

# Etica nicomachea

*Traduzione di Carlo Natali*

# Libro primo<sup>1</sup>

[1094a] 1. Ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende<sup>2</sup>. Ma appare evidente che vi è una certa differenza tra i fini: alcuni sono attività<sup>3</sup>, altri sono opere che stanno al di là di quelle, e, quando si danno dei fini al di là dell'azione, in questo caso le opere sono migliori delle attività.

Dato che vi sono molte specie di azioni, di arti e di scienze, vi sono anche molti fini: la medicina ha per fine la salute, l'arte di costruire navi il navigare, l'amministrazione domestica la ricchezza; tra queste specie, quelle che rientrano in una sola sfera di azione (come ad esempio dall'ippica dipende l'arte di fabbricare le briglie e tutte quante le altre arti di fabbricare arnesi per l'equitazione, mentre l'ippica stessa e ogni altra attività guerriera dipendono dall'arte militare, e allo stesso modo altre arti dipendono da altre), in tutte queste, allora, i fini delle arti architettoniche sono preferibili a tutti i fini delle arti loro subordinate, e infatti i secondi sono perseguiti in vista dei primi. Né vi è alcuna differenza se fini delle azioni sono le attività stesse o qualcosa di diverso al di là di esse, come nel caso delle scienze sopra ricordate.

Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo<sup>4</sup>, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro – infatti se si facesse così si andrebbe all'infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile – è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore<sup>5</sup>. Allora la sua conoscenza non avrà forse un grande peso per le nostre scelte di vita, e, come arcieri cui è dato un bersaglio, non verremo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare?

Se è così, ci si deve sforzare di comprenderlo nelle sue linee principali, cosa mai esso sia, e di quale scienza o capacità sia oggetto. Sembrerebbe essere oggetto della più autorevole e architettonica, e questa è

evidentemente la politica<sup>6</sup>. Infatti è la politica a stabilire di quali scienze c'è bisogno nelle [1094b] città, e quali deve apprendere ogni classe di cittadini, e fino a che punto: vediamo che anche le capacità più degne di stima, come l'arte militare, l'amministrazione della casa, la retorica, sono subordinate a essa. Siccome la politica si serve delle altre scienze pratiche, e in più legifera su cosa si deve fare, e da cosa ci si deve astenere, il suo fine comprenderà in sé quello delle altre scienze, in modo che verrà a essere il bene umano<sup>7</sup>. Difatti, anche se è lo stesso per il singolo e per la città, è evidente che cogliere e preservare il bene della città è cosa migliore e più perfetta<sup>8</sup>; ci si potrebbe anche accontentare di coglierlo e preservarlo per il singolo, ma è migliore e più divino farlo per un popolo o per le città<sup>9</sup>.

Ora, la nostra indagine persegue tali beni essendo, in un certo senso, politica<sup>10</sup>. Ma avremo parlato a sufficienza se avremo fatto luce per quanto lo permette la materia trattata, infatti non si deve ricercare la precisione nella stessa misura in tutti i discorsi, proprio come avviene anche nelle produzioni degli artigiani: le cose belle e giuste, su cui indaga la politica, hanno tanta varietà e mutevolezza da sembrare tali solo per convenzione e non per natura. Anche i beni hanno tale mutevolezza, perché a molti sono capitati dei mali a causa dei beni, infatti è già accaduto che qualcuno sia andato in rovina a causa della ricchezza, e qualcun altro a causa del coraggio.

Dunque ci si deve accontentare se, trattando di tali argomenti e a partire da tali premesse, la verità viene mostrata solo approssimativamente e a grandi linee, e se, riguardo a oggetti che sono per lo più e a partire da premesse simili, non si giunge che a conclusioni per lo più<sup>11</sup>. È opportuno quindi che chi ascolta accolga nella mente in modo simile quello che veniamo dicendo, infatti è tipico della persona colta ricercare in ciascun genere di cose la precisione solo per quanto lo permette la natura della cosa, dato che è cosa evidentemente assurda sia accettare che un matematico faccia appello alla persuasione, sia attendersi dimostrazioni scientifiche da un retore.

Ciascuno valuta bene le cose che conosce, e ne è buon [1095a] giudice; quindi l'uomo colto lo è in ciascun singolo campo, e buon giudice in assoluto è colui che ha una cultura universale. Per questo il giovane non è adatto ad ascoltare l'insegnamento della politica, dato che è inesperto delle azioni di cui si compone la nostra vita, mentre i nostri discorsi partono da premesse di questo tipo e vertono su argomenti simili<sup>12</sup>. Di più, siccome ha

la caratteristica di farsi guidare dalle passioni, il giovane ascolterà invano, e inutilmente<sup>13</sup>; infatti il nostro fine non è la conoscenza, ma l'agire. E non fa nessuna differenza se uno è giovane d'età o immaturo di carattere; il difetto non dipende dal tempo, ma dal fatto di vivere, e di perseguire ogni specie di cose, sotto il dominio della passione. Per gente simile la conoscenza è inutile, proprio come per chi non si domina; invece conoscere questi argomenti sarà cosa utilissima per chi forma i propri desideri, e agisce, secondo ragione<sup>14</sup>.

2. Siano dette tali cose, a mo' di proemio, sul pubblico, su come si devono recepire i nostri discorsi, e su ciò che ci proponiamo. Diciamo, ricominciando da capo, e dato che ogni conoscenza e scelta tende a un qualche tipo di bene, qual è quel bene che noi sosteniamo essere ciò che la politica persegue, cioè qual è il bene pratico<sup>15</sup> più alto. Ora, per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama 'felicità', e credono che vivere bene e avere successo siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo<sup>16</sup>, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono che sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere, ricchezza o onore, e altri altro; spesso poi lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza. Vedendo poi la propria ignoranza, la gente ascolta ammirata quelli che fanno discorsi grandiosi, e al di sopra del suo livello; alcuni hanno ritenuto che, al di là di tutti questi molteplici beni, vi sia qualcosa che è bene per sé ed è causa dell'essere tali, per tutti questi altri beni<sup>17</sup>. Ora, esaminare tutte le opinioni è, forse, abbastanza inutile; ci basterà esaminare le più diffuse, o quelle che sembrano avere argomenti in loro favore<sup>18</sup>.

Non ci sfugga il fatto che sono diversi tra loro i ragionamenti che procedono dai principi e quelli che risalgono verso i principi. Bene infatti fece Platone a essere in dubbio su questo punto, quando si chiese se l'indagine parte dai principi o risale [1095b] verso i principi<sup>19</sup>: è come chiedersi se nella corsa a piedi si vada dai giudici di gara al traguardo o viceversa<sup>20</sup>. Infatti bisogna partire da ciò che è noto, ma questo ha due sensi: ciò che è noto per noi e ciò che è noto in assoluto; è probabile quindi che noi si debba partire da ciò che è noto a noi<sup>21</sup>. Per questo motivo deve

essere stato educato ad abitudini buone colui che si prepara a recepire in modo adeguato le lezioni sul bello, sul bene e in generale sugli oggetti della politica. Principio, difatti, è il che: e se in questi oggetti apparirà sufficientemente chiaro, non vi sarà bisogno del perché<sup>22</sup>. Un individuo di questo tipo o possiede i principi o li può acquisire con facilità; chi invece non rientra in nessuno dei due casi, ascolti il detto di Esiodo:

Il migliore di tutti è colui che sa tutto da solo  
buono anche colui che ascolta chi parla bene  
ma chi nulla conosce, né ascoltando gli altri  
fa tesoro nel cuore, è uomo da nulla.

(Esiodo, *Opere e giorni*, 291-295).

3. Noi invece riprendiamo da dove abbiamo deviato. Infatti non senza ragione, a quanto pare, la gente giudica cosa siano il bene e la felicità a partire dai modi di vivere<sup>23</sup>. La massa e le persone più volgari<sup>24</sup> giudicano che il bene e la felicità consistono nel piacere, e perciò amano la vita dissoluta – infatti sono tre, soprattutto, i principali modi di vivere, quello appena detto, quello politico e terzo quello teoretico. Ora, la massa mostra chiaramente di essere in tutto simile agli schiavi, dato che preferisce una vita animalesca, ma trova un argomento in sua difesa, per il fatto che molti uomini potenti hanno sentimenti simili a quelli di un Sardanapalo<sup>25</sup>.

Invece le persone raffinate e attive identificano la felicità con l'onore. Infatti questo è, più o meno, il fine della vita politica, però è evidente che anche questo fine è troppo superficiale per essere il bene che stiamo cercando, infatti pare che risieda in chi rende onore, piuttosto che in chi è onorato, mentre noi sentiamo che il bene è qualcosa di personale e di difficile da perdere. Di più, a quanto sembra, costoro perseguono l'onore al fine di persuadere se stessi del proprio valore; quanto meno, cercano di essere stimati dai saggi e da coloro che li conoscono, e per le loro virtù: è chiaro, allora, che per loro la virtù è superiore all'onore.

Forse uno potrebbe anche credere che la virtù sia il fine della vita politica, ma anch'essa, evidentemente, è troppo incompleta: infatti sembra anche possibile che chi possiede la virtù dorma, o resti inattivo per tutta la sua vita, o, di più, che soffra [1096a] di mali e incorra in gravissime disgrazie. Nessuno direbbe felice chi vive una vita di questo tipo, se non per difendere una tesi preconcepita<sup>26</sup>. Su ciò basta, abbiamo parlato a sufficienza di questi

argomenti nelle opere pubblicate<sup>27</sup>. Il terzo modo di vivere è quello teoretico, che sottoporremo più avanti a esame.

Invece chi si dedica al guadagno è sottoposto, in un certo senso, a costrizione, ed è chiaro che la ricchezza non è il bene che cerchiamo, infatti è uno strumento utile e che serve un fine diverso da sé. Da questo punto di vista uno potrebbe credere piuttosto che i fini sopra elencati siano il bene cercato, infatti sono amati per se stessi; ma è evidente che nemmeno quelli lo sono, e molti argomenti sono stati avanzati contro di loro.

4. Lasciamo da parte queste cose<sup>28</sup>: è meglio, forse, esaminare il bene universale e porsi il problema del senso di questa espressione, sebbene una ricerca simile sia divenuta disagevole, per il fatto che alcuni amici hanno introdotto le Forme. Ma potrà forse sembrare che sia meglio, e che si debba, non tenere conto nemmeno degli affetti personali quando si tratta della salvezza della verità, soprattutto dato che siamo filosofi: infatti, anche se entrambi ci sono cari, è cosa sacra dare preferenza alla verità.

