

Libro sesto¹

1. Siano date in tal modo le definizioni della giustizia e delle altre virtù morali; siccome poi in precedenza abbiamo accennato che si deve scegliere il giusto mezzo, e non l'eccesso, né il difetto², e che il giusto mezzo è tale, quale lo stabilisce la retta ragione³, esaminiamo questo punto. Infatti, in tutti gli stati abituali di cui abbiamo parlato, come anche negli altri⁴, vi è un certo obiettivo, guardando al quale l'individuo razionale si impegna o allenta la tensione, e vi è un criterio⁵ che determina le medietà, le quali – lo abbiamo già detto – stanno in posizione intermedia tra eccesso e difetto e sono determinate secondo il ragionamento corretto.

Dire questo è certamente vero, ma non è per nulla chiaro; e infatti nelle altre umane intraprese, di cui si dà scienza⁶, è vero dire ciò, che non ci si deve impegnare o rilassare né troppo né troppo poco, ma in misura media e come lo stabilisce la retta ragione; tuttavia chi possiede solo questo criterio non farà alcun passo avanti nel sapere, come non saprebbe cosa somministrare al corpo se gli si dicesse che deve somministrare ciò che l'arte medica prescrive, e come lo fa chi la conosce. Per questo anche riguardo agli stati abituali dell'anima, è necessario non solo che ciò sia affermato – ed è la verità – ma anche che si definisca qual è la retta ragione e quale ne è il criterio⁷.

2. Allora, quando abbiamo distinto le virtù dell'anima, **[1139a]** abbiamo detto⁸ che alcune di esse sono virtù morali e altre sono virtù intellettuali; ora, dopo avere passato in rassegna le virtù morali, diremo quanto segue riguardo alle rimanenti, toccando per prima cosa ciò che riguarda l'anima.

In precedenza abbiamo detto che due sono le parti dell'anima, quella razionale e quella irrazionale⁹; ora si deve dividere la parte razionale allo stesso modo, e poniamo che le parti razionali siano due, quella con cui contempliamo quegli enti, i principi dei quali non ammettono di essere

diversamente, e quella con cui consideriamo gli enti che lo ammettono; infatti nei confronti di enti diversi per genere sono diverse anche le parti dell'anima che per natura hanno come oggetto ciascuno di essi, se è vero che tali parti ne hanno conoscenza sulla base di una certa somiglianza e affinità¹⁰. Diciamo che l'una è la parte scientifica e l'altra è la parte calcolatrice, infatti il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente: quindi quella calcolatrice è una certa parte dell'anima razionale. Bisognerà dunque comprendere qual è lo stato migliore di ciascuna di queste parti: esso sarà la virtù di ognuna, virtù che riguarda il modo di operare loro proprio.

Tre sono nell'anima gli elementi che determinano conoscenza vera e azione: sensazione, intelletto, desiderio. Di questi, la sensazione non è affatto principio d'azione, e ciò è chiaro per il fatto che le bestie hanno sensazione, ma non hanno nulla a che fare con l'agire¹¹. 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 deliberato¹², 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; del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto¹³.

Ora, la scelta è principio d'azione, nel senso di 'ciò a partire da cui' ha origine il movimento, e non nel senso di 'ciò in vista di cui', mentre il desiderio, e il ragionamento in vista di qualcosa, sono i principi della scelta. Per questo non vi è scelta senza intelletto e pensiero, e senza uno stato abituale del carattere, infatti l'agire bene e il suo contrario non si danno senza pensiero e senza carattere¹⁴. Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è [1139b] pratico¹⁵; esso infatti guida anche il pensiero della produzione, dato che ogni produttore produce in vista di qualcosa, e ciò che si produce non è fine in assoluto, ma è fine in relazione a qualcosa e per qualcuno. Invece il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo¹⁶. Per questa ragione la scelta è pensiero desiderante o desiderio pensante, e l'uomo è un principio di questa specie.

Nulla di ciò che è passato è oggetto della scelta, per esempio nessuno sceglie di aver saccheggiato Troia; infatti sul passato non si dà nemmeno deliberazione, mentre si delibera sul futuro e su ciò che può essere diversamente, mentre non è possibile che il passato non sia accaduto. Perciò ha detto bene Agatone:

Nemmeno il dio può far che non sia stato
l'evento già passato.

(fr. 5 N.).

Quindi la verità è l'operazione propria di tutte e due le parti intellettuali, e dunque gli stati abituali, secondo i quali ciascuna di esse si troverà maggiormente nel vero, ne saranno le virtù proprie.

3. Ricominciamo il discorso facendo un passo indietro, e parliamo di nuovo¹⁷ di questi stati abituali. Poniamo quindi che siano cinque di numero gli stati in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma e quando nega: essi sono arte, scienza, saggezza, sapienza, intelletto¹⁸; infatti può capitare che ci si trovi in errore quando ci si serve del giudizio e dell'opinione.

Ora, cosa sia la scienza risulterà chiaro da quanto segue, se dobbiamo essere precisi e non tenere dietro a semplici somiglianze¹⁹. Tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è, mentre le cose che possono essere diversamente, quando si danno lontano dalla nostra vista, ci lasciano incerti se sono o non sono. Perciò l'oggetto della scienza è per necessità. Quindi è eterno, infatti le cose che sono necessarie in assoluto sono tutte eterne, e ciò che è eterno non si genera e non si corrompe. Inoltre è opinione che ogni scienza sia oggetto di insegnamento, e ciò che viene insegnato è anche appreso. Ma ogni insegnamento deriva da conoscenze precedenti, come abbiamo detto negli *Analitici*²⁰, in parte per induzione, in parte per deduzione²¹. Da parte sua l'induzione riguarda il principio e l'universale, mentre la deduzione parte da premesse universali. Così vi sono dei principi da cui la deduzione deriva, e di cui non si dà deduzione: quindi se ne darà induzione²².

Allora, la scienza è uno stato abituale che produce dimostrazioni, con tutte le altre caratteristiche che abbiamo distinto negli *Analitici*. Infatti uno conosce scientificamente quando ha certezza, e quando i principi sono a lui

noti in un certo particolare modo; infatti se non sono noti più della conclusione che ne deriva, si avrà scienza solo per accidente.

[1140a] 4. Sia data in tal modo la definizione della scienza. Di ciò che può essere diversamente fanno parte sia ciò che si produce, sia il contenuto delle azioni, ma produzione e azione sono cose diverse (riguardo a queste ci basiamo sugli scritti rivolti a un pubblico vasto)²³: di modo che anche lo stato abituale pratico unito a ragione²⁴ sarà diverso dallo stato abituale produttivo unito a ragione. E non sono neppure inclusi l'uno nell'altro, infatti la prassi non è produzione e la produzione non è prassi. Siccome l'architettura è una certa arte, è anche per essenza un certo stato abituale produttivo unito a ragione, e siccome in nessun caso è 'arte' ciò che non è uno 'stato abituale produttivo unito a ragione', né è tale quello che non è un'arte, arte e stato abituale produttivo, unito a ragione in modo veritiero, verranno a essere la stessa cosa²⁵.

Ogni arte ha a che fare con la generazione, e con l'escogitare soluzioni, cioè con il considerare in che modo possano generarsi alcune tra le cose che possono essere e non essere, quelle di cui il principio è in chi le fa, e non nelle cose fatte; infatti non vi è arte delle cose che sono o si generano in modo necessario, né degli enti di natura, dato che questi hanno in sé il principio del loro generarsi.

Siccome produzione e azione sono cose diverse tra loro, è necessario che l'arte riguardi la sfera della produzione e non quella dell'azione. Inoltre in qualche modo l'arte e il caso hanno lo stesso campo d'azione, come dice pure Agatone:

L'arte ama il caso, e il caso ama l'arte

(fr. 6 N.).

Orbene l'arte, come abbiamo detto, è un certo stato abituale, unito a ragione in modo veritiero, produttivo, e l'insufficienza tecnica è il contrario, è uno stato abituale, unito a ragione in modo falso, produttivo, che riguarda ciò che può essere diversamente.

5. Potremo comprendere cosa sia la saggezza²⁶ nel modo seguente: osservando quali persone noi diciamo sagge²⁷. Sembra quindi che caratteristica propria del saggio sia la capacità di ben deliberare su ciò che è bene e utile per lui, non negli ambiti particolari, come ciò che lo è per la

salute o per il vigore fisico, ma in ciò che lo è per la vita buona in generale²⁸. Indizio ne è il fatto che noi chiamiamo ‘saggi’ anche quelli che si limitano a un qualche ambito particolare, quando calcolano bene in vista di un qualche fine eccellente che non sia oggetto di qualche arte, cosicché, anche in generale, chi sa deliberare sarà saggio.

Ma nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né sulle azioni che non possono essere compiute da lui²⁹; e quindi, se è vero che la scienza procede per via dimostrativa, ma che di ciò i cui principi possono essere diversamente non si dà dimostrazione³⁰ – infatti tutte le cose di questo tipo possono anche essere diversamente – e che su ciò che [1140b] è per necessità non è possibile deliberare, allora la saggezza non sarà né scienza né arte. Non sarà scienza, perché il contenuto dell’azione è cosa che può anche essere diversamente, e non sarà arte, perché azione e produzione rientrano in generi diversi³¹. Infatti il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine. Allora rimane solo che la saggezza sia uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l’uomo³².

Per questo riteniamo che Pericle e i suoi simili siano saggi, perché sanno cogliere sia ciò che è bene per loro stessi sia ciò che è bene per l’uomo; e riteniamo anche che siano tali coloro che governano la propria casa e gli uomini politici³³.

