

# Libro decimo<sup>1</sup>

1. Bene, non si discuta più oltre riguardo all'amicizia; di seguito si dovrà venire a parlare del piacere. [Probabilmente di seguito si deve analizzare il piacere<sup>2</sup>].

Si ritiene che il piacere sia profondamente connaturato alla stirpe umana, ragione per cui la gente educa i giovani guidandoli per mezzo del piacere e del dolore; si ritiene anche che abbiano un grandissimo peso, riguardo alla virtù etica, il godere di ciò che è opportuno godere e l'odiare ciò che si deve odiare. In effetti tali emozioni influenzano tutta la nostra vita, e hanno peso e potere riguardo alla virtù e alla vita felice, dato che la gente sceglie le fonti di piacere e fugge le fonti di dolore<sup>3</sup>.

Può sembrare una pessima idea trascurare questi argomenti, soprattutto quando su di essi vi sono molti dubbi e contrasti<sup>4</sup>. Infatti gli uni dicono che il piacere è il bene, gli altri, al contrario, che è cosa del tutto ignobile; di questi ultimi, alcuni lo dicono, forse, essendo anche convinti che di fatto le cose stiano così, altri invece perché sono persuasi che sia meglio per la nostra scelta di vita affermare che il piacere è un male, anche se non lo è<sup>5</sup>, infatti la massa prova inclinazione al piacere e ne è schiava: per questo pensano di doverla spingere verso il contrario, poiché così giungeranno al giusto mezzo<sup>6</sup>.

Probabilmente ciò non è detto bene, infatti nel campo delle passioni e delle azioni i discorsi hanno meno capacità di convincere di quanto non ne abbiano i fatti, e quindi, quando essi discordano con l'esperienza, sono disprezzati e tolgono [1172b] di mezzo la verità stessa<sup>7</sup>. Chi disprezza il piacere, se mai capita che venga visto nell'atto di perseguirlo<sup>8</sup>, è giudicato come uno che ha inclinazione per il piacere, e che lo considera tutto quanto desiderabile: fare sottili distinzioni non è cosa che si può chiedere alla massa. Quindi sono solo i discorsi veri, a quanto pare, a essere i più utili, non solo per il sapere, ma anche per le scelte di vita: essendo in accordo con

i fatti vengono creduti e per questo indirizzano il pubblico a vivere in accordo con i loro insegnamenti. Ma ora basta su queste cose, passiamo a quello che si dice sul piacere.

2. Ora, Eudosso riteneva che il piacere è il bene, perché diceva di vedere che ogni essere, sia razionale sia irrazionale, tende al piacere<sup>9</sup> – in ogni caso l'oggetto della scelta è ciò che giova<sup>10</sup>, e lo è al massimo grado la cosa più eccellente; che il fatto che tutti gli esseri sono portati verso il piacere indica<sup>11</sup> che esso è per tutti la cosa migliore, infatti ciascuno si procura ciò che è bene per lui, come ad esempio il cibo, e quindi ciò che è bene per tutti, e che tutti perseguono, è il bene<sup>12</sup>. Tali argomentazioni trovavano credito più per la virtù dei costumi di Eudosso che non per se stesse, infatti si credeva che egli fosse temperante in modo particolare, e quindi non si credeva che dicesse ciò per amore del piacere, ma perché le cose stessero davvero così<sup>13</sup>. Egli riteneva inoltre che la sua tesi risultasse altrettanto chiara a partire dal contrario: diceva infatti che il dolore era per tutti cosa da evitare di per sé, e che quindi il suo contrario è desiderabile allo stesso modo. E che è degno di essere scelto soprattutto ciò che non scegliamo a causa di altro, né per qualche altro fine; che secondo tutti il piacere è tale, infatti nessuno si domanda a qual fine prova piacere, poiché pensa che il piacere sia preferibile per sé. E che, aggiunto a un qualsiasi bene, il piacere lo rende preferibile, come, per esempio, se è aggiunto all'agire giustamente e all'agire in modo temperante; ma il bene lo si può aumentare solo con il bene stesso. A dire il vero un simile argomento parrebbe dimostrare che il piacere è un bene, non che lo sia più di un altro, infatti ogni bene è preferibile quando è accompagnato da un altro bene piuttosto che da solo.

Di un'argomentazione simile a quest'ultima si serve Platone nella sua confutazione volta a stabilire che il piacere non è il bene: infatti Platone dice che la vita piacevole è preferibile quando è accompagnata dalla riflessione, piuttosto che separata, ma, egli dice, se la mescolanza è migliore del piacere, il piacere non è il bene, infatti non vi è nulla che può rendere il bene ancor più preferibile, se lo si aggiunge a esso<sup>14</sup>. È chiaro anche che non potrà essere il bene nessun'altra, tra le cose che divengono maggiormente preferibili se unite con uno dei beni in sé<sup>15</sup>; [che cosa è di tale natura, e tale che anche noi ne abbiamo parte? Infatti questo è ciò che cerchiamo<sup>16</sup>].

Invece<sup>17</sup> quelli che obiettano che ciò cui tutti tendono non è bene<sup>18</sup>, c'è pericolo che non dicano nulla di sensato. [1173a] Affermiamo che ciò che pare vero a tutti, lo è, e chi distrugge questa fiducia non dirà affatto cose più degne di fede. Se fossero stati solo gli esseri privi di ragione a desiderare i piaceri, quanto viene detto avrebbe qualche credibilità, ma, se anche gli esseri razionali li desiderano, come potrebbero quelli aver detto qualcosa di credibile? E poi, forse, anche negli esseri inferiori c'è qualcosa di naturale, buono, superiore a quello che essi sono in sé, che persegue il loro proprio bene<sup>19</sup>.

Non sembrano appropriate nemmeno le obiezioni contro l'argomento del contrario. Infatti essi dicono che, se il dolore è male, non consegue che il piacere sia un bene: a un male si oppone anche un male, ed entrambi si oppongono a ciò che non è nessuno dei due<sup>20</sup>, e fin qui non dicono nulla di sbagliato, ma non dicono la verità rispetto a ciò di cui ora si sta parlando; infatti se tutti e due, piacere e dolore, fossero stati mali, sarebbero stati necessariamente anche cose da sfuggire, e se non fossero stati né bene né male nessuno dei due sarebbe stato da sfuggire, o sarebbero stati ugualmente da perseguire e sfuggire<sup>21</sup>. Invece, di fatto è evidente che la gente fugge il dolore come un male e sceglie il piacere come un bene, e quindi anche nella realtà tali cose si oppongono tra loro come male e bene<sup>22</sup>.

E ancora, anche se il piacere non è una qualità, non per questo non è un bene, dato che nemmeno le attività proprie della virtù sono qualità, né lo è la felicità<sup>23</sup>.