Quelli che hanno introdotto questa dottrina<sup>29</sup> non hanno posto idee nei casi in cui predicavano il prima e il poi, e per questo non hanno posto idee neanche nel caso dei numeri; ora, il bene si dice sia nell'ambito del 'che cos'è', sia nell'ambito della qualità, e anche nel relativo<sup>30</sup>, e ciò che è per sé ed è sostanza per natura viene prima di ciò che è relativo: quest'ultimo sembra come un germoglio o un accidente dell'essere; e quindi non vi potrà essere una qualche idea comune a tutti questi significati.

Inoltre<sup>31</sup>, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere, infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e nel tempo, come il momento opportuno, e nel luogo, come l'habitat naturale, e via dicendo, allora è chiaro che il bene non potrà essere qualcosa di comune, universale e uno. Altrimenti non lo si direbbe in tutte le categorie ma in una soltanto.

Inoltre<sup>32</sup>, siccome delle cose che sono secondo una sola idea vi è una sola scienza, ci sarebbe una sola scienza di tutti i beni; di fatto, invece, anche dei beni che rientrano in una sola categoria vi sono molte scienze: per esempio del momento opportuno si occupa, in caso di guerra, l'arte militare, e in caso di malattia la medicina; della giusta misura si occupano sia la medicina, riguardo alla dieta, sia la ginnastica, riguardo agli esercizi.

Uno poi potrebbe anche domandarsi<sup>33</sup> che cosa mai intendano dire parlando di ‘in sé’ riguardo a ciascuna realtà: se [1096b] è vero che l’uomo in sé e l’uomo hanno la stessa definizione, quella di uomo, infatti non differiranno in nulla in quanto uomini; se è così, neanche i beni differiranno in quanto beni. E il bene in sé non sarà bene in misura maggiore per il fatto di essere eterno, se è vero che ciò che è bianco per lungo tempo non è più bianco di ciò che lo è per un solo giorno.

I Pitagorici hanno l’aria di dire sul bene qualcosa di più credibile quando pongono l’Uno nella colonna dei beni: è con loro che Speusippo pare trovarsi d’accordo. Ma su questo punto si discuterà altrove.

Riguardo a quanto abbiamo detto fin qui si profila un’obiezione<sup>34</sup>, perché i nostri amici potrebbero dire che i loro argomenti non sono stati elaborati riguardo a tutta la gamma dei beni, ma che sono i beni perseguiti e amati per sé a essere secondo una sola Forma, mentre quelli che li producono, o in qualche modo li preservano, o ostacolano il verificarsi dei loro contrari, si dicono a causa dei primi e in senso diverso. È chiaro dunque che i beni si possono dire in due modi, alcuni per sé, altri a causa di quelli. Separandoli dunque dai beni utili, esaminiamo i beni per sé per vedere se si dicono secondo una sola idea. Ma quali beni uno potrà porre come beni per sé? Forse quelli che sono perseguiti anche da soli, come per esempio l’essere saggi, il vedere e alcuni piaceri e onori? Infatti queste cose, anche se le perseguiamo per altro, ugualmente uno li potrebbe porre come beni per sé. Oppure solo le idee? In questo modo la Forma risulterà vuota. Se invece anche i beni detti sopra fossero tra i beni per sé, la definizione di bene dovrebbe risultare esemplificata da tutti, come quella del bianco è esemplificata sia dalla neve che dalla biacca; invece le definizioni di onore, saggezza e piacere sono diverse, e differiscono tra loro proprio in quanto beni. Quindi il bene non è qualcosa di comune e che si dice secondo una sola idea.

Ma allora, in quale senso si usa questo termine?<sup>35</sup> Infatti non pare che riguardi le cose omonime per caso. Ma forse il bene è omonimo per il fatto di dipendere da uno solo, o per il fatto che tutto ciò che è bene tende a uno, o piuttosto per analogia?<sup>36</sup> Infatti, come la vista è nel corpo, così l’intelletto è nell’anima e altro è in altro.

Ma al presente, forse è meglio lasciare da parte tali problemi, dato che analizzarli con precisione è cosa più adatta a un’altra disciplina filosofica;

lo stesso vale per le idee. Infatti, anche se vi è un bene unico, ed è predicato in comune, oppure è separato ed è in sé una qualche cosa, è chiaro che non potrà essere un bene realizzabile, né tale che l'uomo lo possa fare proprio, mentre al presente noi cerchiamo qualcosa di simile.

Forse a qualcuno potrebbe sembrare meglio conoscere il bene unico in riferimento ai beni che l'uomo può fare propri [1097a] e che sono realizzabili, per il motivo che, avendo quel bene come modello, verremo a conoscere meglio anche i beni per noi, e, conoscendoli, li conseguiremo<sup>37</sup>. Tale argomento ha una certa credibilità, ma pare in disaccordo con le scienze, dato che tutte, pur tendendo a un qualche bene e ricercando ciò di cui c'è bisogno per realizzarlo, tralasciano la conoscenza di quel bene universale: eppure non è credibile che tutti quanti gli esperti ignorino un aiuto di tale rilevanza e non si preoccupino di ricercarlo. È difficile capire in che cosa un tessitore o un costruttore saranno avvantaggiati nelle loro arti per il fatto di conoscere il bene in sé, o in che modo colui che ha contemplato l'idea stessa di bene potrà diventare migliore come medico, o come stratega. È evidente infatti che il medico non prende in esame la salute in assoluto, ma quella dell'uomo, e ancora di più, forse, quella di quest'uomo qui, infatti cura i singoli individui.

5. E su questo non si discuta più oltre; torniamo di nuovo a indagare il bene cercato, cosa mai esso sia. È evidente che il bene è diverso in ogni diverso tipo di azione e di arte, infatti è diverso in medicina e nell'arte militare, e che lo stesso vale per le altre arti. Quale dunque è, in ciascuna, il bene? Non è forse ciò in vista di cui viene compiuto tutto il resto? Questo ruolo in medicina è proprio della salute, in edilizia della casa, nell'arte militare della vittoria, e di altro in ogni altro caso: in ogni azione e scelta è il fine, infatti tutti compiono tutto per esso. Di modo che, se vi è un qualche fine di tutte le azioni che si compiono, questo verrà a essere il bene pratico; se sono più di uno, questi. Cambiando approccio, il discorso torna allo stesso punto: questo, che dobbiamo sforzarci di rendere ancora più chiaro<sup>38</sup>.

Siccome è evidente che i fini sono numerosi, e che noi scegliamo alcuni fini a causa di altre cose, per esempio ricchezza, flauti, e in generale gli strumenti, è chiaro che non tutti i fini sono perfetti, ma il fine più alto è evidentemente qualcosa di perfetto. Di modo che, se è uno solo il fine perfetto, questo verrà a essere ciò che cerchiamo, se invece sono più di uno, ciò che cerchiamo sarà il più perfetto di tutti. Ma ciò che è perseguito per sé



è detto ‘più perfetto’ di ciò che è perseguito a causa di altro, e ciò che mai è perseguito a causa di altro viene detto ‘più perfetto’ delle cose che sono perseguite sia per sé, sia a causa di esso; allora in assoluto è perfetto ciò che è sempre scelto per sé e mai a causa di altro<sup>39</sup>. E [1097b] si stima che tale sia soprattutto la felicità: infatti la scegliamo sempre per sé e mai per altro, mentre scegliamo, sì, onore, piacere, intelletto e ogni virtù anche per loro stessi, infatti sceglieremmo ciascuno di essi anche quando non ne derivasse altro bene<sup>40</sup>, ma li scegliamo anche in vista della felicità, stimando che saremo felici a causa loro. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di quei beni, né in generale per altro<sup>41</sup>.

È evidente che a partire dalla nozione di autosufficienza si ottiene lo stesso risultato, infatti si ritiene che il bene perfetto sia autosufficiente. Noi non usiamo il termine ‘autosufficiente’ in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini, poiché per natura l’uomo è animale politico. A questo però si deve porre un limite: coloro che la estendono ai progenitori, ai discendenti più lontani e agli amici degli amici, vanno all’infinito. Ma ciò andrà esaminato più avanti<sup>42</sup>; qui invece stabiliamo che autosufficiente è ciò che, anche da solo, rende un modo di vivere degno di essere scelto, e fa sì che non gli manchi nulla<sup>43</sup>.

Tale, a nostro parere, è la felicità, e inoltre è la cosa degna di essere scelta più di tutte le altre, e non va sommata ad altro. Se la si potesse sommare ad altro è chiaro che sarebbe ancor più preferibile quando fosse unita al più piccolo dei beni, infatti l’aggiunta sarebbe un ‘di più di bene’<sup>44</sup>, e tra i beni si deve sempre scegliere il maggiore. Qualcosa di perfetto e autosufficiente ci appare quindi la felicità, dato che è il fine delle azioni che compiamo.

6. Ma, tutto considerato, appare chiaro che dire: ‘il sommo bene è la felicità’ è una cosa su cui tutti sono d’accordo: ciò di cui si sente il bisogno è che si dica in modo ancora più chiaro che cos’è<sup>45</sup>.

Ora, ciò potrà avvenire, forse, se si coglierà qual è l’agire tipico dell’uomo. Infatti, come per un flautista, per uno scultore, per ogni artigiano, e in generale per coloro che hanno un proprio operare o agire, il bene e il successo sembrano consistere nell’opera stessa, così si può credere che ciò valga anche per l’uomo, se è vero che anche l’uomo ha un qualche operare suo proprio. Ma è dunque possibile che vi siano opere e attività

proprie di un falegname e di un calzolaio, e dell'uomo non ve ne sia nessuna, ed egli sia inattivo per natura? O: proprio come appare evidente che dell'occhio, della mano, del piede e, più in generale, di ciascuna delle parti del corpo vi è evidentemente un operare tipico, così anche per l'uomo si può porre una qualche opera propria, al di là di tutte quelle particolari?

E quale mai potrà essere, allora? È evidente che il semplice vivere è comune anche alle piante, e che quello che si cerca [1098a] è qualcosa di specifico. Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere; dopo di questa viene un certo tipo di vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale<sup>46</sup>. Di quest'ultima, una parte è razionale perché obbedisce alla ragione<sup>47</sup>, un'altra è razionale perché la possiede e riflette. Ma siccome anche quest'altra si dice in due modi, bisognerà porre che sia quella in atto, dato che essa sembra essere detta 'razionale' in senso più appropriato.

