

# Libro secondo<sup>1</sup>

1. Dato che la virtù è di due tipi, intellettuale e morale, la virtù intellettuale in genere nasce e si sviluppa a partire dall'insegnamento<sup>2</sup>, ragione per cui ha bisogno di esperienza<sup>3</sup> e di tempo; la virtù morale (*ethike*) deriva dall'abitudine (*ethos*)<sup>4</sup>, da cui ha tratto anche il nome, con una piccola modificazione del termine *ethos*.

A partire da ciò<sup>5</sup> è anche chiaro che nessuna virtù morale nasce in noi per natura, dato che nessun ente naturale si abitua a essere diverso: per esempio una pietra che per natura si muove verso il basso non prenderà l'abitudine di muoversi verso l'alto, neanche se qualcuno voglia abituarla lanciandola in alto migliaia di volte, né il fuoco prenderà l'abitudine di muoversi verso il basso, e nessun'altra cosa che è per natura in un certo modo potrà venire abituata a essere diversa. Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine.

Inoltre, nel caso di ciò che si genera in noi per natura, prima noi ne possediamo la capacità, e poi ne esercitiamo le attività; ciò è chiaro nel caso dei sensi (infatti non acquistiamo i sensi relativi dal vedere molte volte o dall'udire molte volte, ma, al contrario, ce ne serviamo poiché li possediamo, non li possediamo poiché ce ne serviamo); invece acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, come avviene anche nel caso delle altre arti. Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo, lo impariamo: per esempio, costruendo si diviene costruttori e suonando la cetra, citaristi; [1103b] e allo stesso modo compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi.

Ne è testimonianza<sup>6</sup> anche quello che accade nelle città, infatti i legislatori rendono buoni i cittadini facendo contrarre loro buone abitudini, ed è questa l'intenzione di ogni legislatore. Coloro che non svolgono bene questo

compito deviano dalla loro funzione, e la differenza tra le costituzioni buone e quelle cattive consiste in ciò.

Inoltre, ogni virtù si genera e si distrugge a partire e per mezzo delle stesse cose<sup>7</sup>, e così pure ogni arte, dato che è a partire dal suonare la cetra che si generano sia i citaristi buoni che quelli cattivi<sup>8</sup>, e questo vale anche per i costruttori, e per tutti gli altri, infatti diverranno buoni costruttori a partire dal ben costruire, e cattivi dal costruire male. Se non fosse così, non si avrebbe bisogno per nulla di un maestro, ma tutti si genererebbero o buoni o cattivi. Di conseguenza, si ha la stessa cosa anche nel caso delle virtù, infatti è compiendo le azioni proprie delle transazioni che si hanno con le altre persone, che alcuni di noi diventano giusti e altri ingiusti, ed è agendo nei casi di pericolo, cioè abituandoci a provare paura o coraggio, che alcuni di noi diventano coraggiosi, altri vigliacchi. Lo stesso vale anche per i desideri<sup>9</sup> e le forme di aggressività. Infatti alcuni diventano moderati e miti, altri intemperanti e iracondi: i primi a partire dal tenere in quei casi un certo tipo di comportamento, i secondi a partire dal comportamento opposto. Allora, in una parola, gli stati abituali derivano da attività dello stesso tipo. È per questo che si devono esprimere azioni di una certa qualità, poiché i nostri stati abituali sono diretta conseguenza delle loro differenze. Non è quindi una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto.

2. Siccome la presente trattazione<sup>10</sup> non si propone la pura conoscenza, come le altre (infatti non stiamo indagando per sapere che 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, dato che sono esse a determinare la qualità del carattere, come abbiamo già detto<sup>11</sup>.

Ora, che si debba agire in conformità alla retta ragione<sup>12</sup> è ammesso da tutti, e lo si dia per stabilito; più avanti si discuterà questo punto, cosa sia la retta ragione e quale rapporto abbia con le altre virtù<sup>13</sup>. Si ammetta, poi, preventivamente [1104a] questo: che tutto il discorso sulla prassi deve essere sviluppato a grandi linee e senza precisione, come abbiamo detto anche all'inizio, quando abbiamo affermato che bisogna attendersi discorsi conformi alla materia trattata<sup>14</sup>; ciò che rientra nel campo della prassi e dell'utile non ha nulla di stabile, come non lo ha nemmeno ciò che rientra

nel campo della medicina. E se i discorsi in universale hanno queste caratteristiche, il discorso sui casi singoli mancherà anche più di precisione, infatti il discorso sul caso singolo non rientra in nessuna arte né in alcuna serie di precetti<sup>15</sup>, ma è necessario, sempre, che chi agisce prenda in esame ciò che riguarda l'occasione presente, proprio come si dà nel caso della medicina e dell'arte del pilota.

Sebbene il discorso presente sia di questo tipo, dobbiamo sforzarci di essere utili. Per prima cosa, allora, si deve considerare quanto segue: che per natura le realtà di quel tipo<sup>16</sup> sono distrutte dall'eccesso e dal difetto (infatti ci si deve servire di ciò che è evidente come testimonianza per ciò che è oscuro), come si vede anche nel caso del vigore fisico e in quello della salute, infatti gli esercizi eccessivi e quelli troppo scarsi distruggono il vigore, allo stesso modo anche l'aver troppi cibi e bevande, o troppo pochi, distrugge la salute, mentre la giusta misura la produce, la aumenta e la difende<sup>17</sup>.

Ora, le cose stanno così anche per la temperanza, il coraggio e le altre virtù. Infatti chi fugge ogni cosa, ne ha paura, e non sopporta niente, diviene vigliacco, chi in generale non teme nulla e affronta ogni cosa diviene temerario, e allo stesso modo chi indulge a ogni piacere e non rinuncia a niente, diviene intemperante, chi invece li sfugge tutti, come la gente selvatica, diviene in qualche modo insensibile. Quindi la temperanza e il coraggio sono distrutti<sup>18</sup> dall'eccesso e dal difetto, ma preservati dalla medietà.

Non solo nascere, svilupparsi e perire derivano e dipendono dalle stesse realtà, ma anche le attività rientrano in quelle; le cose stanno così anche negli altri casi, più evidenti, vedi il caso del vigore: esso deriva dall'assumere molto cibo e dal sopportare molte fatiche, ed è proprio l'uomo vigoroso colui che sarà capace di far ciò al massimo grado. Le cose stanno così anche nel caso della virtù: è a partire dalla rinuncia ai piaceri che diventiamo temperanti e, quando lo siamo diventati, siamo capaci di rinunciarvi al massimo grado. Lo **[1104b]** stesso avviene anche nel caso del coraggio, infatti, abituandoci a disprezzare i pericoli, e ad affrontarli<sup>19</sup>, diventiamo coraggiosi e, divenuti coraggiosi, saremo capaci di affrontare i pericoli al massimo grado.

Come segno degli stati abituali ci si deve servire del piacere e del dolore che si accompagnano alle nostre opere<sup>20</sup>, infatti chi si astiene dai piaceri del

corpo e gode di questo stesso astenersi è temperante, chi invece se ne rammarica è intemperante, chi affronta i pericoli e ne gode, o almeno non ne soffre, è coraggioso, chi ne soffre è vigliacco.

Infatti la virtù morale riguarda i piaceri e i dolori: è a causa del piacere che la gente compie azioni ignobili ed è a causa del timore che si astiene da azioni belle. Per questo si deve essere abituati in un certo modo fin da giovani, come dice Platone<sup>21</sup>, in modo da godere e rammaricarsi per le cose per cui è doveroso provare questi sentimenti, infatti l'educazione corretta è di questo tipo<sup>22</sup>.

Inoltre se le virtù riguardano le azioni e le passioni, e a ogni azione e a ogni passione conseguono piacere o dolore, la virtù verrà a riguardare piacere e dolore anche per questo motivo.

Indicano ciò anche le punizioni che vengono inflitte a causa delle azioni, infatti le punizioni sono come terapie, e le terapie, per loro natura, si fanno attraverso i contrari.

