

## Libro terzo<sup>1</sup>

1. Dato che la virtù riguarda passioni e azioni, e che lodi e biasimi vengono attribuiti per le azioni e le passioni volontarie, mentre per quelle involontarie si dà perdono e, a volte, pietà, distinguere il volontario dall'involontario<sup>2</sup> è certo necessario, per coloro che esaminano il campo delle virtù, ed è utile anche ai legislatori, per quanto riguarda i premi e le punizioni. [1110a] Si pensa che siano involontarie le azioni compiute per forza o per ignoranza<sup>3</sup>. È compiuto per forza un atto di cui è esterno il principio<sup>4</sup>, ed è tale che a esso non contribuisce per nulla colui che agisce o subisce, come per esempio se siamo trasportati da un vento, o da persone che si sono impadronite di noi.

È dubbio se siano volontarie o involontarie le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori<sup>5</sup>, o a causa di qualcosa di bello<sup>6</sup> – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri. Ora, azioni del genere sono miste<sup>7</sup>, ma somigliano di più a quelle volontarie. Infatti nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle circostanze.

Allora è sulla base delle circostanze che si deve dire se un'azione è volontaria o involontaria; nel caso citato l'agente agisce volontariamente, infatti in azioni del genere il principio del movimento delle parti strumentali del corpo<sup>8</sup> è in lui: dipende da lui il compiere, o no, le azioni il principio delle quali è in lui. Quindi cose di questo genere sono volontarie, anche se, forse, in assoluto<sup>9</sup> sono involontarie: nessuno mai sceglierebbe di compiere

alcuna di queste per se stessa. Per azioni di questo genere, quando si sopporta qualcosa di turpe o doloroso in cambio di cose grandi e belle, a volte si ricevono anche lodi e si viene biasimati nei casi contrari. Infatti è proprio di un individuo da poco sopportare le cose più turpi senza alcun fine bello o misurato.

In certi casi non si fanno elogi, ma si perdona: quando uno compie ciò che non deve, per cause tali da superare la natura umana e cui nessuno si sottoporrebbe. Ma di certo alcune cose non possono mai esserci imposte e piuttosto si deve morire, anche sopportando le cose più terribili; inoltre è evidente che i motivi che hanno costretto l'Alcmeone di Euripide a uccidere la madre fanno ridere<sup>10</sup>.

A volte è difficile distinguere che cosa bisogna scegliere e a quale prezzo, e cosa si deve sopportare in vista di cosa, e anche più difficile è rimanere saldi nei giudizi<sup>11</sup>, dato che per lo più i risultati sono dolorosi, e turpi le cose cui veniamo costretti. Da ciò nascono lodi e biasimi riguardo a coloro che hanno subito la costrizione o non l'hanno subita.

**[1110b]** Quindi<sup>12</sup> quali atti devono essere detti forzati? O non sono forse, in generale, tutti i casi in cui la causa è esterna e l'agente non contribuisce per nulla? Invece le cose che per sé sono involontarie, ma che sono scelte in questo momento, in cambio di tali risultati e il cui principio è in chi agisce, anche se per sé sono involontarie, in questo momento e in cambio di tali risultati risultano volontarie. O meglio, assomigliano a quelle volontarie: infatti le azioni rientrano tra i casi particolari, e questi sono volontari<sup>13</sup>. Non è facile stabilire cosa si debba scegliere, e per evitare cosa; infatti nei casi singoli si danno molte differenze.

Ma se uno affermasse che le cose piacevoli e quelle buone sono costrittive, dato che ci spingono necessariamente pur stando al di fuori<sup>14</sup>, per costui tutte le azioni verrebbero a essere forzate, infatti tutti fanno tutto in vista del piacevole e del bene. E chi agisce per forza e contro voglia lo fa con dolore, mentre chi agisce a causa del piacevole e del bello lo fa con piacere, quindi è ridicolo attribuire la responsabilità alle cose esterne e non a se stessi per essere facilmente preda di cose simili, ed è ridicolo anche attribuire a se stessi la responsabilità delle belle azioni e attribuire la responsabilità delle azioni turpi alle cose piacevoli.

Sembrerebbe quindi che ciò che è forzato sia ciò di cui il principio è esterno e cui non contribuisce affatto colui che viene costretto.

2. Tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario, ma involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento: infatti chi compie una qualsiasi azione per ignoranza e non si sente affatto disgustato per la sua azione, sebbene non abbia agito volontariamente – infatti non sapeva quello che faceva – non ha agito nemmeno involontariamente, dato che non se ne addolora. Quindi, tra chi agisce per ignoranza, colui che lo fa con pentimento ci pare agire involontariamente, colui che non prova pentimento, dato che è diverso dal precedente, lo si chiamerà ‘uno che agisce non volontariamente’. Infatti, essendo differente, è meglio che abbia un suo nome particolare.

Anche l’agire per ignoranza e l’agire ignorando sembrano essere cose diverse: infatti chi è ubriaco o infuriato non ci pare che agisca per ignoranza, ma agisce per una delle cause dette, ubriachezza o furore, senza sapere quello che fa, ignorandolo. Ora, tutti i cattivi<sup>15</sup> ignorano ciò che si deve fare, e ciò da cui ci si deve astenere, ed è a causa di questo errore che diventano ingiusti e in generale viziosi; ma l’‘involontario’ non vuole essere attribuito al caso in cui uno ignori ciò che gli è utile. Infatti l’ignoranza che si annida nella scelta<sup>16</sup> non è causa dell’involontarietà, ma della cattiveria, e nemmeno lo è l’ignoranza in universale<sup>17</sup>, infatti la gente è biasimata a causa di questa ignoranza; invece causa dell’involontarietà è l’ignoranza che riguarda i singoli aspetti<sup>18</sup>, cioè le persone e [1111a] le cose rispetto alle quali avviene l’azione: in questi casi, infatti, si danno pietà e perdono, dato che agisce involontariamente chi ignora qualcuno di questi elementi.

Probabilmente non sarà male definire quali e quanti sono questi aspetti, quindi: chi, che cosa, riguardo a cosa o in cosa, a volte anche per mezzo di cosa, per esempio di uno strumento, e pervenendo a cosa, per esempio alla salvezza, e come, per esempio con calma o violentemente<sup>19</sup>. Nessuno che non sia pazzo ignorerebbe tutti quanti questi aspetti, ed è chiaro che non si può certo ignorare l’agente: come potrebbe uno ignorare se stesso? Però uno potrebbe ignorare quello che fa, come per esempio quelli che dicono che parlando è sfuggita loro una parola<sup>20</sup>, o: ‘Non sapevo che fosse un segreto’, come Eschilo a proposito dei Misteri<sup>21</sup>, o: ‘Mentre volevo dare una dimostrazione, è scattata’, come quello con la catapulta. Uno potrebbe anche credere che il figlio sia un nemico, come Merope<sup>22</sup>, o che la lancia appuntita sia spuntata, o che la pietra sia pomice; o dar da bere per salvare uno, e ucciderlo; o, volendo solo sfiorare qualcuno, come fanno i lottatori a

mano piatta<sup>23</sup>, arrivare a picchiarlo. Allora, l'ignoranza di tutti questi aspetti è ignoranza di ciò in cui si dà l'azione, e si crede che abbia agito involontariamente colui che ne ignora qualcuno, soprattutto riguardo ai più importanti: pare che gli aspetti più importanti dell'azione siano cosa si fa e ciò cui si perviene. Si dice quindi involontario l'agire secondo questo tipo di ignoranza, ma bisogna che in più l'azione produca dolore e ci getti in stato di pentimento.

3. Siccome è involontario ciò che avviene per forza o per ignoranza, il volontario ci sembrerà essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica. Infatti non dice bene di certo chi afferma che gli atti compiuti a causa dell'impetuosità o del desiderio sono involontari.

Per prima cosa, infatti, più nessuno degli altri animali agirebbe volontariamente, e nemmeno i fanciulli; inoltre, forse che non compiamo volontariamente nessuna delle azioni causate da impetuosità e da desiderio, oppure compiamo volontariamente quelle belle, e involontariamente quelle turpi? Non è da ridere questa idea, dato che il responsabile è uno solo? Di certo è assurdo affermare che sono involontarie le cose cui si deve aspirare: infatti dobbiamo adirarci per certe cose, e provare desiderio di certe altre, per esempio di salute e di conoscenza. Pare d'altronde che le cose involontarie siano dolorose, quelle secondo il desiderio, piacevoli.

Inoltre, che differenza c'è, riguardo all'essere involontari, tra gli errori compiuti a causa del ragionamento, e quelli **[111b]** compiuti per impetuosità? Si devono fuggire entrambi, ma pare che gli errori irrazionali non siano meno umani degli altri, di modo che non lo sono neanche le azioni dell'uomo che derivano da impetuosità e desiderio<sup>24</sup>; assurdo quindi porre che siano involontarie.

4. Dopo avere definito il volontario e l'involontario, di seguito si deve analizzare la scelta<sup>25</sup>: essa pare essere strettamente connessa con la virtù, e permette di giudicare i caratteri ancora più delle azioni. È evidente, allora, che la scelta è un che di volontario, ma non è identica al volontario, perché esso ha maggiore estensione<sup>26</sup>: infatti anche i fanciulli e gli altri animali hanno a che fare con ciò che è volontario, mentre la scelta è cosa a loro estranea; poi noi diciamo volontari gli atti improvvisi, ma non li diciamo frutto di una scelta.

Quelli che dicono che la scelta è desiderio<sup>27</sup>, impulso<sup>28</sup>, volere<sup>29</sup> o una qualche forma di opinione, non ci pare che si esprimano correttamente.

Infatti la scelta non si trova anche negli animali irrazionali, ma impulso e desiderio sì. Chi non si sa dominare agisce per desiderio, ma non secondo una scelta, mentre chi si domina agisce per scelta, ma non per desiderio. E il desiderio si oppone alla scelta, ma non si oppongono desiderio e desiderio<sup>30</sup>. E il desiderio riguarda il piacere e il dolore, mentre la scelta non riguarda né piacere né dolore. Ancor meno la scelta è impulso, infatti le cose compiute per impulso non sembrano affatto essere frutto di una scelta.

La scelta non è nemmeno volere, sebbene sia evidente che è della stessa specie: non si dà infatti scelta delle cose impossibili, e se uno affermasse di sceglierle sembrerebbe un insensato; invece si dà volere degli impossibili, per esempio dell'immortalità. E mentre il volere riguarda anche le cose che non vengono affatto compiute da chi le vuole, per esempio che un certo attore, o un certo atleta, vincano la gara, nessuno sceglie cose simili, ma ognuno sceglie quelle che ritiene dipendere da lui. Inoltre il volere è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine<sup>31</sup>; per esempio: vogliamo essere sani, e scegliamo le cose per mezzo delle quali saremo sani; vogliamo essere felici, e questo possiamo dirlo, ma non è corretto dire: 'Scegliamo di essere felici'; in generale infatti sembra che la scelta riguardi quello che dipende da noi<sup>32</sup>.