Da ciò deriva anche il fatto che chiamiamo la temperanza con questo nome (*sophrosune*), infatti riteniamo che salvaguardi la saggezza (*soizousa ten phronesin*); e salvaguarda un’apprensione di questo tipo³⁴. Infatti il piacere e il dolore non corrompono né stravolgono ogni tipo di giudizio, per esempio quello che il triangolo ha o non ha gli angoli uguali a due retti, ma stravolgono i giudizi che riguardano il contenuto dell’azione. Infatti i principi delle azioni che si compiono sono ciò per cui le azioni avvengono: ma a chi è corrotto a causa di piacere o dolore, immediatamente non appaiono più evidenti né il principio, né il fatto che tutto si deve scegliere e compiere per quello e a causa di quello: poiché il vizio è cosa che corrompe il principio³⁵. Cosicché è necessario che la saggezza sia uno stato abituale unito a ragionamento vero, relativo ai beni umani, pratico.

D’altronde vi è un livello eccellente³⁶ dell’arte, ma non ve n’è uno della saggezza. E mentre nel campo dell’arte è migliore colui che sbaglia

volontariamente, nel campo della saggezza costui non lo è affatto, proprio come nel campo delle virtù. È chiaro quindi che la saggezza è un certo tipo di virtù, e non è un'arte.

Siccome sono due le parti razionali dell'anima, la saggezza sarà virtù di una delle due, di quella che è sede dell'opinione, infatti sia l'opinione sia la saggezza riguardano ciò che può essere diversamente³⁷.

D'altronde la saggezza non è solo uno stato abituale unito a ragionamento: indizio ne è il fatto che vi è la possibilità di dimenticare stati abituali di quel tipo, mentre non ci si può dimenticare della saggezza.

6. Dato che la scienza è un tipo di apprensione relativa agli universali e a ciò che è necessario, e dato che vi sono principi di ciò che viene dimostrato e di ogni scienza – infatti la scienza è strettamente connessa al ragionamento – allora il principio della conoscenza scientifica non sarà oggetto di scienza, né di arte, né di saggezza. Infatti ciò che è oggetto di [1141a] scienza deriva da una dimostrazione, e le altre due si trovano ad avere, come oggetto, ciò che può essere diversamente. E quindi non sarà nemmeno oggetto di sapienza: infatti è proprio del sapiente possedere le dimostrazioni di alcune cose.

Quindi, se sono scienza, saggezza, sapienza e intelletto le disposizioni sulla base delle quali ci troviamo nella verità e non ci sbagliamo mai, riguardo alle cose che non possono essere diversamente e anche riguardo a quelle che lo possono, e non è possibile che quelle tre, intendo saggezza, scienza, sapienza, abbiano per oggetto i principi, rimane solo che abbia per oggetto i principi l'intelletto³⁸.

7. Noi attribuiamo la sapienza nel campo delle arti a coloro che sono i più abili e sicuri³⁹ nelle arti stesse, per esempio diciamo che Fidia è uno scultore in marmo sapiente, e Policleteo un sapiente scultore in bronzo⁴⁰; ora, in questi casi, con 'sapienza' non intendiamo null'altro che un livello eccellente di arte; ma riteniamo che alcuni siano sapienti in generale, e non negli ambiti particolari, come dice Omero nel *Margite* (fr. 2 Allen):

Di campi e vigneti inesperto lo fecer gli dèi
e non altrimenti assennato.

Quindi è chiaro che la sapienza verrà a essere la scienza più certa e precisa, ed è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma che si trovi anche nel vero rispetto ai principi; di modo che la

sapienza verrà ad essere intelletto e scienza insieme, e sarà come una scienza autocefala delle cose più eccellenti⁴¹. Infatti sarebbe assurdo che qualcuno ritenga che la politica o la saggezza siano la scienza più eccellente, se è vero che la migliore cosa del cosmo non è l'essere umano.

Invero, se 'sano' e 'buono' sono diversi per gli esseri umani e per i pesci, mentre il bianco e il retto sono sempre gli stessi, anche del sapiente tutti diranno che è lo stesso, e del saggio che è diverso, infatti, chiameranno 'saggio' chi considera bene le cose particolari che lo riguardano, e a lui affideranno queste cose. Per questo motivo si dice che sono saggi anche certi animali, quelli che mostrano chiaramente di avere una capacità di previsione rispetto alla propria vita. È chiaro inoltre che la sapienza e la politica non potranno essere la stessa cosa, anche se la gente chiama 'sapienza' quella che riguarda le cose utili per se stessi, infatti verrebbero ad esservi molte forme di sapienza: non ve ne sarà una sola, avente per oggetto il bene di tutti gli esseri viventi, ma ve ne sarà una diversa per ciascuna specie, se è vero che non vi è nemmeno una sola arte medica che riguarda tutti gli enti⁴². Se poi uno sostiene che l'essere umano è superiore a tutti gli altri esseri viventi, ciò non fa nessuna differenza, infatti vi sono altre cose [1141b] di natura molto più divina anche dell'essere umano, come per esempio le brillanti luci di cui si compone il cielo⁴³.

Quindi risulta chiaro, da quanto abbiamo detto, che la sapienza è scienza e intelletto delle cose più elevate per natura. Per questo la gente dice che Anassagora, Talete e i loro simili sono sapienti ma non saggi, quando li vede ignorare il proprio vantaggio, e afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, difficili e sovrumane, ma inutili, perché non indagano i beni umani⁴⁴.

8. La saggezza riguarda le cose umane e quelle su cui è possibile deliberare, infatti diciamo che l'attività tipica del saggio è soprattutto questa, il ben deliberare. Nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né su ciò di cui non si dà un fine che sia un bene pratico; chi delibera bene, in generale, è colui che tende al miglior bene pratico per l'uomo sulla base del ragionamento calcolante⁴⁵.

La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari: per questo anche in altri campi vi sono alcuni, gli esperti, che, pur senza conoscere l'universale, sono più capaci di agire di quelli che lo

conoscono⁴⁶. Infatti se uno sa che le carni leggere sono ben digeribili e sane, ma ignora quali sono le carni leggere, non produrrà la salute; la produrrà piuttosto chi sa che le carni di pollo sono leggere e salutari. La saggezza è pratica, quindi deve conoscere entrambi gli aspetti, o, principalmente, il secondo⁴⁷.

Ma anche in questo ambito vi sarà una qualche forma ‘architettonica’⁴⁸. La politica e la saggezza sono lo stesso stato abituale, ma la loro essenza non è la stessa. Di quello stato abituale che riguarda la città, una parte è legislatrice, poiché è architettonica, l’altra parte ha il nome comune, ‘politica’, poiché è rivolta ai particolari; essa è pratica e deliberativa, infatti il decreto è pratico, poiché è il termine estremo⁴⁹. Per questo si dice che solo quelli che emettono decreti fanno politica, infatti sono i soli ad agire alla stregua dei lavoratori manuali⁵⁰.

Si ritiene anche che sia saggezza soprattutto quella che riguarda se stessi come singoli, ed essa ha il nome generale, ‘saggezza’; delle altre, una è l’amministrazione domestica, un’altra la legislazione, un’altra la politica, e, di questa, parte è deliberativa e parte giudiziaria⁵¹.

9. Conoscere il proprio bene verrà a essere un certo genere di **[1142a]** sapere; ma ciò presenta molte differenze. Si crede, cioè, che saggio sia chi conosce il proprio interesse e se ne occupa, mentre i politici sono gente che si impiccia di tutto⁵², da cui Euripide:

Come potrei esser saggio, se senza darmi impiccio
contato come un numero tra i molti nell’esercito
aver diritto uguale avrei potuto io singolo?
Color che molto vogliono, un poco agendo eccedono...

(Filottete, fr. 787 e 782 N.).

Infatti cercano il proprio bene particolare, e stimano che si debba agire così. Da tale opinione, quindi, è derivata l’idea che chi cerca il proprio bene particolare è saggio, eppure certo non si può conseguire il proprio bene senza vivere nella famiglia e nella comunità politica; inoltre come si debba cercare il proprio interesse è cosa oscura, e va indagata⁵³.

È indizio di quanto abbiamo detto anche il fatto che i giovani diventano geometri, matematici, e sapienti in quelle discipline, ma non si ritiene che divengano saggi. Causa ne è il fatto che la saggezza ha per oggetto anche i

casi particolari⁵⁴, i quali ci divengono familiari per esperienza, mentre il giovane non ha esperienza (dato che ‘di tempo un grande lasso produce l’esperienza’). Per questo uno potrebbe anche chiedersi perché, allora, un ragazzo può diventare un matematico, ma non un sapiente o un fisico; non è forse perché alcune discipline derivano dall’astrazione mentre i principi di altre vengono dall’esperienza, e perché alcune cose i giovani le dicono a parole, senza esserne convinti, mentre non sfugge loro l’essenza di altre?⁵⁵

Inoltre⁵⁶ l’errore nel deliberare può essere relativo sia all’universale che al particolare; può infatti essere in: ‘tutte le acque pesanti sono cattive’ o in: ‘questa qui è pesante’.

È chiaro che la saggezza non è scienza, infatti riguarda, come si è detto, l’estremo, poiché l’oggetto della prassi è tale⁵⁷. Si oppone, poi, all’intelletto, infatti l’uno ha per oggetto la definizione, di cui non si dà dimostrazione, l’altra ha per oggetto quell’estremo di cui non si dà scienza, ma sensazione: non però la sensazione che riguarda i sensibili propri⁵⁸, piuttosto quella con la quale percepiamo che, in matematica, l’estremo è un triangolo, dato che anche a quel punto lì ci si ferma. Solo che quest’ultima è sensazione più di quanto non lo sia la saggezza, mentre il genere di quella detta prima è diverso⁵⁹.

10. ... il cercare e il deliberare sono cose differenti, infatti il deliberare è un tipo di ricerca⁶⁰.

Si deve anche cogliere cosa sia la buona deliberazione⁶¹, se sia un certo tipo di scienza, o opinione, o prontezza di spirito, o qualche altro genere. Scienza non è (infatti la gente [1142b] non ricerca quello che sa, mentre la buona deliberazione è un tipo di deliberazione, e chi delibera ricerca, e calcola), ma nemmeno prontezza di spirito⁶², infatti la prontezza di spirito non ha bisogno di ragionamento ed è rapida, mentre la gente delibera a lungo, e si dice che si deve eseguire rapidamente ciò che si è deliberato, ma deliberare con calma. Inoltre l’acume⁶³ e la buona deliberazione sono cose diverse, e l’acume è un tipo particolare di prontezza di spirito.