Se l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che, quanto al genere, sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera della versione eccellente di quella stessa cosa – come avviene ad esempio nel caso di un citarista e di un citarista eccellente – ciò vale in generale per tutti i casi, quando si aggiunga all'operare quel di più dato dalla virtù, infatti è proprio del citarista suonare la cetra, e del citarista eccellente suonarla bene<sup>48</sup>; 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 in modo 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<sup>49</sup>. E inoltre, in una vita completa: infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno.

7. Sia dunque tracciato schematicamente il sommo bene con queste parole (c'è probabilmente bisogno, come prima cosa, di darne uno schizzo generale, e poi, in un momento successivo, di descriverlo nei dettagli); sembrerebbe cosa alla portata di tutti andare avanti nell'esposizione e articolare in dettaglio quanto di buono abbiamo detto in modo schematico;

sembrerebbe anche che il tempo sia, in questi campi, utile come scopritore o come collaboratore: da esso derivano anche i progressi tecnici, dato che è alla portata di tutti aggiungere quanto manca.

Bisogna anche ricordarsi di quanto abbiamo detto prima<sup>50</sup> e non ricercare la precisione nella stessa misura in tutti i discorsi, ma ricercarla in ogni singolo caso per quanto lo permette la materia trattata e nella misura in cui è appropriato all'indagine. Anche un costruttore e un matematico indagano in maniera diversa l'angolo retto, cioè l'uno studia l'angolo retto solo per quanto è utile alla sua opera, l'altro indaga cosa esso sia o quali siano le sue determinazioni, dato che è un contemplatore del vero. Bisogna procedere nello stesso modo anche negli altri casi, affinché ciò che è secondario non prenda il sopravvento sul nostro compito principale.

Né ci si deve attendere che la causa sia stabilita allo stesso [1098b] modo in tutti i campi, ma è sufficiente in certi casi che sia reso chiaro appropriatamente il che, come ad esempio avviene anche per i principi, essendo il che primo, e principio<sup>51</sup>.

Dei principi, alcuni sono colti per induzione, altri per sensazione, altri per un certo processo di abitudine<sup>52</sup>, altri ancora in altro modo. Bisogna sforzarsi di investigare ciascuna specie di principi secondo la loro natura, e darsi da fare in modo che siano adeguatamente formulati: essi hanno infatti un grande peso per ciò che ne consegue<sup>53</sup>: il principio pare essere più della metà del tutto, e molte delle cose che noi cerchiamo vengono chiaramente alla luce per opera sua.

8. Bisogna indagare su ciò<sup>54</sup> non solo in base alla conclusione cui siamo arrivati e alle premesse del nostro ragionamento<sup>55</sup>, ma anche a partire da quanto si dice su di esso. Tutti i fatti concordano con ciò che è vero, ma vengono ben presto in conflitto con il falso<sup>56</sup>.

Divisi quindi i beni in tre gruppi, e, dopo aver detto che alcuni sono esterni a noi, e altri relativi all'anima o al corpo, affermiamo che quelli che riguardano l'anima sono più importanti, e sono beni in misura maggiore. Poniamo poi che le azioni e le attività che riguardano l'anima siano i beni relativi all'anima. E così avremmo detto bene, almeno secondo la dottrina dei tre tipi di beni, che è antica ed è accreditata da tutti i filosofi.

È corretta anche l'affermazione che certe azioni e certe attività sono il fine: così il fine risulta essere uno dei beni relativi all'anima, e non uno dei

beni esterni. Con il nostro ragionamento concorda anche l'idea che l'uomo felice viva bene e si realizzi nell'azione: abbiamo detto, all'incirca, che la felicità è un certo modo di vivere bene e di agire bene<sup>57</sup>.

9. È evidente che tutti gli aspetti che si desiderano avere in una teoria della felicità si trovano in quanto abbiamo detto<sup>58</sup>. Pare che per alcuni la felicità debba essere virtù, per altri saggezza, per altri un certo tipo di sapienza, per altri ancora tutte queste cose, o alcune di esse, accompagnate dal piacere o non disgiunte da esso; altri, poi, vi includono anche la prosperità esterna. Alcune di queste opinioni sono state sostenute da molti personaggi e antichi, altre solo da pochi, ma famosi<sup>59</sup>: è ragionevole che nessuno di loro si sia sbagliato in tutto, ma che abbiano avuto ragione almeno su un punto, o anche su più di uno. Il nostro discorso è in armonia anche con quelli che dicono che la felicità è la virtù, o che è una qualche virtù; infatti è propria della virtù l'attività secondo virtù.

Ma è probabile che faccia non poca differenza il credere che il sommo bene consiste nel possesso o che consiste invece nell'uso, cioè nello stato abituale o nell'attività<sup>60</sup>. Infatti è possibile [1099a] che lo stato abituale sia presente senza che si realizzi nulla di buono, per esempio in chi dorme o è in qualche modo sotto costrizione; mentre per l'attività ciò non è possibile, infatti chi è in attività agirà necessariamente, e avrà successo. Come nei giochi olimpici non vengono premiati i più belli e i più forti, ma coloro che si impegnano nelle gare, dato che alcuni di loro vincono, così quelli che agiscono correttamente risultano essere i vincitori delle cose belle e buone nella vita. Il loro modo di vivere è inoltre piacevole di per sé: il provare piacere è cosa che avviene nell'anima, e per ciascuno è piacevole quello di cui lo si dice 'appassionato', per esempio, per l'appassionato di ippica un cavallo, per lo spettatore appassionato uno spettacolo, e allo stesso modo sono piacevoli anche le azioni giuste per l'amante della giustizia e più in generale le azioni secondo virtù per l'amante della virtù<sup>61</sup>. Ora, per la massa le cose piacevoli sono in conflitto tra loro, perché non sono piacevoli per natura, ma per gli amanti delle belle azioni sono piacevoli le cose piacevoli per natura<sup>62</sup>. E tali sono le azioni secondo virtù, cosicché sono piacevoli e in sé e per costoro. Il loro modo di vivere, quindi, non ha affatto bisogno che si aggiunga il piacere, come se fosse una specie di decorazione posticcia, ma ha il piacere in se stesso. Oltre a quanto abbiamo detto, infatti, vi è il fatto che non è nemmeno buono colui che non si rallegra per le sue

belle azioni, infatti nessuno direbbe che è giusto colui che non si rallegra nel compiere azioni giuste, o generoso colui che non si rallegra nel compiere azioni generose, e lo stesso vale per tutti gli altri casi.

Se le cose stanno così, le azioni secondo virtù verranno a essere piacevoli in sé. Ma anche buone, invero, e belle, e avranno ciascuna di queste caratteristiche in modo sommo, se è vero che l'uomo eccellente giudica bene su di esse: giudica nello stesso modo in cui noi abbiamo detto. In conclusione la felicità è cosa ottima, e bellissima, e piacevolissima, e tutte queste caratteristiche non sono separate reciprocamente, come invece è nell'iscrizione di Delo:

Bellissimo è il culmine del giusto, ottimo l'essere in salute,  
conseguire ciò che desidera il cuore è piacevolissimo per sua natura,

infatti alle migliori attività ineriscono tutte le caratteristiche dette, e tali attività, o una di loro, la migliore, noi diciamo che siano la felicità.

Allo stesso modo appare evidente che la felicità ha bisogno dei beni esteriori, come abbiamo già detto: è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di **[1099b]** risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata<sup>63</sup>. Perciò è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli<sup>64</sup>, o, ancor meno, se gli capitano figli o amici degeneri, o se ne ha di buoni, ma muoiono. Come abbiamo detto prima, sembrerebbe che la felicità abbia bisogno anche di una simile prosperità esterna. A partire da ciò, alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù.

10. A partire da ciò ci si domanda anche se la felicità possa essere insegnata, o se è frutto di abitudine, o si acquisisce attraverso un qualche altro tipo di esercizio, o per un dono della provvidenza divina, o per caso<sup>65</sup>. Ora, se vi è davvero, in generale, qualcosa che gli dèi donano agli uomini, è ragionevole pensare che la felicità sia un dono divino; e lo è tanto più, quanto più è il maggiore dei beni umani. Ma questo punto, probabilmente, è più adatto a un'altra ricerca; è evidente che la felicità, anche se non ci viene inviata dagli dèi, ma ci arriva a causa della nostra virtù, o deriva da un qualche insegnamento o esercizio, è una delle cose più divine, infatti è

evidente che il premio e il fine della virtù sono qualcosa di ottimo, divino e beato. E la felicità verrà a essere qualcosa di facilmente accessibile per molti, dato che potrà essere raggiunta, sulla base di un qualche insegnamento o esercizio, da tutti quelli che non hanno qualche impedimento naturale a praticare la virtù. Poiché è meglio essere felici nel modo appena detto e non per caso, è ragionevole che le cose stiano così, se è vero che gli enti naturali sono stati generati in modo da raggiungere, per quanto possibile, lo stato migliore; lo stesso vale per ciò che è prodotto dalla tecnica o da ogni altra causa, ma soprattutto per ciò che deriva dalla causa migliore. Inoltre attribuire al caso quanto vi è di più grande e nobile sarebbe cosa troppo oltraggiosa.

Anche a partire dalla nostra definizione è chiaro quello che cerchiamo: si è detto infatti che la felicità è attività dell'anima, secondo virtù, e di un certo tipo. Alcuni dei rimanenti beni è indispensabile averli a disposizione, altri invece sono per natura utili e ci servono di aiuto come strumenti<sup>66</sup>.

Ciò si accorda anche con quanto abbiamo detto all'inizio: abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore, ed essa infatti si prende grandissima cura di rendere i cittadini persone di un certo tipo, e buone, e capaci di compiere belle azioni. A ragione quindi noi non diciamo felice un bue, o un cavallo, o qualche altro animale, dato che nessuno di loro [1100a] è in grado di aver parte a un'attività di questo tipo. Identica è la causa per cui nemmeno un fanciullo è propriamente felice, infatti non è capace di compiere belle azioni, per la sua età<sup>67</sup>; quei fanciulli che vengono detti beati, in realtà lo sono per la speranza che possano diventarlo: come già detto, ci vuole una virtù completa e una vita completa. Infatti avvengono molti mutamenti, ed eventi di ogni sorta, durante una vita, ed è possibile che la persona più prospera cada in terribili sventure durante la vecchiaia, come si narra a proposito di Priamo nei poemi eroici; nessuno direbbe felice chi ha sopportato tali sventure ed è morto in modo così miserabile.