Inoltre, come abbiamo detto anche prima, ogni stato abituale dell'anima mostra la sua vera natura in relazione a quelle cose, in dipendenza dalle quali naturalmente migliora o peggiora; ed è a causa del piacere e del dolore che gli uomini diventano ignobili, perché perseguono, o sfuggono, quei piaceri che non si deve perseguire o sfuggire, oppure quando non si deve farlo, come non si deve, e in qualsiasi altro modo tali distinzioni possano essere poste dal ragionamento. Per queste ragioni le virtù sono definite anche come un certo tipo di impassibilità e immobilità<sup>23</sup>, ma tale definizione non è stata data bene, perché ciò è detto in assoluto, e non come si deve o non si deve, e quando, e secondo tutte le altre distinzioni che si possono aggiungere. Si ponga quindi che la virtù siffatta è produttrice delle azioni migliori in connessione con piaceri e dolori, e che il vizio è il contrario.

Ciò inoltre potrà diventare chiaro per noi anche a partire dagli argomenti che seguono, riguardo alle stesse questioni. Dato che sono tre le cose che portano a scegliere e tre le cose che portano a rifiutare: bello, utile e piacevole, e i contrari, turpe, dannoso e doloroso, riguardo a tutto ciò l'uomo buono è colui che giudica correttamente, il cattivo colui che giudica sbagliando, e ciò riguarda soprattutto il piacere: infatti quest'ultimo è comune agli esseri viventi e consegue a **[1105a]** tutto quello che si fa in base a una scelta, dato che anche il bello e l'utile si presentano come piacere.

Inoltre, fin dall'infanzia il piacere si genera e sviluppa insieme a noi tutti: per questo è difficile disfarci di questa passione, che è strettamente mescolata con la vita.

E anche le azioni, chi più chi meno, le giudichiamo con il metro del piacere e del dolore.

Per questo è necessario che tutta la nostra trattazione riguardi tali cose, dato che non è di poco conto per le nostre azioni il fatto di provare piacere e dolore in modo giusto ed errato.

Inoltre è più difficile combattere con il piacere che con l'impetuosità<sup>24</sup>, come dice Eraclito (fr. 85 D.-K.), e arte e virtù si sviluppano riguardo alle cose più difficili, dato che anche il successo è migliore in questi casi. Quindi, anche per questo motivo, tutta la trattazione riguarda piaceri e dolori, sia rispetto alla virtù che rispetto alla politica, dato che colui che si comporta bene in questi campi è buono, chi si comporta male è cattivo.

3. Che la virtù riguarda piacere e dolore, che viene aumentata dalle stesse cose da cui nasce, e anche distrutta, se non si verificano in modo corretto – e che, da ciò da cui nasce, riguardo a ciò stesso agisce – lo abbiamo detto.

Qualcuno però potrebbe domandarsi<sup>25</sup> in che senso diciamo che si deve diventare giusti compiendo le azioni giuste e temperanti compiendo quelle temperanti: infatti se la gente compie le azioni giuste e quelle temperanti, è già giusta e temperante, proprio come è già in possesso della grammatica e della musica, se compie atti grammaticalmente e musicalmente corretti.

O forse le cose non stanno così nemmeno nel caso delle arti? Infatti può accadere che si compia qualche atto grammaticalmente corretto per caso, oppure perché qualcuno ci ha guidato. Allora uno sarà grammatico solo quando compie un atto grammaticale in modo grammaticale: cioè, lo fa sulla base dell'arte grammatica che porta in sé.

Inoltre, le cose non stanno nello stesso modo nel caso delle arti e in quello delle virtù: i prodotti dell'arte hanno il loro bene in sé, e quindi basta che si generino dotati di una certa qualità, invece le azioni virtuose non sono compiute giustamente o in modo temperante, quando hanno una certa qualità, ma lo sono, se, inoltre, colui che agisce lo fa trovandosi in certe condizioni<sup>26</sup>: prima di tutto se agisce consapevolmente<sup>27</sup>, poi se ha compiuto una scelta e l'atto virtuoso è stato scelto per se stesso<sup>28</sup>, in terzo luogo se agisce con una disposizione **[1105b]** salda e insieme immutabile<sup>29</sup>. Queste condizioni non vengono aggiunte nel caso del possesso delle altre

arti, tranne il sapere; ma riguardo alle virtù il sapere conta poco o nulla<sup>30</sup>, mentre le altre condizioni hanno non poca influenza, anzi, possono tutto; e sono proprio esse, quelle che si sviluppano a partire dal compiere spesso gli atti giusti e temperanti.

Ora, le azioni compiute si dicono giuste e temperanti quando sono tali, quali le compirebbe il giusto e il temperante. Uomo giusto e temperante non è semplicemente colui che compie azioni simili, ma colui che, in più, le compie al modo dei giusti e dei temperanti. Si dice bene, dunque, che dal compiere azioni giuste si genera il giusto, e dal compiere azioni sagge il saggio: a partire dal non compiere tali azioni nessuno mai potrà nemmeno avvicinarsi a diventare saggio.

La gente invece non compie queste cose, e si rifugia nei semplici discorsi, credendo di filosofare e che in questo modo ciascuno diventerà una persona eccellente; con ciò fa qualcosa di simile ai malati che ascoltano con attenzione le cose che dicono i medici, ma non fanno nulla di quello che viene loro prescritto. E quindi, proprio come quelli non sono sani nel corpo, se si curano in modo simile, nemmeno questi sono sani nell'animo, filosofando in tal modo<sup>31</sup>.

4. Di seguito, bisogna indagare cosa sia la virtù. Dato che tre sono le cose che si generano nell'anima<sup>32</sup>, passioni, capacità, stati abituali<sup>33</sup>, la virtù verrà a essere una di queste tre cose. Chiamo passioni: desiderio<sup>34</sup>, ira, paura, ardimento<sup>35</sup>, invidia, gioia, affetto, odio, brama, gelosia, pietà e in generale tutto ciò cui fa seguito piacere e dolore<sup>36</sup>; chiamo capacità quelle cose in base alle quali siamo capaci di provare quelle passioni, per esempio ciò in base a cui siamo in grado di adirarci, addolorarci o avere pietà<sup>37</sup>; chiamo stati abituali quelle cose in base alle quali ci atteggiamento bene o male riguardo 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<sup>38</sup>.

Ora, né la virtù né i vizi sono passioni, perché non siamo detti<sup>39</sup> eccellenti e ignobili secondo le passioni, ma sulla base delle virtù e dei vizi, e perché non veniamo lodati né biasimati secondo le nostre passioni (infatti non si loda chi ha paura o si adira, né si biasima colui che semplicemente si adira, [1106a] ma si biasima chi lo fa in un certo modo), ma siamo lodati e

biasimati sulla base delle virtù e dei vizi. Inoltre, ci adiriamo e proviamo paura senza una nostra scelta, mentre le virtù sono tipi di scelta, o non sono senza scelta. Oltre a ciò, noi diciamo di venire mossi secondo le passioni, mentre secondo le virtù e i vizi non diciamo di venire mossi ma di trovarci in una certa disposizione.

Per questa ragione le virtù e i vizi non sono nemmeno delle capacità, infatti non veniamo detti né buoni né cattivi per il fatto di essere capaci semplicemente di provare passioni, né per questo veniamo lodati o biasimati. E inoltre, le capacità le abbiamo per natura, ma non diventiamo buoni o cattivi per natura: abbiamo discusso su questo punto in precedenza<sup>40</sup>.

Se quindi le virtù non sono né passioni né capacità, rimane solo che esse siano stati abituali.

5. Che cosa sia, quanto al genere, la virtù è stato detto; ma non si deve dire solo questo, che è uno stato abituale, ma anche di che specie sia. Ora, bisogna dire che ogni virtù ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che eserciti bene la sua opera, come per esempio la virtù dell'occhio rende eccellente l'occhio, e anche la sua opera, dato che vediamo bene per la virtù dell'occhio. Allo stesso modo la virtù del cavallo rende eccellente un cavallo e buono per correre, per portare il cavaliere e per star fermo di fronte al nemico. Se quindi per tutte le virtù le cose stanno così, anche la virtù dell'uomo verrà a essere lo stato abituale per cui un uomo è buono e compie bene la sua opera<sup>41</sup>.