La buona deliberazione quindi non è nemmeno un qualche tipo di opinione; peraltro, dato che chi delibera male erra, e chi delibera bene lo fa correttamente, è chiaro che la buona deliberazione è un certo tipo di correttezza: ma non è correttezza della scienza, né dell’opinione, infatti della scienza non v’è correttezza (e nemmeno errore), mentre la correttezza

dell'opinione è verità, e poi tutto ciò su cui si dà opinione è già determinato⁶⁴. D'altronde la deliberazione non avviene senza ragionamento. Rimane quindi che sia correttezza della riflessione⁶⁵, la quale non è ancora un asserire. E infatti l'opinione non è una ricerca, ma è già un tipo di asserzione, invece chi delibera, sia che deliberi bene sia che lo faccia male, cerca qualcosa e calcola, e la buona deliberazione è correttezza della deliberazione, [perciò si deve indagare innanzitutto cos'è la deliberazione e quale sia il suo oggetto]⁶⁶.

Siccome 'correttezza' si dice in molti modi, è chiaro che non ogni correttezza è buona deliberazione. Infatti, sia chi non si domina, sia l'uomo ignobile, a partire dal ragionamento pervengono a vedere ciò che si sono proposti⁶⁷, di modo che in loro la deliberazione sarà avvenuta in modo corretto pur producendo un grande male, mentre si ritiene che il ben deliberare sia qualcosa di buono. Infatti la buona deliberazione è una correttezza della deliberazione tale da pervenire a un bene, ma è possibile anche pervenire al bene mediante una deduzione errata, e comprendere quello che si deve fare senza comprenderne il perché, con un termine medio sbagliato⁶⁸. Cosicché, quella con la quale si arriva a cogliere *che cosa* ci si addice fare, ma non *perché* ci si addice, non sarà ancora una buona deliberazione.

Inoltre è possibile che uno pervenga al suo bene dopo avere deliberato a lungo, e un altro lo faccia in fretta. Ora, questa non sarà ancora una buona deliberazione, invece lo sarà la correttezza riguardo all'utile, e a ciò per mezzo di cui si deve, al come e al quando⁶⁹.

Inoltre, è possibile deliberare bene sia in assoluto, sia in relazione a un certo fine: buona deliberazione in assoluto sarà quella che è corretta riguardo al fine in assoluto, e buona deliberazione in senso particolare quella relativa a un certo fine.

Se quindi è proprio dei saggi l'aver deliberato bene, la buona deliberazione verrà a essere quella correttezza che è relativa a ciò che è utile per il fine, cosa di cui la saggezza è un'apprensione vera⁷⁰.

11. Il senno e la perspicacia⁷¹, sulla base dei quali siamo [1143a] detti assennati e perspicaci, non sono identici, né a scienza e opinione in assoluto (infatti tutti verrebbero a essere assennati), né a una qualsiasi delle scienze particolari, come ad esempio la medicina, che tratta la salute, e la

geometria, che tratta le grandezze matematiche. Infatti il senno non riguarda le cose eterne e immobili, né una qualsiasi delle cose che si generano, ma riguarda ciò su cui si potrebbe essere in dubbio, e deliberare. Per questa ragione il senno ha gli stessi contenuti della saggezza, ma senno e saggezza non sono la stessa cosa: la saggezza dà ordini (infatti il suo fine è l'azione da compiere o no), mentre il senno si limita a giudicare, [infatti 'senno' e 'perspicacia' sono lo stesso e anche 'assennati' e 'perspicaci']⁷².

Il senno (*sunesis*) non consiste né nel possedere saggezza, né nell'acquistarla, ma, proprio come si dice che l'apprendere è intendere (*sunienai*), quando ci si serve della scienza, così si dice 'intendere' per il servirsi dell'opinione⁷³ allo scopo di giudicare le cose che sono oggetto della saggezza, quando uno ce ne parla, e giudicarle in modo appropriato: infatti 'bene' e 'in modo appropriato' sono la stessa cosa. E da ciò è nato il nome⁷⁴ 'senno' (*sunesis*), che è ciò in base a cui si è perspicaci (*eusunetoi*), dal senso che 'senno' ha nell'apprendere: spesso infatti diciamo che apprendere è comprendere (*sunienai*).

La cosiddetta considerazione⁷⁵, secondo la quale si dice che noi siamo ragionevoli (*eugnomonas*) e abbiamo comprensione (<*sun*>*gnome*), è un giudizio corretto, proprio dell'uomo dabbene. Segno ne è il fatto che noi diciamo che soprattutto l'uomo dabbene è comprensivo, e cosa dabbene è aver comprensione riguardo a certi argomenti; la comprensione è considerazione giudicante, in modo corretto, di ciò che è dabbene⁷⁶. Ed è corretta quando lo è del vero.

12. È ragionevole che tutti questi stati abituali tendano alla stessa cosa, infatti parliamo di considerazione, senno, saggezza e intelletto riferendo alle stesse persone il possedere senno e intelletto, come pure l'essere saggi e assennati. Tutte queste capacità riguardano gli estremi e i casi particolari⁷⁷: l'essere assennato, ragionevole o comprensivo consiste nel dare giudizi su ciò rispetto a cui è saggio il saggio, dato che le azioni corrette sono proprie di tutti i buoni nei loro rapporti con il prossimo.

Fa parte dei casi particolari e degli estremi tutto il campo delle azioni, infatti il saggio deve conoscere queste cose, e anche il senno e la considerazione riguardano il campo delle azioni, che è un estremo⁷⁸; anche l'intelletto riguarda gli estremi, e da entrambi i lati: dei termini primi e degli ultimi [1143b] vi è intelletto e non ragionamento⁷⁹, e un tipo di intelletto, a

proposito delle dimostrazioni, riguarda i termini primi e immutabili, l'altro tipo, nell'ambito della prassi⁸⁰, riguarda l'estremo, cioè quello che può esser diversamente, e l'altra premessa⁸¹. Questi infatti sono principi del fine cui si tende: infatti dai casi singoli deriva l'universale⁸², e quindi di essi si deve avere una sensazione, la quale è intelletto⁸³. Per questo tali stati abituali sembrano essere innati e, mentre nessuno è sapiente per natura, comprensione, senno e intelletto sono innati. Segno ne è il fatto che pensiamo che dipendano dall'età, e che una certa età particolare è caratterizzata da intelletto e comprensione poiché la natura è causa di ciò; [per questo l'intelletto è principio e fine, infatti le dimostrazioni derivano da quelle cose e vertono su quelle cose]⁸⁴.

Cosicché si deve dare ascolto ai detti non dimostrati e alle opinioni degli esperti e degli anziani o dei saggi, non meno che alle dimostrazioni, infatti, per il fatto di avere l'occhio che deriva dall'esperienza, essi vedono correttamente⁸⁵.

13. Ora, è stato detto cosa sono la saggezza e la sapienza, quali oggetti si trovi ad avere ognuna di esse, e che ciascuna è virtù di una parte diversa dell'anima⁸⁶.

Ma uno potrebbe domandarsi a cosa esse servano, infatti la sapienza non prende in considerazione nulla di ciò a partire da cui una persona potrebbe diventare felice⁸⁷, dato che non si preoccupa di nessun tipo di generazione, mentre la saggezza, a dire il vero, ha proprio questo per oggetto; ma perché ci dovrebbe essere bisogno di lei?

Se è vero che la saggezza riguarda ciò che è giusto, nobile e buono per una persona, e tali sono le azioni che a un uomo dabbene spetta di compiere, non diverremo per nulla più capaci di agire per il fatto di conoscere tali cose, se è vero che le virtù sono stati abituali; e lo stesso vale anche per le cose sane o legate alla forma fisica, quando siano dette tali non per il fatto di produrre un tale stato abituale, ma perché derivano da esso. Infatti non diverremo certo più capaci di agire in modo efficace, per il solo fatto di possedere la scienza medica e la ginnastica teorica⁸⁸.

Se poi non bisogna chiamare saggio qualcuno per questo, ma perché la saggezza serve a divenire virtuoso, per coloro che sono già virtuosi essa non risulterà utile affatto, e nemmeno per coloro che non possiedono la virtù. Infatti non vi sarà nessuna differenza tra il possederla loro stessi e

l'obbedire ad altri che la posseggono; e questo potrebbe anche bastarci, proprio come avviene nel caso della salute: quando vogliamo stare bene, non ci mettiamo a imparare l'arte medica⁸⁹.

Oltre a ciò, sembrerebbe strano che la saggezza, pur essendo inferiore alla sapienza, risulti più autorevole di lei: infatti l'arte che produce qualcosa la domina e dà ordini su ogni singolo aspetto⁹⁰. Allora si deve parlare di questi punti: infatti per ora ci siamo limitati a esporre le aporie su di essi⁹¹.

[1144a] Per prima cosa allora diciamo che è necessario che siano scelte per se stesse, dato che ciascuna è virtù di una parte diversa dell'anima, anche se nessuna delle due produce nulla⁹². In secondo luogo, diciamo che inoltre, producono. Ma non come la medicina produce la salute, producono nel modo in cui lo fa la salute: così la sapienza produce felicità. Infatti, essendo parte della virtù intera, rende felici, sia con il fatto di essere posseduta, sia con il suo agire⁹³. Inoltre l'operare proprio dell'uomo giunge a compimento secondo la saggezza e la virtù morale: infatti la virtù rende corretto il fine, e la saggezza ciò che porta a esso⁹⁴. [Della quarta parte dell'anima, quella nutritiva, non vi è una virtù siffatta, dato che non dipende affatto da essa agire o non agire]⁹⁵.