11. Dunque<sup>68</sup> non bisogna mai dire felice assolutamente nessuno finché è vivo<sup>69</sup>, ma si deve aspettare il compimento della sua vita, come vuole Solone?<sup>70</sup> Ma allora, se si deve accettare questa tesi, ne deriva che uno è davvero felice solo allora, cioè dopo la sua morte? O non è questo del tutto assurdo, sia in generale sia rispetto a quanto abbiamo detto fin qui, cioè che la felicità è un certo tipo di attività?

D'altra parte, anche se non vogliamo dire che il morto è felice, né Solone

intende dire questo, ma intende dire solo che quando uno è morto lo si può dire senza dubbio felice, stimando che è ormai al di là dei mali e delle sventure – anche questa posizione non è esente da dubbi. Infatti la gente crede che vi sia un qualche bene e un qualche male anche per chi è morto, se è vero che ve ne sono anche per uno che è vivo, ma non se ne accorge, per esempio l'onore o il disonore dei figli e in generale dei discendenti, o i loro successi e le loro sconfitte<sup>71</sup>; ma anche questo presenta una difficoltà. Per uno che è vissuto beatamente fino alla vecchiaia, e poi è morto, è logico che si possano verificare molti mutamenti che interessano i suoi discendenti, alcuni dei quali possono essere buoni e avere in sorte il tipo di vita che meritano, altri il contrario. È chiaro che per i progenitori si può verificare di tutto in relazione ai vari gradi di discendenza: si avrà allora una conseguenza assurda, se ne verrà che il morto stesso subirà un mutamento conseguente alle fortune dei discendenti, e diverrà felice, e ora di nuovo misero; ma pare anche assurdo<sup>72</sup> che mai nulla, tra gli eventi che riguardano la discendenza, in nessun momento tocchi i progenitori.

Dobbiamo ritornare alla difficoltà sollevata prima: forse sarà possibile intravedere, a partire da quella, anche una soluzione della presente ricerca. Allora, se si deve vedere il completamento della vita e si deve dire beato qualcuno solo a quel punto, non perché sia beato allora, ma perché lo era stato prima, come potrà non risultare assurda una soluzione per cui, quando uno è felice, non è vero dire che gli appartiene **[1100b]** la felicità, perché non si vuole dire che i vivi sono felici – e questo a causa, sia dei mutamenti, sia del fatto che abbiamo stabilito che la felicità è qualcosa di stabile e niente affatto facile da mutare, mentre per i viventi le sorti mutano ciclicamente. È chiaro infatti che, se andremo di pari passo con le vicende della sorte, ci toccherà chiamare più volte la stessa persona felice e poi di nuovo misera facendo apparire l'uomo felice come un camaleonte, o uno che si regge su piedi d'argilla. Oppure forse non è per nulla corretto andare di pari passo con le vicende della sorte? Infatti il bene e il male non consistono in esse, sebbene, come abbiamo detto, la natura umana abbia necessità di tali cose, ma gli elementi decisivi della felicità sono le attività secondo virtù, e le attività opposte lo sono dell'infelicità<sup>73</sup>.

Anche le difficoltà finora esaminate testimoniano in favore della nostra definizione. Infatti la stabilità non appartiene a nessuna delle opere dell'uomo tanto quanto appartiene alle attività secondo virtù: esse sono stimolate anche più salde delle scienze. E tra quelle le più stimabili sono le

più stabili, per la ragione che i beati passano soprattutto, e continuamente, la loro vita in esse; tale è, a quanto pare, la causa per cui non vengono mai dimenticate.

Quindi le caratteristiche che cerchiamo apparterranno all'uomo felice, ed egli sarà tale per tutta la vita; infatti sempre, o più di ogni altra cosa, compirà azioni secondo virtù e si darà alla contemplazione<sup>74</sup>. Sopporterà benissimo le vicende della sorte, in ogni occasione, con eleganza, in maniera degna di chi è davvero buono e tetragono, senza rimprovero.

Siccome molte sono le vicende della sorte<sup>75</sup>, e differenti tra loro secondo grandezza e piccolezza, le fortune piccole, come pure le sfortune piccole, chiaramente non hanno peso nella nostra vita, mentre le fortune e sfortune grandi, e che si verificano in gran numero, se positive, rendono la vita più beata, dato che, prese per sé, adornano la vita, e noi le utilizziamo in modo bello e virtuoso; se si verifica il contrario, riducono e oscurano la beatitudine, infatti comportano dolori e impediscono molte attività. Ciò nonostante anche in questi casi risplende il bello, quando uno sia capace di sopportare con calma molte e grandi sventure, non per insensibilità<sup>76</sup>, ma perché è nobile e fiero.

E se, come abbiamo detto, le attività sono l'elemento dominante della vita, nessun uomo beato potrà diventare misero: infatti non compirà mai azioni odiose e ignobili. Noi riteniamo **[1101a]** che l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte, e saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data, proprio come un buon comandante sa servirsi dell'esercito che si trova a disposizione nel modo più efficace per la vittoria, un calzolaio sa fare bellissime scarpe con il cuoio che gli viene dato, e lo stesso vale per tutti gli altri artigiani. Se le cose stanno così, l'uomo felice non diventerà mai misero, ma nemmeno beato, se cadrà in sventure degne di quelle di Priamo.

In questo modo non sarà un uomo troppo duttile, né volubile, né perderà facilmente il suo stato di felicità, nemmeno a causa di disgrazie; ma lo perderà se le disgrazie saranno grandi e numerose, tanto che dallo stato in cui sarà caduto non potrà risollevarsi in breve tempo fino allo stato di felicità; e se pure lo potrà, ciò avverrà dopo un grande periodo di tempo e una fase della vita nella quale sia diventato un vincitore e abbia avuto grandi e bei successi.

Cosa ci impedisce, allora, di dire felice colui che agisce secondo virtù



completa ed è provvisto a sufficienza di beni esterni, non in un qualsiasi periodo di tempo, ma in una vita completa?

O forse bisogna aggiungere che l'uomo felice vivrà e morrà in modo simile, siccome il futuro ci è oscuro e abbiamo posto che la felicità è il fine, ed è completa in tutti i modi e sotto tutti i rispetti?<sup>77</sup> Se è così, diremo beati, ma beati come uomini, quelli che vivono in modo da avere le caratteristiche che abbiamo delineato.

E su questo punto non si facciano ulteriori distinzioni. Riguardo alla sorte dei discendenti<sup>78</sup>, e in generale delle persone care, che essa non ci riguardi affatto è evidentemente un'idea troppo insensibile e contraria anche alle opinioni correnti; e siccome si danno vicende di tutti i tipi, con ogni genere di differenze, e alcune ci riguardano di più, altre di meno, è evidente che stabilire distinzioni riguardo a ogni singolo caso è un lavoro enorme e interminabile; probabilmente può bastare quanto abbiamo detto in generale e a grandi linee. Allora, se alcune delle sventure che ci riguardano hanno peso e importanza per la nostra vita, e altre invece ci sembrano più leggere, lo stesso vale anche per le sventure che riguardano le persone care; e se fa differenza che ciascuna di queste cose si verifichi riguardo ai vivi o riguardo ai morti, molto di più che nelle tragedie (in cui fa differenza se le azioni anormali e terribili sono avvenute prima e al di fuori della scena, o vengono recitate davanti agli spettatori), allora bisogna tenere in conto anche queste differenze. Infatti, cosa forse anche più importante, dobbiamo chiederci se i trapassati **[1101b]** abbiano o no parte in qualcuno dei beni o dei mali contrapposti; infatti da quanto abbiamo detto, anche se può capitare loro qualcosa di buono o di cattivo, sembrerà essere piccola e trascurabile, sia in assoluto sia rispetto a loro; e anche se non è piccola e trascurabile, non sarà di tale misura e di tale natura da poter fare felici quelli che non lo sono o togliere la beatitudine a quelli che sono beati. Allora è chiaro che i successi, come pure gli insuccessi, delle persone care toccano in qualche misura i trapassati, ma sono cose tali e di tale misura da non poter né togliere la felicità a chi è felice, né produrre qualche altro effetto simile.

12. Fatte queste precisazioni, esaminiamo, riguardo alla felicità, il problema se essa sia una cosa lodevole o una cosa preziosa, infatti è chiaro che non è solo un bene in potenza<sup>79</sup>. Ora, è manifesto che tutto ciò che è lodato, lo è perché possiede una qualche qualità, e anche perché è in una certa relazione con qualcosa: infatti noi lodiamo il giusto, e l'atto di

coraggio, e in generale il bene e la virtù, a causa delle azioni e delle opere, e lodiamo l'uomo forte e quello veloce, e via dicendo, per il fatto di avere per natura una certa qualità e per il fatto di essere in una certa relazione con qualcosa di buono e di valido.

Questo risulta chiaro anche dagli elogi rivolti agli dèi: sono ridicoli, evidentemente, dato che fanno riferimento a noi, e questo accade perché, come abbiamo detto, gli elogi sono basati sul riferimento ad altro. E se l'elogio è limitato alle cose dette prima, è chiaro che di ciò che è migliore non vi può essere elogio, ma vi deve essere qualcosa di più grande e di superiore, come è evidente: infatti diciamo beati e felici gli dèi, e diciamo beati gli uomini più divini. Lo stesso vale per i beni; nessuno infatti loda la felicità come si fa con il giusto, ma la dice cosa beata, ritenendola qualcosa di più divino e migliore della giustizia. E pure Eudosso pare che abbia bene difeso la causa del primato del piacere<sup>80</sup>: egli ritenne che il fatto che il piacere non è lodato, pur essendo un bene, indica che il piacere è superiore alle cose che vengono lodate, e che la stessa caratteristica appartiene al dio e al bene, dato che tutto viene riferito a loro. Quindi l'elogio riguarda la virtù, per influsso della quale noi diventiamo capaci di fare il bene; gli encomi, invece, riguardano le opere, sia quelle del corpo, sia, allo stesso modo, quelle dello spirito.

Ma forse è più appropriato che su tali cose facciamo sottili distinzioni coloro che si occupano di encomi<sup>81</sup>; per quanto [1102a] ci riguarda è chiaro, da quanto abbiamo detto, che la felicità è cosa perfetta e degna di onore. E parrebbe che sia tale anche a causa del suo essere un principio, infatti in vista di essa tutti noi facciamo tutto il resto; noi stabiliamo che il principio e la causa dei beni sono cose divine e degne di onore.