Come ciò avvenga lo abbiamo già detto<sup>42</sup>, ma risulterà chiaro, inoltre, anche nel modo seguente: se considereremo di quale specie sia la natura della virtù; allora, in tutto ciò che è continuo e divisibile<sup>43</sup>, è possibile cogliere il più, il meno e l'uguale, e questi sia sulla base della cosa stessa, sia relativamente a noi (uguale è ciò che è una sorta di intermedio tra eccesso e difetto)<sup>44</sup>. Voglio dire che l'intermedio<sup>45</sup> relativo alla cosa è ciò che dista in modo uguale da ciascuno degli estremi, il quale è uno solo e lo stesso per tutti, mentre l'intermedio rispetto a noi è ciò che non eccede né fa difetto, e questo non è uno solo, né è lo stesso per tutti. Ad esempio, se dieci sono molti e due sono pochi, sei viene preso come giusto mezzo rispetto alla cosa, infatti supera ed è superato dalla stessa misura: questo è il giusto mezzo sulla base della proporzione matematica<sup>46</sup>. Ma quello relativo a noi non deve essere colto in questo modo; infatti non è vero che, se mangiare

dieci [1106b] mine<sup>47</sup> è molto, e due è poco, l'allenatore prescriverà di mangiare sei mine, infatti anche ciò, forse, è molto o poco per chi lo deve ingerire: per un Milone è poco, per colui che inizia a fare atletica è molto, e lo stesso vale per corsa e lotta. Così, allora, ogni esperto rifugge dall'eccesso e dal difetto, ma cerca il giusto mezzo e lo sceglie, non quello relativo alla cosa, ma quello relativo a noi.

Se, quindi, ogni scienza porta a buon compimento la sua propria opera, guardando al giusto mezzo e indirizzando a ciò le sue operazioni (e, a partire da ciò, la gente ha preso l'abitudine di dire, a proposito delle opere ben realizzate, che non c'è da togliere né da aggiungere nulla, intendendo che sia l'eccesso che il difetto distruggono il bene, mentre la medietà lo salva), e se i buoni artigiani, come noi diciamo, operano guardando al giusto mezzo<sup>48</sup>, e se la virtù, come la natura, è più precisa di ogni arte, e anche migliore, la virtù verrà a essere ciò che tende<sup>49</sup> al giusto mezzo. Sto parlando della virtù morale: essa infatti riguarda le passioni e le azioni, ed è in queste che si danno eccesso, difetto e giusto mezzo; per esempio, di avere paura, adirarsi e in generale del provare sensazioni di piacere e dolore vi è un troppo e un poco, entrambi i quali non sono bene, ma il provarlo nel momento adatto, riguardo alle cose e in relazione alla gente adatta, per il fine e nel modo adatto<sup>50</sup>, è giusto mezzo e un'ottima cosa, e questo è proprio della virtù. Allo stesso modo, anche in relazione alle azioni vi è eccesso, difetto e giusto mezzo<sup>51</sup>.

La virtù riguarda le passioni e le azioni, nelle quali l'eccesso costituisce un errore e il difetto è biasimato, invece il giusto mezzo è lodato e costituisce la correttezza; entrambe queste caratteristiche sono proprie della virtù. La virtù quindi è una certa medietà, dato che è ciò che tende al giusto mezzo.

Inoltre l'errare si dà in molti modi (infatti il male rientra nella sfera dell'indefinito, come hanno immaginato i Pitagorici; invece il bene fa parte del definito) mentre l'essere corretti si dà in un solo modo: perciò vi è anche una cosa facile e una difficile, facile il fallire il bersaglio, difficile il coglierlo. Per questi motivi l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà è propria della virtù:

nobili in un modo solo, ignobili in tanti modi...<sup>52</sup>.

6. Quindi la virtù è uno stato abituale che produce scelte, [1107a] consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente<sup>53</sup>, e



come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto. E inoltre, per il fatto che alcuni stati abituali, sia nelle passioni che nelle azioni, sono inferiori a ciò che si deve, e altri sono superiori, la virtù individua il giusto mezzo e lo sceglie. Per questo motivo secondo la sostanza, e secondo la definizione che ne esprime l'essenza, la virtù è medietà, secondo il meglio e il bene è un estremo<sup>54</sup>.

Non ogni azione né ogni passione accoglie la medietà, alcune infatti hanno nomi che immediatamente le connettono strettamente alla cattiveria, come ad esempio malevolenza, impudenza, invidia, e, tra le azioni, adulterio, furto, omicidio<sup>55</sup>. Infatti tutte queste cose, e quelle simili, sono biasimate per essere ignobili esse stesse, e non i loro eccessi né i loro difetti. Non è mai possibile, dunque, comportarsi correttamente riguardo a tali azioni e passioni, ma si sbaglia sempre: in casi di questo genere il bene e il suo opposto non consistono, ad esempio, nel commettere adulterio con la persona appropriata, nel momento e nel modo appropriati, ma in assoluto il compiere una qualsiasi di quelle cose è sbagliare. È poi la stessa cosa ritenere che nel commettere ingiustizia, nel comportarsi da vile o da intemperante vi siano una medietà, un eccesso e un difetto, perché così vi saranno una medietà dell'eccesso e una del difetto, un eccesso dell'eccesso e un difetto del difetto. E come di temperanza e coraggio non vi è eccesso e difetto, per la ragione che il giusto mezzo è in qualche modo un estremo, così di quei vizi non vi è né medietà, né eccesso, né difetto, ma, come uno li mette in pratica, sbaglia. Infatti in assoluto non vi è medietà dell'eccesso e del difetto, né vi è eccesso e difetto della medietà.

7. Non si devono dire queste cose solo in generale, le si deve anche applicare ai casi particolari, infatti nei discorsi che riguardano il campo della prassi, quelli universali sono più vuoti, quelli particolari sono più veritieri<sup>56</sup>. Infatti le azioni riguardano i casi particolari, ed è necessario adeguarsi a esse. Ora, questo si può cogliere a partire dallo schema<sup>57</sup>.

Riguardo alle forme di paura e di ardimento, il coraggio [1107b] è medietà; per quanto riguarda quelli che eccedono, chi lo fa per mancanza di paura non ha un nome particolare (molti di questi casi non hanno nome), chi eccede nell'ardire è temerario, chi eccede nell'avere paura e difetta per ardire è vile<sup>58</sup>.

Riguardo ai piaceri, non tutti, e ancora meno riguardo ai dolori,

temperanza è medietà, non dominarsi è eccesso. Persone che difettano riguardo ai piaceri non se ne trovano quasi affatto, ragion per cui nemmeno a costoro è stato attribuito un nome, ma poniamo che siano insensibili.

Riguardo al dare e all'aver ricchezze, la generosità<sup>59</sup> è medietà, eccesso e difetto sono prodigalità e avarizia. In queste cose la gente eccede e difetta in modi opposti, infatti il prodigo eccede nello spendere e difetta nel ricevere, l'avarò eccede nel ricevere e difetta nello spendere. Per ora parliamo a grandi linee e per sommi capi, e questo ci basti; più tardi ne daremo una definizione più precisa<sup>60</sup>. Riguardo alle ricchezze ci sono anche altre disposizioni; medietà è la magnificenza, infatti il magnifico è differente dal generoso, perché il primo ha a che fare con grandi somme e il secondo con piccole somme; il cattivo gusto e la volgarità sono eccesso, difetto è la grettezza. Questi estremi differiscono da quelli relativi alla generosità, ma come differiscano lo diremo poi<sup>61</sup>.