Perciò la scelta non sarà nemmeno opinione. Infatti l'opinione pare che sia rivolta a ogni oggetto, alle cose eterne e a quelle impossibili non meno che a quelle che dipendono da noi; e si divide con il criterio del vero e falso, non con il criterio del bene e male, mentre la scelta si divide soprattutto in base a questi. È vero che, forse, non c'è nessuno che dica che **[1112a]** la scelta è identica all'opinione in generale; ma la scelta non è identica nemmeno a una specie particolare di opinione. Infatti noi diventiamo persone buone o cattive<sup>33</sup> attraverso lo scegliere i beni o i mali, e non per il fatto di avere certe opinioni. E scegliamo di cogliere, di sfuggire o di fare qualcosa di simile, invece abbiamo l'opinione che  $x$  è la tal cosa, o che è utile al tale, o come, ma non abbiamo affatto l'opinione di coglierla o sfuggirla. Inoltre la scelta è lodata per avere per oggetto ciò che si deve, piuttosto che per essere elaborata correttamente, mentre l'opinione è lodata per essere vera<sup>34</sup>. E mentre scegliamo ciò che sappiamo bene che è buono, abbiamo opinioni anche su cose di cui non abbiamo alcun sapere. Non pare

che siano gli stessi a scegliere le cose migliori e ad avere solo delle opinioni su di esse; al contrario vi è chi ha opinioni notevolmente buone, ma, a causa dei suoi vizi, sceglie ciò che non deve. Non fa nessuna differenza, invece, se l'opinione precede la scelta o la segue. Infatti noi non indaghiamo questo problema, ma se la scelta è identica a una specie particolare di opinione.

Cos'è dunque la scelta, e di che specie è, dato che non è nessuna delle cose che abbiamo detto? È certo evidente che è una cosa volontaria<sup>35</sup>, ma non tutto ciò che è volontario è oggetto di scelta.

O forse è ciò che è stato già deliberato? Infatti la scelta è unita a ragionamento e pensiero. Anche il nome (*proairesis*) sembra indicare quello che viene scelto invece di altre cose<sup>36</sup> (*pro heteron haireron*).

5. Si delibera su tutte le cose<sup>37</sup>, e tutto è oggetto di deliberazione, oppure su certe cose non si delibera? Certo, non bisogna chiamare 'oggetto di deliberazione' ciò su cui delibererebbe qualche pazzo o insensato, ma ciò su cui delibererebbe la persona ragionevole. Sulle cose eterne nessuno delibera, per esempio sul cosmo e sul fatto che la diagonale e il lato sono incommensurabili. Ma non si delibera nemmeno sulle cose in divenire<sup>38</sup> e che avvengono sempre allo stesso modo, sia per necessità, sia per natura sia per qualche altra causa, per esempio sui solstizi e il sorgere degli astri, né sulle cose che avvengono ora in un modo, ora nell'altro, per esempio sulle siccità e le piogge, né sulle cose che derivano dal caso, come per esempio sulla scoperta di un tesoro, e nemmeno su tutta la sfera delle cose umane: per esempio nessuno Spartano delibera su quale sia la migliore costituzione per gli Sciti. Infatti nulla di tutto ciò potrebbe avvenire a opera nostra.

Deliberiamo invece sulle cose che dipendono da noi e sono realizzabili: sono queste quelle che rimangono. Infatti si pensa che natura, necessità e caso siano delle cause, e inoltre lo siano l'intelletto e tutto ciò che dipende dall'uomo<sup>39</sup>. I singoli individui deliberano sulle cose che possono essere compiute a opera loro.

[1112b] Sulle scienze esatte e autosufficienti, per esempio sull'ortografia, non vi è deliberazione, infatti non siamo incerti su come scrivere; ma deliberiamo su tutto ciò che si genera a causa nostra, e non si dà sempre allo stesso modo, per esempio sulle questioni mediche o su come guadagnare denaro; e deliberiamo di più sull'arte del pilota che sulla ginnastica, tanto più quanto meno queste arti sono esatte, e allo stesso modo sulle altre. Deliberiamo inoltre più sulle arti che sulle scienze, infatti siamo più incerti

rispetto alle prime. Il deliberare si dà nei casi che avvengono per lo più<sup>40</sup>, in cui è oscuro come andranno a finire, e in quelli in cui... vi è un che di indeterminato<sup>41</sup>. E ci procuriamo dei consiglieri per gli affari di grande importanza, dato che non ci fidiamo di noi stessi, perché crediamo di non essere capaci di discernere bene.

Deliberiamo non sui fini, ma su ciò che porta al fine<sup>42</sup>. Infatti un medico non delibera se guarire, né un retore se persuadere, né un politico se fare buone leggi, né alcuno dei rimanenti sul fine, ma, posto il fine, indagano come lo si realizza<sup>43</sup>, e attraverso cosa; se è evidente che si realizza in vari modi, indagano quali siano i più rapidi e belli, se invece si compie in un solo modo, come avverrà attraverso quello, e quello attraverso cosa, finché non giungono alla causa prossima<sup>44</sup>, che è l'ultima nell'ordine della scoperta: infatti chi delibera sembra ricercare e analizzare nel modo detto, come si fa con una figura geometrica<sup>45</sup>.

È evidente che non ogni ricerca è una deliberazione, per esempio le ricerche matematiche non lo sono, mentre ogni deliberazione è una ricerca, e l'ultimo passo nell'analisi è il primo nella realizzazione<sup>46</sup>. E nel caso in cui ci si imbatte in qualcosa di impossibile, si rinuncia, per esempio se c'è bisogno di denaro e non è possibile procurarselo; se invece è chiaro che è possibile, si intraprende l'azione.

Sono possibili le cose che possono avvenire per mezzo nostro: infatti le cose che avvengono tramite gli amici in qualche modo avvengono per mezzo nostro: infatti il principio è in noi.

A volte si cercano gli strumenti, a volte il loro uso: allo stesso modo, anche negli altri ambiti, si cerca a volte per mezzo di cosa, a volte come, o tramite cosa<sup>47</sup>.

Sembrerebbe, quindi, come si è detto, che l'uomo sia principio delle azioni: la deliberazione riguarda le cose che lui può realizzare e le azioni tendono a un fine altro da sé<sup>48</sup>. Infatti non sarà oggetto di deliberazione il fine, ma ciò che porta al fine. E neppure lo saranno, quindi, i dati particolari, **[1113a]** per esempio se questo è pane, o se è stato cotto come si deve, infatti ciò rientra nel campo della sensazione. Se si deliberasse sempre, si andrebbe all'infinito.

Sono la stessa cosa l'oggetto della deliberazione e l'oggetto della scelta, tranne per il fatto che ciò che viene scelto è già stato determinato. Infatti ciò che è stato giudicato in precedenza, sulla base della deliberazione, è ciò che

viene scelto: ognuno smette di cercare come agire quando ha ricondotto a se stesso il principio, e, di sé, alla parte direttiva, che infatti è ciò che opera la scelta<sup>49</sup>. Ciò è chiaro anche a partire dagli ordinamenti politici dei primitivi, come Omero li ha rappresentati: infatti i re annunciavano al popolo quello che avevano deciso.

Poiché oggetto della scelta è, tra quanto dipende da noi, quello che è deliberato e desiderato, anche la scelta viene a essere un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi: infatti giudicando a partire dalla deliberazione, proviamo desiderio secondo la deliberazione<sup>50</sup>.

6. Sia detto questo, a grandi linee, sulla scelta, sia sui suoi oggetti sia sul fatto che riguarda i modi di raggiungere il fine.

Abbiamo detto che il volere riguarda il fine, ma ad alcuni esso pare che riguardi il bene, ad altri il bene apparente; per coloro che dicono che l'oggetto del volere è il bene, questa posizione comporta la conseguenza che non sia oggetto del volere ciò che vuole colui che non sceglie correttamente, infatti se sarà voluto, sarà anche bene, ma, se il caso è quello che abbiamo detto, la cosa scelta era male; invece, coloro che ritengono che oggetto del volere sia il bene apparente, vengono a dire che non vi è un oggetto naturale del volere, ma che per ciascuno è bene ciò che a lui sembra tale<sup>51</sup>: a persone diverse appaiono bene cose diverse, e, se si dà il caso, contrarie<sup>52</sup>.

Di conseguenza, però, se queste conclusioni non ci soddisfano, allora non bisogna forse dire che, in assoluto e secondo verità, oggetto del volere è il bene, ma che per ciascuno è il bene apparente; che per l'uomo eccellente è il bene secondo verità, mentre per l'uomo dappoco è ciò che capita, proprio come capita anche per i corpi: per quelli in buone condizioni di salute sono salutari le cose veramente tali, per quelli malati cose diverse, e lo stesso vale per ciò che è amaro, dolce, caldo, pesante e per tutto il resto? Infatti l'uomo eccellente giudica ogni cosa in modo corretto, e a lui appare evidente la verità in ogni singolo caso. Per ogni stato abituale si danno cose belle e piacevoli sue proprie, e certo l'uomo eccellente si distingue soprattutto per il fatto di vedere il vero nei singoli casi, ed essere come un canone e un'unità di misura<sup>53</sup>. La massa, invece, pare che cada in inganno a causa [1113b] del piacere, che, infatti, si mostra essere un bene, anche se non lo è. Quanto meno la gente sceglie il piacere ritenendolo bene, e fugge il dolore ritenendolo male.

7. Dato quindi che il fine è voluto, mentre i modi di raggiungerlo sono deliberati e scelti, le azioni che riguardano quei modi saranno secondo scelta e volontarie. Le attività delle virtù riguardano quei modi. Anche la virtù dipende da noi, come pure il vizio: infatti in ciò in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in ciò in cui dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì. Di modo che se l'agire, quando è bello, dipende da noi, dipenderà da noi anche il non agire, quando è turpe<sup>54</sup>, e se dipende da noi il non agire, quando è bello, dipenderà da noi anche l'agire, quando è turpe. Se quindi dipende da noi compiere le azioni belle e le azioni turpi, e allo stesso modo anche il non compierle – e questo è ciò che avevamo detto<sup>55</sup> essere ciò in cui consistono la bontà e la cattiveria – dipenderà da noi, allora, anche l'essere persone dabbene o dappoco. E dire che

Nessuno è volontariamente miserabile,  
né involontariamente felice<sup>56</sup>,

sembrerebbe in parte falso, in parte vero. Infatti nessuno è involontariamente felice, ma la cattiveria è cosa volontaria.

O forse bisogna dubitare delle cose dette, e non ammettere che l'uomo sia principio e generatore delle azioni come lo è dei figli. Se però ci appare evidente che l'uomo è principio delle sue azioni, e non possiamo ricondurre l'azione ad altri principi oltre quelli che sono in noi, le cose, i cui principi sono in noi, dipenderanno da noi e saranno volontarie. A queste tesi sembrano fare testimonianza sia i singoli con il loro comportamento privato, sia i legislatori stessi, dato che essi puniscono chi compie azioni malvagie, e fanno pagare loro il fio, almeno a quelli che non sono nella condizione di non essere responsabili<sup>57</sup>, per costrizione o per ignoranza, delle loro azioni; invece rendono onore a chi compie belle azioni, con l'intenzione di incitare i secondi e di reprimere i primi. Nessuno incita a compiere cose che non dipendono da noi e non sono volontarie, pensando che non è utile per nulla esortare a non avere caldo, o dolore, o fame o simili cose, dato che non le proveremmo affatto in misura minore. Perciò si danno punizioni anche per l'ignoranza, quando uno sembri colpevole della sua ignoranza, per esempio nel caso degli ubriachi le punizioni sono doppie. Infatti il principio è nell'ubriaco: era padrone di non ubriacarsi, ed è questa la causa dell'ignoranza. Si puniscono anche quelli che ignorano qualche punto della legge, punti che devono essere noti e non **[1114a]** sono difficili

da capire, e ci si comporta allo stesso modo negli altri casi, quelli in cui l'ignoranza pare derivare da trascuratezza, convinti che dipendeva da costoro non ignorarle, dato che era in loro potere il prendersene cura.