Riguardo al fatto di non essere per nulla più capaci di compiere le azioni belle e giuste a causa della saggezza, bisogna ripartire facendo un passo indietro, e prendendo il punto di partenza che segue. Proprio come diciamo che alcuni pur compiendo azioni giuste non sono ancora giusti, come per esempio coloro che compiono le azioni prescritte dalle leggi malvolentieri, per ignoranza o per qualche altra causa, e non le compiono per esse stesse – sebbene compiano azioni che spettano all'uomo virtuoso e cose che è necessario che lui faccia – così, a quanto pare, è possibile compiere ciascuna di quelle azioni con una certa disposizione, in modo tale da essere buoni: voglio dire, ad esempio, sulla base di una scelta, e avendo come fine le azioni stesse che vengono compiute. Ora, la virtù rende corretta la scelta, ma ciò che per natura deve essere compiuto in vista di quella non spetta alla virtù, ma a un'altra facoltà⁹⁶.

Su questi punti bisogna esprimersi in modo più chiaro. Si ponga allora che vi è una certa facoltà che chiamiamo 'abilità'; essa è tale da renderci capaci di compiere e di cogliere le azioni che portano allo scopo prefisso. Se lo scopo è bello, questa è una capacità lodevole, ma se lo scopo è ignobile, tale

capacità è furberia: per questo diciamo abili sia i saggi che i furbi. La saggezza non è identica a tale facoltà ma non si dà senza di essa⁹⁷.

Lo stato abituale in questione non si genera in tale occhio dell'anima senza virtù, come si è detto, e come è chiaro; infatti i sillogismi⁹⁸ che riguardano le azioni, possedendo il principio, suonano così: 'dato che il fine e la cosa migliore sono di questo tipo...', qualsiasi cosa esso sia, poniamo, tanto per dire, che sia una cosa qualunque. Ma tale principio appare evidente solo a chi è buono, dato che la cattiveria stravolge e ci fa cadere in errore riguardo ai principi pratici. E così [1144b] è chiaro che è impossibile essere saggio senza essere buono.

Quindi bisogna indagare di nuovo anche la virtù. Infatti anche la virtù si trova in condizione analoga: come la saggezza sta all'abilità (non è identica, ma è simile), così anche la virtù naturale sta alla virtù in senso proprio. Infatti tutti sono convinti che ciascun tipo di carattere ci appartiene, in qualche modo, per natura (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 intelletto⁹⁹, sono dannosi. Comunque sia, è possibile osservare almeno questo, che, come a un corpo forte privo di vista capita di cadere rovinosamente per il fatto di non possedere la vista, così stanno le cose anche in questo caso; quando uno avrà acquisito il bene dell'intelletto, l'agire sarà differente, e lo stato abituale, pur essendo simile a quello naturale, sarà virtù in senso proprio. E così, proprio come vi sono due specie della parte opinativa, abilità e saggezza, così anche riguardo al carattere vi saranno due specie, la virtù naturale e la virtù in senso proprio, e, di queste, quella in senso proprio non si genera senza saggezza.

Proprio perciò alcuni dicono che le virtù sono forme di saggezza, e Socrate, nella sua ricerca, in parte si mosse nella giusta direzione, in parte sbagliò: poiché ritenne che tutte le virtù fossero tipi di saggezza, sbagliò, ma poiché ritenne che non fossero senza saggezza, disse bene: segno ne è il fatto che 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 ragione¹⁰⁰, e 'retta' è quella che è secondo la saggezza. Pare quindi che tutti sentano in un certo modo che uno stato abituale siffatto, quello secondo la saggezza, è virtù. Ma bisogna fare una piccola

modifica: non semplicemente lo stato abituale che è secondo la retta ragione, ma quello che è strettamente connesso alla retta ragione è virtù, e la saggezza riguardo a questo campo è retta ragione¹⁰¹. Ora, Socrate riteneva che le virtù fossero forme di ragionamento (infatti riteneva che tutte le virtù fossero scienze), noi che siano unite a ragionamento. Così, da quanto detto, è chiaro che non è possibile essere buoni nel senso più autorevole senza saggezza, né saggi senza la virtù morale.

Inoltre si potrebbe anche confutare l'argomento con il quale uno eventualmente stabilisca che le virtù sono separate l'una dall'altra, sostenendo cioè che lo stesso individuo non è ugualmente ben disposto per natura verso tutte le virtù, di modo che avrà già acquisito l'una quando ancora non avrà acquisito l'altra: ciò può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non può accadere per quanto riguarda quelle [1145a] secondo le quali uno è detto buono in assoluto: insieme alla saggezza, che è una sola, gli apparterranno tutte.

È chiaro che si avrebbe bisogno della saggezza anche se non fosse pratica, per il fatto che è virtù di una parte dell'intelletto, e che non vi sarà la scelta corretta senza saggezza e senza virtù, infatti l'una pone praticamente il fine, l'altra ciò che porta al fine¹⁰².

D'altronde la saggezza non ha autorità sulla sapienza, né sulla parte migliore, proprio come la medicina non ha autorità sulla salute, infatti non si serve di essa, ma vede come possa generarsi. Quindi dà ordini per essa, non ad essa¹⁰³. Di più, sarebbe la stessa cosa se uno affermasse che la politica governa sugli dèi, dato che dà ordini riguardo a tutto ciò che è all'interno della città.

1 Il libro tratta del sapere pratico che è coinvolto nell'azione virtuosa, e si connette direttamente alle tesi principali dei libri II e III. L'introduzione pone il problema di quale sia il criterio del giusto mezzo (cap. 1); seguono: l'analisi della nozione di verità pratica (cap. 2); una rassegna dettagliata degli stati abituali veritieri dell'anima razionale: scienza, tecnica, saggezza, intuizione intellettuale, sapienza (capp. 3-7); una serie di indagini sulla saggezza

come virtù intellettuale, sulle sue specie, sul rapporto tra universale e particolare (capp. 8-9 e 12), sul rapporto tra la saggezza e forme di sapere a lei simili, come la buona deliberazione, l'avvedutezza (cap. 10), il senno e la perspicacia (cap. 11). Il capitolo finale stabilisce che la saggezza è necessaria per l'agire virtuoso, in qual modo lo è, e descrive brevemente i rapporti tra saggezza e sapienza (cap. 13).

² Cfr. ad es. 1107a 3-5: «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».

³ Cfr. 1103b 31-32: «che si debba agire in conformità alla retta ragione è ammesso da tutti, e lo si dia per stabilito» e nota relativa; *orthos logos* indica la facoltà razionale pratica, o il suo atto, il 'ragionamento corretto'; a 1147b 31-32, parlando degli intemperanti, si dice che si oppongono «al ragionamento corretto che è in loro», cfr. nota relativa. Useremo quindi, in questo libro, di volta in volta, le due espressioni italiane 'retta ragione' e 'ragionamento corretto' per tradurre l'espressione *orthos logos*.

⁴ Il riferimento può essere ad altri stati abituali, diversi dalla virtù, nei quali si dà un giusto mezzo, cfr.: «anche nel caso del vigore fisico e in quello della salute» (1104a 14), oppure ad altre forme di attività della psiche umana, come le arti e le scienze (così intende Eustrazio, 262, 19).

⁵ *horos*, lett.: 'limite'. Qui indica il criterio delle medietà (cfr. linea 34), e indica lo stesso oggetto designato con *skopos*, 'obiettivo', alla linea b 22; Irwin, 148, intende però *horos ton mesoteton* come 'a definition of the means'. Infatti più avanti (1142a 26; b 24; 1143a 35; b2) *horos* è usato per indicare la definizione, o i termini del sillogismo. Il termine *horos* deve quindi essere tradotto in modi diversi, cfr. anche nota a b 34. Il giusto mezzo è definito come causa finale dell'azione, e la retta ragione come ciò che determina questa causa finale; siccome abbiamo già detto che «la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio» (1106b 35 sgg.), è facile intuire che questa 'retta ragione' alla fine risulterà essere la *phronesis*.

⁶ *episteme*, è usato in senso generico, come in 1094a 6-8: «dato che vi sono molte specie di azioni, di arti e di scienze, vi sono anche molti fini». Nel cap. 3 verrà usato invece in senso ristretto.

⁷ Da Eustrazio in poi tutti i commentatori intendono questa occorrenza di *horos* nel senso

di ‘criterio che determina la medietà’: fanno eccezione Plebe, Irwin e alcuni altri, che lo intendono come ‘definizione’.

⁸ Cfr. 1103a 5: «diciamo che alcune virtù sono intellettuali e altre morali».

⁹ Cfr. 1102a 28: «una parte dell’anima è irrazionale, una parte razionale».

¹⁰ Si tratta di una divisione dell’anima di origine platonica, cfr. Platone, *Politico*, 258e: «Quindi dividi in questo modo l’intero complesso delle scienze, ponendo una parte come pratica, e una parte come solo conoscitiva». Anche il principio che il simile conosce il simile è di impronta platonica. Aristotele qui intreccia due differenze: eterno/contingente, sapere pratico/sapere teoretico, e passa sotto silenzio la possibilità di un sapere teoretico del contingente. Siccome, poi, è impensabile che vi sia un sapere pratico dell’eterno, restano solo due possibilità: un sapere teoretico dell’eterno e un sapere pratico del contingente. Quest’ultimo è quello che interessa all’etica, e che determina il giusto mezzo, come vedremo.

¹¹ Cfr. *Etica Eudemia*, 1222a 18-20: «inoltre solo l’uomo, tra gli animali, è principio di un certo tipo di azioni: di nessun altro animale noi diremmo: ‘agisce’». Quindi la sensazione contribuisce a determinare l’azione ma non le dà inizio da sola.

¹² Cfr. 1106b 36: «la virtù è uno stato abituale che produce scelte» (definizione della virtù morale), e 1113a 10-11: «la scelta viene a essere un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi». Questo capitolo, come si vede, raccoglie le fila di quanto si è detto nei libri II e III.