13. Siccome la felicità è una certa attività dell'anima secondo virtù completa, si dovrà esaminare la virtù<sup>82</sup>: probabilmente, infatti, così potremo comprendere meglio anche la felicità. Pare inoltre che il vero politico compia ogni sforzo in vista della virtù, infatti vuole rendere i cittadini buoni e osservanti delle leggi: come esempio di tali politici abbiamo i legislatori di Creta e quelli di Sparta, e altri simili, se ve ne sono<sup>83</sup>; e se questa indagine è propria della politica, è chiaro che la nostra ricerca procede secondo la scelta fatta all'inizio<sup>84</sup>.

Si deve esaminare la virtù, essendo chiaro che in questione è la virtù umana, infatti cerchiamo il bene umano e la felicità umana. Diciamo 'virtù

umana' non quella del corpo, ma quella dell'anima, e diciamo che la felicità è attività dell'anima: se le cose stanno così, è chiaro che il politico deve avere una certa conoscenza di ciò che riguarda l'anima, allo stesso modo in cui chi cura gli occhi deve avere anche una certa conoscenza generale del corpo, e ciò vale tanto più quanto la politica è superiore alla medicina e più degna di onore: i medici colti si danno molto da fare per conoscere il corpo, quindi anche al politico spetterà studiare l'anima, ma studiarla per quei fini e nella misura adeguata al problema che ci siamo posti; sottilizzare maggiormente sarebbe certo un lavoro troppo ampio rispetto al nostro proposito<sup>85</sup>.

Alcuni aspetti dell'anima sono stati discussi in modo adeguato anche nelle opere rivolte a un pubblico vasto<sup>86</sup>, opere di cui dobbiamo servirci qui. Si dice per esempio che una parte dell'anima è irrazionale, una parte razionale. Se poi queste si distinguono come le parti del corpo e come ogni cosa che può essere divisa, oppure se siano due nella definizione ma non separate in natura, come il concavo e il convesso in una circonferenza<sup>87</sup>, ciò non fa nessuna differenza rispetto alla discussione presente.

Nell'anima irrazionale, una parte sembra essere comune anche ai vegetali, e con ciò voglio dire la causa della nutrizione e della crescita; infatti si può porre una facoltà dell'anima di questo genere in tutti gli esseri viventi che hanno la funzione [1102b] della nutrizione, e anche negli embrioni; la stessa parte dell'anima si trova anche negli esseri viventi completi: è più ragionevole pensare che sia la stessa, e non qualche altra. È evidente che la virtù di questa parte è qualcosa di comune e non specifico dell'uomo, infatti pare che questa parte e questa capacità agiscano soprattutto nel sonno. È difficilissimo distinguere il buono dal cattivo quando essi dormono, e da ciò la gente trae motivo per dire che per metà della vita non vi è nessuna differenza tra chi è felice e chi è infelice. È ragionevole che questo avvenga, infatti il sonno è inattività dell'anima, di quella parte in base alla quale tutta l'anima è detta o eccellente o di poco valore; fa eccezione il caso in cui, in qualche modo e in misura minima, giungono fino a lei alcuni movimenti<sup>88</sup>, ragione per cui i sogni degli uomini dabbene risultano migliori di quelli delle persone qualsiasi.

Ma basta su questo, ed è meglio lasciare stare la parte nutritiva, dato che per natura non ha nulla a che fare con la virtù umana; anche un'altra parte<sup>89</sup> dell'anima sembrerebbe essere irrazionale, ma essa partecipa della ragione.

Infatti lodiamo la ragione, e la parte razionale dell'anima, sia in chi si domina, sia in chi non si domina, dato che la parte razionale li richiama correttamente alle azioni migliori; ma è evidente che vi è in loro, per natura, qualcosa di diverso dalla ragione, che lotta e si oppone alla ragione stessa<sup>90</sup>.

Esattamente quello che avviene nelle membra di un corpo affette da paralisi, che si muovono verso sinistra quando si vuole rivolgerle verso destra, avviene anche nell'anima, e nello stesso modo: i desideri di chi non si domina vanno in senso contrario<sup>91</sup>; solo che nei corpi noi vediamo ciò che si muove al contrario, e nell'anima non lo vediamo. Certo, bisogna ritenere che, anche nell'anima, allo stesso modo, vi sia qualche cosa che sta accanto alla ragione, le si contrappone e fa resistenza. Non ha nessuna importanza in che modo tale cosa si distingue dalla ragione. Ma è evidente che anche questa parte partecipa della ragione, come abbiamo detto: almeno nel caso di chi si domina, obbedisce alla ragione. Ma nell'uomo moderato e nell'uomo coraggioso questa parte è ancora più obbediente alla ragione, infatti è d'accordo con essa in tutto e per tutto.

È evidente quindi che anche la parte irrazionale è duplice: infatti la parte vegetativa non ha nessun rapporto con la ragione; la parte impetuosa e, in generale, desiderante, ha una qualche partecipazione alla ragione, in quanto la ascolta e le obbedisce<sup>92</sup>. Così, allora, noi desideriamo anche tener conto del padre e degli amici, e non come diciamo 'far di conto' nella matematica. Del fatto che la parte irrazionale viene persuasa in qualche modo dalla parte razionale sono indizio il dare consigli e tutte le forme di rimprovero e di esortazione. [1103a] Se poi si deve dire che anche quella parte è razionale, allora la parte razionale stessa sarà duplice, e l'una sarà razionale in senso forte e in sé, l'altra come chi obbedisce al padre.

Anche la virtù viene divisa secondo questa differenza<sup>93</sup>. Infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali e altre morali: sapienza, senno e saggezza sono intellettuali, generosità e temperanza sono invece morali; parlando del carattere, non diciamo che è sapiente e comprensivo, ma che è mite o temperante. D'altra parte lodiamo anche il sapiente per il suo stato abituale, e chiamiamo con il nome di 'virtù' gli stati abituali degni di lode<sup>94</sup>.

**1** Il libro si presenta nella forma di una ricerca: nel proemio (cap. 1) si pone il problema di cosa sia il sommo bene, si danno alcune indicazioni sul metodo

e sul tipo di uditorio richiesto. Poi si indagano varie vie per trovare la soluzione, tutte insufficienti (capp. 2-5); la definizione del sommo bene è data ai capp. 6-7, mentre i capp. 8-12 confermano la tesi stabilita nei due capitoli precedenti e risolvono alcuni problemi particolari. Il cap. 13 fa da ponte tra il libro I e il II, infatti è dedicato alla distinzione delle varie parti dell'anima e delle relative virtù.

<sup>2</sup> Aristotele accenna alla posizione di Eudosso, cfr. 1172b 9-10: «Eudosso riteneva che il piacere è il bene, perché diceva di vedere che ogni essere, sia razionale sia irrazionale, tende al piacere»; ma qui Aristotele riporta solo in parte la sua teoria: il bene è ciò cui tutto tende, e tralascia di dire che per Eudosso il bene si identifica con il piacere.

<sup>3</sup> *energeiai*, questo termine pare essere stato inventato da Aristotele; quando è usato in senso tecnico indica un'azione fine a se stessa, ad es. passeggiare per passeggiare e non per raggiungere una meta.

<sup>4</sup> *ton prakton*, indica il contenuto delle nostre azioni, ciò che è possibile fare; cfr. 1096b 34 e 1095a 16, in cui l'espressione *ton agathon... prakton* indica 'il bene realizzabile' (Burnet, 8).

<sup>5</sup> L'argomento prova che ogni catena di desideri tende a un qualche termine ultimo (cfr. *Metafisica*, II, 2; XII, 3; *Fisica*, VIII, 5), ma non basta a dimostrare che vi è un solo termine ultimo cui tutti i desideri tendono: per giungere a questa conclusione si dovrebbe avere una premessa ulteriore, di sapore platonico, del tipo: 'quando si hanno due termini ultimi delle catene di desideri, uno dei due deve necessariamente essere desiderato a causa dell'altro'. Tale premessa manca in Aristotele.

<sup>6</sup> Aspasio, 6, 27, nota che Aristotele fa riferimento alla politica intesa come sapere pratico dell'uomo di governo, e non come disciplina teorica, infatti è chiamata 'scienza o capacità', come una delle forme che prende la saggezza (*phronesis*). Anche l'arte militare, l'amministrazione della casa etc. sono considerate come attività di un singolo e sono chiamate 'capacità'. Cfr. 1141b 23-24: «anche in questo ambito (= nella saggezza) vi sarà una qualche forma 'archittonica'. La politica e la saggezza sono lo stesso stato abituale, ma la loro essenza non è la stessa».

<sup>7</sup> Stabilire quale sia il bene umano è una questione non solo teorica ma anche pratica: anche se è inutile conoscere solo il bene supremo in astratto, senza sapere cosa fare nei singoli casi (cfr. 1141b 16-18), tuttavia stabilire quale sia il bene supremo è il primo passo da fare per scoprire quali sono gli atti concreti necessari a raggiungerlo (Alessandro d'Afrodisia, 148, 9-11).

<sup>8</sup> Cfr. 1102a 7-13: «Pare inoltre che il vero politico compia ogni sforzo in vista della virtù, infatti vuole rendere i cittadini buoni e osservanti delle leggi [...] e se questa indagine è

propria della politica, è chiaro che la nostra ricerca procede secondo la scelta fatta all'inizio».

<sup>9</sup> Oppure: «ci si potrebbe accontentare del bene del singolo, ma è migliore e più divino il bene di un popolo, delle città», sottintendendo *agathon*. Il termine *ethnos*, 'popolo', indica quelle popolazioni che non sono organizzate in città-stato, come i Macedoni.

<sup>10</sup> L'indagine di Aristotele è *politike tis* perché si occupa del fine della politica pratica (Aspasio, 6, 23-25), e non perché 'politica' sia il nome che qui Aristotele dà alla sua ricerca sul bene supremo (dell'opinione opposta sono Burnet, Gauthier e altri).

<sup>11</sup> Aristotele ripete spesso questa affermazione, cfr. ad esempio II, 9; 1126a 31-36, etc.