‘Ma forse è una persona tale, da non curarsi di quelle cose’<sup>58</sup>. Eppure del divenire persone di quel genere sono essi stessi la causa<sup>59</sup>, per la loro vita disorganizzata, e sono causa anche del loro essere ingiusti o intemperanti, gli uni perché fanno brutte azioni, gli altri perché passano la vita a bere e in simili eccessi: le attività compiute di volta in volta li rendono tali. Questo ci risulta chiaro dall'osservazione di chi si prepara per una gara, infatti passa il tempo ad allenarsi. Ora, è degno di chi è del tutto stupido ignorare che gli stati abituali derivano dall'agire in ogni caso particolare: se uno compie, non per ignoranza, cose che lo fanno diventare ingiusto, verrà a essere ingiusto volontariamente.

Inoltre è assurdo che chi compie ingiustizie non voglia essere ingiusto, o chi fa azioni intemperanti non voglia essere intemperante, ma non per questo gli è possibile smettere, quando vuole, di essere ingiusto e diventare giusto<sup>60</sup>. Infatti nemmeno chi è malato può divenire sano, anche se si dà il caso che si sia ammalato volontariamente, vivendo senza controllo e non dando retta ai medici: all'inizio vi era per lui la possibilità di non ammalarsi, ma quando si è lasciato andare ciò non è più possibile, come non è possibile per chi ha lasciato cadere una pietra riprenderla di nuovo, eppure dipendeva da lui raccoglierla e scagliarla, dato che il principio è in lui. Così, anche per l'ingiusto e l'intemperante vi era all'inizio la possibilità di non diventare persone di quel tipo – e per questo lo sono volontariamente – ma quando lo sono diventati non hanno più la possibilità di non esserlo.

Quindi non solo i vizi dell'anima sono volontari, ma lo sono anche i vizi del corpo, almeno per certe persone, quelle che sono oggetto di biasimo: infatti nessuno biasima chi è brutto per natura, ma si biasimano quelli che lo sono per mancanza di esercizio fisico e per trascuratezza. Lo stesso vale per la debolezza e per l'infermità: nessuno infatti rimprovera chi è cieco per natura, o lo è diventato in conseguenza di una malattia o di una ferita, ma piuttosto lo si considera degno di pietà; invece tutti biasimano chi diventa cieco per abuso di vino o per qualche altra intemperanza. Perciò i mali del corpo che dipendono da noi vengono biasimati, quelli che non dipendono da noi, no. E se le cose stanno così, lo stesso vale anche negli altri casi: i vizi che sono biasimati saranno cose che dipendono da noi.

Nel caso che uno dica che tutti seguiamo il bene apparente, ma che non

siamo padroni del modo in cui le cose ci [1114b] appaiono, e che, come ciascuno è, tale appare a lui anche il fine<sup>61</sup>... – Però, se ciascuno è in un qualche modo causa a se stesso del suo stato abituale, sarà lui stesso, in qualche modo, responsabile anche dell'apparire. – Se invece nessuno è causa a se stesso dell'agire male, ma ognuno compie atti malvagi per ignoranza del fine, pensando che per mezzo di tali atti perverrà al meglio, allora il perseguire il fine non risulta frutto di scelta personale, ma deriverà dal fatto che si deve essere dotati per natura di un 'occhio' con cui giudicare correttamente e scegliere il vero bene<sup>62</sup>: ben nato sarà colui per il quale ciò avviene in modo bello. Infatti la conoscenza del bene è la cosa più grande e più bella, che non è possibile né apprendere né ricevere da un altro, ma ognuno la possiederà così come gli è stata data alla nascita; il possedere naturalmente tale conoscenza nel modo migliore e più nobile verrà a essere la perfezione naturale vera e completa. – E allora, se è vero tutto ciò, perché la virtù dovrebbe essere più volontaria del vizio? Infatti per entrambi, per il buono e per il cattivo, le cose stanno allo stesso modo: il fine appare loro evidente, ed è in loro o per natura o in un qualunque altro modo; ed essi compiranno tutte le altre azioni, in qualsivoglia occasione, facendo riferimento al fine. Quindi, sia nel caso che il fine non si mostri per natura a ciascuno in un modo qualunque, ma ci sia anche qualcosa di esso che dipende dall'individuo, sia nel caso che il fine sia dato per natura, ma la virtù sia volontaria per il fatto che l'uomo eccellente compie volontariamente tutte le altre azioni<sup>63</sup>, in entrambe le ipotesi il vizio sarà altrettanto volontario, quanto la virtù. Allo stesso modo, infatti, anche per il vizioso le cose dipendono da lui, nelle azioni se non nel fine. Se, quindi, come si dice, le virtù sono volontarie – infatti siamo concausa in un certo modo anche degli stati abituali, e per il fatto di essere persone di un certo tipo ci proponiamo un certo tipo di fine – allora anche i vizi saranno volontari, infatti la situazione è la stessa.

Invece non sono volontari allo stesso modo le azioni e gli stati abituali<sup>64</sup>: noi siamo padroni delle nostre azioni dal principio fino alla fine, se conosciamo le condizioni particolari<sup>65</sup> [1115a] dell'agire; per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso non ci è noto, come avviene anche nel caso delle malattie. Ma siccome dipende da noi farne uso o no, sono volontari per questo<sup>66</sup>.

[1114a] 8. Abbiamo parlato a grandi linee di ciò che riguarda le virtù in

generale, e del loro genere, dicendo che esse sono medietà e che sono stati abituali, che di per sé sono produttrici di quelle stesse azioni da cui derivano, che dipendono da noi e sono volontarie, e che sono così, come prescrive la retta ragione.

[1115a] 9. Riprendendo la questione, diciamo di ogni singola virtù quale essa sia, su cosa verta e in che modo. Allo stesso tempo risulterà chiaro quante esse sono<sup>67</sup>.

E cominciamo dal coraggio<sup>68</sup>. Che sia una medietà relativa a paura e ardimento è già venuto chiaramente in luce<sup>69</sup>; ed è chiaro che noi abbiamo paura delle cose spaventevoli, che sono, per dirla in breve, dei mali: per questo la paura viene definita come ‘aspettazione di un male’. Ora, noi abbiamo paura di tutti i mali, come infamia, povertà, malattia, solitudine, morte, ma non pare che il coraggioso sia tale in relazione a tutte queste cose; alcune infatti, come l’infamia, debbono essere temute ed è bello farlo, mentre è turpe non farlo; chi le teme è persona dabbene e piena di pudore, chi non le teme è un impudente. Alcuni però chiamano ‘coraggioso’, per traslato, un tipo simile, infatti ha una certa somiglianza con il coraggioso, dato che anche il coraggioso è uno che non ha paura, in un determinato senso.

Di certo non si devono temere la povertà e la malattia, e in generale non si devono temere le cose che non derivano da un vizio e che non dipendono da noi; tuttavia nemmeno colui che non prova paura per queste cose è davvero un coraggioso, anche se lo chiamiamo così per somiglianza. Alcuni infatti, pur essendo vili nei pericoli della guerra, sono generosi e sanno sopportare di buon animo la perdita delle ricchezze. Per conseguenza chi teme che sia fatta violenza ai figli o alla moglie, o teme l’invidia e cose simili, non è vile, né è coraggioso chi mostra fermezza quando sta per essere frustato<sup>70</sup>.

Allora in relazione a quali cose temibili il coraggioso è tale? Non forse in relazione alle cose più grandi? Infatti nessuno sa sopportare mali terribili più del coraggioso. E la cosa più temibile è la morte: infatti è un punto estremo, e si ritiene che per chi è morto non vi possa più essere niente di buono o di cattivo<sup>71</sup>. Eppure sembrerebbe che il coraggioso non sia tale rispetto alla morte in tutte le circostanze, per esempio quella in mare, o di malattia. In quali circostanze allora? Non forse in quelle più belle? Queste sono le circostanze che si hanno in tempo di guerra: si tratta della morte tra i pericoli più grandi e più belli, e testimoniano in favore di questa stessa

opinione le onoranze che vengono assegnate da città e monarchi. Quindi si chiamerà ‘coraggioso’ in senso proprio chi non prova timore nei confronti di una bella morte e di fronte ai pericoli di morte improvvisi, come sono soprattutto quelli che si incontrano in guerra<sup>72</sup>.

Tuttavia il coraggioso è anche impavido di fronte alla morte [1115b] in mare, o di malattia, ma non come lo sono i marinai: i coraggiosi, persa ogni speranza di salvezza, provano sdegno di dover subire una morte del genere, mentre i marinai, per la loro esperienza, conservano buone speranze di salvarsi. Allo stesso tempo i coraggiosi si mostrano tali quando vi è la possibilità di compiere azioni ardite o la morte è bella, mentre nessuna di queste condizioni è presente in quelle disgrazie<sup>73</sup>.

10. Anche se non tutti temono le stesse cose, noi sosteniamo che vi è qualcosa che va al di là delle forze umane; questo è ciò che è temibile per chiunque abbia l’uso della ragione, mentre quello che è a misura d’uomo differisce in grandezza, cioè per il più e il meno, e lo stesso vale per le cose che danno coraggio<sup>74</sup>. L’uomo coraggioso è intrepido come si conviene a un uomo, quindi 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: questo è il fine della virtù<sup>75</sup>. È possibile avere più o meno paura di quelle cose, e anche avere paura di cose non temibili come se lo fossero; tali errori nascono o perché si teme ciò che non si deve, o come non si deve, o al momento sbagliato, o per motivi simili; e lo stesso vale per le cose che danno coraggio. Quindi chi affronta, pur temendole, le cose che deve affrontare e per il fine corretto, come si deve e quando si deve, e allo stesso modo mostra ardimento, è coraggioso, infatti il coraggioso subisce e agisce secondo il valore delle circostanze e come prescrive la ragione. Fine di ogni attività è ciò che corrisponde allo stato abituale, quindi ciò vale anche per il coraggioso. Il coraggio è cosa bella, quindi lo è anche il suo fine, dato che ogni cosa si definisce in riferimento al fine<sup>76</sup>; quindi il coraggioso sopporta, e compie le azioni che derivano dal coraggio, per il bello.

Tra coloro che eccedono, chi lo fa per mancanza di paura non ha un nome particolare (in precedenza<sup>77</sup> abbiamo detto che molte qualità sono anonime), e sarebbe un pazzo, o un insensibile, se non temesse nulla, né un terremoto né i flutti del mare, come si dice dei Celti<sup>78</sup>; chi invece eccede nell’ardire riguardo a cose temibili è un temerario. Il temerario, per

opinione comune, è anche un vanitoso e uno che fa mostra di coraggio; il temerario vuole apparire quello che il coraggioso è realmente di fronte alle cose temibili, e, quando ci riesce, lo imita: per questa ragione la maggior parte di costoro sono dei ‘vigliacchi temerari’, e si mostrano coraggiosi nei casi in cui riescono a farlo, ma non riescono a sopportare le cose veramente temibili. Chi invece eccede nell’aver paura, è vile: teme ciò che non deve, o come non deve, e ha tutte [1116a] le caratteristiche analoghe che ne derivano. Difetta anche nell’ardimento, e ciò è evidente soprattutto nelle circostanze dolorose. Quindi il vile è un uomo che non ha speranze, e infatti ha paura di tutto. Il coraggioso si comporta in modo opposto, infatti l’essere arditi è cosa piena di speranza.