Dicono poi che il bene è determinato, e invece il piacere è indeterminato, perché ammette gradi maggiori e minori<sup>24</sup>. Ora, se essi danno questo giudizio basandosi sulla sensazione di piacere che si prova, ciò varrà anche riguardo alla giustizia e alle altre virtù, in base alle quali essi dicono chiaramente che gli uomini hanno certe qualità, e agiscono secondo le virtù in maniera maggiore o minore: gli uomini sono giusti e coraggiosi in diversa misura, ed è possibile compiere azioni giuste o temperanti in misura maggiore o minore<sup>25</sup>. Se invece essi danno questo giudizio relativamente ai piaceri stessi, probabilmente non dicono affatto la vera ragione, quando sostengono che alcuni piaceri sono semplici e altri misti<sup>26</sup>. E cosa proibisce che, come la salute ammette il più e il meno pur essendo determinata, lo stesso valga anche per il piacere? Infatti non vi è in tutti gli uomini la stessa

proporzione di elementi, né nella stessa persona la salute è sempre una sola, ma, pur allentandosi, si mantiene fino a un certo punto, e quindi si distingue secondo il più e il meno. Di conseguenza ciò può valere anche per il piacere<sup>27</sup>.

Inoltre, posto che il bene è cosa perfetta mentre i movimenti e le generazioni sono imperfette, si sforzano di mostrare in modo chiaro che il piacere è movimento e generazione<sup>28</sup>. Ma non pare che dicano bene, e non sembra che il piacere sia movimento. Infatti si ritiene che di ogni tipo di movimento siano propri l'esser rapido o lento, se non in sé, come nel caso del movimento del cielo<sup>29</sup>, almeno rispetto ad altro; ma al piacere non inerisce nulla di tutto questo. Infatti è possibile arrivare a provare piacere in fretta, come pure [1173b] adirarsi in fretta, ma non si può provare piacere in fretta, nemmeno rispetto a un altro, mentre si può camminare in fretta, crescere in fretta eccetera. O meglio, si può giungere a provare il piacere in fretta o lentamente, ma non è possibile essere in atto rispetto al piacere, voglio dire provare piacere, in fretta<sup>30</sup>. E come potrebbe essere un processo di generazione il piacere? Infatti non si ritiene che da qualsiasi cosa derivi qualsiasi cosa, ma che ciò da cui una cosa nasce è anche ciò in cui si dissolve; allora ciò di cui il piacere è generazione dovrebbe forse essere ciò in cui il dolore è dissoluzione?<sup>31</sup>

E dicono che il dolore è assenza e bisogno della condizione naturale, e il piacere ne è ricostituzione<sup>32</sup>. Questo vale però solo per le passioni del corpo. Quindi se il piacere fosse ricostituzione dello stato naturale, ciò in cui la ricostituzione avviene sarebbe anche ciò che prova piacere, e quindi sede del piacere sarebbe il corpo, ma questo non pare essere vero; di conseguenza il piacere non è ricostituzione, ma uno verrà a provare piacere quando si verifica la ricostituzione, e dolore quando si ferisce<sup>33</sup>. Un'opinione di questo genere pare nascere dall'osservazione dei piaceri e dei dolori relativi al nutrimento: quando la gente è stata priva di nutrimento, e poi si sazia, allora prova piacere, per la ricostituzione dello stato naturale; ma questo non si verifica per tutti i piaceri, infatti non si accompagnano a dolore i piaceri dello studio, e i piaceri sensibili che derivano dall'odorato, nonché molte sensazioni dell'udito e della vista, e anche ricordi e speranze. Di cosa potrebbero essere generazione? Non vi era stata nessuna mancanza, di cui questi potessero essere ricostituzione<sup>34</sup>.

Contro coloro che mettono in primo piano i piaceri riprovevoli<sup>35</sup>, uno

potrebbe dire che tali cose non sono nemmeno piaceri: anche se sono piacevoli per chi si trova in una condizione malsana, non si deve credere che siano davvero piacevoli, tranne per costoro, proprio come ciò che risulta salutare, dolce o amaro per un malato non lo è davvero, né è bianco ciò che appare tale ai malati d'occhi. Oppure si potrebbe dire così: i piaceri sono preferibili, ma, almeno, non quando derivano da tali cause, per esempio è preferibile l'arricchire, ma non quando deriva dal tradire la patria, e anche lo star bene di salute, ma non quando deriva dal mangiare qualunque cibo<sup>36</sup>. Oppure si potrebbe dire che i piaceri differiscono per specie, infatti sono diversi quelli che derivano da belle azioni e quelli che derivano da azioni turpi, e non è possibile godere del piacere della giustizia senza essere giusti, né di quello della musica senza avere orecchio musicale, e lo stesso vale per gli altri casi<sup>37</sup>.

Anche la differenza tra adulatore e amico pare mettere in luce che il piacere non è un bene, o che i piaceri differiscono per specie: il secondo infatti, a quanto si crede, ci frequenta per il bene, e il primo per il piacere, e per questo è biasimato [1174a] mentre il secondo è lodato, in quanto le loro frequentazioni si basano su criteri diversi<sup>38</sup>.

Nessuno sceglierebbe di vivere conservando la mentalità di un bambino per tutta la vita, godendo quanto più possibile di quello di cui godono i bambini, né di godere facendo le cose più spregevoli, anche se non ne avesse mai conseguenze dolorose<sup>39</sup>.

Ci potremmo impegnare in molte cose, anche se non ne derivasse mai alcun piacere, come nel vedere, nel ricordare, nel sapere, nel possedere le virtù: non fa differenza il fatto che i piaceri si accompagnino di necessità a queste cose, dato che le sceglieremmo anche se da loro non derivasse piacere<sup>40</sup>.

Ora, ci sembra essere abbastanza chiaro che il piacere non è il bene, e che non ogni piacere è preferibile, ma anche che alcuni piaceri, che si distinguono per specie o per la fonte da cui derivano, sono preferibili per sé<sup>41</sup>.

3. Non si citi più oltre quanto si dice su piacere e dolore: che cosa esso sia, o a quale specie appartenga, potrà divenire chiaro a coloro che riprendono la questione dall'inizio<sup>42</sup>.

Pare<sup>43</sup> infatti che l'attività di vedere sia completa in qualsiasi momento

(infatti non vi è nulla di mancante, che, aggiungendosi in un secondo tempo, ne perfezioni la forma), e si ritiene che anche il piacere sia di questo tipo. In effetti esso è qualcosa di completo, e in nessun momento sarebbe possibile per qualcuno provare un piacere tale che, continuando a generarsi in un maggiore lasso di tempo, porti a maggior perfezione la sua forma<sup>44</sup>. Per questo il piacere non è nemmeno movimento, dato che ogni movimento si svolge nel tempo e ha un fine, vedi ad esempio il processo di edificazione, ed è completo quando ha prodotto ciò cui tende, quindi è completo, o in tutto il lasso di tempo, o in questo istante finale, mentre tutti i movimenti che avvengono nelle parti del tempo sono incompleti e differenti per specie, sia rispetto al movimento intero sia tra di loro: il connettere le pietre è diverso dal fare le scanalature sulle colonne, ed entrambi sono diversi dalla costruzione del tempio. E mentre la costruzione del tempio è in sé completa, infatti non le manca nulla per il fine proposto, le produzioni del basamento e del triglifo sono in sé incomplete, dato che ciascuna è la produzione di una parte<sup>45</sup>; quindi differiscono per specie, e non è possibile, in un momento qualunque, cogliere un movimento giunto a perfezione quanto alla specie: se ciò è possibile, lo è nell'intero lasso di tempo. Lo stesso vale per il camminare e per tutti i casi simili. Se infatti la traslazione è un movimento che va da un punto di partenza a un punto di arrivo, di esso si danno delle differenze per specie, come volare, camminare, saltare e altre; ma le differenze non saranno solo queste, vi saranno differenze anche all'interno dello stesso camminare. Infatti la partenza e l'arrivo non sono gli stessi nel percorrere uno stadio o nel percorrerne solo una parte, e sono diversi nelle diverse parti, come non è lo stesso superare **[1174b]** questa linea o quell'altra. Non si tratta infatti soltanto del superare una linea in generale, ma del superare una linea che si trova in un luogo particolare, la quale sta in un luogo diverso dall'altra.