<sup>12</sup> Cfr. 1181a 9-12: «l'esperienza sembrerebbe essere non poco d'aiuto [...] sembrerebbe che coloro che aspirano a conoscere la politica abbiano bisogno di esperienza»; b 5-6: «tali cose sono utili agli esperti, ma inutili per gli inesperti».

<sup>13</sup> Cfr. 1128b 16-18: «le persone giovani debbono essere pudiche, per il fatto che, vivendo sotto il dominio della passione, compiono molti errori»; il giovane è un cattivo discepolo della politica, perché è inesperto e insieme preda delle passioni.

<sup>14</sup> *kata logon*, secondo molti commentatori questa espressione fa riferimento alla saggezza (*phronesis*), cfr. 1142a 11 sgg.: «i giovani diventano geometri, matematici, e sapienti in quelle discipline, ma non si ritiene che divengano saggi» (Aspasio, Eustrazio, Stewart, Irwin e altri); invece Burnet, Dirlmeier e Gauthier intendono *kata logon* nel senso di: 'in modo regolare, coerentemente'.

<sup>15</sup> Cfr. nota a 1094a 19.

<sup>16</sup> Il disaccordo delle opinioni sul *ti estin* della felicità provoca un'aporia; i capitoli successivi sono dedicati al chiarimento di essa, mediante l'indagine nei dettagli delle varie opinioni e la loro confutazione.

<sup>17</sup> Questa è l'opinione di Platone, che verrà discussa al cap. 4. Secondo Aristotele non basta ascoltare solo i discorsi dei filosofi, cfr. 1105b 12-14: «La gente invece [...] si rifugia nei semplici discorsi, credendo di filosofare e che in questo modo ciascuno diventerà una persona eccellente»; le dottrine etiche vanno messe in pratica.

<sup>18</sup> Non tutte le opinioni sono *endoxa* (= opinioni notevoli, celebri) degni di considerazione, e, prima di mettersi a discutere, bisogna stabilire quali opinioni considerare; cfr. 1145b 2-6: «dopo avere stabilito ciò che è evidente e avere, per prima cosa, sviluppato le aporie, [bisogna] comprovare al meglio tutte le opinioni autorevoli [...] o, se non è possibile, la maggior parte e le più importanti», e *Topici*, 104b 23: «è sciocco mettersi a discutere le opinioni paradossali del primo venuto». Sono oggetto di esame le opinioni di tutti o dei sapienti, e anche alcune opinioni paradossali, se espresse da saggi e filosofi celebri.

<sup>19</sup> La domanda, in questi termini precisi, non si trova in Platone; molti commentatori pensano che Aristotele faccia riferimento al doppio movimento della dialettica, che sale dalle ipotesi ai principi primi e da questi scende di nuovo alle conclusioni (*Repubblica*, 551b sgg.), ma tale dottrina non corrisponde esattamente a quanto si dice in questo passo.

Gauthier, 18, pensa che si tratti di un ricordo personale di Aristotele dalle lezioni orali dell'Accademia.

[20](#) La battuta pare molto polemica: lo *stadion* di cui qui parla Aristotele era una corsa che andava dall'una all'altra parte del campo di gara, cioè dalla partenza al traguardo, e non tornava indietro al punto di partenza, come ritiene Burnet, 17. Quindi Platone fa come un corridore che si chiede se deve andare dall'arrivo alla partenza o viceversa.

[21](#) Questo è un principio metodologico di valore generale e non è specifico della filosofia pratica aristotelica: lo si trova infatti anche in *Fisica*, I, 1, ove è applicato a una ricerca teorica.

[22](#) Cfr. 1098a 33-b 2: «Né ci si deve attendere che la causa sia data allo stesso modo in tutti i campi, ma è sufficiente in certi casi che sia reso chiaro appropriatamente il che, come ad esempio avviene anche per i principi, essendo il che primo, e principio». Il 'che' qui indica la cosa concreta da fare (Gauthier, 19), e non il principio primo, cioè la definizione della felicità, come vorrebbe Burnet, 17. L'espressione 'sufficientemente' deve intendersi rispetto all'agire immediato; d'altra parte lo studio del *dioti*, il perché, non è inutile dal punto di vista pratico, dato che fornisce una comprensione più chiara e più salda di cosa sia il bene umano (Aspasio, 10, 2-5). Un esempio concreto si trova nel libro IX, 1171a 25-35: la presenza degli amici allevia i dolori, anche se non è facile stabilire la causa di ciò.

[23](#) In questo capitolo si esaminano le opinioni della maggioranza. Nella traduzione pongo 'la gente etc.' come soggetto sottinteso di 'giudicano', come fanno Aspasio, 10, 13-16, e altri; Mulvany e altri intendono invece: «A giudicare dai modi di vivere esistenti, non senza ragione la massa e le persone più volgari pongono che il bene e la felicità siano il piacere, etc. [...] invece le persone raffinate e attive pongono che (il bene e la felicità) siano onore, etc.», ponendo Aristotele come soggetto sottinteso di 'giudicare'.

[24](#) Sono volgari, perché condividono i gusti degli schiavi e delle bestie, e perché non giudicano le azioni nobili degne di essere scelte per sé (Alessandro d'Afrodizia, xviii).

[25](#) Cfr. 1176b 16-17: «si ritiene che cose del genere siano fonte di felicità perché coloro che stanno al potere dedicano a esse il loro tempo».

[26](#) Questo punto è ulteriormente discusso in 1098b 31 sgg. in polemica contro gli Accademici.

[27](#) Cfr. anche capp. 10 (fine) e 11. L'espressione *en tois enkukliois* indica le opere pubblicate di Aristotele, che sono andate in gran parte perdute. Le opere di Aristotele che noi possediamo non sono libri scritti per il pubblico esterno alla scuola, come i dialoghi di Platone, ma appunti di lezioni, cioè un tipo di letteratura interna alla scuola.

[28](#) Il capitolo che segue è il più teorico del libro, e utilizza molte critiche di tipo logico-metafisico alla filosofia di Platone in generale, e non solo alla sua etica. Sia per gli argomenti, sia per le parole del proemio (1096a 11-17), il capitolo appare rivolto a un pubblico filosoficamente preparato ed esperto delle discussioni dell'Accademia. Aristotele avanza quattro obiezioni a Platone (1096a 17-b 8), poi riporta una possibile risposta degli Accademici (1096b 8-14) cui fa seguire la sua critica (1096b 14-35); segue di nuovo una risposta accademica (1096b 35-1097a 3), poi una serie conclusiva di confutazioni (1097a

3-13). Le prime quattro obiezioni sono molto tecniche e cercano di porre in contraddizione i Platonici, mostrando che l'idea del bene contraddice alcuni principi di metodo da loro ammessi.

[29](#) Prima obiezione: secondo Platone non si danno idee delle realtà poste in serie, ad esempio non vi è l'idea di numero, ma un'idea distinta per ogni numero, quindi non vi può essere un'idea unica per i due tipi di bene distinti nel cap. 1 (beni per sé e beni per altro), dato che anch'essi sono posti in serie.

[30](#) Queste sono espressioni tecniche usate da Aristotele per indicare le categorie della sostanza, della qualità e della relazione; spesso egli cita solo alcune delle categorie più importanti per fare riferimento a tutta la serie.

[31](#) Seconda obiezione: qui Aristotele presuppone la sua dottrina, secondo cui non vi è nulla di più universale delle singole categorie, e ne deduce che non vi è un concetto unico di bene che comprenda in sé tutti i tipi di bene esistenti, i quali sono distinguibili secondo le categorie. Il punto è ripreso più avanti.

[32](#) Terza obiezione: a partire dall'idea platonica per cui ogni scienza ha per oggetto una singola idea, si dimostra che non esiste una singola idea del bene, dato che i vari beni non sono oggetto di una singola scienza.

[33](#) Quarta obiezione: dal punto di vista dell'essenza e della definizione l'ipostatizzazione non aggiunge nulla a una realtà. Segue un brano polemico contro Platone: piuttosto che ammettere le idee, è meglio tornare alla dottrina pitagorica, come pare abbia fatto Speusippo (fr. 63 I.P., 47 T.). Ma a questo punto la discussione si ferma, perché minaccia di superare i limiti della filosofia pratica (cfr. anche *infra*, 1096b 30-31 e nota).

[34](#) Questa risposta esprime il punto di vista accademico e si oppone al primo argomento contro Platone; quasi tutti i commentatori la giudicano fittizia, e pensano che sia un mezzo dialettico usato da Aristotele per precisare il suo pensiero. A essa Aristotele oppone un dilemma: o i beni in sé comprendono solo le idee, e quindi la nozione di bene in sé non spiega i beni pratici, oppure comprendono anche i beni pratici particolari, ma allora essi dovrebbero avere tutti la stessa definizione. Con ciò si ricade nel quarto argomento di quelli precedenti.

[35](#) Si pone a questo punto il problema di come unificare la nozione di bene, dato che la critica a Platone minaccia di renderla completamente equivoca; la soluzione definitiva è rinviata a un'altra disciplina, la dialettica, o filosofia prima. Aristotele in questo passo afferma il suo dipartimentalismo metodologico: la filosofia pratica è una disciplina distinta dalla metafisica, e non le spetta dirimere con precisione le questioni ontologiche di base; più avanti distinguerà la filosofia pratica dalla teoria della letteratura (1101b 34-35) e dalla psicologia (1102a 28-32).

[36](#) Omonime *per caso* sono cose che sono designate dallo stesso termine, ma hanno definizione ed essenza differente, come l'animale detto 'cane' e la costellazione dello stesso nome; omonime *per il fatto di dipendere da un significato principale o di tendere a esso* sono cose in cui i vari sensi di un termine sono connessi in riferimento a un significato principale: ad esempio le varie forme di amicizia si dicono tali per riferimento all'amicizia perfetta, quella che si ha tra buoni, e anche i beni strumentali sono detti 'bene' per



riferimento ai beni cui tendono, come si è detto *supra* (1096b 10-13); omonime *per analogia* sono le cose che hanno lo stesso nome, perché ciò serve a indicare una funzione simile in contesti diversi: ad esempio i mattoni sono ‘materia’ della casa come le premesse del sillogismo sono ‘materia’ della conclusione che da esse deriva.

[37](#) Questa seconda obiezione, anch’essa fittizia, si rifà in modo più preciso alla dottrina delle idee, in quanto le considera come modelli; Aristotele controbatte ribadendo il quarto argomento: come le definizioni dei beni concreti non si fondano sull’idea del bene, così nemmeno le scienze pratiche e le tecniche che perseguono quei beni concreti usano come principio e premessa pratica l’idea del bene. Molte delle tesi avanzate in questo capitolo da Aristotele si fondano sulla natura pratica dell’*Etica Nicomachea*, che è uno scritto utile per l’uditorio in quanto lo mette nella condizione migliore per cogliere cosa siano il bene umano e la felicità.