Ora, il vigliacco, il temerario e il coraggioso hanno rapporto con le stesse cose, ma hanno un rapporto differente con esse, dato che i primi due eccedono e difettano, mentre il terzo tiene fermo il giusto mezzo e si comporta come deve; i temerari sono precipitosi e pieni di buona volontà prima dei pericoli, ma quando sono in mezzo ai pericoli si tirano indietro, invece i coraggiosi sono risoluti nelle azioni, mentre prima di agire sono calmi.

11. Quindi<sup>79</sup>, come abbiamo detto, il coraggio è medietà relativa a ciò che suscita ardire e paura, nelle situazioni che abbiamo detto, situazioni che chi ha coraggio sceglie e affronta perché ciò è bello, oppure perché è turpe non farlo; invece il morire per sfuggire povertà, amore o altre fonti di dolore non è da coraggiosi ma da vili, dato che è debolezza lo sfuggire i mali, e in questo caso non si affronta la morte perché ciò è bello, ma per sfuggire ai mali.

Ora, il coraggio è una cosa del genere, ma sono chiamati così anche altri cinque tipi di coraggio. Prima di tutto il coraggio civico: esso è molto simile al primo, infatti si pensa che i cittadini affrontino i pericoli a causa delle sanzioni stabilite dalla legge, dei biasimi e a causa degli onori<sup>80</sup>; per questo sono ritenuti coraggiosissimi quei popoli presso i quali i vili sono disprezzati e i coraggiosi apprezzati. Anche Omero descrive uomini simili, come Diomede ed Ettore:

Polidamante per primo mi coprirà d’infamia  
(*Iliade*, XXII, 100)

e Diomede:

Dirà Ettore un giorno parlando ai Teucridi  
sotto la mia spinta il Tidide...

*(Iliade, VIII, 148-149).*

Questa forma è quella che somiglia maggiormente alla precedente, perché tutte e due hanno per causa la virtù, infatti sono coraggiosi per pudore<sup>81</sup>, per desiderio del bello, cioè d'onore, e per sfuggire il biasimo, che è qualcosa di turpe. Si potrebbero considerare in questo stesso gruppo anche coloro che vengono costretti dai loro capi, ma sono coraggiosi in grado inferiore, nella misura in cui non agiscono per pudore, ma per paura, e perché vogliono sfuggire ciò che procura dolore e non la vergogna: infatti i loro padroni li costringono, come faceva Ettore dicendo:

ma chi scoprirò nascondersi lontano dalla battaglia  
[...] costui [...] non potrà sfuggire ai cani

*(Iliade, II, 391-393)*<sup>82</sup>,

e come fa chi dispone in schiera i soldati e li batte se indietreggiano, [1116b] oppure quelli che schierano le truppe davanti ai fossati o a fortificazioni simili<sup>83</sup>: tutti impiegano costrizione. Ma non bisogna essere coraggiosi per necessità, si deve esserlo perché è bello.

Anche l'esperienza dei casi singoli pare essere un certo tipo di coraggio: su questa base Socrate ritenne che il coraggio fosse una scienza<sup>84</sup>. Individui di vario tipo hanno tale tipo di coraggio in casi diversi, e nei casi di guerra lo hanno i militari di professione. Infatti si sa che vi sono molti falsi allarmi in guerra, ed essi li sanno riconoscere a prima vista: quindi appaiono coraggiosi, perché gli altri non sanno com'è la situazione. Inoltre, essendo esperti, hanno grande capacità di colpire senza essere colpiti, sanno servirsi delle armi, e sono forniti di armi tali da mettersi nelle condizioni migliori per colpire e non essere colpiti. Combattono quindi come farebbero uomini armati contro gente inerme, o come atleti professionisti contro dilettanti: in scontri del genere non sono i più coraggiosi a combattere meglio, ma i più forti e i più allenati nel fisico. Però, quando il pericolo incombe e si trovano inferiori per numero e per armamento, i militari di professione diventano vili: allora fuggono per primi, mentre le schiere di cittadini restano a morire, come è capitato anche presso il tempio di Ermete<sup>85</sup>. Per i cittadini è turpe fuggire, e la morte è preferibile a una salvezza acquistata a tale prezzo; i militari invece, che dapprima avevano affrontato il pericolo nella

convinzione di essere i più forti, quando si rendono conto di non esserlo, fuggono, temendo più la morte dell'azione turpe. Il che non vale per chi ha coraggio.

C'è chi riconduce anche l'impetuosità al coraggio: si ritiene che siano coraggiosi coloro che agiscono per impeto, come quando le belve si gettano contro chi le ha ferite, per la ragione che anche i coraggiosi sono impetuosi. L'impetuosità è ciò che, nel modo più irresistibile, spinge ad affrontare i pericoli, e per questo Omero dice: «Infuse forza al suo impeto» e «Destò il furore e l'impeto» e ancora: «L'aspro furore salì alle narici», e inoltre: «Ribollì il sangue» (*Iliade*, XI, 11; XIV, 151; XVI, 529; V, 470; XV, 232 e 594; *Odissea*, XXIV, 318): tutte queste espressioni sembrano significare il risveglio dell'impetuosità e l'impulso. Ora i coraggiosi agiscono per il bello, e l'impetuosità collabora con loro<sup>86</sup>, invece le bestie agiscono per il dolore, perché sono state ferite, o perché hanno paura, dato che quando sono nella foresta o nella palude<sup>87</sup> non attaccano. Quindi, quando la gente corre incontro al pericolo spinta dal dolore e dall'impeto, senza prevedere le terribili conseguenze, non è coraggiosa: altrimenti anche gli asini affamati sarebbero coraggiosi, dato che non se ne vanno [1117a] dal pascolo, per quanto uno li bastoni<sup>88</sup>. Anche gli adulteri compiono molte azioni ardite spinti dal desiderio. Il coraggio che deriva dall'impetuosità pare essere la forma più naturale di tutte, e diventa coraggio in senso pieno se gli si aggiungono la scelta e il fine<sup>89</sup>. Inoltre gli uomini soffrono se sono adirati, e provano piacere se sono onorati; ma coloro che lottano per questi motivi sono battaglieri, e non coraggiosi, dato che non agiscono per il bello come ordina la ragione, ma per passione; tuttavia si avvicinano in qualche modo al coraggio.

Quindi nemmeno chi ha fiducia in se stesso è coraggioso: costoro hanno ardire nei pericoli perché hanno vinto spesso molti nemici; sono quasi simili ai coraggiosi, dato che tutti e due sono ardimentosi, ma i coraggiosi sono ardimentosi per le ragioni dette prima, questi invece lo sono perché ritengono di essere i più forti e di non dover subire niente a loro volta. Lo stesso fanno gli ubriachi, che si trovano ad avere grande fiducia in se stessi. Ma quando le cose per loro non vanno come credono, fuggono; invece abbiamo detto che è proprio del coraggioso affrontare le cose temibili a misura d'uomo ed evidenti, perché ciò è bello, ed è turpe non farlo. Per questo si ritiene che sia tipico di chi ha più coraggio essere più impavido e

imperturbabile nei pericoli improvvisi che in quelli previsti, il che deriva soprattutto dallo stato abituale, perché dipende in grado minore da una preparazione preventiva. I pericoli prevedibili possono essere scelti da qualcuno a partire da un calcolo e da un ragionamento, ma quelli improvvisi si affrontano sulla base del proprio stato abituale.

Anche gli ignari appaiono coraggiosi, e non differiscono molto da chi ha fiducia in se stesso, ma sono inferiori nella misura in cui non hanno affatto stima di sé, mentre quelli ne hanno, e per questo rimangono saldi per qualche tempo; questi invece, ingannati, fuggono non appena si rendono conto che le cose sono diverse da come pensavano, come fecero gli Argivi, quando scambiarono i Lacedemoni per Sicioni<sup>90</sup>.

12. Abbiamo quindi detto quali caratteristiche hanno i coraggiosi e quelli che appaiono tali.

Sebbene il coraggio abbia a che fare con paura e ardimento, non ha la stessa relazione con entrambi, ma riguarda piuttosto le cose che fanno paura<sup>91</sup>, infatti colui che rimane imperturbabile di fronte a tali cose, e ha verso di esse l'atteggiamento appropriato, è più coraggioso di colui che si comporta allo stesso modo verso ciò che ispira ardimento eccessivo: come abbiamo detto, i coraggiosi sono detti tali per il fatto di saper affrontare ciò che procura dolore, perciò il coraggio comporta la presenza del dolore ed è lodato a buon diritto, infatti è più difficile affrontare le cose che procurano [1117b] dolore che star lontani dai piaceri<sup>92</sup>. Ciò nonostante uno potrà ammettere che il fine relativo al coraggio è piacevole, ma tale piacere è oscurato da ciò che lo circonda, come avviene ad esempio nelle gare ginniche: è piacevole il fine dei pugili, ciò cui essi tendono, cioè la corona e gli onori, ma prendere pugni fa male ed è doloroso, perché essi sono fatti di carne, e così tutto l'allenamento: e per il fatto che questi aspetti dolorosi sono rilevanti, ciò in vista di cui essi li sopportano appare insignificante e per nulla piacevole.

Allora, se le condizioni in cui si dà coraggio sono queste, la morte e le ferite saranno dolorose per il coraggioso, che ne farebbe volentieri a meno, ma le affronta perché è bello, e perché è turpe non farlo. E quanto più possiederà virtù completa e sarà felice, tanto più proverà dolore di fronte alla morte, dato che è soprattutto per un uomo simile che vale la pena di vivere, ed egli sa che la morte lo priverà di grandissimi beni, il che è doloroso. Cionondimeno è coraggioso, anzi forse lo è anche di più, dato che

sceglie la bella morte in guerra invece di quei beni. Quindi non tutte le virtù hanno la caratteristica di essere messe in atto piacevolmente, se non nella misura in cui pervengono al loro fine<sup>93</sup>.

Certo nulla impedisce che i migliori soldati non siano affatto quelli che abbiamo detto, ma quelli meno coraggiosi e che, però, non hanno alcun altro bene: essi sono pronti ad affrontare i pericoli e danno la loro vita in cambio di poco<sup>94</sup>.

13. E sul coraggio non si discuta più oltre; a partire da quanto abbiamo detto non è difficile cogliere a grandi linee cosa esso sia. Di seguito parliamo della temperanza, infatti si ritiene che le virtù delle parti irrazionali dell'anima siano queste due<sup>95</sup>. Ora, abbiamo già detto che la temperanza è una medietà riguardo ai piaceri<sup>96</sup>, mentre in misura minore, e diversa, riguarda i dolori<sup>97</sup>, cioè ha a che fare con le passioni rispetto alle quali si manifesta l'intemperanza.

Ora stabiliremo quali piaceri essa riguarda<sup>98</sup>. Si distinguano i piaceri del corpo da quelli dello spirito, come ad esempio l'amore degli onori e dell'erudizione: in tali casi infatti ciascuno prova piacere per ciò che ama senza che il corpo subisca nulla, perché il piacere è soprattutto nella mente<sup>99</sup>. Coloro che si dedicano ai piaceri dello spirito non sono detti né temperanti né intemperanti, e lo stesso vale per chi si dedica a tutti gli altri piaceri non corporei, infatti non chiamiamo intemperanti coloro che amano ascoltare racconti, o narrare, e chi passa il suo tempo parlando di quello che capita, ma li chiamiamo chiacchieroni, e non chiamiamo intemperante [1118a] nemmeno chi si addolora per<sup>100</sup> le ricchezze o per gli amici.