Abbiamo parlato con precisione del movimento in altre opere<sup>46</sup>, e ci è parso che esso non sia completo nemmeno in un intero lasso di tempo<sup>47</sup>, ma che la massima parte dei movimenti siano incompleti, e differenti per specie, dato che il punto di partenza e il punto di arrivo sono ciò che pone una differente forma specifica. Invece la forma specifica del piacere è perfetta in qualsiasi momento; è chiaro quindi che piacere e movimento saranno differenti tra loro, e che il piacere è cosa compiuta in sé e perfetta.

Si potrà giungere alla stessa conclusione anche a partire dal fatto che fuori

del tempo non è possibile il movimento, mentre è possibile provare piacere: quello che si dà nell'attimo è una cosa compiuta in sé.

A partire da ciò, risulta chiaro che non dice bene chi sostiene che il piacere è movimento o generazione, infatti queste nozioni non si attribuiscono a tutto, ma solo a ciò che è divisibile in parti e non è un tutto compiuto in sé: infatti non si dà generazione dell'attività di vedere, del punto o dell'unità, e nessuna di queste cose è un movimento o una generazione; quindi nemmeno il piacere lo è, infatti è una cosa compiuta in sé.

4. Ogni sensazione è in atto in relazione all'oggetto sensibile, e lo è in modo perfetto quella che si trova nella condizione migliore in rapporto con il più bello degli oggetti che cadono sotto di lei, dato che si ritiene che tale sia, soprattutto, l'attività perfetta, e non fa nessuna differenza dire che è in atto la sensazione, o che lo è ciò in cui essa si trova; quindi, nei casi singoli, l'attività di ciò che si trova nello stato migliore, in relazione con l'oggetto migliore tra quelli che cadono sotto di lei, è la più eccellente: questa risulterà la più perfetta e piacevole<sup>48</sup>. Vi è un piacere associato a ogni sensazione<sup>49</sup>, e lo stesso vale per il pensiero e la contemplazione; la più perfetta di queste attività è la più piacevole ed è la più perfetta quella di ciò che è in una buona disposizione rispetto al più eccellente dei suoi oggetti. Il piacere perfeziona l'atto<sup>50</sup>. Ma il piacere non lo perfeziona allo stesso modo dell'oggetto sentito e della capacità sensitiva, quando sono eccellenti, come pure nemmeno la salute e il medico sono cause allo stesso modo dello star bene di salute<sup>51</sup>.

È chiaro che si genera un piacere per ogni sensazione: infatti diciamo che vi sono impressioni visive e uditive piacevoli; ed è chiaro pure che ciò avviene al massimo grado quando la sensazione è la più eccellente ed è in atto rispetto a un oggetto dello stesso tipo; stando così le cose per il senziente e per l'oggetto sentito, si avrà sempre piacere, quando si diano ciò che produce e ciò che subisce<sup>52</sup>.

Il piacere perfeziona l'atto, non come uno stato abituale immanente, ma come una perfezione sopraggiungente<sup>53</sup>, come ad esempio lo splendore nella gioventù: quindi finché l'oggetto sentito o intuito e ciò che percepisce o contempla [1175a] saranno tali quali si deve, il piacere sarà presente nell'atto, infatti, dato che ciò che subisce e ciò che agisce rimangono simili

a se stessi<sup>54</sup> e si comportano reciprocamente sempre nello stesso modo, si avrà naturalmente lo stesso risultato.

E quindi com'è che nessuno prova piacere continuamente? Forse si stanca? Infatti tutto ciò che è umano non ha la possibilità di essere continuamente in atto, e quindi non si genera nemmeno un piacere continuo, dato che esso consegue all'attività. Per la stessa ragione vi sono cose che, da nuove, ci rallegrano, e poi non lo fanno più allo stesso modo, dato che il pensiero dapprima è stimolato ed è in atto intensamente verso di esse, come fa, nel caso della vista, colui che fissa qualcosa, poi l'attività non è più la stessa, ma diviene meno intensa, e per questo anche il piacere diminuisce<sup>55</sup>.

Uno potrebbe anche pensare che tutti tendono al piacere perché tutti vogliono vivere, dato che la vita<sup>56</sup> è un certo tipo di attività, e ciascuno è in atto in relazione a quegli oggetti, e con gli strumenti, che sono anche l'oggetto principale del suo amore: per esempio il musicista con l'udito e in relazione alle melodie, lo studioso con la ragione riguardo ai concetti, e allo stesso modo ciascuno dei rimanenti. Il piacere perfeziona l'atto, e anche il tipo di vita che si desidera; quindi a ragione si persegue anche il piacere, dato che per tutti esso rende perfetta la vita, ed è ciò che scegliamo.

5. Lasciamo perdere per ora la questione se noi scegliamo il vivere per il piacere, o scegliamo il piacere per il vivere: è evidente che le due cose sono strettamente associate, e non ammettono separazione; come non si dà piacere senza attività, così il piacere perfeziona ogni attività.

A partire da ciò nasce l'opinione che i piaceri differiscano anche per specie<sup>57</sup>. Infatti noi riteniamo che cose diverse per specie sono portate a perfezionamento a opera di cose diverse; mostrano chiaramente ciò sia gli enti naturali che quelli artificiali, ad esempio animali, piante, un quadro, statue, una casa, un mobile. Allo stesso modo anche le attività che differiscono per specie sono portate a compimento da cose che differiscono per specie. Le attività del pensiero differiscono da quelle basate sulla sensazione, e queste ultime differiscono tra loro per specie; perciò differiscono per specie anche i piaceri che le portano a compimento.

Questo punto potrà apparire chiaro anche a partire dal fatto che ciascuno dei piaceri è strettamente connesso all'attività che porta a compimento; infatti il piacere a lei appropriato intensifica l'attività. Coloro che sono attivi in modo piacevole giudicano in modo migliore e con più precisione ogni



cosa, per esempio diventano esperti in geometria coloro che provano piacere nella geometria e ne comprendono meglio i concetti. Allo stesso modo gli appassionati di musica e di architettura e di ciascuna delle altre arti migliorano sempre nell'opera loro propria, perché provano piacere in essa. I piaceri provocano un'intensificazione, e ciò che provoca un'intensificazione è qualcosa di appropriato; quando si hanno cose diverse specificamente, anche ciò che si adatta a loro è diverso specificamente.