Riguardo all'onore e al disonore la fierezza<sup>62</sup> è medietà, eccesso è detta una certa forma di vanità, difetto è la pusillanimità. Come dicevamo che la generosità sta alla magnificenza, differente per avere a che fare con somme meno rilevanti, così qualcosa sta alla fierezza: quella ha a che fare con grandi onori, questa ha a che fare con onori meno rilevanti. Infatti è possibile desiderare onore nella misura dovuta, oppure più o meno di quanto si deve, e chi eccede è ambizioso, chi difetta è troppo modesto, chi è nel giusto mezzo non ha nome. Anonime sono anche le disposizioni, tranne quella dell'ambizioso, che è ambizione. Da ciò deriva il fatto che gli estremi si disputano il terreno intermedio, e così è possibile che noi certe volte chiamiamo ambizioso chi tiene il giusto mezzo, e altre volte lo diciamo troppo modesto; è anche [1108a] possibile, poi, che a volte lodiamo l'ambizioso, a volte chi è troppo modesto. Per quale causa facciamo ciò, lo si dirà in seguito<sup>63</sup>, per ora parliamo di quanto rimane, secondo il metodo stabilito.

Si danno anche riguardo all'ira eccesso, difetto e medietà, ma sono pressoché anonimi: se diciamo che chi è nel giusto mezzo è mite, la medietà la chiameremo mitezza; degli estremi, poniamo che chi eccede sia un iracundo, e il vizio sia l'iracondia, chi difetta sia in qualche modo un flemmatico, e la mancanza sia la flemma.

Vi sono anche altre tre medietà, che hanno una qualche somiglianza tra loro, ma differiscono reciprocamente: tutte riguardano la vita sociale fatta di

conversazioni e azioni<sup>64</sup>, ma differiscono perché la prima riguarda la verità nei discorsi e nelle azioni, le altre riguardano il piacevole, e questo o nei divertimenti o in generale nella vita. Si deve parlare anche di queste tre, in modo da vedere anche meglio che in tutte il giusto mezzo è lodevole, gli estremi invece non sono né corretti né lodevoli, ma degni di biasimo<sup>65</sup>. Ora, anche di queste disposizioni la maggior parte non ha nome, ma ci si deve sforzare, come negli altri casi, di trovare un nome per esse, per chiarezza, e per essere più facili da seguire.

Riguardo al vero, si dice che chi tiene il giusto mezzo è in un certo modo sincero, e la medietà è sincerità, invece la finzione che tende all'eccesso è vanteria e chi la pratica è vanitoso, quella che tende al difetto è ironia e chi la possiede è ironico<sup>66</sup>.

Riguardo al piacere proprio dei divertimenti, chi è nel giusto mezzo è arguto, e la disposizione è l'arguzia; l'eccesso è buffoneria e chi lo pratica, un buffone; chi difetta è in qualche modo un rustico, e lo stato abituale, rusticità.

Riguardo al piacere nei casi restanti, che si hanno nella vita in generale, chi è piacevole come si deve è amabile<sup>67</sup>, e la medietà è l'amabilità, chi invece eccede, se non lo fa per qualche scopo, è compiacente, se invece lo fa per il suo proprio utile è adulatore; chi pecca per difetto ed è sgradevole in tutte le occasioni, è in un certo modo litigioso e misantropo.

Vi sono medietà anche nelle passioni, e nelle realtà collegate alle passioni. Infatti il pudore non è una virtù, ma viene lodato anche chi è pudico. E infatti anche in questi casi l'uno è detto medio, l'altro eccedente, per esempio il pudibondo, quello che si vergogna di tutto; colui invece che difetta, o colui che in assoluto non ha pudore, è sfacciato; chi tiene il giusto mezzo, è il pudico.

**[1108b]** Lo sdegno è medietà tra invidia e malevolenza, e tutti e tre riguardano il piacere e il dolore che si provano per ciò che capita al nostro prossimo, infatti colui che si sdegna si addolora per coloro che hanno successo immeritadamente, l'invidioso, andando oltre, si addolora per i successi di tutti; inoltre chi si sdegna si addolora per quelli che falliscono immeritadamente, mentre chi è malevolo è tanto lontano dall'adirarsi, che ne gioisce.

Ma, riguardo a ciò, sarà più avanti il luogo opportuno per parlarne<sup>68</sup>; riguardo alla giustizia, siccome non è detta in un solo senso, dopo queste

discussioni ne distingueremo due parti, e riguardo a ciascuna di esse diremo in che modo è medietà; lo stesso faremo anche per le virtù razionali<sup>69</sup>.

8. Dato che vi sono tre disposizioni, delle quali due riguardano vizi, l'uno per eccesso e l'altro per difetto, e una riguarda la virtù, cioè la medietà, ognuna delle tre si oppone in qualche modo a tutte le altre<sup>70</sup>: infatti le disposizioni estreme sono contrarie sia a quella intermedia, sia tra loro, e la disposizione media si oppone a quelle estreme; proprio allo stesso modo, infatti, in cui l'uguale è più rispetto al meno, e meno rispetto al più, così gli stati abituali intermedi sono eccessi rispetto ai difetti, e difetti rispetto agli eccessi, sia nelle passioni che nelle azioni. Infatti il coraggioso rispetto al vigliacco appare temerario, e rispetto al temerario, vigliacco; allo stesso modo il temperante rispetto all'insensibile appare uno che non sa dominarsi, e, rispetto a chi non sa dominarsi, insensibile; il generoso rispetto all'avarò appare prodigo, e, rispetto al prodigo, avaro. Per questo quelli che stanno agli estremi respingono da sé chi sta nel giusto mezzo, ciascuno verso l'altro estremo, e il vigliacco chiama temerario il coraggioso, mentre il temerario lo chiama vigliacco, e negli altri casi si verifica l'analogo.

Dato che queste disposizioni si oppongono in tale modo, vi è maggiore contrarietà degli estremi tra loro che rispetto al giusto mezzo: infatti sono più lontani tra loro che rispetto al giusto mezzo, come sono più lontani il grande dal piccolo, e il piccolo dal grande, che tutti e due rispetto all'uguale.

Inoltre, evidentemente vi è una qualche somiglianza di alcuni estremi con il giusto mezzo, come tra la temerarietà e il coraggio o tra la prodigalità e la generosità. Invece, riguardo agli estremi, tra loro vi è la massima diversità. Le cose che differiscono tra loro in grado massimo si definiscono contrarie, di modo che le cose più distanti saranno anche le più contrarie. **[1109a]** Riguardo al giusto mezzo, esso, in certi casi, si oppone di più al difetto e in altri all'eccesso, per esempio al coraggio non si oppone di più la temerarietà, che è eccesso, ma la viltà, che è difetto; e alla temperanza non si oppone di più l'insensibilità, che è difetto, ma la mancanza di autocontrollo, che è eccesso.

Questo avviene per due cause<sup>71</sup>, una delle quali deriva dalla cosa stessa: per il fatto che uno dei due estremi è più vicino, e più simile, al giusto mezzo, noi non contrapponiamo quello al giusto mezzo, ma il suo contrario, per esempio siccome sembra che la temerarietà è cosa più simile e più

vicina al coraggio, mentre la viltà è cosa meno simile, noi contrapponiamo di più questa al coraggio: infatti le cose che distano di più dal giusto mezzo sembrano essere maggiormente contrarie. Questa è una delle cause che deriva dalla cosa stessa, l'altra invece deriva da noi: le cose verso le quali noi siamo, in qualche modo, portati per natura ci appaiono chiaramente più contrarie al giusto mezzo. Per esempio noi siamo più portati per natura verso i piaceri, quindi siamo più inclini alla mancanza di autocontrollo che al decoro. Dunque diciamo che sono maggiormente contrarie al giusto mezzo le cose verso le quali vi è in noi una tendenza più forte, e per questo motivo la mancanza di autocontrollo, che è un eccesso, è maggiormente contraria alla temperanza.