¹³ La virtù intellettuale teorica è stata definita secondo genere (stato abituale) e specie (veritiero); ora, per definire la virtù intellettuale pratica, si deve individuare un senso particolare di ‘verità’, la verità pratica. Eustrazio, 280, 36-281, 8, e molti moderni pensano che la verità pratica sia un accordo tra ragione e desiderio, per cui la ragione riconosce correttamente il bene, e il desiderio si accorda con tale giudizio; Burnet, 255, ritiene che la verità pratica consista nel fondare una regola di condotta universale; Joachim, 172, invece ritiene che l’ambito della ragione si limiti alla scelta dei mezzi per il fine; Heidegger, 187, sulla base della nozione di ‘essere come vero’ sostiene che la verità pratica è una determinazione caratterizzante dell’essere dell’uomo e non un semplice carattere contingente del suo ragionamento.

¹⁴ La scelta è la causa motrice (‘ciò a partire da cui’); l’agire con successo (citato alla linea 1139b 3) è la causa finale (‘ciò in vista di cui’). Il desiderio e il ragionamento in vista di qualcosa costituiscono la connessione tra motore e fine, mentre causa formale dell’agire virtuoso è lo stato abituale del carattere, e la causa materiale è l’insieme dei movimenti fisici del corpo.

¹⁵ Il pensiero è pratico in quanto orienta il desiderio, cfr. *De anima*, 433a 18-20: «la parte desiderante (*to orektikon*) infatti è ciò che muove, e il pensiero muove per questo, cioè perché principio del pensiero è il desiderabile».

¹⁶ Quindi il fine cui tende il desiderio, e che è determinato dal ragionamento pratico, è il dare vita a un’azione singola corretta, in una circostanza particolare, non lo stabilire una regola generale, valida per ogni caso, cfr. 1151a 16: «nelle azioni il fine è principio» e 18-19: «è la virtù [...] che ci insegna corrette opinioni sul principio».

¹⁷ Il procedimento ricorda quello del libro I (cfr. 1097a 14-15: «torniamo di nuovo a indagare...») e mostra che qui Aristotele imposta la sua esposizione in forma di una ricerca della virtù intellettuale che ha per opera propria la verità pratica.

¹⁸ Al tema si accenna già in *Analitici secondi*, 89b 7-9: «Come bisogna dividere le altre caratteristiche tra pensiero, intellesione, scienza, arte e saggezza, sarà oggetto in parte della fisica in parte dell'etica». Eustrazio, 289, 9-12, e molti altri commentatori sottolineano che questi sono i cinque stati abituali dell'anima intellettuale, tali che chi li possiede non può cadere in errore; quasi tutti i moderni però aggiungono che, tra loro, solo saggezza e sapienza sono le virtù della parte intellettuale dell'anima. La tesi contraria è stata sostenuta da Zeller, 60: li considera virtù perché sono stati abituali veritieri.

¹⁹ Eustrazio, 291, 16-22, ritiene che qui si faccia allusione alla differenza tra la scienza e le tecniche; più giusta ci pare l'opinione di Stewart, 35, secondo cui in questo passo Aristotele contrappone il senso rigoroso di *episteme*, che è quello qui definito, all'uso più generico del termine, per cui possono essere dette *epistemai* anche la politica, l'etica e altre forme di sapere. Tale uso si ritrova, ad es., in 1094a 7: «vi sono molte specie di azioni, di arti e di scienze».

²⁰ Aristotele cita l'inizio di *Analitici secondi*, 71a 1-2: «Ogni insegnamento e ogni apprendimento intellettuale si basa su una conoscenza preesistente».

²¹ Qui *sullogismos* ha il significato generale di deduzione; al contrario in 1144a 31 si usa il termine in senso ristretto, corrispondente a ciò che oggi intendiamo con 'sillogismo aristotelico'.

²² Si ripropone la situazione degli *Analitici secondi*, II, 19: Aristotele sostiene che fonte della conoscenza dei principi primi sono sia l'induzione sia l'intuizione intellettuale (cfr. cap. 6). Il rapporto tra le due realtà della mente qui non è precisato, ma l'induzione non è uno stato abituale, è un'attività e, come dicono Eustrazio, 296, 14-15, e Burnet, 259, ha il compito di procurare al *nous* il materiale da cui derivano i principi primi, quindi tra loro non vi è conflitto.

²³ Cfr. 1102a 26-27: «opere rivolte a un pubblico vasto» e nota relativa; sulla differenza tra azione e produzione cfr. anche 1094a 3-5: «vi è una certa differenza tra i fini: alcuni sono attività, altri sono opere che stanno al di là di quelle» e 1139b 1-3: «ogni produttore produce in vista di qualcosa, e ciò che si produce non è fine in assoluto, ma è fine in relazione a qualcosa, e per qualcuno. Invece il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire con successo è il fine».

²⁴ L'espressione *meta logou*, che ricorre nei capp. 4 e 5 è difficile da tradurre in modo coerente in italiano. Aristotele vuole indicare che gli stati abituali pratici e produttivi operano sulla base di un ragionamento vero; per l'arte e la saggezza l'uso della particella *meta* indica che il ragionamento è parte componente dello stato abituale, insieme al desiderio. Ciò che è *meta logou* rientra in ciò che è *logon echon* (1139a 4), che a sua volta è una delle due parti dell'anima; può anche essere, come l'*episteme*, *hexis meta logou monon* (1140b 28), uno stato abituale che si compone solo di *logos*, ma in questo caso l'uso di *meta* è un po' forzato; l'espressione tuttavia si trova anche in *Analitici secondi*, 100a 10. Per quanto riguarda la saggezza, lo stato abituale che dà origine ad azioni, *logos* si

potrebbe tradurre bene con ‘raziocinio’, ma questo termine non si applica alla tecnica, lo stato abituale che dà origine a produzioni (non si produce un oggetto con raziocinio), né ammette la distinzione di vero/falso che incontriamo alle linee 1140a 10 e 21-23 (il raziocinio non può essere falso). Traduciamo quindi con ‘unito a ragione’, allo scopo di far risaltare la connessione del discorso con quanto detto in II, 5-6, senza nasconderci che la traduzione è lungi dall’essere perfetta. Cfr. anche la nota a 1138b 20.

²⁵ Vi deve essere convertibilità completa tra il nome ‘arte’ e la sua definizione, cfr. *Topici*, 154a 37 sgg.: «La definizione deve predicarsi di tutto ciò di cui si predica il nome e convertirsi con esso».

²⁶ *phronesis* nella lingua del IV sec. a.C. indica sia il puro conoscere (es. Isocrate, *Plataico*, 61), sia la saggezza pratica (Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 10). In Platone è usato per indicare la conoscenza delle Idee, che non è solo teoretica, ma governa anche l’azione umana. Però già Senocrate distinse tra «la sapienza (*sophia*), scienza delle cause prime e della sostanza intelligibile» e «la saggezza (*phronesis*), che egli ritiene duplice, l’una pratica e l’altra teoretica, e che quindi è una sapienza umana» (fr. 6 Heinze); Aristotele distinse anche più decisamente la saggezza dalla sapienza.

²⁷ Cfr. 1129a 18-19: «spesso gli stati abituali si riconoscono [...] a partire da ciò in cui si trovano», e nota relativa.

²⁸ *kalos bouleuesthai* indica il saper scegliere mezzi adatti per un fine buono; la nozione di ‘mezzo’ non è da intendersi riferita solo ai mezzi esterni al fine, ma più in generale come ogni tipo di concretizzazione particolare del fine rispetto a una situazione data (Irwin, 341).

²⁹ Cfr. III, 5.

³⁰ Cfr. 1139b 19-21: «tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è».

³¹ Lett.: ‘diverso è il genere di azione e di produzione’. Aristotele restringe il senso di *techne* (arte o tecnica) al solo ambito della produzione, e per questo la distingue nettamente dal sapere pratico; gli Stoici invece, che ebbero una concezione più ampia di *techne*, come ‘raccolta sistematica di cognizioni unificate dalla pratica e tendenti a qualche fine utile a ciò che riguarda la vita’ (Olimpiodoro, *Commento al Gorgia di Platone*, 12, 1 = I 73 Arnim = 42A Long-Sedley), definirono *techne* anche il sapere che noi chiameremmo morale: ‘arte che riguarda la vita nella sua totalità’ (Stobeo, II, 66, 20-67,1).

³² Aristotele procede per eliminazione: delle tre *hexeis* descritte solo la saggezza può riguardare la deliberazione. Essa ha quindi per genere l’essere un abito razionale pratico, e per differenza specifica il saper deliberare sul bene umano. Qui la differenza è data dalla nozione di deliberazione, che è l’attività della saggezza, e dalla nozione di prassi, che è il risultato della saggezza.

³³ L’indicazione di Pericle come esempio di saggezza costituisce una chiara polemica contro Platone, *Gorgia* 515e-516d: «Pericle non fu un buon politico». La saggezza del politico è distinta dalla sapienza dei filosofi, inutile per la prassi, cfr. gli esempi che si trovano a 1141b 4: Anassagora, Talete e simili.

³⁴ Usiamo il termine italiano ‘apprensione’ nel suo significato colto: ‘ogni atto con il quale

il soggetto apprende' (cfr. Devoto-Oli, *s.v.*). Cfr. 1142b 33: «ciò che è utile per il fine, cosa di cui la saggezza è un'apprensione vera». L'etimologia cui fa cenno Aristotele deriva dal *Cratilo* di Platone (411e).

³⁵ Cfr. 1114b 1: «come ciascuno è, tale appare a lui anche il fine».

³⁶ Cfr. *Grande Etica*, 1197a 18-20: «inoltre vi è un livello eccellente (*arete*) per ogni tipo di sapere, ma non per la saggezza, che, a quanto pare, è un tipo di virtù (*arete*)». È difficile qui tradurre *arete* con un solo termine italiano, useremo quindi, secondo i casi, 'eccellenza' o 'virtù'; forse si potrebbe usare 'virtuosismo' invece di 'eccellenza', per conservare la connessione con 'virtù', ma l'espedito non è molto elegante. Anche più avanti, a 1141a 12, si dovrà tradurre *arete* con 'livello eccellente'.