[1175b] Inoltre, ciò può risultare più chiaro a partire dal fatto che i piaceri derivanti da origini diverse sono di impedimento alle attività: coloro che sono appassionati di flauto non riescono a prestare attenzione a quello che si dice loro, se gli capita di udire il suono del flauto, dato che provano piacere più nell'arte dell'auletica che nell'attività che stavano compiendo in quel momento, quindi il piacere che traggono dall'arte auletica distrugge l'attività connessa al ragionamento. Lo stesso capita anche negli altri casi, quando uno sia contemporaneamente in attività su due fronti: l'attività più piacevole espelle l'altra, tanto più, quanto è superiore per il piacere, tanto che il soggetto rinuncia a mettere in atto una delle due. Per questo, quando proviamo un piacere intenso per una cosa qualsiasi, non facciamo più nient'altro, e invece quando alcune cose ci attirano mediocrementemente facciamo anche altre cose: vedi ad esempio quelli che sgranocchiano cibi a teatro, quando capita che i concorrenti siano di scarso valore, lo fanno di più. Dato che il piacere appropriato rende le attività più accurate, più durature e migliori, e quello estraneo le danneggia, risulta chiaro che vi è grande differenza tra loro<sup>58</sup>: i piaceri estranei fanno quasi lo stesso effetto dei dolori appropriati, dato che i dolori appropriati alle attività le distruggono, per esempio se a qualcuno lo scrivere o il far di conto risulti sgradito o fastidioso: allora costui non scriverà, e quello non farà le somme, poiché l'attività provoca in loro fastidio. Quindi le attività subiscono effetti contrari, a partire dai piaceri o dai dolori appropriati, e sono appropriati quelli che si generano in relazione all'attività in se stessa. Invece i piaceri estranei, abbiamo detto, producono qualcosa di paragonabile all'effetto del dolore, dato che danneggiano, sebbene non nello stesso modo del dolore.

Dato che le attività differiscono tra loro per valore, eccellente o scarso, e che alcune sono da perseguire, altre da sfuggire, altre né l'una cosa né l'altra<sup>59</sup>, anche i piaceri si dividono nello stesso modo, infatti per ogni attività c'è un piacere a lei proprio. Così, è dabbene il piacere appropriato a un'attività virtuosa, e disdicevole quello appropriato a un'attività

spregevole, e infatti i piaceri legati alle attività belle sono lodati, quelli legati alle attività brutte sono biasimati. E i piaceri che sono inerenti a tali attività sono anche più appropriati a esse di quanto non lo siano i desideri relativi: infatti i desideri sono separati da quelle per tempo e per natura, i piaceri invece sono congeneri alle attività e talmente connessi a esse da far nascere il dubbio se il piacere e l'attività non siano la stessa cosa. Non si può certo credere che il piacere sia pensiero, o sensazione – perché ciò è assurdo – ma a qualcuno sembrano identici perché non li si può separare; in conclusione, come le attività sono differenti tra loro, così lo sono [1176a] i piaceri<sup>60</sup>. La vista differisce dal tatto per purezza, e l'udito e l'olfatto differiscono in questo dal gusto; allo stesso modo, quindi, differiscono pure i piaceri: quelli del pensiero differiscono per purezza dagli altri, e gli altri piaceri differiscono tra loro<sup>61</sup>.

Pare che ogni specie animale, proprio come ha un'attività a lui propria<sup>62</sup>, abbia anche un piacere suo proprio: è quello che prova sulla base della sua attività specifica. Questo potrà risultare chiaro a chi le esamina singolarmente, infatti sono diversi i piaceri di un cavallo, quelli di un cane e quelli di un uomo, come dice Eraclito: «gli asini preferirebbero scegliere piuttosto la paglia, che l'oro» (fr. 9 D.-K.), dato che per gli asini il nutrimento è più piacevole dell'oro. Ora, i piaceri di esseri differenti per specie differiscono per specie, e sarebbe ragionevole pensare che i piaceri degli esseri identici per specie non siano differenti. Invece nel caso degli uomini i piaceri differiscono, e non poco: infatti per le stesse cose, alcuni godono e altri si addolorano; agli uni sono dolorose e odiose cose che sono dolci e amabili per gli altri. Lo stesso avviene per le cose dolci: cose diverse sembrano dolci al febbricitante e al sano, e nemmeno il caldo è identico per il debole e per l'uomo forte; lo stesso capita anche per le altre sensazioni. In tutti questi casi pare che sia vero ciò che appare evidente all'uomo eccellente; e se ciò è detto bene, come si crede, la virtù e l'uomo buono in quanto tale sono misura di tutte le cose<sup>63</sup>, quello che a lui appare chiaramente un piacere, lo sarà anche, e piacevoli le cose di cui gode. Non vi è da meravigliarsi se le cose spiacevoli per l'uomo buono appaiono piacevoli a un altro, infatti gli uomini subiscono molte forme di degenerazione e peggioramento: non sono cose piacevoli davvero, ma lo sono per costoro, e per quelli che si trovano in tali condizioni. Così quelli che per voce unanime sono detti turpi, non devono essere considerati

piaceri, tranne che per gente degenerata; ma tra tutto ciò che appare piacevole alle persone per bene, quali, e di quale specie devono essere detti 'piaceri propri dell'uomo'? Non è forse chiaro che sono quelli che derivano dalle attività? Infatti i piaceri fanno seguito a esse. Sia quindi una sola, o siano più di una, le attività proprie di un uomo perfetto e beato, quelli che le portano a perfezione si potranno dire, in senso forte, piaceri dell'uomo, e i rimanenti saranno detti tali in secondo luogo, in terzo luogo e anche meno, proprio come le attività.

6. Dopo aver parlato delle virtù, dell'amicizia e del piacere, rimane da parlare a grandi linee della felicità, dato che le abbiamo attribuito il ruolo di fine di ogni cosa umana; per coloro che riprendono in considerazione quanto abbiamo detto, il discorso potrà essere fatto in modo conciso<sup>64</sup>.

Diciamo quindi che la felicità non è uno stato abituale, dato che, altrimenti, potrebbe appartenere anche a uno che dorme per tutta la vita, e vive come un vegetale, e anche a chi sopporta le peggiori sventure<sup>65</sup>. E allora, se ciò ci sembra **[1176b]** inammissibile, tanto più si dovrà far coincidere la felicità con un certo tipo di attività, come abbiamo detto in precedenza<sup>66</sup>; e se tra le attività ve ne sono di necessarie, che sono scelte per altro, e altre sono scelte per se stesse, chiaramente la felicità deve essere posta tra le attività che sono scelte per sé e non tra quelle scelte per altro, dato che non ha bisogno di nulla, ma è autosufficiente. E sono scelte per sé le attività a partire dalle quali non ci si aspetta null'altro che l'agire stesso. Tali si ritiene che siano le azioni secondo virtù, infatti il compiere azioni belle e nobili è una cosa che si sceglie per sé.

Sono scelti per sé anche i divertimenti<sup>67</sup> piacevoli: infatti non vengono scelti per qualcos'altro, dato che la gente subisce danni per colpa loro, piuttosto che averne vantaggio, e rinuncia a prendersi cura del proprio corpo e delle proprie ricchezze. La maggior parte di coloro che sono ritenuti felici si rifugiano in questi passatempo, e questa è la ragione per cui quelli che hanno destrezza in tali passatempo sono graditi ai tiranni, dato che li lusingano nelle cose che piacciono ai tiranni, i quali hanno bisogno di gente simile.