9. Abbiamo detto in modo abbastanza ampio che la virtù morale è medietà, e come lo è, che è medietà tra due mali, uno per eccesso e l'altro per difetto, e che è tale a causa del suo tendere al giusto mezzo proprio delle passioni e delle azioni. Per questo motivo è anche difficile<sup>72</sup> essere un uomo eccellente, infatti è difficile cogliere il punto centrale<sup>73</sup> in ogni singolo caso, per esempio trovare il centro di un cerchio non è da tutti, ma è proprio dell'esperto<sup>74</sup>. E così è alla portata di tutti, ed è anche facile, arrabbiarsi, donare ricchezze o spendere, ma farlo con chi, nella misura giusta, quando, per lo scopo giusto, e come si deve, questo non è più né alla portata di tutti né facile. Per questo il bene è raro, lodevole e bello e per questo colui che tende al giusto mezzo deve per prima cosa tenersi lontano da ciò che è più contrario, proprio come consiglia Calipso:

Fuori da questo fumo e fuori dal vortice tieni/la nave<sup>75</sup>,

infatti uno degli estremi è più sbagliato, e l'altro lo è meno; siccome è arduo cogliere perfettamente il centro, con una seconda navigazione<sup>76</sup> – come dicono – si devono scegliere i mali **[1109b]** minori: e questo avverrà soprattutto nel modo che noi diciamo.

Si deve indagare quali sono le cose verso cui noi siamo inclini, dato che persone diverse sono portate per natura a cose diverse. Questo risulterà chiaro dal piacere e dal dolore che nascono in noi. Dobbiamo spingerci nella direzione opposta, infatti allontanandoci molto dall'errore perverremo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti. Si deve stare in guardia in ogni caso soprattutto contro il piacevole e il piacere: infatti noi non siamo giudici imparziali in questo campo, e dobbiamo

provare lo stesso sentimento che gli anziani provarono nei riguardi di Elena, e ripetere in tutti i casi le loro parole<sup>77</sup>. Così, allontanato il piacere, sbagliaremo di meno. Per dirla in breve, se faremo questo potremo cogliere di più il giusto mezzo. Certo, ciò è difficile, e lo è soprattutto nei casi particolari, dato che non è facile stabilire come, e con chi, e per quali motivi, e per quanto tempo, arrabbiarsi; infatti anche noi a volte lodiamo chi lo fa troppo poco, e lo chiamiamo mite, a volte invece lodiamo chi ha un carattere difficile, e lo chiamiamo virile. Ma non è biasimato chi si allontana dal bene solo un poco, né se devia verso l'eccesso, né se devia verso il difetto; viene biasimato chi si allontana in misura maggiore, dato che costui non passa inosservato. Non è facile determinare con il ragionamento fino a che punto e in qual misura è degno di biasimo, come non lo è nessun'altra delle cose sensibili: esse rientrano nei casi singoli, e il giudizio spetta alla sensazione<sup>78</sup>.

Tutto ciò mostra, quindi, che lo stato abituale intermedio è lodevole in tutti i casi, ma che a volte si deve tendere maggiormente verso l'eccesso, e a volte verso il difetto: è così, infatti, che conseguiremo nel modo più facile il giusto mezzo e il bene.

**1** Il libro prosegue senza interruzione la discussione iniziata in I, 13, esaminando ciò che riguarda la virtù del carattere, o virtù morale. Si indaga come essa nasce (capp. 1 e 3), quale è il suo campo (cap. 2), poi se ne cerca la definizione generale: virtù morale è il giusto mezzo (capp. 4-6). Tale definizione è poi applicata alle singole virtù particolari (cap. 7), sono date alcune precisazioni sulla nozione di giusto mezzo (cap. 8), e infine Aristotele offre indicazioni pratiche su come cogliere il giusto mezzo stesso (cap. 9).

<sup>2</sup> Ciò vale soprattutto per la scienza, meno per la saggezza, in cui ha molta parte anche l'esperienza; essa si serve di un ragionamento che è solo analogo a quello della scienza (Aspasio, 37, 12-19).

<sup>3</sup> Cfr. 1095a 3-6: «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>4</sup> Cfr. Platone, *Leggi*, 729e: «ogni forma di carattere (*ethos*) deriva dall'abitudine (*ethos*)», e qui sopra 1098b 3-4: «Dei principi, alcuni vengono colti per induzione, altri per sensazione, altri per un certo processo di abitudine».

<sup>5</sup> L'argomento si presenta come una conseguenza di quanto detto prima, ma in realtà ne è una conferma. 'Nascere per natura' indica lo svilupparsi in maniera innata, come fanno la barba o i capelli (Aspasio, 38, 11-25); ma se si intende 'nascere per natura' nel senso della predisposizione naturale, Aristotele ammette che, almeno in parte, la virtù nasce in noi per natura: «tutti sono convinti che ciascun tipo di carattere ci appartiene in qualche modo per natura, (e infatti subito, fin dalla nascita, siamo giusti, temperanti, coraggiosi e via dicendo), ma ugualmente cerchiamo qualcosa di diverso, il bene in senso proprio, e che tali qualità ci appartengano in altro modo. Infatti gli stati abituali naturali appartengono anche ai fanciulli e alle bestie, ma è evidente che, senza intelletto, sono dannosi» (1144b 4-9).

<sup>6</sup> Questo argomento si riferisce alla tesi della linea 1103a 17: «la virtù morale deriva dall'abitudine», non tende a dimostrare che la virtù non è in noi per natura (Burnet, 77; di opinione contraria Aspasio, 39, 9-11).

<sup>7</sup> Questo argomento da una parte conferma l'idea che le virtù nascono in noi per abitudine – o che non nascono per natura (Anonimo, 125, 10-14) – dall'altra introduce al tema del prossimo capitolo, la qualità delle azioni virtuose (Aspasio, 39, 12); infatti la conclusione è che si devono esprimere azioni di una certa qualità. I commentatori antichi si sono chiesti se le espressioni *ek ton auton* e *dia ton auton* abbiano una sfumatura di significato diversa, ma pare che qui esse indichino la stessa idea: a 1104a 28 si usa *hupo ton auton* nello stesso senso (Burnet, 8).

<sup>8</sup> Si potrebbe pensare che il 'suonare la cetra' sia un genere di azione, di cui il 'suonare bene' e il 'suonare male' sono le due specie (Aspasio, 39, 26). In *Metafisica*, IX, 2, Aristotele afferma che le 'potenze razionali' sono quelle che possono agire in direzioni contrarie, cioè le tecniche; la medicina, ad es., può sia guarire che uccidere.

<sup>9</sup> *epithumia*, questo termine indica il desiderio che contrasta con la ragione, mentre *boulesis* il desiderio che si accorda con la ragione, e *orexis* è il genere che li comprende entrambi. Il vocabolario italiano non ha altrettante distinzioni corrispondenti. Tradurremo *epithumia* a volte semplicemente con 'desiderio', a volte con 'desiderio irrazionale', a seconda che il contesto richieda o no la specificazione del fatto che l'*epithumia* si oppone al *logos*.

<sup>10</sup> *pragmateia*, qui indica che l'andamento dell'esposizione non ha la forma di una ricerca, al contrario del libro I; vi è una sfumatura di significato diversa rispetto al termine *methodos*, usato da Aristotele per descrivere la sua opera in 1094b 11.

<sup>11</sup> Cfr. 1103a 31-32: «acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, come avviene anche nel caso di tutte le altre arti».

<sup>12</sup> *orthos logos*, Aspasio 40, 8-9, e l'Anonimo, 129, 21-30, identificano questa 'retta ragione' con la saggezza, *phronesis*. A dire il vero più avanti Aristotele dice: «anche oggi

tutti, quando definiscono la virtù, dopo aver detto che è stato abituale e che cosa riguarda, aggiungono che è lo stato abituale secondo la retta ragione, e ‘retta’ è quella che è secondo la saggezza», quindi l’*orthos logos* è piuttosto l’attuazione della virtù della saggezza: si potrebbe tradurre anche con ‘ragionamento corretto’. Alcuni moderni (Grant, 487; Burnet, 79; Gauthier, 117 e altri) propongono di tradurre *logos* con ‘legge’ o ‘regola’. Tuttavia *logos* non significa ‘regola’, nel senso morale del termine. Poco più avanti troviamo la frase «quale rapporto (il *logos*) abbia con le altre virtù», in cui è chiaro che Aristotele ha in mente il *logos* come espressione della *phronesis*, che è una virtù dianoetica. Cfr. anche nota a 1107a 1.