Quindi la temperanza risulterà essere una virtù che riguarda i piaceri del corpo, e nemmeno tutti<sup>101</sup>, dato che non chiamiamo temperanti e intemperanti coloro che godono di ciò che dà piacere della vista, come colori, forme e disegni, anche se, a quanto pare, è possibile godere di queste cose in maniera appropriata, in eccesso e in difetto. Lo stesso vale per gli oggetti dell'udito, dato che nessuno chiama intemperanti coloro che godono all'eccesso nel sentire cantare e recitare, né chiama temperanti coloro che godono di ciò come si deve. E neanche coloro che godono delle cose profumate, se non per accidente: non chiamiamo intemperanti coloro che godono dei profumi di mele, rose o incenso, ma piuttosto quelli che godono dell'odore di unguenti o cibi: infatti gli intemperanti godono di queste cose

perché fanno nascere in loro il ricordo degli oggetti desiderati. È facile notare che anche gli altri, quando sono affamati, godono nel sentire gli odori dei cibi, eppure è tipico dell'intemperante il godere di ciò, dato che per lui tali cose sono desiderabili<sup>102</sup>. Nemmeno gli altri animali provano piacere sulla base di queste sensazioni, se non per accidente: i cani non godono dell'odore delle lepri<sup>103</sup>, ma godono del fatto di mangiarle, e l'odore provoca in loro la sensazione del cibo, e così il leone non gode del muggito del bue, ma dell'atto di divorarlo, e gode perché, sentendolo muggire, ha percepito chiaramente la vicinanza del bue; né gode «vedendo un cervo o una capra selvatica» (*Iliade*, III, 24), ma perché l'avrà come pasto.

Quindi la temperanza e l'intemperanza riguardano piaceri di questo genere, tali che ne partecipano anche gli altri animali, e a partire da ciò è evidente che sono piaceri degni di schiavi e di bestie: tali sono il tatto e il gusto<sup>104</sup>. Ma è evidente che gli intemperanti fanno caso poco o nulla al gusto, dato che proprio del gusto è il distinguere i sapori, che è un'attività tipica di assaggiatori di vino e di cuochi raffinati, mentre costoro non godono quasi per nulla di tali sensazioni, o almeno non lo fanno in quanto intemperanti, godono invece per quella sensazione piacevole che, anche nei cibi, nelle bevande e nei cosiddetti piaceri erotici, deriva tutta quanta dal tatto<sup>105</sup>. Per questo quel tale ghiottone pregava che la sua gola diventasse più lunga di quella di una gru, perché pensava che il suo piacere derivasse dal tatto<sup>106</sup>.

[1118b] Quindi il piacere relativamente al quale si è intemperanti è la sensazione più ampiamente diffusa, e si potrebbe ritenere a buon diritto che l'intemperanza sia il vizio più riprovevole, dato che ci appartiene non in quanto uomini, ma in quanto animali. Quindi godere di tali sensazioni e amarle sopra ogni cosa è da bestie – salvo i più liberali tra i piaceri legati al tatto, come quelli che si hanno nei ginnasi a causa dei massaggi e dei riscaldamenti, e infatti la sensazione tattile che interessa l'intemperante non è diffusa in tutto il corpo, ma riguarda solo alcune parti di esso.

Alcuni desideri<sup>107</sup> sembrano essere comuni a tutti e naturali, altri individuali e avventizi<sup>108</sup>; per esempio il desiderio del nutrimento è naturale, dato che chiunque ne ha bisogno desidera nutrimento solido o liquido, e a volte tutti e due; e chi è giovane e forte desidera «il piacere del letto», come dice Omero (*Iliade*, XXIV, 129). Ma il desiderio di questo

particolare oggetto, o di quest'altro, non è di tutti né delle stesse persone: quindi è evidentemente una nostra particolarità individuale. E tuttavia in parte ha qualcosa di naturale, dato che persone diverse godono di cose diverse, ma vi sono cose che per tutti sono più piacevoli del normale<sup>109</sup>.

Quindi nel campo dei desideri naturali pochi sbagliano, e in una sola direzione, verso l'eccesso, dato che mangiare e bere tutto quello che capita, fino a essere strapieni, è un eccedere in quantità la misura naturale: il desiderio naturale ha per oggetto il soddisfacimento del bisogno. Per questo quelli che eccedono sono detti ghiottoni<sup>110</sup>, perché riempiono il ventre più del dovuto; questo vizio coglie chi ha una natura anche troppo servile. Invece riguardo ai piaceri individuali molti sbagliano, e in molti modi; sono detti 'appassionati di qualcosa'<sup>111</sup> coloro che, o godono di ciò che non è adatto a loro, o lo fanno più della media, o non lo fanno come si deve. Gli intemperanti poi eccedono secondo tutti gli aspetti, e infatti godono di ciò che non devono e che è odioso, oppure, se godono di cose di cui è opportuno godere, lo fanno più del giusto e della media.

Bene, è chiaro che l'eccesso nei piaceri è intemperanza ed è cosa biasimevole. Rispetto ai dolori le cose non stanno come nel caso del coraggio: non è che uno sia chiamato 'temperante' per il fatto di affrontare cose simili e 'intemperante' per il fatto di non affrontarle, al contrario l'intemperante è tale, perché si addolora più del giusto del fatto di non ottenere certi piaceri – quindi è il piacere che procura a lui dolore –, mentre il temperante è tale, perché non si addolora per la mancanza di piaceri.

**[1119a]** 14. Quindi l'intemperante desidera tutto ciò che è piacevole, o ciò che lo è in modo particolare, e viene spinto dal desiderio a scegliere queste cose al posto delle altre, e perciò si affligge, sia quando consegue quel che vuole sia quando lo desidera, dato che il desiderio non è esente da dolore: sarebbe strano affliggersi a causa del piacere.

Non ci sono quasi per nulla persone che eccedono per difetto riguardo ai piaceri, o che godono meno del giusto, dato che una tale insensibilità non è umana. Anche gli altri animali fanno distinzioni tra i cibi, e alcuni piacciono loro, mentre altri no; se vi fosse qualcuno per cui nulla è piacevole e che non provasse differenza tra questo e quello, costui sarebbe molto lontano dall'essere un uomo, e chi ha un difetto simile non ha nome<sup>112</sup> perché non si dà quasi mai.

Il temperante si trova in posizione mediana riguardo a ciò: infatti non gode

delle cose di cui gode soprattutto l'intemperante, ma semmai le detesta, in generale non gode di ciò che non si deve, e non gode eccessivamente di niente di simile; se esse mancano<sup>113</sup> non si rattrista né le desidera, oppure lo fa moderatamente, e non più del dovuto, né quando non si deve, e in generale non fa nulla di tutto ciò. Desidera in misura moderata, e come si deve, le cose piacevoli che fanno bene alla salute e alla forma fisica, e anche le altre cose piacevoli che non le danneggiano, o non sono inadatte a un nobile, o non sono troppo costose. Chi ha lo stato abituale sbagliato<sup>114</sup> ama tali piaceri più del giusto: il temperante però non è tale, ma è come comanda la retta ragione.

15. L'intemperanza somiglia a uno stato volontario più della viltà: infatti è causata dal piacere, mentre l'altra è causata dal dolore, e questi sono l'uno da perseguire e l'altro da fuggire, inoltre il dolore sconvolge e distrugge la natura di chi lo prova, mentre il piacere non fa nulla di tutto ciò. Quindi è più volontaria, e per tale motivo è più riprovevole. È anche più facile abituarsi a queste cose<sup>115</sup>, dato che sono molte le occasioni di provare piacere nella vita, e l'abituarsi a esse è senza pericolo, mentre per le cose spaventose è tutto il contrario.

Si potrebbe pensare che la viltà non sia altrettanto volontaria di quanto lo è nei casi singoli, essa infatti non comporta dolore, mentre i casi singoli sconvolgono per il dolore, tanto da far gettare le armi e far compiere altre cose vergognose, e per questo tali casi sono ritenuti forme di azione forzata. Per l'intemperante, al contrario, i casi singoli sono volontari, infatti li brama e desidera, ma la condizione in generale lo è meno, dato che nessuno desidera essere intemperante<sup>116</sup>.

Attribuiamo il nome di *akolasia*<sup>117</sup> anche agli errori dei [1119b] bambini, dato che vi è una certa somiglianza. Quale dei due ambiti prenda il nome dall'altro non fa differenza riguardo alle questioni di cui si discute ora, ma è chiaro che il secondo l'ha ripreso dal primo<sup>118</sup>; tale uso traslato non è sbagliato, dato che si devono porre dei limiti a ciò che desidera cose turpi e ha una crescita incontrollata: tali sono principalmente il desiderio irragionevole e il fanciullo. Infatti i fanciulli vivono dominati dal desiderio irragionevole e la sete di piacere si trova in loro, soprattutto. Se quindi non diviene<sup>119</sup> docile e sottomesso a un principio superiore, esso crescerà di molto, dato che nell'individuo irragionevole il desiderio del piacere è

insaziabile, e si rivolge ovunque; inoltre l'esercizio del desiderio stesso ne rafforza la forza congenita, tanto da espellere del tutto la capacità di ragionare, nel caso che i desideri divengano grandi ed eccessivi. Per questo i desideri devono essere pochi, misurati e mai in conflitto con la ragione: un tale stato abituale lo chiamiamo docile e disciplinato, e come il fanciullo deve vivere secondo le prescrizioni del pedagogo, così deve fare il desiderio rispetto alla ragione. Per questo la facoltà desiderante dell'individuo temperante deve essere in accordo con la ragione, dato che per entrambi lo scopo è il bello: l'individuo temperante desidera ciò che si deve, come si deve e quando, il che è ciò che ordina anche la ragione<sup>120</sup>.

**1** Il libro si divide in due sezioni non connesse tra loro. Nella prima parte si esaminano alcune caratteristiche essenziali dell'azione in generale, sia buona che cattiva: la volontarietà (capp. 1-3 e 7), la scelta (cap. 4), la deliberazione (cap. 5), il rapporto tra bene vero e bene apparente (cap. 6). Il cap. 8 è una transizione brevissima alla seconda parte del libro, dedicata all'analisi di due virtù particolari, il coraggio (capp. 9-12) e la temperanza (capp. 13-15).

<sup>2</sup> I termini *hekousion* e *akousion* appaiono per la prima volta qui: nei due libri precedenti le condizioni per l'azione buona erano che essa fosse compiuta *eidos* e *proairoumenos*, «consapevolmente e in base a una scelta» (1105a 31-32). Essi qualificano l'atto o l'evento considerato in sé, mentre, per indicare la qualità del soggetto agente, Aristotele usa *hekon* e *akon*. Non è possibile evitare in italiano l'uso di termini come 'volontario' e 'volere' nella traduzione, ma ciò non implica affatto che si attribuisca ad Aristotele l'esistenza di una facoltà come la 'volontà', distinta da ragione e desiderio, *logos* e *orexis*. Qui sono dette volontarie anche le passioni, il che pare strano: forse questa idea è da connettere alla teoria della volontarietà degli stati abituali, per cui cfr. *infra*, cap. 7.