³⁷ Secondo il Parafraste, 120, 30, la facoltà di opinare e quella di deliberare sono identificate, e la saggezza è considerata la virtù della parte opinativa; ma nel cap. 10 Aristotele esamina la relazione tra la buona deliberazione, che è l'attività tipica della *phronesis*, e l'opinione, e afferma: «La buona deliberazione quindi non è nemmeno un qualche tipo di opinione» (1142b 7). Secondo Eustrazio, 314, 18-21, Gauthier, 478, e altri, tra le due affermazioni non vi è contrasto dato che è la stessa parte razionale dell'anima a produrre entrambe le attività, opinare e deliberare, ma l'atto è diverso. In 1139a 12 questa stessa parte dell'anima razionale è chiamata *logistikon*. Il collegamento tra saggezza e *doxa* ha un intento antiplatonico.

³⁸ Cfr. *Analitici secondi*, 100b 5-11: «Dato che tra gli stati intellettuali con cui noi cogliamo la verità alcuni sono sempre veri e altri ammettono il falso [...] scienza e intelletto sono sempre veri, e nessun'altra specie di sapere è più certa (*akribestera*) della scienza, tranne l'intelletto, e i principi delle dimostrazioni sono massimamente noti [...] l'intelletto verrà ad avere i principi come oggetto». Anche la sapienza conosce i principi, ma l'intelletto ha i principi come oggetto esclusivo, mentre la sapienza no, come si dice a 1141b 1-3. I principi sono oggetto anche di induzione, cfr. 1139b 31 e nota relativa. Essi sono definizioni, cfr. 1142a 25-26: «[l'intelletto] ha per oggetto la definizione, di cui non si dà dimostrazione».

³⁹ L'argomentazione di questo capitolo si basa sul concetto di *akribeia*, definita come la caratteristica principale della *sophia*. La citazione delle opinioni correnti, che apre il capitolo, serve appunto ad accreditare la tesi che la sapienza sia la forma di sapere più *akribes*. Per il Parafraste, 121, 28, *akribeia* in questo passo equivale a 'eccellenza, perfezione' (*arete*); Eustrazio, 319, 16-33, invece, intende *akribeia* come 'abilità, precisione'. Molti moderni, quando traducono *akribes* in modo coerente, intendono: 'più perfetta'; Williams e Defradas invece concordano con Eustrazio: 'più esatta'. Greenwood traduce 'perfect', ma in nota spiega che intende 'exact, complete, stable'. In italiano è difficile trovare un termine che si adatti insieme alle arti plastiche e alla sapienza suprema: in ogni caso crediamo che Eustrazio abbia ragione, *akribeia* qui ha il significato etimologico di una 'aderenza completa all'oggetto'.

⁴⁰ L'interpretazione di *lithourgos* e *andriantopios* è di Dirlmeier, 128.

⁴¹ *ta timiotata* indica le realtà più alte: «la scienza più eccellente deve avere per oggetto le realtà più eccellenti» (*Metafisica*, 1026a 21); esse sono le più immutabili, e perciò

permettono una conoscenza esatta, salda e precisa. La sapienza non ha per oggetto il mondo dell'azione umana, perché esso è variabile e le nozioni a esso relative sono valide solo per lo più, cfr. 1094b 11-14: «avremo parlato a sufficienza se avremo fatto luce per quanto lo permette la materia trattata, infatti non si deve ricercare la precisione (*to... akribes*) nella stessa misura in tutti i discorsi, proprio come avviene anche nelle produzioni degli artigiani».

⁴² In senso stretto basta la variabilità delle cose umane descritta in I, 1 per escludere che la sapienza abbia per oggetto il mondo politico-morale. Aristotele qui sembra ammettere che vi siano più forme di saggezza, ciascuna propria di una specie animale; ma in realtà gli animali non scelgono (1111b 9), non agiscono moralmente (*Etica Eudemia*, 1222b 20), non sono temperanti (1149b 31 sgg.). Essi seguono solo le rappresentazioni (*De anima*, 433a 12), quindi si può parlare di saggezza per essi solo in senso analogico, o comunque depotenziato rispetto al senso proprio del termine (cfr. ad es. *Historia animalium*, 588a 16-b 3: «negli animali ci sono tracce degli stati d'animo umani [...] alcuni differiscono di grado [...] altri per analogia»). Questo argomento quindi non ha molta forza.

⁴³ La traduzione di *phanerotata* è di Ruggiu, 170; *kosmos* qui equivale a 'cielo', cfr. *De caelo*, 285b 12, 287b 15. L'argomento è: la sapienza, che ha per oggetto le cose più eccellenti, non può avere per oggetto il bene umano, perché l'uomo non è la cosa più eccellente.

⁴⁴ Talete e Anassagora rappresentano il tipo del sapiente staccato dalle cose del mondo già in Platone, cfr. *Ippia maggiore*, 281e. Aristotele non vuole svalutare in assoluto le loro idee morali, che infatti utilizza al bisogno (cfr. 1179a 13: «Anassagora [...] disse che non si sarebbe stupito se la folla avesse giudicato alquanto strano l'uomo felice»), ma qui li cita per distinguere meglio sapienza e saggezza.

⁴⁵ La prima sezione del capitolo riassume le principali caratteristiche finora attribuite alla saggezza: essa è la capacità di deliberare bene, trovando mezzi efficaci per un fine giusto, che il saggio sa cogliere (*apoblepein*, 1139b 22; *theorein*, 1140b 9-10), riguarda ciò che dipende da noi, e si serve del *logismos*. Sono temi già sviluppati nei capp. 1, 2, 5.

⁴⁶ Cfr. anche *Metafisica*, 981a 13-17: «gli esperti hanno successo anche più di coloro che conoscono la definizione senza avere esperienza, e la causa di ciò è che l'esperienza è conoscenza dei particolari». In precedenza l'espressione *ta kath'hekasta* era stata usata per indicare le condizioni particolari dell'azione (1110b 33 sgg.), cioè i dati della situazione in cui si agisce (1112b 34-1113a 1). In 1107a 29-31 una distinzione simile era stata applicata alla *pragmateia* di Aristotele sulla saggezza: «Si devono dire queste cose non solo in generale, ma le si deve applicare anche ai casi particolari [...] infatti le azioni riguardano i casi particolari, ed è necessario adeguarsi ad esse», e non all'azione in sé.

⁴⁷ I due aspetti sono oggetto delle premesse del sillogismo pratico, la maggiore, che stabilisce il fine: 'Mangiare carni leggere è salutare', e la minore, che determina i particolari alla luce del fine: 'le carni di pollo sono leggere (e quindi salutari)'. Alcuni interpreti hanno pensato che Aristotele accenni al rapporto tra una regola universale e l'applicazione particolare di essa (Joachim, 211), ma è più probabile che qui si indichino

invece le specificazioni particolari di un fine universale, che corrispondono al proporsi un fine particolare, es.: ‘Per stare bene devo digerire, per digerire devo passeggiare’.

[48](#) Cfr. 1094a 14: «[la scienza] più autorevole e architettonica [...] è evidentemente la politica»; b 5: «la politica si serve delle altre scienze pratiche, e in più legifera su cosa si deve fare, e da cosa ci si deve astenere. La politica è architettonica perché possiede il fine, e quindi è degna di guidare le altre arti, dato che sa a qual punto è bene pervenire».

[49](#) Cfr. 1143b 3: «l’estremo, cioè quello che può esser diversamente, e l’altra premessa».

[50](#) I legislatori danno disposizioni in generale, che vengono applicate dai politici con i loro decreti, come fanno i lavoratori manuali con le norme tecniche date dai capomastri; in senso ristretto solo di questi ultimi si può dire che ‘agiscono’ (Eustrazio, 338, 8-9; Parafraze, 123, 18); la distinzione deriva da Platone, *Politico*, 259e: «l’architetto non opera direttamente, ma è a capo di chi opera».

[51](#) Qui abbiamo una distinzione di generi e specie, alcune delle quali hanno lo stesso nome del genere sovraordinato: così ‘saggezza’ è il genere sommo di cui sono specie la ‘politica’ e la ‘saggezza’ (relativa al singolo); inoltre il nome ‘politica’ indica sia il genere di tutte le forme di sapere pratico relativo alla città, sia quella specie particolare di esso che si occupa dei casi e dei decreti particolari.

[52](#) Ciò pare un’obiezione a quanto detto nel cap. precedente, cioè che la politica è una delle specie della saggezza: infatti in questo passo la politica dei faccendieri è distinta dalla saggezza, e quindi dalla politica vera e propria.

[53](#) Questa è una seconda obiezione che sembra contraddire la precedente: la cura egoistica del proprio interesse è saggezza, perché i politici volgari si occupano solo di esso. La soluzione è duplice: la saggezza individuale non è possibile senza la politica, e vera politica è quella che persegue il bene dell’uomo in generale e della città, non quello individuale del singolo uomo politico. La frase conclusiva è polemica, e l’indagine cui si fa cenno non si trova nel resto dell’*Etica Nicomachea*.

[54](#) Cfr. 1141b 14: «la saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari».

[55](#) Cfr. 1095a 2-4: «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».

[56](#) Questo brano è un’aggiunta successiva; può essere connesso a 1141b 15 («deve conoscere anche i casi particolari»), oppure a 1142a 10 («come si debba cercare il proprio interesse è cosa oscura e va indagata»), assumendo nei due casi sfumature diverse di significato. In generale esso ripete quanto detto al cap. 8.

[57](#) Cfr. 1140b 1-2: «la saggezza non sarà né scienza né arte. Non sarà scienza, perché il contenuto dell’azione è cosa che può anche essere diversamente», e 1141b 27-28: «[la saggezza] è pratica e deliberativa, infatti il decreto è pratico, poiché è il termine estremo».