Ora, si ritiene che cose del genere siano fonte di felicità perché coloro che stanno al potere dedicano a esse il loro tempo<sup>68</sup>, ma forse persone del genere non sono affatto un segno attendibile, dato che la virtù e l'intelligenza<sup>69</sup>, da cui derivano le attività virtuose<sup>70</sup>, non consistono

nell'esercitare potere. Non è vero che si deve credere che questi piaceri siano da preferirsi a tutti gli altri, per il fatto che le persone che non sono capaci di gustare un piacere puro e libero, si rifugiano nei piaceri del corpo: infatti anche i bambini credono che le cose che piacciono a loro siano le migliori. È ragionevole quindi che, come diverse sono le cose che preferiscono bambini e uomini fatti, lo stesso valga per i cattivi e i buoni. Quindi, come abbiamo detto tante volte<sup>71</sup>, le cose che sono degne di stima e piacevoli per l'uomo eccellente lo sono anche in realtà: per ciascuno è preferibile l'attività secondo lo stato abituale suo proprio, ma per l'uomo eccellente lo è l'attività secondo virtù, quindi la felicità non consiste nel divertimento. È anche assurdo che il fine consista nel divertimento, e che si agisca seriamente, e si fatichi per l'intera vita, allo scopo di divertirsi. Infatti, per così dire, noi scegliamo ogni cosa per qualcos'altro, tranne la felicità, infatti essa è fine. Impegnarsi sul serio e faticare allo scopo di divertirsi è cosa sciocca e troppo infantile, mentre «Divertiti per agire seriamente», come dice Anacarsi (test. 9 A Kindstrand), pare essere cosa ben fatta, infatti il divertimento somiglia al riposo, e la gente ha bisogno di riposo poiché non può faticare [1177a] senza interruzione<sup>72</sup>. Quindi il riposo non è un fine, dato che ci si riposa allo scopo di agire.

Pare che la vita felice sia secondo virtù, e sia una vita di serio impegno, che non consiste nel divertimento. Noi diciamo che le attività serie sono migliori di quelle allegre e divertenti, che l'attività della parte migliore dell'uomo – e dell'uomo migliore – è sempre la più eccellente, e che l'attività della realtà migliore è superiore e più capace di rendere felici. Può essere in grado di godere dei piaceri del corpo chiunque, lo schiavo non meno dell'uomo migliore, ma nessuno concederà che uno schiavo sia felice, a meno di non ammettere anche che possa vivere in modo appropriato. Quindi la felicità non consiste in passatempi di questo genere, ma nelle attività secondo virtù, come abbiamo detto in precedenza.

7. Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi, o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica, lo abbiamo detto<sup>73</sup>.

Ciò parrebbe concordare con quanto abbiamo detto prima<sup>74</sup>, e anche con la verità. Tale attività è la più eccellente, dato che anche l'intelletto è la cosa in noi più eccellente, e l'oggetto cui si volge l'intelletto è la più eccellente tra le cose di cui abbiamo conoscenza. Inoltre è la più continua, dato che siamo in grado in modo continuo di contemplare, più che di compiere qualsiasi altra azione<sup>75</sup>. Riteniamo che il piacere debba essere connesso alla felicità, e, per opinione comune, l'attività che deriva dalla sapienza è la più piacevole tra le attività che derivano dalle virtù: quanto meno, la filosofia ha fama di racchiudere piaceri meravigliosi per purezza<sup>76</sup> e per saldezza, ed è ragionevole che coloro che fanno passare il loro tempo in modo più piacevole di coloro che ricercano<sup>77</sup>. Ciò che chiamiamo 'autosufficienza' verrà a essere legato soprattutto all'attività teoretica: delle cose necessarie per vivere avranno bisogno sia un sapiente, sia un uomo giusto, sia tutti gli altri, ma quando individui virtuosi come questi saranno provvisti a sufficienza di che vivere, allora l'uomo giusto avrà bisogno di persone verso le quali compiere azioni giuste, e di compagni cui unirsi per questo, e lo stesso sarà per il temperante, il coraggioso e tutti gli altri, il saggio invece sarà in grado di contemplare anche stando da solo, e tanto più quanto più sarà sapiente; forse si troverà in condizione migliore se [1177b] avrà dei collaboratori, ma ugualmente sarà in massimo grado autosufficiente<sup>78</sup>. Si può credere che solo l'attività teoretica sia amata per sé, dato che da essa non deriva nulla al di là del contemplare, mentre dall'ambito delle azioni ricaviamo qualcosa, o più o meno, al di là dell'azione<sup>79</sup>. Si crede che la felicità risieda nella libertà dagli impegni<sup>80</sup>, dato che sopportiamo fastidi allo scopo di esserne poi liberi, e facciamo la guerra allo scopo di vivere in pace. Ora, l'attività delle virtù pratiche consiste nell'agire politico e nelle azioni di guerra, e si ritiene che non siano prive di fastidi le azioni che riguardano questi campi; quelle legate alla guerra ne sono piene, infatti nessuno sceglie di combattere per combattere, né per questo prepara una guerra. Sembrerebbe del tutto un sanguinario<sup>81</sup> chi trasformasse gli amici in nemici allo scopo di far nascere lotte e uccisioni. Ma anche l'attività politica è piena di fastidi, e, al di là dello stesso governare, da essa derivano potere e onore, oppure almeno la felicità per se stessi e per i propri concittadini, la quale è cosa diversa dall'attività politica, che noi, è chiaro, ricerchiamo pensando che sia cosa diversa<sup>82</sup>.

Quindi se l'agire politico e le azioni di guerra hanno la precedenza per

bellezza e per grandezza tra le azioni secondo virtù, ma non sono prive di fastidi, perseguono un qualche altro fine e non sono scelte per sé; se si ritiene che l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicchi per eccellenza, non persegua alcun fine al di là di se stessa, possieda un suo proprio piacere completo, il quale intensifica l'attività, e abbia anche la caratteristica dell'autosufficienza, della mancanza di fastidi e della capacità di non stancare<sup>83</sup>, per quanto si addice agli esseri umani, e tutte le altre caratteristiche che si attribuiscono all'uomo beato e che chiaramente dipendono da tale attività, allora quest'ultima verrà a essere la felicità umana completa, quando copra lo spazio di un'intera vita<sup>84</sup>: nulla di incompleto vi è tra le caratteristiche della felicità.

Ma un tale modo di vivere verrà a essere superiore a quello concesso all'uomo, dato che non vivrà in tal modo in quanto essere umano, ma in quanto si trova in lui qualcosa di divino: di quanto tale elemento divino si distingue dal composto, di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. Se quindi l'intelletto è cosa divina rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana.