[13](#) Il rinvio è a tutto il libro VI.

[14](#) Cfr. 1094b 23-25: «è tipico della persona colta ricercare in ciascun genere di cose la precisione solo per quanto lo permette la natura della cosa».

[15](#) Cfr. *Metafisica*, 1039a 27 sgg.; *Fisica*, 189a 5-8: degli enti sensibili particolari non si dà né definizione né scienza, essi sono solo oggetto della sensazione.

[16](#) Cioè gli stati abituali e le azioni che ne derivano.

[17](#) La nozione di giusto mezzo è descritta, per ora, a partire dall’idea degli estremi opposti (Dirlmeier, 304) e attraverso analogie, cioè dialetticamente (Burnet, 80); più avanti sarà approfondita in senso teorico. Cfr. Ippocrate, *La medicina antica*, 9: è pericoloso sia dare troppi cibi, e troppo pesanti, sia somministrarne pochi e troppo leggeri; «si deve tendere a una giusta misura; ma non potrai trovare misura, né numero né altra unità di peso in riferimento alla quale stabilire ciò in modo esatto, se non l’osservazione sensibile del corpo: perciò è difficile giungere a una conoscenza tanto precisa, da compiere solo piccoli errori in una direzione o nell’altra». L’idea del giusto mezzo era molto diffusa in tutta la cultura greca antica; la si trova anche in Teognide: «Il giusto mezzo è l’ottimo» (v. 336) e nel detto scritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi: «Nulla di troppo».

[18](#) Non nel senso che sono distrutti quando già esistono in qualcuno, ma nel senso che ne viene impedito lo sviluppo (Aspasio, 41, 19).

[19](#) Lett.: ‘sopportarli’. Spesso nelle pagine seguenti Aristotele esprime con l’idea del sopportare quello che noi consideriamo piuttosto un affrontare.

[20](#) Cfr. 1174b 21-34: «Vi è un piacere associato a ogni sensazione, e lo stesso vale per il pensiero e la contemplazione [...] il piacere perfeziona l’atto, non come uno stato abituale immanente, ma come una perfezione sopraggiungente». La teoria è la stessa, ma qui Aristotele ne trae una regola pratica che non è citata nel libro X.

[21](#) *Leggi*, 653a-c: si devono abituare i fanciulli al bene attraverso l’uso delle sensazioni di piacere e dolore, presenti in essi anche quando non hanno ancora la ragione: questa è la vera *paideia*.

[22](#) Aristotele presenta otto argomenti in difesa di questa tesi: piacere e dolore influenzano le azioni (b 8-13, è l’argomento più importante); a ogni azione conseguono p. e d. (13-16); le punizioni hanno a che fare con p. e d. (16-18); p. e d. rafforzano i lati peggiori del nostro carattere (18-28); il piacere consegue a tutte le scelte, ed è connesso anche a quelli che si ritengono essere gli altri fini del nostro agire (29-1105a 1); la tendenza al piacere è innata



(a 1-3: tale idea, già presente nelle *Leggi* di Platone, avrà un grande peso nel pensiero epicureo); p. e d. sono usati per giudicare le azioni (3-5); è difficile per la ragione opporsi a p. e d. (7-10).

[23](#) Forse il riferimento è a Speusippo, cfr. 1153b 5: «egli sostenne infatti che l'eccesso è contrario sia all'uguale che al difetto, dato che non può dire che il piacere è un male».

[24](#) Intendo *thumos* nel senso che tale termine ha normalmente in Aristotele; altri preferiscono tradurre con 'desiderio' (*epithumia*, Burnet, 86) o 'ira' (Ross e molti altri). Buona anche la traduzione di Irwin, 38: 'emotion'. In ogni caso il paragone è tra la sensazione del piacere e la spinta impulsiva e irrazionale dell'animo: entrambe sono cose che la ragione trova difficile dominare.

[25](#) Il capitolo è dedicato a discutere un'obiezione di tipo sofistico contro l'insegnabilità della virtù: si suggerisce che la tesi del cap. 1 cade in un circolo vizioso, e si fonda ciò su un'analogia tra produzione artistica e agire morale. Cfr. *Metafisica*, 1049b 31-34: «colui che impara a suonare la cetra, impara a farlo suonando la cetra [...] da ciò è nata la confutazione sofistica, per cui chi non ha il sapere è ugualmente in grado di fare le cose su cui verte il sapere, dato che chi impara non sa ancora (eppure agisce)». Aristotele replica 1) negando quanto viene presupposto dall'obiezione nel caso delle arti, e 2) negando, in ogni caso, che l'analogia tra produzione e azione morale si applichi qui. Egli usa una tecnica argomentativa per linee di difesa successive, di tipo giuridico e simile a quella del *Palamede* di Gorgia.

[26](#) Si specificano qui le condizioni necessarie perché la qualità morale di un atto sia attribuibile realmente a merito o colpa di chi lo compie, e non al legislatore o al maestro che gli impongono di compierlo (Stewart, 183-184).

[27](#) I commentatori moderni rinviano tutti a III, 2, in cui si parla della conoscenza delle circostanze particolari dell'azione; ma qui si tratta della natura etica dell'agire, e non della questione della responsabilità, quindi 'consapevolmente' deve comprendere sia la conoscenza del bene e dell'universale, che quella dei dati della situazione particolare. Pare questa l'interpretazione del Parafraste, 32, 8, che intende 'sapendo ciò che fa'.

[28](#) Cfr. III, 4.

[29](#) Questo tema sarà particolarmente sviluppato dagli Stoici. Crisippo afferma: chi è giunto a un tal progresso morale da compiere tutti gli atti convenienti non è ancora un uomo felice; lo sarà, quando le sue azioni «acquisteranno la qualità della saldezza, faranno parte del tono abituale dell'anima, avranno una loro particolare immutabilità» (fr. III, 510 Arnim = I, 59 Long-Sedley).

[30](#) Questa affermazione pare contrastare con le precedenti, ma tutti i commentatori, a partire dall'Anonimo, 129, 28-29, intendono che qui il riferimento sia a un tipo di sapere solo teoretico: «per compiere le azioni secondo virtù non dà alcun aiuto il conoscere la loro causa ed essere capaci di darne la dimostrazione»; l'osservazione ha un sapore antiplatonico. Cfr. nota a 1095b 6-7.

[31](#) Cfr. 1095a 25-28: «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».

[32](#) O meglio, nella parte appetitiva dell'anima (Anonimo, 130, 18).

[33](#) La virtù è una qualità della parte appetitiva dell'anima: qui Aristotele elenca tre dei quattro tipi generali di qualità da lui ammessi in *Categorie*, 8: abito o disposizione, capacità, qualità affettive o affezioni, e poi passa a indagare, per eliminazione, in quale di questi tre generi di qualità rientri la virtù. Nelle *Categorie* è elencato anche un quarto tipo di qualità, la forma esteriore (*schema*) che in questo punto, ovviamente, non può essere preso in considerazione (Grant, 496, e altri). I movimenti dell'anima qui sono studiati in una prospettiva del tutto logica ed etica, non fisica: non vi è infatti nessuna considerazione dei movimenti del corpo corrispondenti ai moti dell'anima e a questi connessi (Dirlmeier, 308).

[34](#) *epithumia*, qui forse è inteso in senso generale, come equivalente a *orexis*.