<sup>3</sup> I criteri sono due, quindi possiamo avere due tipi diversi di azioni involontarie, quelle dovute a costrizione e quelle dovute a ignoranza; solo nel primo caso la causa motrice è esterna all'agente. Per Aspasio, 59, 1-12, ciò significa che il concetto di involontario non è univoco, mentre Alessandro d'Afrodisia, 131, 22, afferma che abbiamo a che fare con due parti, o con due specie, dell'involontario in generale.

<sup>4</sup> Cfr. Alessandro d'Afrodisia, 132, 27: «Il principio, di cui Aristotele dice che è esterno, nel caso di uno che viene costretto, è la causa efficiente».

<sup>5</sup> Esse rientrano tra i casi in cui l'agente contribuisce al fatto che le azioni avvengano,

contro quanto detto in 1110a 2-3: quindi tali azioni sono volontarie (Aspasio, 59, 21-22).

<sup>6</sup> La risposta al primo quesito, sulle azioni compiute per costrizione, è data subito; quella al secondo quesito, sulle azioni compiute per il bello, è rinviata alla fine del capitolo, 1110b 9 sgg.

<sup>7</sup> Aspasio, 61, 5-6, e Burnet, 113-114, sostengono che tali azioni sono miste perché la causa efficiente è in parte esterna (il tiranno). A noi la cosa pare strana, perché quella del tiranno è un'azione diversa da quella di chi si sottomette a lui, ma un'idea simile si ritrova anche più avanti: «non è chi agisce per impetuosità a dare inizio all'azione, ma chi lo ha fatto arrabbiare» (1135b 26-27). Forse in queste descrizioni agisce un concetto di responsabilità di tipo giuridico, che influenza anche l'individuazione della causa efficiente.

<sup>8</sup> Cfr. *Le parti degli animali*, 647a 3 sg.: «Tra le parti degli animali alcune hanno una funzione strumentale, altre hanno una funzione sensoriale».

<sup>9</sup> *haplos* corrisponde a *kath'hauta*, 'per sé' della linea 1110b 3, cfr. 1151b 2-3: «quando parliamo in assoluto noi diciamo ciò che è per sé». Entrambe le qualificazioni che indicano l'atto considerato in assoluto, cioè indipendentemente dal contesto, non danno una regola valida per tutti i casi, ma si riferiscono all'azione considerata in astratto, indipendentemente dalle circostanze.

<sup>10</sup> L'Anonimo, 142, 26-27, ci riporta la battuta di Alcmeone: «Soprattutto mi spinse il padre, che mi scongiurò, mentre saliva sul carro andando a Tebe» (fr. 69 N.). Questi sono alcuni dei casi in cui «il giudizio spetta alla sensazione» (1109 a23).

<sup>11</sup> *gnostheisin*, secondo Aspasio, 62, 5, tali giudizi sono opera della *phronesis*, come virtù dell'agire pratico, che qui è intesa in senso lato, non soltanto come capacità di scegliere i mezzi più efficaci per un fine dato.

<sup>12</sup> Questo capoverso ripete in breve il brano precedente, 1110a 2-b 1.

<sup>13</sup> Cioè dato che ogni azione è un caso particolare, questa particolare azione, che in generale nessuno commetterebbe, nel caso particolare è commessa volontariamente.

<sup>14</sup> Alessandro d'Afrodisia, 133, 9-18, osserva che il bene e il piacevole sono cause finali, e che la causa finale è per sua natura esterna all'azione; il desiderio invece è la causa efficiente interna dell'agire.

<sup>15</sup> *mochteros* ha la stessa ambiguità di *kakos*, indica insieme la cattiveria morale e l'insufficienza pratica: un 'cattivo maestro' può essere uno che non sa insegnare, o uno che insegna bene contenuti sbagliati o pericolosi.

<sup>16</sup> Per Aspasio, 64, 7, qui si tratta dell'ignoranza dei mezzi per raggiungere il fine; invece per il Parafraste, 43, 34, l'Anonimo, 144, 22, e tutti i moderni si tratta dell'ignoranza del fine, identificata con l'«ignoranza in universale» che è citata subito dopo. Eppure, osserva Tricot, 124, il testo distingue chiaramente le due forme di ignoranza. Il passo quindi rimane oscuro.

<sup>17</sup> Cioè quella che riguarda la premessa maggiore del sillogismo pratico, la quale stabilisce il fine e l'universale (Burnet, 117).

<sup>18</sup> Cioè quella che riguarda i mezzi e la premessa minore del sillogismo pratico, la quale

vede i particolari alla luce del fine posto nella premessa maggiore (Burnet, 118).

<sup>19</sup> Nasce da qui la teoria retorica delle *circumstantiae*, l'elenco delle spiegazioni particolari necessarie per rendere conto esaustivamente di un fatto concreto; è metodo ancora usato nelle scuole di giornalismo.

<sup>20</sup> Il passo è molto oscuro dal punto di vista testuale; gli interpreti più recenti si basano sulla spiegazione data dall'Anonimo, 145, 22-23: «ciò che non voleva dire, per esempio: mentre parlavo mi è sfuggita questa parola».

<sup>21</sup> Secondo la tradizione Eschilo fu accusato di avere rivelato i Misteri Eleusini. Questa è la testimonianza più antica della vicenda. L'Anonimo, 145, 24-25, afferma che Eschilo rivelò aspetti dei Misteri nelle seguenti opere: *Arciere*, *Sacerdotessa*, *Sisifo che fa rotolare la pietra*, *Ifigenia*, *Edipo*.

<sup>22</sup> Nel *Cresfonte* di Euripide si vede Merope che è sul punto di uccidere il figlio, per errore, ma si trattiene in tempo, perché lo riconosce: il fatto è narrato in *Poetica*, 1454 a 5-6.

<sup>23</sup> Lett.: 'lotta con le punta delle dita'. Tipo di gara consistente nell'intrecciare le proprie dita con quelle dell'avversario e cercare di spingerlo a inginocchiarsi (Gauthier, 187). Stesso esempio a 1135b 15-16: «non tendeva a ferire, ma solo a fare il solletico».

<sup>24</sup> Infatti la capacità di ragionare praticamente è tipica dell'anima umana, ma lo sono anche l'impetuosità e il desiderio irrazionale; tutte e tre le facoltà possono dar vita a un'azione errata (Aspasio, 66, 28-34). Quindi un'azione dovuta a impetuosità è volontaria, perché sono adempiute le due condizioni-base: la causa motrice è interna all'anima umana e si conoscono i dati rilevanti della situazione.

<sup>25</sup> *proairesis*, nella lingua corrente al tempo di Aristotele indicava sia l'adozione di un modo di vivere o di agire in generale (es. *Metafisica*, 1004a 24-25: la sofistica differisce dalla filosofia per la scelta di vita, *tou biou tei proairesei*), sia la scelta tra varie possibilità alternative particolari (Isocrate, *Antidosis*, 118: scegliere a chi fare guerra, e chi avere come alleati). In entrambi i casi si ha la selezione di una possibilità tra varie alternative; in questo capitolo Aristotele si concentra sul secondo tipo di scelta.

<sup>26</sup> Nel libro VII si vedrà che chi non si domina agisce volontariamente, ma contro la sua scelta.

<sup>27</sup> Qui con 'desiderio' traduciamo *epithumia*, lett.: 'desiderio ribelle alla ragione'.

<sup>28</sup> *thumos*, traduciamo qui con 'impulso' quello che nel libro precedente era tradotto con 'impetuosità'. Questa parte del capitolo procede per eliminazione, fino a determinare cosa sia la scelta: un evento ('le moment de la décision', Aubenque, 121), frutto dell'attività concorrente di due facoltà, ragione e desiderio.

<sup>29</sup> *boulesis*, è difficile da tradurre; il termine italiano 'volontà' non è molto adatto, perché si usa per indicare una facoltà speciale, distinta da ragione e desiderio, di cui però in Aristotele non vi è traccia. Lo traduciamo con 'volere', per indicare uno stato di inclinazione positiva verso qualcosa, anche se nemmeno tale termine è del tutto adeguato,

perché pone una connessione etimologica tra *hekousion* e *boulesis* che in greco non esiste, cfr. nota a 1109b 32.

<sup>30</sup> Cfr. 1166b 22: «sebbene non sia possibile provare piacere e dolore nello stesso tempo, etc.».

<sup>31</sup> *ta pros to telos*, di solito è reso con ‘i mezzi’, ma tale traduzione suggerisce un’estraneità troppo netta tra il fine e ciò che porta a esso, come nella frase: ‘il fine giustifica i mezzi’. Per tradurre usiamo quindi un’espressione più complessa (cfr. Irwin: ‘what promotes the end’).

<sup>32</sup> *ta eph’hemin*, l’espressione è usata in senso tecnico dai filosofi a partire dall’epoca di Aristotele per indicare il volontario; qui essa si riferisce agli eventi la cui causa motrice è all’interno di chi agisce, cfr. *Etica Eudemia*, 1223a 7-9: «l’uomo è causa (responsabile) di ciò che dipende da lui fare e non fare, e ciò di cui è causa, dipende da lui». Le nozioni di ‘ciò di cui noi siamo causa’ e ‘ciò che dipende da noi’ sono convertibili e hanno contemporaneamente risvolti metafisici, etici e psicologici: è impensabile in Aristotele una distinzione di punti di vista simile a quella del concetto kantiano di libertà: «[dobbiamo] cercare se noi, quando ci pensiamo in virtù della libertà, cause efficienti a priori, non assumiamo un punto di vista diverso da quello in cui rappresentiamo noi stessi [...] come effetti» (*Fondamenti della metafisica dei costumi*, III, 3).

<sup>33</sup> Lett.: ‘di un certo tipo’ (*poioi*).

<sup>34</sup> In 1139a 23-25 si sfuma tale affermazione troppo netta: «Se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l’uno deve affermare, e l’altro perseguire, gli stessi oggetti». Quindi la verità non è estranea alla nozione di scelta giusta, ma non sta da sola, come nei giudizi puramente teoretici, infatti si accompagna alla correttezza del desiderio.

<sup>35</sup> Questo è il genere della scelta; per definirla però si deve indicare la differenza specifica, che sarà trovata esaminando la nozione di ‘deliberazione’.

<sup>36</sup> *pro heteron haireton*, per la traduzione di *pro* con ‘invece’, cfr. anche 1170a 2-3, e nota relativa; la *proairesis* secondo Aspasio, 71, 6, e Aubenque, 126, è connessa, anche etimologicamente, all’idea di una scelta tra modi alternativi di raggiungere il fine. L’Anonimo, 149, 11, Joachim, 101-102, e altri invece intendono *pro heteron* come ‘prima di altre cose’, per analogia con *proboleuomenon* della riga 15. Essi pensano che il termine faccia riferimento alla sequela dell’azione, in cui una serie di mezzi, oggetto della scelta e indirizzati al fine, precedono nel tempo il fine; ma così si perde l’idea di una selezione razionale tra varie possibilità.

<sup>37</sup> Lo studio della deliberazione parte dalla determinazione del suo oggetto (*peri ti*).

<sup>38</sup> Abbiamo qui la distinzione tra ‘ciò che dipende da noi’ e il contingente: il primo elemento è una parte del secondo.