Non si deve, essendo uomini, limitarsi a pensare cose umane né essendo mortali pensare solo a cose mortali, come dicono i consigli tradizionali, ma rendersi immortali fin quanto è possibile e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che [1178a] è in noi. Anche se è di peso minuscolo, per potere e per onore essa supera di gran lunga tutto il resto. E si potrebbe ritenere anche che ognuno di noi è questo elemento, dato che è il principale e il migliore; quindi si avrebbe un assurdo, se uno non scegliesse il suo proprio modo di vivere, ma quello di un altro. Quanto abbiamo detto prima<sup>85</sup> si adatta anche a quanto diciamo ora: ciò che a ciascuno è appropriato per natura è per lui la cosa più importante e piacevole, e quindi per l'uomo lo è la vita secondo l'intelletto, dato che questo è, principalmente, l'uomo. E questa vita sarà, per conseguenza, la più felice.

8. La vita secondo la specie di virtù rimanente è felice in secondo grado, dato che le attività secondo questa sono tipiche dell'uomo. Noi compiamo nei nostri rapporti reciproci le azioni giuste e coraggiose e le altre che si compiono secondo le virtù, nelle transazioni<sup>86</sup>, nei rapporti sociali utili e nelle azioni di ogni specie, come pure nelle passioni, e osserviamo ciò che si adatta a ciascuno: è evidente che tutte queste cose sono tipiche

dell'uomo. Si ritiene anche che alcune azioni derivino dal corpo, e che la virtù del carattere in molti aspetti sia strettamente connessa con le passioni<sup>87</sup>. E si uniscono, sia la saggezza con la virtù del carattere, sia questa con la saggezza, poiché i principi della saggezza sono secondo le virtù morali, e la correttezza delle virtù del carattere è secondo la saggezza<sup>88</sup>; essendo connesse le virtù anche alle passioni, verranno a riguardare il complesso di anima e corpo, ma le virtù del complesso sono tipicamente umane, e quindi anche la vita secondo tali virtù, e la stessa felicità.

Invece la virtù dell'intelletto è separata; e tanto basti aver detto su di essa, dato che parlarne con precisione va al di là del nostro proposito. Essa parrebbe aver bisogno dell'equipaggiamento dei beni esterni in misura minima, o comunque minore di quella necessaria per la virtù etica, dato che hanno bisogno delle cose necessarie entrambe, e nella stessa misura, anche se il politico si dà maggiormente da fare riguardo al corpo, eccetera: ciò non fa molta differenza<sup>89</sup>, ma, rispetto alle attività, la differenza è grande. Infatti il generoso avrà bisogno di ricchezze in relazione al compiere le azioni generose, e quindi anche il giusto ne avrà bisogno, per rendere il dovuto – le intenzioni infatti rimangono oscure, e anche chi non è giusto fa finta di voler agire giustamente – e il coraggioso della forza, se deve compiere qualche azione virtuosa, e il temperante di agio, altrimenti come potrà costui, o qualcuno degli altri, rendere evidente la sua virtù?

Si dubita se la cosa più importante della virtù sia la scelta o le azioni, e si ritiene che essa consista in tutte e due le cose; **[1178b]** è chiaro che il tutto consiste in entrambe le cose, ma per le azioni si avrà bisogno di molti strumenti, e tanto più quanto più le azioni saranno grandi e belle. Invece per chi contempla non ci sarà bisogno di niente di simile per agire, ma, per dir così, essi sono addirittura di impedimento al contemplare; ma in quanto è uomo, e vive con gli altri, costui sceglie di agire secondo le varie virtù, e quindi avrà bisogno di cose del genere, riguardo al suo vivere da uomo.

Che la felicità perfetta sia una certa attività teoretica, apparirà chiaro anche da quanto segue. Noi ammettiamo che gli dèi siano più di tutti beati e felici: e quali azioni si devono attribuire loro? Forse le azioni giuste? E non sembrerà ridicolo che facciano contratti, restituiscano depositi e così via? O quelle coraggiose? Affrontare con fermezza le situazioni paurose e i pericoli perché ciò è bello? O quelle liberali? E a chi doneranno? Sarebbe assurdo che essi avessero denaro o cose simili. E i loro atti di intemperanza cosa

mai potrebbero essere? O forse non è rozzo l'elogio, dato che non hanno desideri bassi? A coloro che passano in rassegna tutto ciò, quello che riguarda le azioni apparirà chiaramente piccino e indegno degli dèi. D'altra parte tutti ammettono che essi vivono e quindi sono in attività, poiché certo non dormono come Endimione. Allora, quando alla vita si sia sottratto l'agire, e ancora di più il produrre, che cosa rimane se non la contemplazione? Di modo che l'attività degli dèi, che spicca per beatitudine, verrà a essere una attività contemplativa, e quindi tra le attività umane quella più vicina a essa sarà la più felice.

Ne è segno il fatto che gli altri animali non partecipano della felicità, essendo completamente privati di questa attività. E mentre per gli dèi tutta la vita è beata, per gli esseri umani lo è nella misura in cui appartiene a essi una qualche immagine di una simile attività: degli altri animali nessuno è felice, dato che nessuno ha a che fare con la contemplazione. Dunque, quanto si estende la contemplazione, tanto si estende la felicità, e a coloro cui maggiormente appartiene il contemplare, appartiene anche l'essere felici, non per accidente, ma in conseguenza della contemplazione: questa infatti è degna di onore di per sé. Di modo che la felicità verrà a essere un certo tipo di contemplazione<sup>90</sup>.

9. Si avrà bisogno anche del benessere materiale, essendo uomini: infatti la nostra natura rispetto al contemplare non è autosufficiente, ma è necessario anche che il corpo sia in buona salute, abbia cibo e ogni altra attenzione; però non si [1179a] deve credere che colui che sarà felice abbia bisogno di molte e grandi cose, per il fatto che non è possibile essere beato senza i beni esterni: l'indipendenza e l'azione non si fondano sull'eccesso, ma è possibile compiere le azioni nobili anche senza dominare la terra e il mare<sup>91</sup>, perché uno ha la possibilità di agire secondo virtù anche a partire da beni misurati. È possibile vedere chiaramente questo, dato che si ritiene che i cittadini privati siano ritenuti capaci di compiere azioni oneste non meno dei potenti, anzi anche di più. È sufficiente una misura del genere, dato che sarà felice la vita di chi agisce secondo virtù. E probabilmente Solone descrisse bene le persone felici, dicendo che erano state moderatamente provviste di beni esterni, avevano compiuto le azioni più belle – a suo giudizio – e avevano vissuto con temperanza<sup>92</sup>, dato che è possibile fare ciò che ci spetta anche se si ha una ricchezza mediocre. Anche Anassagora, quando disse che non si sarebbe stupito se la folla avesse giudicato alquanto



strano l'uomo felice, dette l'impressione di non ritenerlo né ricco né potente: infatti la massa giudica dalle esteriorità, dato che percepisce solo queste. E quindi le opinioni dei sapienti sono d'accordo con i nostri discorsi<sup>93</sup>.

Ora, queste cose hanno anche una certa credibilità, ma la verità nelle questioni pratiche si giudica dai fatti e dalle scelte di vita: esse sono la cosa principale, e quindi si devono esaminare le cose che abbiamo detto mettendole a confronto con i fatti e con le scelte di vita, e sono da accogliere, se concordano con i fatti, da respingere se sono discordi<sup>94</sup>.