[38](#) Da questo punto in poi il discorso di Aristotele cambia forma: invece di sviluppare in modo aporetico una serie di domande basate sugli *endoxa*, Aristotele passa a un impianto più assertorio. Già Hegel, 289-293, aveva notato che qui si passa dall’analisi delle opinioni all’analisi teorica dei concetti. Il resto del capitolo è dedicato a difendere la tesi: ‘la felicità è il bene supremo’ mostrando che essa ha le due qualità che contraddistinguono il bene supremo: non è finalizzata ad altro ed è autosufficiente – nel senso che la vita felice non ha bisogno dell’aggiunta di altri beni, anche se ha bisogno dei beni esterni come mezzi e condizioni necessarie. Analogo argomento si trova *infra*, cap. 9.

[39](#) Cfr. *Topici*, 116a 29-31: «ciò che è preferibile per sé è meglio di ciò che è preferibile per altro»; l’argomento era stato usato anche da Eudosso in favore del piacere, cfr. 1172b 20-23: «è degno di essere scelto soprattutto ciò che non scegliamo a causa di altro, né per qualche altro fine, e secondo tutti il piacere è tale, infatti nessuno si domanda a qual fine prova piacere, poiché pensa che il piacere sia preferibile per sé».

[40](#) Ad esempio l’azione coraggiosa è il fine della virtù del coraggio, cfr. 1115b 12-14: «avrà paura di ciò che è temibile a misura d’uomo, così come si deve e come la ragione comanda, e lo affronterà in vista del bello».

[41](#) Questa tesi di Aristotele, paradossale per uno spirito contemporaneo, si basa sul concetto di perfezione come completezza: è migliore un bene che non serve mai a produrne un altro, perché è più completo. Da ciò si passa facilmente alla nozione di ‘autosufficienza’.

[42](#) Cfr. cap. 11.

[43](#) Più avanti Aristotele si rifà a una tesi di Platone, cfr. 1172b 31-32: «non vi è nulla che può rendere il bene ancor più preferibile se lo si aggiunge a esso», e nota relativa.

[44](#) Già Aspasio, 17, 3, nota che qui si applica una regola dialettica, secondo cui una cosa che aumenta una certa proprietà possiede questa stessa proprietà (*Topici*, 115a 26-29); quindi ciò che dà un di più di bene è buono. Qui però l’argomento è usato in senso opposto: dato che nulla può aumentare la bontà del sommo bene, se si aggiunge a esso, allora la felicità non è un bene simile agli altri. Si tratta di una tesi platonica, cfr. 1172b 31: «infatti non vi è nulla che può rendere il bene ancor più preferibile, se lo si aggiunge a

esso», idea che deriva da *Filebo*, 60b-c: «Se [il bene] appartiene a un essere vivente [...] egli non avrà più bisogno di nulla, mai, e avrà un'autosufficienza completa».

<sup>45</sup> In questo capitolo abbiamo la fase conclusiva della ricerca. Essa si basa su un certo tipo di induzione. Aristotele connette strettamente due idee: l'identificazione dell'*ergon* di una cosa con il suo *agathon*, e l'idea che vi sia un operare tipico dell'uomo. Eustrazio, 66, 35-38 e 68, 14-16, è stato forse il primo a sottolineare che l'argomentazione si fonda su una definizione dell'essenza dell'uomo; tale osservazione è poi stata ripresa infinite volte.

<sup>46</sup> Sott.: 'dell'uomo' o, meglio, 'dell'anima umana'.

<sup>47</sup> Per la traduzione di *logoi* con 'ragione' e non con 'regola', cfr. nota a 1095a 10.

<sup>48</sup> Qui il termine 'virtù' (*arete*) è usato nel senso generico di 'eccellenza'; da questo senso generico deriva il senso, più vicino a quello moderno, di 'virtù morale' quando viene applicato a designare l'eccellenza di realtà come il carattere e l'agire umano.

<sup>49</sup> Aspasio, 19, 2, e molti altri commentatori vedono nella frase «secondo la migliore e la più perfetta» un accenno alla vita teoretica (su cui cfr. X, 6-9). Eustrazio, 71, 15-16, invece ritiene che la 'virtù più perfetta' sia la *phronesis*, che è la virtù intellettuale pratica; Stewart, 101, più giustamente, pensa alla virtù intellettuale in generale. Infatti poco più avanti Aristotele afferma: «come già detto, ci vuole una virtù completa e una vita completa» (1100a 5). Aspasio stesso, 8, 20-25, riporta le tre soluzioni che venivano date nel II sec. d.C. al problema del rapporto tra la vita teoretica e la vita secondo le virtù etiche: 1) la felicità è una vita secondo tutte le virtù, etiche e teoretiche; 2) vi sono due tipi di felicità, una inferiore, basata solo sulle virtù etiche, e una superiore, composta di entrambe le virtù; 3) la felicità è una vita mista ed è il fine della politica. Il dibattito moderno non ha mutato di molto i termini della situazione: la principale novità è stata quella di ipotizzare un'evoluzione in Aristotele, che sarebbe passato da una concezione più teologica della felicità, a una più mondana e pratica (Jaeger), ma l'ipotesi non è mai stata comprovata definitivamente. Noi propendiamo per la seconda delle soluzioni elencate, come vedremo nelle note al libro X.

<sup>50</sup> Il rinvio è a I, 1; la frase che segue è letteralmente identica a 1094b 12-13.

<sup>51</sup> Secondo Aspasio, 20, 9-15, Aristotele qui non fa che ripetere quanto ha detto a 1095b 5-6, e i termini 'causa e principio' sono riferiti alla sfera pratica. Essi indicherebbero cosa è bene fare, come ad es. 'rispettare i genitori'. Invece secondo Eustrazio, 75, 4-32, Aristotele afferma che nell'ambito della filosofia pratica la definizione della felicità deve essere presa come principio primo e punto di partenza, e non può dedursi da principi superiori (antropologici o metafisici), ma va ricavata dagli *endoxa*. I moderni si dividono tra le due posizioni senza aggiungere novità. La seconda interpretazione è molto interessante, ma a nostro parere la prima si adatta meglio alla lettera del testo.

<sup>52</sup> Questo è il modo in cui vengono colti (*theorentai*, 'sono percepiti', in generale) i principi pratici: la dimostrazione di questo si avrà in II, 1-3.

<sup>53</sup> Un piccolo errore nei principi comporta gravi errori nelle conseguenze, cfr. *De caelo*, 271b 8: «un piccolo scostamento dalla verità si moltiplica all'infinito man mano che si procede». Quindi la definizione della felicità deve essere esatta e precisa: le condizioni di

verità del ragionamento pratico, che vale solo per lo più e approssimativamente, non si applicano alla teoria aristotelica che descrive il ragionamento pratico stesso, e ai principi primi fondati da essa, cioè alla cosiddetta ‘filosofia pratica’, espressione che, come tale, non appare mai in Aristotele.

[54](#) Sott.: ‘la felicità’, oppure ‘il principio primo’.

[55](#) Come abbiamo visto il ragionamento di Aristotele consiste: 1) in una induzione, tramite la quale si dimostra che ogni ente ha un operare specifico, che si identifica con il suo bene, 2) nella successiva applicazione di tale principio generale al caso particolare dell’uomo e al suo agire specifico.

[56](#) Da questo punto in poi Aristotele fa riferimento di nuovo agli *endoxa*, (qui chiamati *huparchonta*, ‘fatti’, ma il riferimento è alle opinioni morali correnti e alle opinioni dei saggi, come dice Burnet, 40). Questa volta però egli usa gli *endoxa* per confermare la soluzione già trovata. Cita dapprima un’opinione dei ‘filosofi’, poi un’altra opinione condivisa da tutti; infatti gli *endoxa* secondo Aristotele rientrano in queste due categorie. Un’ulteriore conferma della validità della sua tesi sarà data più avanti, da un altro punto di vista (capp. 10-12): Aristotele dimostrerà che la sua teoria è capace di risolvere alcuni dei più discussi problemi etici tradizionali.

[57](#) Le espressioni *eu prattein*, *eupraxia* sono ambigue: nel linguaggio normale significano ‘avere successo’, cfr. 1095a 19; ma a questo punto esse indicano anche l’‘attività dell’anima secondo virtù’, che è l’agire dell’anima in modo pienamente realizzato. Abbiamo cercato di rendere la frase in modo che venga mantenuta l’ambiguità.

[58](#) L’argomento è simile a quello delle linee 1097a 25 sgg: la felicità è un bene completo. In questo capitolo si ribadiscono alcuni punti fondamentali: la felicità consiste nell’agire (1098b 23-1099a 7), la vita attiva secondo virtù è piacevole di per sé (1099a 7-31), ma ha bisogno dei beni esteriori per sussistere (1099a 31-b 8).

[59](#) È difficile identificare chi ha sostenuto queste posizioni: la soluzione più probabile è che Aristotele riporti in breve i punti fondamentali dei dibattiti dell’Accademia platonica, in cui probabilmente si citavano anche le opere dei poeti e dei sapienti antichi, adattandole ai bisogni della discussione della scuola (Dirlmeier, 238).

[60](#) Questo è uno dei punti nodali dell’etica di Aristotele: la felicità è attività. Perciò è legata alle vicende del mondo esterno, e condizionata in parte da esso. Clemente Alessandrino, *Stromati*, II, 22, 133, 4-7 riporta le opinioni di Speusippo, Senocrate e Polemone su questo punto: tutti costoro affermano che la felicità consiste in uno stato o in una condizione, e non in un’attività. Aristotele quindi si contrappone nettamente alla tradizione accademica (Burnet, 42).

[61](#) Qui Aristotele si riferisce alla lunga serie di composti con *philo-* che servono in greco a indicare l’appassionato di qualcosa: *philippos*, l’appassionato di cavalli, *philoinos*, di vino, *philosophos*, del sapere, etc.

[62](#) Una tesi lievemente diversa a 1166b 19: data la complessità dell’anima umana anche i saggi a volte provano desideri opposti e contrastanti; solo gli esseri semplici, come gli animali o il dio, non hanno conflitti di desideri.