<sup>39</sup> È difficile intendere cosa sia ‘ciò che dipende dall’uomo’ ed è a sua volta causa di azioni: Aspasio, 72, 4-6, pensa alle cause motrici interne, cioè alle varie specie di desiderio; altri, come Stewart, 261, e Tricot, 134, pensano che quest’ultimo elemento dell’elenco non sia la causa, ma ciò che è causato, le azioni umane.

<sup>40</sup> Questa osservazione limita l'importanza del *kairos*, del caso e della contingenza nell'agire umano: le cose del mondo per lo più vanno sempre allo stesso modo («per lo più il futuro è simile al passato», *Retorica*, 1394a 7-8) e ciò pone il deliberante in condizione di scegliere i mezzi, fidando che le sue azioni porteranno ai risultati previsti. Anche se ciò è valido solo per lo più, e non si può avere una scienza dell'agire salda e sicura come quella sognata da Platone, la contingenza dell'agire umano non deve essere vista in un quadro eccessivamente tragico, come alcuni hanno supposto: la deliberazione non è una scommessa di tipo esistenzialista.

<sup>41</sup> Susemihl pone qui una lacuna, forse non necessaria. Si potrebbe intendere 'in cui il risultato è indeterminato' (Bywater [a], 33).

<sup>42</sup> Aristotele paragona il ragionamento pratico al ragionamento scientifico: come questo parte da principi primi che non sono dominio della scienza, né vengono dedotti da essa, ma derivano dall'induzione o dalla dialettica, così il ragionamento pratico ha fini che non sono posti da esso, ma derivano da quella forma particolare di induzione che è l'*ethismos*, l'assumere abitudini, e sono oggetto di analisi da parte del filosofo. Cfr. *Etica Eudemia*, 1227b 28-30: «come nelle scienze teoretiche le ipotesi sono principi, così in quelle legate all'azione il fine è principio e ipotesi»; più in generale vedi Burnet, XXIV-XL.

<sup>43</sup> A partire dall'oggetto della deliberazione si giunge a stabilire dapprima il suo metodo, poi la sua natura: essa è un tipo particolare di *zetesis*, ricerca. La deliberazione ha il suo centro nell'idea che per compiere bene un atto virtuoso non basta fare tutto quello che si può per riuscire – e accada poi ciò che il destino vuole – ma si deve tendere a un risultato positivo; Aristotele ritiene che disinteressarsi del successo sia, al limite, commettere un errore morale (Aubenque, 136).

<sup>44</sup> Lett.: 'la causa prima', nel senso di quella più vicina all'effetto.

<sup>45</sup> La deliberazione è la ricerca di uno o più termini medi che colleghino un fine dato a qualcosa che è possibile fare nella situazione presente. Fine e situazione sono considerati entrambi, ai fini della deliberazione, come immutabili. La deliberazione consiste in una specificazione del fine alla luce della situazione, es.: – Ho per fine star bene, e sono dopo pranzo; cos'è lo star bene dopo pranzo? – È digerire. – Cosa porta a digerire dopo pranzo? – Passeggiare. Da ciò deriva l'azione. Quindi la deliberazione è la ricerca del termine medio di un sillogismo del tipo: 'Chi digerisce è sano / Chi passeggia digerisce / [Passeggia]' in cui il verbo tra [] indica un'azione.

<sup>46</sup> La deliberazione interrompe l'azione. Poi, quando si è compiuta la scelta, l'azione riprende, e ripercorre a ritroso il percorso della deliberazione.

<sup>47</sup> Non è chiara la differenza tra 'per mezzo di cosa' e 'tramite cosa': Ross e altri intendono la seconda espressione come: 'con quale mezzo procurarsi quel mezzo'; Gauthier, 203, invece: 'come usare quel mezzo'; Grant, 21, intende: 'tramite chi'; Stewart, 266, infine, traduce tutta la frase in modo diverso: 'per mezzo di chi, come, tramite cosa'. Nessuna soluzione è del tutto soddisfacente. Non è nemmeno chiaro quali siano 'gli altri ambiti'. Il brano pare una glossa aggiunta in un secondo tempo.

<sup>48</sup> Cfr. però 1139b 3: «il contenuto dell'azione è fine in assoluto»; 1094a 5-6: «appare

evidente che vi è una certa differenza tra i fini: alcuni sono attività, altri sono opere che stanno al di là di quelle». Come spiegare la differenza tra questi passi? Il bello, come fine delle singole azioni, non è *allos* rispetto all'azione nel senso di essere *para*, esterno e al di fuori di esso, ma nel senso di essere un tutto, la felicità, di cui l'azione bella e virtuosa è una parte. Ha torto chi vede in questo passo una contraddizione con il resto dell'*Etica Nicomachea*.

[49](#) La parte direttiva è la saggezza, che è unione di desiderio e ragione calcolatrice; come abbiamo già visto, la scelta non è una facoltà, come il desiderio e la ragione, né una virtù, come la saggezza, ma un atto mentale.

[50](#) Cfr. 1139a 21-27: «Ciò che nel pensiero è affermazione e negazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico, e questa la sua verità».

[51](#) Oppure: «per ciascuno è oggetto di scelta ciò che gli sembra bene».

[52](#) Abbiamo qui un'argomentazione dialettica in piena regola: Aristotele esamina le due posizioni contrapposte, ne deduce le rispettive conseguenze, e trova che entrambe sono assurde, nel senso che portano a contraddizione; scopre quindi una terza via, riformulando i termini della questione.

[53](#) Molti autori di formazione logica hanno denunciato qui il pericolo di un circolo vizioso: il bene è definito come ciò che è misurato correttamente, e come lo farebbe l'uomo saggio (1106b 36-1107a 2), ma l'uomo saggio è definito a sua volta come colui cui appare evidente il bene. Altri, però, hanno sostenuto che questo circolo non è vizioso, in quanto Aristotele non intende dare qui una fondazione delle nozioni di virtù, di giusto mezzo o di 'uomo eccellente', ma solo una descrizione del suo modello.

[54](#) Questo è evidentemente rivolto contro la dottrina socratica per cui nessuno fa il male spontaneamente; la polemica antisocratica domina tutta la discussione del capitolo.

[55](#) Cfr. 1112a 1-2: «Infatti noi diventiamo persone buone o cattive attraverso lo scegliere i beni o i mali».

[56](#) Si tratta di un proverbio tratto, secondo l'Anonimo, 155, 10-12, da Epicarmo; lo stesso detto appare anche in Ps. Platone, *De justo*, 374a.

[57](#) *aitios*, tale termine, in tutto questo capitolo, oscilla tra i due significati di 'causa' e di 'responsabile'.

[58](#) L'obiezione, che non sappiamo se sia stata posta davvero o solo introdotta da Aristotele per chiarire il suo pensiero, tocca in modo molto chiaro il problema del determinismo: se si ammette che si ha per natura un certo carattere e che si agisce necessariamente in accordo con quello, si cade nel determinismo. Aristotele risponde all'obiezione che il carattere non è frutto di natura, ma di scelte individuali precedenti (Aspasio, 77, 31-33), coerentemente con la dottrina del libro II.

[59](#) Cfr. 1103b 23-25: «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». *Aitioi* qui oscilla, nel suo significato, tra ‘esser causa’ ed ‘esser responsabile’.

<sup>60</sup> La giustizia, l’ingiustizia e altri stati mentali sono cause formali dell’azione, dato che sono stati abituali, cioè modi costanti di atteggiarsi del desiderio; allo stesso modo la salute è causa formale dell’agire sano, cfr. 1129a 15-17: «a partire dalla salute non si compiono azioni contrarie a essa, ma solo azioni tipiche di chi è sano; noi diciamo: ‘Camminare in modo sano’, quando qualcuno cammina come lo farebbe chi è in buona salute». Ciò non comporta nessun tipo di determinismo, anche se la presenza di una forma determina necessariamente il modo di agire di chi la possiede: essendo il nuotare la forma di spostamento locale tipica dei pesci, necessariamente un pesce per spostarsi nuota, ma ciò non significa che il nuotare sia una causa esterna che lo condiziona necessariamente.

<sup>61</sup> Il periodo ipotetico resta in sospenso; il capitolo prende da questo momento in poi la forma di una serie di appunti: alla prima obiezione di tipo deterministico (1114a 31-b 1) segue una risposta (1114b 1-3), cui fa seguito una nuova obiezione (1114b 3-12); la nuova risposta è contenuta nelle linee 1114b 12-16, e ripropone la tesi iniziale: se l’agire male derivasse da una deficienza naturale e l’agire bene da una naturale capacità a vedere il bene, né vizio né virtù sarebbero volontari. Seguiamo qui la scansione del testo data da Bywater e non quella di Susemihl-Apelt, i quali ritengono che l’obiezione deterministica sia contenuta nelle sole linee 1114a 31-b 1, e che tutto il resto costituisca la risposta.

<sup>62</sup> Tale ‘occhio’, che è la saggezza, non è dato dalla natura ma è una virtù che deriva dal tempo e dall’esperienza, cfr. 1143b 11-14: «si deve dare ascolto ai detti non dimostrati e alle opinioni degli esperti e degli anziani o dei saggi [...], infatti, per il fatto di avere l’‘occhio’ che deriva dall’esperienza, vedono correttamente», e 1144a 29-30: «[La saggezza] non si genera in tale occhio dell’anima senza virtù».

<sup>63</sup> Cioè quelle che portano al fine, secondo Aspasio, 79, 23.

<sup>64</sup> Le azioni dipendono da noi perché ne siamo la causa motrice, quindi possiamo smettere di agire quando vogliamo; gli stati abituali dipendono da noi nella loro formazione, ma, una volta acquisiti, non si può perderli quando si vuole. Si può solo cercare di abituarsi ad assumerne altri, e ciò richiede tempo e costanza.

<sup>65</sup> Gauthier, I, 71: ‘le conseguenze concrete’.

<sup>66</sup> La frase è ambigua perché non è chiaro a cosa si riferisca *chresasthai*, ‘farne uso’. Ross e altri lo intendono semplicemente come ‘agire’, con valore intransitivo; Rackham, 153, e Irwin, 70, come ‘servirci delle nostre capacità’; Tricot, 146, e Gauthier, I, 71, traducono ‘usarne’ senza che sia chiaro a cosa vogliono riferirsi. Il concetto generale comunque è abbastanza chiaro.

<sup>67</sup> Si inizia qui una lunga descrizione delle singole virtù, basata sulle opinioni correnti e sullo schema del giusto mezzo. Essa prosegue poi per tutto il libro IV. Le domande elencate (cos’è, qual è il suo oggetto, qual è il suo modo di agire) formano lo schema di base dell’esame di ogni singola virtù, e nei capitoli seguenti per ciascuna si indagheranno la natura, gli oggetti e il modo di agire.

<sup>68</sup> In questo capitolo il coraggio è definito in relazione alle passioni dell’animo e come

stato abituale cfr. 1105b 25-26: «chiamo stati abituali quelle cose in base alle quali ci atteggiamento bene o male riguardo alle passioni».

[69](#) Cfr. 1107a 33: «Riguardo [...] alle forme di paura e di ardimento, il coraggio è medietà».

[70](#) Si tratta del coraggio degli schiavi, che non è una virtù (Aspasio, 81, 16).

