10-11: autocontrollo (*enkrateia*) e sopportazione (*karteria*)

12-15: prima trattazione del piacere

Libri VIII e IX

Interamente dedicati all'amicizia, distinta in tre specie: quella fondata sull'utile, quella fondata sul piacere e quella (da preferirsi) fondata sulle virtù.

Libro X

1-5: seconda trattazione del piacere

6-8: identificazione della felicità nell'*attività* secondo virtù, in particolare della virtù intellettuale più alta: la sapienza: dunque nell'*attività contemplativa*, coronata dal piacere più intenso e sicuro. La contemplazione avvicina l'uomo al suo principio divino (che è pensiero di pensiero), anche se" egli non è in grado di esercitarla ininterrottamente, come invece il dio, per via della sua natura di "composto".