[35](#) Secondo *Topici*, 126a 8-13, ira e paura rientrano nella parte impulsiva dell'anima (*en toi thumoeidei*); l'ardimento probabilmente rientra nello stesso gruppo, mentre la pietà rientra nella *boulesis* o desiderio razionale (Burnet, 89). Comunque, qui Aristotele non ci dà una catalogazione esaustiva delle passioni, ma elenca solo degli esempi (Gauthier, 134).

[36](#) Cfr. *Categorie*, 9b 33-10a 10: le qualità affettive e le passioni dell'anima, come ad es. l'ira, sono modi di reagire dell'anima quando essa subisce le percezioni esterne. Noi useremmo forse il termine 'emozioni' (Burnet, 88: 'feelings') per descrivere queste reazioni. Esse non qualificano l'individuo dal punto di vista morale, a meno che non divengano degli stati abituali.

[37](#) Cfr. *Categorie*, 9a 14-27: si tratta della tendenza naturale a subire, o non subire, facilmente certe passioni; ad esempio alcuni sono detti 'lottatori nati' o 'corridori nati' o 'malaticci' perché hanno la capacità di lottare, correre o ammalarsi facilmente.

[38](#) Cfr. *Categorie*, 8b 26-9a 13: gli stati abituali sono disposizioni radicate e difficili da eliminare, ad esempio la 'scienza' è una disposizione stabile dell'anima razionale: quando uno ha appreso una scienza, difficilmente ritorna a essere ignorante rispetto a essa.

[39](#) Criterio della selezione sono le opinioni morali diffuse tra il pubblico, e rispecchiate nel linguaggio.

[40](#) Cfr. 1103a 18-26: «è anche chiaro che nessuna virtù morale nasce in noi per natura [...] le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine».

[41](#) Ripete quasi alla lettera 1097b 30; 1098a 15; 1103a 27.

[42](#) Cfr. 1104a 11-18: «per natura le realtà di quel tipo sono distrutte dall'eccesso e dal difetto [...]; infatti gli esercizi eccessivi e quelli troppo scarsi distruggono il vigore, allo stesso modo l'aver troppi cibi e bevande, o troppo pochi, distrugge la salute, mentre la giusta misura la produce, la aumenta e la difende».

[43](#) 'Continuo' e 'divisibile' non sono due diversi ambiti in cui si può trovare il giusto

mezzo, come suppone l'Anonimo, 131, 14-15, ma due caratteristiche della stessa realtà: il *kai* qui ha un valore esplicativo (Burnet, 92).

<sup>44</sup> Gli estremi opposti sono ciò che è più evidente per noi, rispetto all'uguale, cioè al giusto mezzo. Il giusto mezzo è determinato per opposizione agli estremi, e a partire da essi, cfr. 1129a 17-19: «spesso lo stato abituale contrario si riconosce a partire dal suo contrario», e nota relativa; cfr. 1104a 13-14: «ci si deve servire di ciò che è evidente come testimonianza per ciò che è oscuro», e 20-24: «chi fugge ogni cosa, ne ha paura, e non sopporta niente, diviene vigliacco, e allo stesso modo chi indulge a ogni piacere e non rinuncia a niente, diviene intemperante, chi invece li sfugge tutti, come la gente selvatica, diviene in qualche modo insensibile». Ciò vale, naturalmente, per *ison* inteso in senso morale, e non in senso matematico: ma sull'ambiguità tra senso etico e senso matematico di *ison*, cfr. nota a 1129a 32. Alessandro d'Afrodisia, XXVII, osserva che la teoria del giusto mezzo non comporta che la virtù sia il risultato di una mescolanza di vizi opposti (tale è l'accusa che sarà poi rivolta ad Aristotele da Kant), infatti nella quantità la medietà non è il risultato di una mescolanza del più e del meno. Cfr. nota a 1106b 35.

<sup>45</sup> *meson*, in questo capitolo l'uso di questo termine oscilla continuamente tra il significato matematico e quello morale, perciò non è possibile tradurlo con un solo termine italiano; useremo quindi secondo i casi 'intermedio' e 'giusto mezzo'.

<sup>46</sup> Cfr. nota a 1132a 2.

<sup>47</sup> La mina è una misura di peso, variabile da 373 a 1120 grammi.

<sup>48</sup> Il giusto mezzo è la causa finale della *praxis*, e anche della *poiesis*, cfr. *Etica Eudemia*, 1227b 8-9: «necessariamente la virtù etica è uno stato abituale che sceglie la medietà relativa a noi».

<sup>49</sup> *stochastike*, questa parola diviene un termine tecnico nel periodo ellenistico per indicare quelle arti che, come la retorica e la medicina, tendono a un fine e non seguono un procedimento assolutamente rigoroso.

<sup>50</sup> Queste determinazioni, ripetute ossessivamente nell'esame di ogni singola virtù, chiariscono che la differenza tra giusto mezzo ed estremi è anche qualitativa, non solo quantitativa.

<sup>51</sup> Che vi sia un giusto mezzo rispetto alle passioni è facile da capire, perché le passioni variano per intensità, cioè quantitativamente; ma come è possibile pensare a un giusto mezzo per le azioni? Esse infatti non sembrano variare quantitativamente. Alcuni pensano che tale determinazione valga principalmente per le passioni, e per le azioni solo in quanto espressione delle passioni (Joachim, 86); l'Anonimo, 312, 3-5, che vede bene il problema, sostiene che le azioni ammettono determinazioni quantitative perché avvengono nel tempo e tramite il movimento, e questi aspetti dell'azione sono quantificabili. Lo stesso Aristotele in *Etica Eudemia*, 1220b 26 afferma: «Il movimento è continuo, e la prassi è movimento». Uno sguardo alla parte finale del libro III e al libro IV dell'*Etica Nicomachea* mostra che Aristotele tende a descrivere le azioni virtuose come comportamenti in qualche senso quantificabili: donare, adirarsi, dire la verità troppo, poco o nel momento e nella quantità giusta.

<sup>52</sup> Verso di autore ignoto. Alessandro d’Afrodisia, XXVII, sostiene che è il giusto mezzo a determinare gli estremi, e non viceversa: quando la saggezza ha determinato la giusta misura di passioni e azioni, le altre misure appaiono eccessive o difettose. Il contrario non è possibile, in quanto non si può definire una realtà ben precisa (il giusto mezzo) a partire da ciò che in sé è indefinito (gli estremi).

<sup>53</sup> Il dativo *logoi* indica la facoltà che determina il giusto mezzo, come sostiene Aspasio («il criterio della medietà noi lo otteniamo dalla ragione, per mezzo della quale si determina ciò che non sia né in eccesso né in difetto: infatti la ragione detta correttamente ciò che riguarda le azioni», 48, 16-17). Gauthier, 147, e altri intendono *logoi* come il criterio, o la norma, in relazione alla quale si determina il giusto mezzo; ma più avanti si chiarisce che questo *logos* è la saggezza, che determina il giusto mezzo come si dice in 1144b 25-27: «non semplicemente lo stato abituale che è secondo la retta ragione, ma quello che è strettamente commesso alla retta ragione è virtù, e la saggezza riguardo a questo campo è retta ragione». Cfr. anche nota a 1103b 32.

<sup>54</sup> L’essenza della virtù è l’‘essere una medietà’ (Burnet, 95); invano alcuni interpreti hanno tentato di diminuire l’importanza di questa affermazione sostenendo che essa vale solo in astratto (Grant, 502; Stewart, 208-210). L’essere un’eccellenza morale è solo una qualità della virtù, e non la sua essenza; tale qualità è un’implicazione dell’essenza (Aspasio, 48, 30-31; Hardie, 136). Alcuni interpreti moderni (Hartmann, Krämer) hanno tentato di dare il primato alla qualità rispetto all’essenza, ma si può descrivere la virtù come ‘un estremo’ solo considerandola da un punto di vista particolare – cfr. 1107a 23: «il giusto mezzo è in qualche modo (*pos*) un estremo» – e non da quello della sua definizione. Alessandro d’Afrodisia, XXVII, osserva inoltre che la teoria del giusto mezzo non significa che si deve agire bene solo moderatamente, proprio per il motivo detto qui: la virtù è un estremo.