Chi vive secondo l'intelletto e si dedica a esso<sup>95</sup> potrà apparirci come uno che si trova nella disposizione migliore ed è prediletto dagli dèi, perché, se essi hanno in qualche modo cura per le cose umane, verrà a essere ragionevole credere che ne apprezzino soprattutto l'elemento migliore e più affine a loro (e questo sarà l'intelletto), e che ricambino con benefici coloro che amano e onorano in maggior misura questo elemento, ritenendoli persone che si prendono cura di ciò che loro stessi amano, e persone che agiscono in modo nobile e corretto. Né è difficile vedere che tutto ciò è proprio soprattutto del sapiente, che quindi sarà il più amato dagli dèi. È verosimile che il più amato dagli dèi sia anche il più felice, quindi anche in questo modo risulterà che il saggio è felice al massimo<sup>96</sup>.

10. In conclusione, dal momento che abbiamo detto abbastanza, per grandi linee, sia su questi temi sia sulle virtù, nonché riguardo ad amicizia e piacere, dobbiamo credere che il nostro intento sia giunto alla sua realizzazione? Oppure, [1179b] come si suol dire<sup>97</sup>, nel campo dell'agire la realizzazione non consiste nel conoscere teoricamente ogni aspetto, ma piuttosto nel metterlo in pratica? E quindi, riguardo alle virtù, non è sufficiente conoscerle, ma dobbiamo sforzarci di possederle e di farne uso, o di sapere se in qualche altro modo possiamo diventare buoni.

Ora, se i discorsi fossero sufficienti a renderci persone per bene «farebbero di certo affari d'oro» come dice Teognide (432-434)<sup>98</sup>, e dovremmo procurarceli; in realtà è chiaro che i discorsi conducono i giovani d'animo generoso a rafforzare la propria disposizione, e li incoraggiano, rendono un carattere nobile e veramente amante del bello adatto a ospitare la virtù, ma non hanno la capacità di condurre la massa all'eccellenza morale. Infatti la natura della massa non la porta a ubbidire alla vergogna, ma alla paura, e a tenersi lontana dalle azioni malvagie non perché siano turpi, ma per non

essere punita. La gente, vivendo sotto il dominio della passione, persegue i propri piaceri e i mezzi che li realizzano, sfugge i dolori contrapposti, ma non ha una chiara nozione del bello e del vero piacere, dato che non è capace di gustarli. E quindi, quale discorso potrebbe convertire mai gente simile? Non è possibile, o almeno non è facile, modificare abitudini che il carattere ha assunto da lungo tempo, solo con i discorsi. E forse ci si deve accontentare se giungiamo a partecipare alla virtù, quando si danno tutte le condizioni che, a nostro parere, sono necessarie per diventare persone dabbene.

Si ritiene che la gente diventi buona, chi per natura, chi per carattere, chi per insegnamento; ora, è chiaro che non dipende da noi che ci appartengano le doti naturali, esse derivano da qualche causa divina per coloro che sono davvero privilegiati<sup>99</sup>. Il ragionamento, poi, e l'insegnamento probabilmente non hanno effetto in tutti i casi, ma l'anima del discepolo deve essere esercitata attraverso i propri costumi a provare godimento e disgusto in modo corretto, come fa la terra fecondata dal seme. Chi vive secondo la passione non ascolterà, e non comprenderà nemmeno, un discorso tendente a distoglierlo: e chi vive in questo modo come potrà mai essere in grado di migliorarsi?<sup>100</sup> In generale la passione, a quanto pare, non si lascia domare dal ragionamento, ma dalla forza. Quindi deve già essere presente un carattere in qualche modo predisposto alla virtù, che ama il bello e disprezza il turpe.

È difficile però avere in sorte una buona educazione alla virtù fin dalla giovinezza, se non si è formati sotto leggi<sup>101</sup> del giusto tipo: vivere in modo temperante e saper sopportare non è piacevole per la massa, e in particolare per i giovani. Per questo l'educazione e le attività dei giovani devono essere stabilite dalle leggi: infatti, diventando abituali, non risulteranno **[1180a]** dolorose. Forse non basta che quando si è giovani si riceva un'educazione, e vi sia chi si prende cura di noi in modo corretto, ma, siccome anche da adulti si devono compiere in modo abituale quelle attività, avremo bisogno di leggi anche per questo, e quindi, più in generale, per l'intero ambito della nostra vita: la massa obbedisce più alla costrizione che a un ragionamento, più a una punizione che al bello. È questa la ragione per cui alcuni ritengono che i legislatori debbano richiamare i cittadini alla virtù ed esortarli al bello<sup>102</sup>, perché li ascoltino coloro che sono già stati ben avviati alla virtù nei loro costumi; essi devono stabilire punizioni e pene per chi

non ascolta ed è di natura inadatta, e devono espellere del tutto dalla comunità chi non può essere risanato: chi è dabbene e vive avendo di mira il bello ubbidirà, mentre chi è spregevole e desidera il piacere sarà punito con il dolore, come un animale da soma. Per questo dicono anche che si devono stabilire pene tali da essere massimamente opposte ai piaceri che costoro prediligono.

Ora, se, come si è detto<sup>103</sup>, colui che si prepara a essere buono deve essere educato bene e fornito di buone abitudini, e poi deve vivere in occupazioni dabbene e non compiere azioni turpi, né volontariamente né involontariamente, ciò potrà verificarsi per chi vive secondo un certo tipo di ragione<sup>104</sup> e un buon ordinamento, che abbia forza coercitiva. L'autorità paterna non ha forza costringente, né, in generale, ha forza costringente l'autorità di un singolo, che non sia un re o simili; invece la legge ha capacità coercitiva, ed è un discorso che deriva da un certo tipo di saggezza e di ragione. Inoltre gli uomini che si oppongono alle spinte degli appetiti, anche se lo fanno a buon diritto, sono odiati, mentre la legge che impone azioni dabbene non è oggetto di ostilità. Ma solo nella città dei Lacedemoni, assieme a poche altre, il legislatore si è preso cura dell'educazione e delle occupazioni<sup>105</sup>, mentre nella maggior parte delle città ha trascurato queste cose e ciascuno vive come vuole, impartendo autonomamente, al modo dei selvaggi<sup>106</sup>, norme per «pargoli e spose» (*Odissea*, XIII, 112). Così, si avrà la cosa migliore se ci si prenderà in qualche modo cura pubblica e corretta su questo, e si potrà farlo; nel caso che ciò sia trascurato a livello pubblico, spetta a ciascuno, a quanto pare, mettersi in grado di aiutare i propri figli e amici a raggiungere la virtù, o almeno a sceglierla.

Sulla base di quanto si è detto<sup>107</sup>, parrebbe che uno possa fare ciò, principalmente, se diviene esperto in legislazione<sup>108</sup>, dato che è chiaro che ciò di cui ci si prende cura a livello pubblico viene fatto per mezzo di leggi, e le attività più corrette si fanno sulla base di leggi eccellenti. Né pare che vi [1180b] sia differenza se siano leggi scritte o non scritte, né se con esse si educi un solo individuo o molti, come avviene anche nel caso della musica, della ginnastica e delle altre occupazioni. Come nelle città hanno forza le prescrizioni legali e i costumi, così pure nelle case hanno forza le esortazioni del padre e le abitudini, e forse anche più, per i legami di parentela e per i benefici che egli impartisce a familiari già predisposti ad amarlo e a obbedirgli per natura.