<sup>63</sup> Il passo ha fatto scandalo nell'antichità: Aspasio, 24, 24-27, cita degli ignoti critici che considerano questo brano un parlare a vanvera; a suo parere Aristotele si tiene in una posizione intermedia tra chi identifica la felicità con i beni esterni, e quindi la rende del tutto dipendente dalla sorte, e chi la identifica con la virtù, e quindi la rende del tutto indipendente dalla sorte; su questo punto cfr. anche il cap. 11.

<sup>64</sup> Cfr. 1169b 16-19: «è assurdo anche fare dell'uomo beato un individuo solitario, dato che nessuno sceglierebbe di avere tutti i beni possibili a questo prezzo: l'uomo è animale politico, e per natura tende a vivere in comune».

<sup>65</sup> Secondo Aspasio, 25, 20, e il Parafraste, 18, 5, questa aporia dipende dalla precedente; a seconda di come si intende la felicità, essa deriva da fonti diverse: se è identica alla virtù dipende solo da noi, se invece si identifica con i beni esterni dipende dalla sorte, se ha entrambi gli aspetti dipende da entrambe le fonti. Cfr. *Etica Eudemia*, 1214a 14-25, in cui alla lista si aggiunge un'altra possibilità: che la felicità dipenda dagli dèi ed entri in noi come un entusiasmo o un invasamento sovrumano.

<sup>66</sup> Qui i beni esterni sono distinti in due gruppi: alcuni sono condizioni necessarie dell'azione, come la salute e il respiro (cfr. *Etica Eudemia*, I, 2), altri sono solo beni utili ma non indispensabili, come ricchezza o forza fisica (Aspasio, 26, 15-23). I commentatori antichi e moderni si accordano nel collegare queste frasi a quanto precede: 'anche a partire dalla definizione' di felicità data da Aristotele, ne deriva che essa non è frutto della sorte o dono divino, ma dipende da noi. Le frasi che concludono il capitolo sembrano invece una serie di aggiunte casuali, e non è chiaro il loro legame con il resto.

<sup>67</sup> Cfr. 1144b 8: i fanciulli hanno la virtù naturale, irrazionale, ma non (ancora) quella in senso proprio, perché non seguono la ragione.

<sup>68</sup> Questo capitolo è scritto in uno stile particolarmente piano e scorrevole, più adatto a un'opera pubblicata che a un corso di lezioni. Esso discute due aporie. La prima è: 'ha ragione Solone a dire che nessuno è felice finché è vivo?'. Tale discussione nasce naturalmente dalla citazione della sorte di Priamo che troviamo nelle righe precedenti; con ciò si torna a esaminare il problema del rapporto tra sorte e felicità. La seconda aporia è: 'chi è morto è del tutto al di là dei mali e delle sventure mondane, o no?'. La soluzione della seconda aporia dipende dalla soluzione della prima, cui è subordinata, cfr. 1100a 31.

<sup>69</sup> Cfr. 1095b 33-1096a 2: «[ad alcuni] sembra anche possibile che chi possiede la virtù dorma, o resti inattivo per tutta la sua vita, o, di più, che soffra di mali e incorra in gravissime disgrazie. Nessuno direbbe felice chi vive una vita di questo tipo». La tesi secondo cui il saggio o il virtuoso possono essere felici anche tra i tormenti, qui criticata da Aristotele, è molto diffusa nel pensiero antico a partire dal IV sec. a.C. La scuola peripatetica venne frequentemente criticata dalle scuole rivali per aver sostenuto che i beni esterni sono, in qualche misura, condizione necessaria per la felicità. Ad esempio il medioplatonico Attico (sec. II d.C.), nel fr. 2, afferma che, se secondo Aristotele la virtù non è sufficiente per rendere felici, allora essa non è sovrana; se i beni esterni sono necessari per essere felici, allora la felicità diviene cosa effimera e instabile (su ciò, cfr. *infra*, 1100b 22 sgg.).

<sup>70</sup> Cfr. anche 1179a 9-12: «Solone descrisse bene le persone felici, dicendo che erano state

moderatamente provviste di beni esterni, avevano compiuto le azioni più belle – a suo giudizio – e avevano vissuto con temperanza». Il detto di Solone qui citato è riportato da Erodoto, I, 32, 9: «di tutte le cose conviene vedere come vanno a finire». Esso divenne un luogo comune nell'antichità.

[71](#) La tesi, che Aristotele non sottoscrive, è: anche se il defunto non se ne accorge, la sua felicità può essere messa in pericolo dal fatto che i suoi discendenti cadono nel disonore, o viceversa. Segue la confutazione di Aristotele: una tale tesi comporta l'assurda conseguenza che un individuo sarà per l'eternità dipendente dalle buone o cattive fortune dei suoi discendenti. Si nota molto bene qui come Aristotele con 'felicità' indichi uno stato oggettivo e non un sentimento soggettivo.

[72](#) Questa obiezione ripete di nuovo l'opinione corrente, citata prima, a 1100a 18-19. Aristotele fa seguire una nuova confutazione, che si basa sulla soluzione della prima aporia.

[73](#) Questa è la soluzione alla prima aporia: la felicità consiste nelle azioni virtuose e non nei beni di fortuna: quindi si può dire 'felice' uno che agisce virtuosamente, mentre lo fa e per tutto il tempo in cui lo fa.

[74](#) Seguo nella traduzione Stewart, Burnet e Ross; Gauthier e Joachim intendono invece: «compirà e contemplerà le azioni secondo virtù». Queste parole risolvono un'aporia che ha molto tormentato i critici negli ultimi anni: secondo Aristotele l'uomo felice attua tutte le virtù, sia quelle teoretiche che quelle pratiche, e non si limita a contemplare soltanto.

[75](#) La soluzione dell'aporia pone un nuovo problema: se la felicità è agire virtuosamente, ci sarà bisogno in una certa misura dell'aiuto della fortuna. Se questa misura non si raggiunge, o si incorre in eccessive sventure, non si può più essere felici, ma non si è nemmeno miseri, purché si sappia reagire virtuosamente al fato.

[76](#) Cfr. 1115b 26-28: «sarebbe un pazzo, o un insensibile, [uno che] non temesse nulla, né un terremoto né i flutti del mare, come si dice dei Celti».

[77](#) Alcuni considerano interpolato questo periodo, perché sembra che esso dica il contrario della tesi sostenuta da Aristotele fin qui: solo chi vive tutta la vita senza disgrazie può essere detto felice. Ma la cosa non è del tutto evidente.

[78](#) Risolta la prima aporia, si risolve la seconda: anche se le sventure dei discendenti toccano i morti, esse sono troppo lievi per renderli infelici.

[79](#) Cfr. *Grande Etica*, 1183b 20-23 : «I beni sono, o preziosi, o lodevoli o sono un bene in potenza [...] preziosi sono i beni che onoriamo [...] altri sono lodevoli, come le virtù, dato che la lode deriva dalle azioni secondo virtù; altri sono un bene in potenza, come potere, ricchezza, forza, bellezza, dato che di essi il virtuoso sa servirsi bene, e il cattivo fa un cattivo uso». I beni in potenza sono beni strumentali, che non sono beni per sé, cfr. *Topici*, 126b 5-6: «ogni potenzialità e tutto ciò che è in potenza o produce qualcosa, sono desiderabili solo per un motivo diverso da loro stessi».

[80](#) Aristotele mostra una certa parzialità in favore di Eudosso, perché le sue teorie sono più vicine agli *endoxa* di quelle di Speusippo e di altri Accademici; cfr. 1094a 2-3; 1172b 9-10 e note relative.

[81](#) Cfr. *Retorica*, I, 9. Aspasio, 33, 28-29, nota che al suo tempo i due termini, ‘elogio’ ed ‘encomio’, sono divenuti sinonimi.

[82](#) Qui si inizia la trattazione della nozione di ‘virtù dell’anima’, il cui esame è necessario per chiarire la definizione di 1098a 16: «il bene umano risulta essere attività dell’anima secondo virtù». Tale esame prosegue per tutto il libro II. Il procedimento di questo capitolo, e del libro II, è espositivo e descrittivo: Aristotele non è più alla ricerca dei principi pratici supremi al di là delle opinioni correnti, ma descrive il funzionamento dell’anima umana in quanto principio di azione e movimento.

[83](#) Cfr. 1180a 24-26: «solo nella città dei Lacedemoni, assieme a poche altre, il legislatore si è preso cura dell’educazione e delle occupazioni».

[84](#) Cfr. 1094b 8-10: «anche se è lo stesso per il singolo e per la città, è evidente che cogliere e preservare il bene della città è cosa migliore e più perfetta; ci si potrebbe anche accontentare di coglierlo e preservarlo per il singolo, ma è meglio e più divino farlo per un popolo o per la città».

[85](#) Cfr. 1096b 26 e nota relativa.

[86](#) Cfr. 1096a 3-4 e nota relativa.

[87](#) L’espressione ‘due nella definizione’ (*logoi*) indica il caso in cui una stessa cosa rientra in due distinte definizioni per le sue differenti caratteristiche: ad esempio il punto che separa due segmenti è uno solo, ma è la fine del primo segmento e l’inizio del secondo (Joachim, 62; Irwin, 332).

[88](#) Sott.: ‘dello stato di veglia’ (Eustrazio, 114, 25-115, 12), o ‘del giorno’ (Parafraste, 24, 21). Eustrazio nota che, anche se lo stato di sonno negli animali è dominato dall’anima vegetativa, questa è differente dall’anima vegetativa delle piante: infatti la prima può sognare, mentre le piante non sognano.

[89](#) Lett.: ‘natura’, *phusis*.

[90](#) Cfr. VII, 1-3.

[91](#) Sott.: ‘alla ragione’.

[92](#) Qui *logos* indica la ragione pratica, che disciplina la spontaneità del desiderio; un’ulteriore illustrazione si trova in III, 15, da 1119a 34 in poi: vedi anche nota a 1119b 17-18. Sul problema di come intendere in generale la nozione di *logos* in questo contesto, cfr. nota a 1107a 1.

[93](#) Queste parole preparano tutta la discussione che segue: le virtù della parte irrazionale, ma capace di obbedire alla ragione, sono discusse nei libri II-V, le virtù della parte razionale sono discusse nel libro VI, soprattutto dal punto di vista della loro relazione con le virtù dell’altra parte dell’anima.

[94](#) Quindi anche lo stato abituale lodevole del sapiente sarà una ‘virtù’.