[58](#) Come suono, colore, etc. (Eustrazio, 351, 26-29).

[59](#) L’intelletto cui si fa cenno qui è quello descritto al cap. 6, che si occupa dei principi

della scienza. Ora ci viene confermato che le *archai* che l'intelletto ha per oggetto sono definizioni (*horoi*). La 'sensazione' cui si fa cenno è quella descritta alla fine di II, 9; cfr. anche 1109b 20-23: «Non è facile determinare con il ragionamento [il limite tra giusto mezzo ed eccesso: tali cose...] rientrano nei casi singoli, e il giudizio spetta alla sensazione»; 1126b 2-4: «non è facile stabilire con il ragionamento quanto debba deviare uno, e come, perché sia da biasimare, dato che nei casi singoli la decisione rientra nella sensazione». Per alcuni il triangolo sta per il caso individuale e la tesi di Aristotele sarebbe che la saggezza vede il particolare alla luce del fine, come la percezione matematica vede un ente individuale in quanto ente matematico, ad es. in quanto triangolo (Eustrazio, 351, 35-39; Parafraste, 125, 11-14, e molti moderni). Burnet, 274, e altri, invece, ritengono che qui il triangolo sia un esempio dell'elemento primo e più semplice dell'analisi, da cui partire per costruire poi la figura completa: oggetto della sensazione sarebbe quindi il 'principio primo' e non l'estremo pratico. Questa interpretazione è meno convincente. Nell'ultima frase 'questa' e 'quella' si riferiscono, rispettivamente, alla percezione matematica e alla percezione pratica; 'diverso' è da intendersi come 'diverso dal genere della sensazione relativa ai sensibili propri'.

⁶⁰ L'inizio del cap. è piuttosto *ex abrupto*. Qui Aristotele mette a confronto la saggezza con due nozioni a essa connesse e ripete molte delle tesi esposte nell'analisi della deliberazione che troviamo in III, 5. Che la saggezza sia connessa alla deliberazione era già stato detto prima, a 1139a 12-13: «il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa».

⁶¹ *euboulia* non indica semplicemente il successo nella *boule*, ma, nella lingua del tempo di Aristotele, veniva considerata come una virtù a sé stante, cfr. *Grande Etica*, 1199a 4-9: «La buona deliberazione riguarda gli stessi oggetti della saggezza [...] e non si dà senza saggezza, infatti la saggezza porta ad agire, mentre la buona deliberazione è uno stato abituale, o una disposizione o qualcosa di simile che ci fa cogliere ciò che è migliore e più utile nel campo della prassi».

⁶² *eustochia* è un termine poco usato per indicare una virtù o una facoltà pratica; trasmette l'idea generale di un'abilità quasi sovrumana a cogliere nel segno. Vedi nota seguente.

⁶³ *anchinoia*, cfr. *Analitici primi*, 89b 10-14: «L'acume è una certa prontezza di spirito (*he d'anchinoia estin eustochia tis*) capace di cogliere il termine medio in un tempo impercettibile»; essa, come mostrano gli esempi che fa Aristotele, si applica a problemi fisici (uno vede che la luna mostra sempre il lato luminoso verso il sole e capisce subito perché), oppure etici (uno vede subito che due tizi sono amici tra loro perché hanno un nemico in comune).

⁶⁴ Invece la deliberazione verte su ciò che non è già determinato, perché dipende da noi. A 1140b 25-28 opinione e saggezza erano state già collegate, anche se non identificate: «Siccome sono due le parti razionali dell'anima, la saggezza sarà virtù di una delle due, di quella che è sede dell'opinione»; vedi nota relativa.

⁶⁵ *dianoias*, qui è usato nel senso platonico (cfr. *Sofista*, 263e: «Il dialogo dell'anima con se stessa che avviene senza profferire parola», Burnet, 276), e non nel senso aristotelico usuale di 'pensiero discorsivo' in generale.

⁶⁶ Questa indagine è già stata condotta in precedenza, a III, 5, e Aristotele, nelle pagine

che seguono, non attua il suo proposito, ma prosegue nell'esaminare la nozione di 'correttezza'. Alcuni preferiscono omettere queste parole, o correggerle. Secondo Burnet, 276, invece, questa frase è una nota a margine, scritta da Aristotele stesso durante lo svolgimento del suo corso, come un promemoria: 'non dimenticarsi di riassumere a questo punto le caratteristiche principali della deliberazione'.

⁶⁷ O: «pervengono a ciò che si sono proposti di vedere», il testo probabilmente è corrotto: qui sono posti sullo stesso piano l'*akrates* e il *phaulos*, che nel resto dell'*Etica Nicomachea* si trovano in condizioni opposte quanto al buon funzionamento della deliberazione (Richards, 20).

⁶⁸ Cfr. *Analitici primi*, 53b 4-10: «è possibile che le premesse da cui deriva il sillogismo [...] siano false [...] da premesse false è possibile concludere sillogisticamente il vero, ma non in modo tale da stabilire il perché della relazione tra gli estremi», ad es.: Chi è biondo è sano / Chi mangia cibi leggeri imbiandisce / Chi mangia cibi leggeri è sano. Ciò corrisponde a dire che il raggiungere un buon fine con mezzi malvagi non è buona deliberazione (Eustrazio, 360, 5-21).

⁶⁹ La frase è un riassunto. 'L'utile' e 'ciò per mezzo di cui si deve' sono un'endiadi (Eustrazio, 362, 17-24).

⁷⁰ Il passo è controverso, e non è chiaro a cosa si riferisce il 'di cui'. Alcuni non prendono posizione (Greenwood, 113; ma vedi anche 66), altri ritengono che sia 'il fine' (*to telos*, Stewart, 83; Gauthier, 519), altri 'ciò che è utile per il fine' (Burnet, 227-228, e altri). Tra questi ultimi alcuni collegano questo passo a quanto precede direttamente, cioè alla distinzione tra 'fine in assoluto' e 'un certo fine'. Altri invece ritengono che la frase debba essere intesa come la conclusione della discussione dell'intero cap. 10 (Aubenque[a]), e che quindi 'fine' vada inteso in senso generico, senza tenere conto della distinzione 'in assoluto' / 'in relazione a un certo fine' (Dirlmeier, 462).

⁷¹ *sunesis*, *eusunesia* (ma tutti i manoscritti e Bekker hanno *asunesia*, 'mancanza di senno', e alla riga seguente *asunetous*, 'dissennati'; *eusunesia* è una congettura di Stephanus e Spengel). Cfr. 1103a 4-6: «alcune virtù sono intellettuali e altre sono morali, sapienza, senno e saggezza sono intellettuali», e nota relativa.

⁷² Il passo appare fuori posto qui, alcuni lo pongono sopra, a 1143a 1, dopo 'assennati e perspicaci', di cui sarebbe però una ripetizione inutile, a meno di non accettare il testo citato nella nota che precede; in quel caso l'inizio del capitolo suonerebbe: «Il senno e la mancanza di senno, sulla base dei quali veniamo detti assennati e dissennati – infatti 'senno' e 'perspicacia' sono lo stesso e anche 'assennati' e 'perspicaci' – non sono identici...».

⁷³ Anche il senno rientra nella sfera della facoltà opinativa, senza identificarsi con l'opinione, cfr. nota a 1142b 11-12.

⁷⁴ Aristotele nel libro VI è molto preoccupato dei nomi delle varie facoltà pratiche, cfr. anche 1140b 12 («da ciò deriva anche il fatto che chiamiamo la temperanza con questo nome»); 1141b 26 («l'altra parte ha il nome comune, 'politica'»); b 31 («essa ha il nome generale, 'saggezza'»). Aristotele segue la norma stabilita in *Topici*, 148b 19-21: «ci si deve servire delle denominazioni tradizionali e conseguenti, e non modificarle».

⁷⁵ *gnome*, indica in campo pratico una massima o «affermazione che non riguarda il particolare [...] né ogni caso universale, ma solo ciò su cui vertono le azioni e che è da scegliere e fuggire riguardo all'azione» (*Retorica*, 1394a 21-25). Qui è evidentemente indicata con *gnome* non la massima, ma la facoltà che produce massime del genere. Uso 'considerazione' nel senso in cui tale termine equivale a 'prudenza', come nella frase «Agire senza considerazione» (Devoto-Oli, s.v.).

⁷⁶ Per evitare la ripetizione, denunciata da quasi tutti i commentatori, con ciò che è detto alla linea 20, consideriamo, con Irwin, 165, genitivo soggettivo la prima occorrenza di *tou epieikou* e genitivo oggettivo la seconda. Altri considerano entrambe le occorrenze, o genitivo oggettivo (Greenwood, 115; Ross; Dirlmeier, 135, etc.), o genitivo soggettivo (Williams, 167).

⁷⁷ Questo cap. riprende e sviluppa quanto detto in breve al cap. 8: «La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari» (1141b 14-16).

⁷⁸ Per questo il campo delle azioni non è oggetto di scienza, cfr.: «la saggezza non è scienza, infatti riguarda, come si è detto, l'estremo» (1142a 28-29).

⁷⁹ Qui *nous* è inteso in senso ambiguo: da una parte è la capacità di cogliere i principi primi della scienza in modo immediato, di cui si è parlato nei capp. 6 e 9 (cfr. nota a 1142a 30), dall'altra è una facoltà pratica, analoga a considerazione, senno e saggezza, come si dice all'inizio di questo capitolo. In entrambi i casi la sua caratteristica è cogliere immediatamente il suo oggetto: le definizioni, oppure i principi scientifici e i casi particolari pratici (Eustrazio, 378, 6-9; Parafraste, 129, 17-23). Alcuni hanno cercato di dimostrare che vi è un terzo tipo di *nous*, che ha per oggetto il bene e il principio pratico universale (da ultimo Kenny, 170), ma la cosa non è credibile: il *nous* pratico è quello che vede il particolare alla luce del fine.