<sup>55</sup> La questione è di natura linguistica: certi nomi sono usati per indicare tipi di azione che si collocano automaticamente agli estremi, e non nel giusto mezzo (Hardie, 190-191). Anche Aspasio, 50, 5-9, osserva la stessa cosa: non ogni uccisione è denominata omicidio, nel nome di omicidio è già incluso l’uccidere ingiustamente e contro la legge.

<sup>56</sup> Cfr. Aspasio, 51, 23-30: nelle scienze pratiche la credenza nelle determinazioni universali deriva dalla conoscenza dei casi particolari, e non basta dire che la virtù è medietà, si deve anche dimostrare che ciascuna di esse lo è, «altrimenti i discorsi particolari risultano vuoti (*kenoi*)». Ciò vale non solo per l’etica, di cui si parla qui, cioè per la riflessione filosofica, ma anche per la saggezza, cfr. 1141b 14-16: «La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari».

<sup>57</sup> Qui doveva apparire un grafico simile a quello che si trova in *Etica Eudemia*, II, 3:

*orgilotes analgesia praotes*

*thrasutes deilia      andreia*

etc.,

e Aristotele evidentemente sta commentando un diagramma simile (Gauthier, 156).

L'elenco di virtù particolari che viene di seguito, anticipa, con qualche piccola differenza, il contenuto della seconda parte del libro III e del libro IV.

[58](#) In tutti gli esami delle virtù del carattere Aristotele distingue con termini diversi l'individuo virtuoso da una parte, la disposizione e azione virtuosa dall'altra.

[59](#) *eleutheriotes*, spesso è tradotto in italiano con il termine dotto 'liberalità', che indica la generosità specificamente limitata all'uso delle ricchezze; si tratta però di una parola ormai fuor dell'uso.

[60](#) Cfr. 1094b 13: «non si deve ricercare la precisione nella stessa misura in tutti i discorsi, proprio come avviene anche nelle produzioni degli artigiani». In questo capitolo sono frequenti i rinvii a una discussione più completa delle singole virtù da farsi successivamente, cfr. anche 1107b 21; 1108a 1; 1108b 7. In questo caso il rinvio è a IV, 1-3.

[61](#) Cfr. libro IV, 4-6.

[62](#) Sulla traduzione di *megalopsuchia*, cfr. nota a 1123a 34.

[63](#) Cfr. 1125b 21-25.

[64](#) Tutte le virtù riguardano i comportamenti in relazione agli altri, e la giustizia, in particolare, consiste specificatamente nella relazione all'altro. Ciò che distingue in particolare queste tre virtù non è il rivolgersi ad altro, ma il fatto che esse consistono in un certo uso del linguaggio, e hanno rapporto con la veridicità (Aspasio, 53, 7).

[65](#) Questo passo suggerisce che Aristotele, in tutto il capitolo, non intende semplicemente descrivere le varie virtù in generale, ma vuole, soprattutto, dimostrare che la definizione stabilita nel cap. 6 si applica a tutte.

[66](#) Sull'ironia, cfr. nota a 1127a 14.

[67](#) *philos*, lett.: 'amico'. Qui però si usano *philos* e *philia* in senso particolare, cfr. note a 1126b 20, 1155a 1.

[68](#) Le varie virtù saranno esaminate più avanti, a partire da III, 9 e per tutto il libro IV; solo lo sdegno non viene discusso in dettaglio nel testo che ci è stato tramandato.

[69](#) Tutto quest'ultimo paragrafo, che descrive lo sviluppo dei libri IV-VI, è considerato interpolato da alcuni; viene difeso da Dirlmeier, 316. Grant, 509, e Gauthier, 161, invece, escludono solo l'ultima frase, per varie ragioni, tra cui: in *Etica Nicomachea*, VI, Aristotele non dice che le virtù intellettuali sono medietà, e l'espressione *ton logikon areton* non appare in nessun altro passo. Che vi sia un giusto mezzo nelle virtù intellettuali è detto però anche in *Etica Eudemia*, 1221 a 12: esso sarebbe la *phronesis*, mentre gli estremi opposti sarebbero *panourgia* ed *euetheia*. Tra gli editori dell'*Etica Eudemia* alcuni considerano questa frase spuria (Susemihl), altri no (Walzer e Mingay).

[70](#) Mentre la mentalità comune tenderebbe a pensare che la massima contrarietà sia tra vizio e virtù, qui Aristotele cerca di dimostrare che, se si considerano gli estremi in se stessi, essi differiscono tra loro più di quanto differiscano dal giusto mezzo. La dimostrazione è condotta dapprima facendo riferimento agli usi linguistici (b 19-26), poi con tre argomenti: l'analogia fra la triade grande-piccolo-uguale e quella eccesso-difetto-

giusto mezzo (b 26-30), la somiglianza di certi estremi al giusto mezzo (b 30-32), la definizione di contrarietà (b 32-34) (Aspasio, 56, 5). Questo esame pone le basi della discussione della giustizia in V, 6, nonché della critica a Speusippo che si trova in 1153b 1-7: «non è conclusiva l'argomentazione contraria che Speusippo ha avanzato, egli sostenne infatti che l'eccesso è contrario sia all'uguale che al difetto, dato che non può dire che il piacere è un male» (Burnet, 102).

<sup>71</sup> L'applicazione pratica di questa distinzione delle cause si trova in vari passi del libro IV: cfr. 1122a 14-15; 1126a 30-31; 1127b 32; 1151b 30 e note relative.

<sup>72</sup> *ergon*, sott. *chalepon*, 'compito difficile', cfr. Bonitz, 286a 12.

<sup>73</sup> *meson*, qui è usato in senso ambiguo, con valenze insieme etiche e matematiche.

<sup>74</sup> Per ovviare a questa difficoltà, nel presente capitolo Aristotele dà indicazioni pratiche per cogliere il giusto mezzo, secondo il principio stabilito in 1104a 11: «dobbiamo sforzarci di essere utili».

<sup>75</sup> *Odissea*, XII, 121, tr. Calzecchi Onesti. Aristotele cita a memoria, qui in realtà è Odisseo che parla, e ripete al timoniere le istruzioni date a lui da Circe.

<sup>76</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 99c: la seconda navigazione è quella che si fa a remi quando manca vento per le vele; il detto qui equivale a 'un ripiego'.

<sup>77</sup> *Iliade*, III, 156-160: «Non è vergogna che i Teucri e gli Achei schinieri robusti,/per una donna simile soffrano a lungo dolori:/terribilmente, a vederla, somiglia alle dee immortali!/Ma pur così, pur essendo sì bella, vada via sulle navi,/non ce la lascino qui, danno per noi e per i figli anche dopo!» (tr. Calzecchi Onesti). Il capitolo è tutto intessuto di citazioni omeriche e platoniche.

<sup>78</sup> Si tratta di una 'sensazione' di tipo particolare, cfr. 1142a 26-29: «quell'estremo di cui non si dà scienza, ma sensazione: non però la sensazione che riguarda i sensibili propri, piuttosto quella con la quale percepiamo che, in matematica, l'estremo è un triangolo, dato che anche a quel punto lì ci si ferma»; 1143b 4-5: «infatti dai casi singoli deriva l'universale, e quindi di essi si deve avere una sensazione, la quale è intelletto». Il giusto mezzo non è un punto, ma un segmento: una piccola deviazione dal giusto mezzo rispetto a noi in una data occasione non ci fa rientrare nei casi di biasimo: Aspasio, 57, 1-8, paragona questo argomento a un sorite (paradosso logico del tipo: chi ha tre capelli è calvo, chi ne ha quattro è calvo, e così via... ma chi ne ha due milioni non è calvo, ed è difficile determinare dove passa il confine tra calvo e non calvo). Un'applicazione pratica rispetto alla passione della collera si trova a 1126b 4: «nei casi singoli la decisione rientra nella sensazione», cfr. nota relativa.