[71](#) Egli infatti non esiste più, e ognuno ha paura del non esistere (Aspasio, 81, 18): in questa interpretazione la posizione di Aristotele è l'esatto opposto di quella di Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 125: «Il male più temuto, la morte, non è nulla per noi, dato che quando noi siamo non c'è la morte, e quando c'è la morte, noi non siamo». Questo passo contrasta con quanto ammesso, sulla base delle opinioni correnti, in I, 11.

[72](#) La distinzione tra 'coraggioso' in senso proprio e 'coraggioso' per traslato o per somiglianza va contro la tesi di Platone nel *Lachete*, 191d-e, per cui il coraggio è relativo anche ai casi di naufragio, o a mali come la povertà e simili (Burnet, 142).

[73](#) Cioè nella morte per malattia o in mare. Secondo Aspasio (81, 35-82, 2) qui si ripete quanto è detto immediatamente prima; secondo Tricot, 149, si tratta di un'altra forma secondaria di coraggio.

[74](#) Risposta alla domanda di 1115a 5: quali oggetti riguarda il coraggio?

[75](#) La virtù come stato abituale ha per fine l'azione bella, che è parte componente della felicità.

[76](#) Lo stato abituale è causa formale dell'azione, ed essa corrisponde al fine, che è l'attuazione pratica della forma della virtù (Burnet, 144). Il Parafraste, 54, 37-39, commenta, giustamente, che il fine dell'azione è comportarsi secondo la definizione dello stato abituale corrispondente.

[77](#) Cfr. 1107b 2: «per quanto riguarda quelli che eccedono, chi lo fa per mancanza di paura non ha un nome particolare».

[78](#) Cfr. *Etica Eudemia*, 1229b 29-30: «I Celti affrontano in armi i flutti del mare».

[79](#) Questo capitolo interrompe la serie di risposte alle tre domande poste in 1115a 4-5: le prime due risposte sono state date nei capp. 9 e 10, la terza sarà data nel cap. 12. Qui c'è una digressione che chiarisce gli usi del linguaggio ordinario.

[80](#) L'onore è qualcosa di inferiore al bello, perché dipende da chi lo attribuisce, cfr. 1095b 24-25: «pare che risieda in chi rende onore, piuttosto che in chi è onorato».

[81](#) Cfr. IV, 15. Si tratta di una causa motrice, mentre il bello, citato dopo, è causa finale.

[82](#) La citazione non corrisponde esattamente al testo che noi abbiamo; inoltre in Omero a parlare è Agamennone e non Ettore (cfr. *Politica*, 1285a 10). Aristotele evidentemente cita a memoria.

[83](#) Che impediscono ai soldati di indietreggiare.

[84](#) Platone, *Lachete*, 199a sgg.

[85](#) Aristotele si riferisce a un episodio della guerra sacra (353 a.C.) in cui i cittadini di

Coronea, abbandonati dai mercenari, si fecero uccidere tutti sul campo di battaglia.

<sup>86</sup> Il *thumos* è condizione necessaria ma non sufficiente della virtù del coraggio. Aspasio (85, 17-18) dice che i coraggiosi si servono del *thumos* come di un aiutante, infatti esso produce uno stato di eccitazione (*enthousian*) nei pericoli. *Infra*, a 1117a 2, si dice che il *thumos* è la forma più naturale, tra quelle simili al coraggio vero e proprio: qui ‘naturale’ deve essere inteso, nel senso di 1144b 3, come una virtù naturale, cioè una forma di pura emotività (Aspasio, 85, 31) opposta alla virtù in senso proprio, nella quale l’emotività è guidata dalla ragione.

<sup>87</sup> Sott.: ‘al sicuro’.

<sup>88</sup> È ancora una citazione da Omero, *Iliade*, XI, 558-562.

<sup>89</sup> Sott.: ‘corretti’.

<sup>90</sup> Cfr. Senofonte, *Elleniche*, IV, 4, 10: gli Argivi attaccarono con fiducia una schiera nemica credendola composta di Sicioni — popolo che avevano già sconfitto — ma poi si resero conto che si trattava di Spartani, molto più duri da vincere, e fuggirono.

<sup>91</sup> Abbiamo qui la risposta alla domanda di 1115a 5: in che modo il coraggio, che è una medietà, si rapporta agli estremi.

<sup>92</sup> Questo è il compito, piuttosto, della virtù della temperanza (Aspasio, 87, 9), che, quindi, è meno nobile del coraggio.

<sup>93</sup> Ciò limita la definizione generale del piacere, che sarà data a 1174b 23: «Il piacere perfeziona l’atto»: l’atto virtuoso non è piacevole in tutti i suoi aspetti, lo è solo in quanto perviene al fine.

<sup>94</sup> Burnet, 153, giudica questo passo come un consiglio pratico ai governanti; esso è interessante dal punto di vista teorico, perché pone la possibilità di un contrasto tra la realizzazione piena della virtù e l’utilità pratica. Il coraggio come autorealizzazione personale può contrastare con il coraggio come qualità necessaria a svolgere una funzione utile: il cittadino coraggioso è come una persona fiera, quindi «non affronta rischi dappoco, né ama il rischio [...], ma affronta grandi rischi» (1124b 7-8); invece in caso di guerra i governanti hanno bisogno, a volte, di gente rotta a ogni avventura. Si tratta comunque di un brano staccato dal resto del capitolo.

<sup>95</sup> Qui Aristotele fa riferimento all’opinione di Platone, per cui il coraggio è virtù del *thumos* e la temperanza è virtù dell’*epithumia*; invece per lui tutte le virtù morali sono relative alla parte irrazionale dell’anima (Anonimo, 169, 21-25).

<sup>96</sup> Cfr. 1107b 4-5. Mentre il coraggio ha a che fare con le passioni di ardimento e paura, la temperanza ha a che fare con le passioni di piacere e dolore.

<sup>97</sup> Cfr. *infra*, 1118b 28 sgg. Questo brano risponde alla domanda ‘in che modo sia una medietà’ la temperanza: essa è, principalmente, una medietà rispetto ai piaceri e non rispetto ai dolori (Burnet, 153).

<sup>98</sup> Il secondo punto da trattare è la determinazione dell’oggetto della virtù della temperanza: Aristotele usa un procedimento di eliminazione tra i possibili candidati.

[99](#) Cfr. 1174b 20-21: «Vi è un piacere associato a ogni sensazione, e lo stesso vale per il pensiero e la contemplazione», la nota relativa e X, 4-5.

[100](#) Sott.: ‘la perdita’ (Aspasio, 88, 23-24).

[101](#) La distinzione dei piaceri corporei si basa sulla distinzione dei sensi, perché ogni senso ha il suo proprio piacere, cfr. 1174b 20, 26-27.

[102](#) In assoluto, e non solo quando ha fame.

[103](#) Al modo in cui l’uomo gode dell’odore dei fiori (Aspasio, 89, 34-35).

[104](#) Aristotele non vuol dire che anche gli animali sono intemperanti o temperanti, dato che lo sono solo per metafora; vuol dire, invece, che gli uomini sono intemperanti verso alcuni piaceri, propri anche degli animali (Aspasio, 90, 3-10).

[105](#) Il gusto, quindi, non è fonte di intemperanza nella sua funzione specifica di distinguere i sapori, ma nella misura in cui assomiglia al tatto (Burnet, 155).

[106](#) L’*Etica Eudemia*, 1231a 17 riporta il nome di costui: Filosseno figlio di Erissia. I commentatori moderni notano che il nome appare spesso nella commedia antica, come oggetto di scherno. Pare che abbia dato il suo nome a un dolce (Ateneo, I, 5 d).

[107](#) *epithumiai*, sono i desideri, o concupiscenze, non legati alla ragione né dipendenti da essa. Qui si distinguono varie specie di piaceri legati al tatto, tipici di differenti generi di persone.

[108](#) La distinzione tra questi due tipi di desideri verrà sviluppata nell’epicureismo in una classificazione dei desideri in tre tipi: naturali (divisi in necessari e non necessari) e non naturali (sempre non necessari), cfr. *Massime capitali*, 29; l’Anonimo (171, 23-172, 4) contrappone la divisione epicurea e quella aristotelica, identificando però i desideri naturali e necessari di Epicuro con i desideri naturali e comuni di Aristotele. Egli trova che la divisione aristotelica sia più chiara di quella epicurea, e migliore.

[109](#) Lett.: ‘più piacevoli di una cosa qualunque’. Un argomento simile è in 1135a 4-5: «anche il giusto che [...] è istituzione umana, non è lo stesso in ogni luogo, dato che nemmeno le costituzioni lo sono, anche se dovunque la migliore è una sola». La molteplicità delle opinioni non esclude la superiorità di ciò che è per natura.

[110](#) *gastrimargoi*, ‘ventri voraci’. È la seconda allusione al linguaggio della commedia: Aristotele deve trovare un po’ comica l’intemperanza.

[111](#) Cfr. nota a 1099a 9 sgg. In questo brano pare essere indicata una gradazione di intensità: l’appassionato non è ancora un vizioso, ma quando eccede diviene un intemperante. La parte finale della frase è un po’ oscura e il testo è dubbio.

[112](#) *Etica Eudemia*, 1230b 14-19 riporta che tali individui sono chiamati da alcuni ‘insensibili’ (*anaisthetoî*), da altri in altro modo; Aristotele li paragona agli individui rozzi messi in scena dagli autori di commedie.

[113](#) Il temperante gode di cose diverse rispetto all’intemperante, e, quando mancano le cose di cui gode legittimamente, non si rattrista (Parafraste, 62, 1-3).

[114](#) Il testo greco è oscuro; preso alla lettera significa: ‘chi ha tale stato abituale’; qui seguo l’interpretazione del Parafraste, 62, 7.

[115](#) Il testo è ambiguo: Aspasio, 93, 13, e molti moderni intendono che è facile abituarsi alla moderazione rispetto ai piaceri; l’Anonimo, 185, 22, Ross e Dirlmeier, 68, invece, in modo più coerente con il testo greco intendono che è facile abituarsi ai piaceri.

[116](#) Questo brano è solo una raccolta di opinioni, ed è dubbio se la posizione di Aristotele corrisponda a quanto è detto qui.

[117](#) Lett. significa ‘essere impuniti’: in *Etica Eudemia*, 1230a 37-b 8, si dice che il fanciullo è fatto per diventare temperante, ma non lo è ancora, ed è intemperante in questo senso, ma non nel senso di chi è vizioso e inguaribile.

[118](#) La frase è ambigua: può voler dire che il nome di *akolasia* si applica propriamente a chi è cronologicamente primo, cioè al fanciullo, e per traslato all’uomo vizioso, oppure principalmente all’uomo vizioso, che è intemperante in senso assoluto e pienamente, e solo secondariamente e per traslato al fanciullo (Aspasio, 93, 28-32).

[119](#) Il soggetto è sottinteso: Aspasio, 9, 5, intende ‘il fanciullo’; il Parafraste, 63, 7, intende ‘il desiderio’, e molti dei moderni preferiscono questa interpretazione; Irwin, 85, le cita entrambe: ‘se il fanciullo, o la parte desiderante...’; Gauthier, I, 89, traduce in forma impersonale: ‘se non si diviene ubbidienti...’.

[120](#) Qui il rapporto tra ragione e desiderio è simile a quello descritto in I, 13: la ragione dà ordini alla parte desiderante, che ascolta e obbedisce a essa, come il fanciullo al padre (1102b 30-32); solo a prezzo di molte acrobazie concettuali si potrebbe attribuire questo ruolo a una norma astratta, e tradurre *logos* con ‘regola’.