⁸⁰ *en tais praktikais*, lett.: 'nelle ? pratiche'; qui vi è un termine sottinteso, ma è difficile stabilire quale; è stato supplito in modo diverso: *exesi*, 'stati abituali' (Eustrazio, 378, 8); *protasesi*, 'premesse' (Burnet, 280; Irwin, 166); 'inferenze' (Rackham, 361); *apodeixeis*, 'dimostrazioni' (Greenwood, 115; Gauthier, 538); *logismois*, inteso come 'ragionamenti' (Ross; Tricot, 305). Forse la cosa migliore è tenersi sul generico, come fanno Dirlmeier, 466, e Mazzarelli, 283: 'nell'ambito della prassi'.

⁸¹ Cioè quella che vede il particolare, l'azione da compiere, alla luce del fine: non 'chi digerisce bene è sano', ma 'chi passeggia digerisce bene'.

⁸² Aristotele accenna qui a un processo, simile all'induzione, che nel libro I è chiamato *ethismos*: «Dei principi, alcuni sono colti per induzione, altri per sensazione, altri per un certo processo di abitudine» (1098b 3-4), e che viene descritto in dettaglio in II, 1-3: compiendo azioni di un certo tipo ci si abitua a tendere sempre a un certo tipo di fini.

⁸³ Cfr. 1142a 27-29: «non però la sensazione che riguarda i sensibili propri, piuttosto quella con la quale percepiamo che, in matematica, l'estremo è un triangolo».

⁸⁴ Il brano pare interpolato: Susemihl, Bywater, Irwin lo escludono; Rassow, Bywater(a), 52, Stewart, Ross, Rackham, Gauthier vorrebbero spostarlo a 1143b 5, dopo 'la quale è

intelletto'. Burnet obietta però che è troppo strana la tesi che ne deriverebbe: 'le dimostrazioni derivano dai casi singoli', infatti 'quelle cose' dovrebbe venire riferito a *ton kath'hekasta* della linea b 4.

[85](#) Si fa cenno alla capacità di vedere il particolare alla luce del fine, cfr. 1114b 6-7: «si deve essere dotati per natura di un 'occhio' con cui giudicare correttamente e scegliere il vero bene».

[86](#) Conclusa la trattazione generale della saggezza, Aristotele espone alcune aporie, seguendo un procedimento che abbiamo già trovato nel libro I. La risposta alla prima aporia ('a cosa serve la saggezza?') va da 1144a 1 a 1144b 32, con un'appendice da 1144b 32 a 1145a 2, e in essa si trova anche la risposta completa al problema posto nel cap. 1 ('qual è la retta ragione?'). La risposta alla seconda aporia ('come può la saggezza risultare superiore alla sapienza?') è più breve, 1145b 2-11, e conclude il libro. L'andamento del capitolo è più ampio e discorsivo del resto del libro, proprio come capita nella parte finale del libro I.

[87](#) Cfr. *Metafisica*, 982b 11-28 «che [la sapienza] non tende a realizzare nulla risulta chiaro anche dall'esame dei primi filosofi [...] è evidente che ricercano il sapere per il solo conoscere e non per ottenere qualche vantaggio [...] come un uomo è detto libero quando è padrone di se stesso e non serve altri, così anch'essa è ritenuta la sola libera tra le scienze».

[88](#) La conoscenza dei segni che derivano dallo stato di salute, o di forma fisica, e che servono quindi a identificarli, non produce salute o forma fisica; infatti chi è sano agisce sanamente anche senza sapere teoricamente quali sono i segni della salute. Allo stesso modo, si potrebbe dire, chi è virtuoso agisce virtuosamente anche senza sapere in teoria cosa sono le azioni virtuose (Eustrazio, 385, 9-36).

[89](#) Qui sono presentati gli argomenti in favore dell'aporia: si può agire bene o per una virtù innata, noi diremmo 'istintiva', cioè non basata su un sapere razionale, oppure anche solo conformandosi alle leggi e ai costumi esistenti; in entrambi i casi non c'è bisogno di quella particolare forma di sapere che è la saggezza. Molti commentatori dividono questa aporia in due (la saggezza serve ad agire bene o a divenire virtuoso?), ma si tratta di due aspetti della stessa domanda: a cosa serve la saggezza? Le argomentazioni in favore dell'aporia non sembrano riprese da nessun altro filosofo, ma devono essere state escogitate dallo stesso Aristotele, che sta discutendo con se stesso.

[90](#) Questa tesi pare essere di origine platonica: se la saggezza produce la sapienza, ne è padrona (Gauthier, 542).

[91](#) Le risposte che seguono vanno al di là delle aporie proposte, e chiariscono altri punti dubbi.

[92](#) Prima risposta. Questa tesi tende a dimostrare, sulla linea di I, 5, che, anche se non producessero nulla, saggezza e sapienza sarebbero desiderabili come perfezioni di due parti diverse dell'anima; ciò ha solo un rapporto indiretto con l'aporia esposta a 1143b 18: «uno potrebbe domandarsi a cosa esse servano». Infatti è come dire 'anche se non servono, hanno ugualmente valore in sé'.

[93](#) Il passo è difficile da interpretare; i problemi maggiori sono i seguenti: 1) Che cosa è

prodotto dalla salute? Eustrazio, 388, 23-24, e altri intendono ‘la felicità; il Parafraste, 131, 21, e altri intendono ‘la salute’. 2) Cosa significa il paragone tra la sapienza e la salute? Nella prima delle interpretazioni sopra citate, se la salute produce la felicità, anche la sapienza lo fa, e quindi ‘salute’, ‘sapienza’ e ‘saggezza’ sono considerate come parti componenti della felicità, intesa come ‘attività dell’anima secondo virtù’. Nella seconda interpretazione, se la salute produce la salute, lo farà in quanto ne è la causa formale, allora anche la sapienza sarà causa formale della felicità (Burnet, 283, e altri); in questo caso ‘produrre’ non è inteso in senso proprio. 3) La frase 1144a 5-6: «essendo parte della virtù intera, rende felici, sia con il fatto di essere posseduta sia con il suo agire», si riferisce solo alla sapienza (Joachim, 217; Gauthier, 544) o a sapienza e saggezza insieme (Eustrazio, 388, 32-389, 2; Parafraste, 131, 23-25, e gran parte dei moderni)? A noi pare che, per coerenza con il senso di *morion* della linea 1144a 2, qui Aristotele, dicendo «parte della virtù intera», accenni al fatto che la sapienza è parte delle virtù intellettuali, e ricordi implicitamente, quindi, che l’altra parte della virtù intellettuale è la saggezza. Come virtù intellettuali esse sono preferibili a tutto il resto, sia perché sono un valore in sé (nell’‘essere possedute’), sia perché sono parti della felicità completa (nell’‘agire’). L’idea espressa in questo passo è identica a quella che troviamo in 1097b 2-4: mentre scegliamo ogni virtù anche a causa di se stessa, la scegliamo anche in vista della felicità.

[94](#) Terza risposta. Oltre a essere un valore in sé e una parte componente della felicità, caratteristiche che condivide con la sapienza, la saggezza è indispensabile per l’agire virtuoso. Il resto della discussione, fino a 1144b 32, serve a dimostrare questo punto. Ciò viene fatto in tre momenti: prima di tutto si dice che l’azione per essere virtuosa deve essere frutto di una scelta (a 11-22), poi Aristotele ci mostra cosa sarebbe la saggezza senza virtù del carattere (a 22-b 1), e cosa sarebbe la virtù del carattere senza saggezza (b 1-17). Questa parte del discorso si chiude con una precisazione su quale sia esattamente il rapporto tra virtù del carattere e saggezza (b 17-33).

[95](#) Questo passo interrompe il fluire del discorso, e forse è una nota aggiunta solo in un secondo momento da Aristotele.

[96](#) Alla saggezza (Stewart, 101); all’abilità (Irwin, 348); a una facoltà imprecisata, che viene chiarita nelle righe seguenti (Parafraste, 132, 23, e altri).

[97](#) Quindi la *deinotes* è condizione necessaria della saggezza.

[98](#) Traduco *sullogismoi* con ‘sillogismi’, perché questo è uno dei passi più chiari in cui appare la celebre teoria aristotelica del sillogismo pratico.

[99](#) *nous* qui è usato in senso generico, come ‘ragione’ in generale, cfr. *infra*, 1145a 3. Sul concetto qui espresso, cfr. 1100a 1-3: «nemmeno un fanciullo è propriamente felice, infatti non è capace di compiere belle azioni, per la sua età».

[100](#) Cfr. 1138b 25, 34: per l’identificazione con la *phronesis*, che segue tra poche righe, è necessario qui tradurre *logos* con ‘ragione’ (cfr. 1103b 32 etc.; fanno eccezione 1144b 29: ‘forme di ragionamento’ e 32: ‘argomento’).

[101](#) Cfr. *Grande Etica*, 1098a 16-22: si può agire bene per un impulso irrazionale (*hormeitini alogoi*), che per caso coincide con quello che prescrive la retta ragione, oppure agire per un impulso unito strettamente alla retta ragione. Qui con *kata* è espresso un legame

accidentale e con *meta* un legame essenziale; l'argomento ripete sostanzialmente quanto detto alle righe 1144a 11-22, cfr. nota a 1140a 4.

[102](#) Questo passo riassume i risultati principali della discussione della prima aporia, prima di passare alla seconda. Sulla traduzione di *nous* con 'intelletto' in senso generico, cfr. nota a 1144b 9.

[103](#) Cfr. 1143a 8: «la saggezza dà ordini (infatti il suo fine è l'azione da compiere o no)»; b 33-35: «sembrerebbe strano che la saggezza, pur essendo inferiore alla sapienza, risulti più autorevole di lei: infatti l'arte che produce qualcosa la domina e dà ordini su ogni singolo aspetto». Le distinzioni tra *kata* e *meta*, e tra il genitivo *hekeines* e il dativo *hekeinei* preludono all'uso ellenistico di distinguere i vari tipi di relazioni causali attraverso l'uso dei casi grammaticali e delle particelle.