Inoltre è anche vero che i modi di educare i singoli sono superiori a quelli comuni, proprio come capita per le cure mediche: infatti in generale a chi ha la febbre giovano riposo e dieta, ma forse a una certa persona no, e il maestro di pugilato non prepara tutti i discepoli per lo stesso tipo di scontro. Quindi sembrerà che il singolo sia oggetto di cure più precise se ci si prenderà cura di lui in modo personale, di modo che ciascuno giungerà ad averne più vantaggio.

Ma si prenderà cura del singolo nel modo migliore il medico, il maestro di ginnastica e ogni altro che conosca l'universale, perché riguarda tutti o quelli di un certo tipo; si dice infatti che le scienze riguardano l'universale, e in effetti è così. Tuttavia nulla impedisce che di un qualche individuo particolare si prenda cura in modo adeguato anche chi non possiede la scienza, se ha osservato con accuratezza ciò che avviene nei singoli casi per mezzo dell'esperienza, proprio come alcuni sono stimati essere i migliori medici di se stessi, ma non sarebbero capaci di portare soccorso ad altri.

Quanto meno è opinione comune che deve passare attraverso l'universale chi vuole diventare esperto e teorizzatore, e lo deve conoscere per quanto è possibile; abbiamo detto che le scienze hanno per oggetto l'universale, ed è probabile che anche colui che vuole rendere migliori, per sua cura, gli altri, sia molti sia pochi, debba sforzarsi di diventare legislatore, se è attraverso le leggi che noi diventiamo buoni. Non è alla portata di chi capita educare in modo corretto chiunque e chi gli viene sottoposto, ma, se pure ciò è alla portata di qualcuno, lo è di chi sa, come avviene nel caso della medicina e in tutti i restanti casi, in cui ci si prende cura saggiamente di qualcosa.

Allora, dopo di ciò non si dovrà forse indagare da quali fonti e come uno può diventare esperto in legislazione? Forse che, come nelle altre arti, dall'insegnamento di politici esperti? Infatti già prima la competenza legislativa ci era parsa essere parte della politica<sup>109</sup>. O forse è evidente che le cose non stanno allo stesso modo nei riguardi della politica e delle rimanenti scienze e capacità? Infatti nelle altre scienze è chiaro che sono le stesse persone a trasmettere ad altri le proprie capacità e ad agire in base a quelle, vedi per esempio i medici e i pittori; ma quanto alla politica, i Sofisti proclamano di **[1181a]** insegnarla, mentre, in realtà, nessuno di loro agisce e al loro posto operano i governanti. Questi ultimi, a quanto pare, agiscono sulla base di una certa qual capacità ed esperienza, piuttosto che sulla base della riflessione: è evidente che non scrivono né pronunciano discorsi su queste cose<sup>110</sup> – eppure certo ciò sarebbe più bello che pronunciare discorsi

in tribunale o di fronte all'assemblea – né, d'altronde, i politici sono stati in grado di far diventare politici i loro figli o qualche altra tra le persone a loro care. Se fossero stati in grado, sarebbe stato ragionevole farlo: non avrebbero potuto lasciare dono migliore alle città, né avrebbero potuto scegliere di possedere qualcosa di meglio che questa capacità, né per se stessi, né, in conseguenza, per i loro cari. D'altra parte l'esperienza sembrerebbe essere non poco d'aiuto, dato che altrimenti non sarebbero diventati uomini politici sulla base dell'abitudine alla politica, e perciò sembrerebbe che coloro che aspirano a conoscere la politica abbiano bisogno di esperienza<sup>111</sup>. Invece i Sofisti che proclamano di farlo sono evidentemente lontanissimi dall'insegnare davvero l'arte politica, dato che non ne conoscono né la specie né l'oggetto, altrimenti non la metterebbero al livello della retorica o addirittura a livello inferiore, e non sarebbero del parere che sia cosa facile fare il legislatore, quando uno abbia fatto una raccolta di leggi celebri e stimate. Infatti essi dicono che si debbono scegliere le migliori<sup>112</sup>, come se la scelta non dipendesse dal comprendere, e il giudicare correttamente non fosse la cosa più importante, proprio come avviene nel campo della musica.

Sono gli esperti, infatti, che giudicano correttamente le opere in ogni campo, che comprendono con quali mezzi o come si giunge alla perfezione, e quali cose si accordano tra loro; per quanto riguarda gli inesperti ci si deve accontentare se non sfugge loro se l'opera è stata compiuta bene o male, come avviene anche per la pittura. E le leggi parrebbero essere le **[1181b]** opere della politica: come potrebbe uno diventare esperto in legislazione, o giudicare quali sono le migliori, partendo solo dalle leggi stesse? È chiaro che, allo stesso modo, non si diventa medici sui manuali, sebbene gli autori si sforzino di dire non solo quali sono le cure, ma anche come si deve guarire, e come si devono medicare i singoli, distinguendo le varie disposizioni<sup>113</sup>: tali cose sono utili agli esperti, ma inutili per gli inesperti. E quindi, forse, anche le raccolte delle leggi e delle costituzioni verranno a essere utili per coloro che sono in grado di esaminarle, di distinguere cosa è bene e cosa non lo è, e quali misure si adattano a quali cittadini. Invece in quelli che esaminano queste cose senza uno stato abituale adatto non v'è la capacità di distinguere bene, tranne che per caso; anche se, forse, diventerebbero più perspicaci in questi campi.

Ora, dato che i nostri predecessori hanno tralasciato di esaminare il campo della legislazione, forse è meglio esaminarlo in dettaglio, e quindi trattare

della costituzione in generale<sup>114</sup>, in modo che sia portata a compimento, per quanto possiamo, la filosofia dell'uomo<sup>115</sup>. Per prima cosa ci sforzeremo di esaminare quello che è stato detto bene, nei particolari, dai nostri predecessori, poi, partendo dalla raccolta delle costituzioni, vedremo quali cose salvano le città, e i vari tipi di costituzioni, quali le distruggono, e per quali ragioni alcune città sono governate bene e altre tutto il contrario. Dopo aver esaminato questo, forse potremo comprendere meglio qual è la costituzione migliore, come ogni costituzione è strutturata e di quali leggi e costumi si serve. Cominciamo dunque dicendo...<sup>116</sup>

<sup>1</sup> Il libro si compone di tre sezioni ben distinte. Nella prima si studia di nuovo la questione del piacere: viene posto il problema (cap. 1), sono esaminate e sottoposte a critica le opinioni dei predecessori (cap. 2), poi il piacere è studiato dal punto di vista ontologico (cap. 3) e psicologico (cap. 4); la trattazione si chiude con l'esame dei vari tipi di piaceri (cap. 5). La seconda sezione si occupa della felicità perfetta: si stabilisce che essa è attività secondo virtù (cap. 6), che l'attività migliore è la contemplazione (cap. 7), che le attività politiche ed etiche sono buone, ma inferiori alla contemplazione (cap. 8), e si studia il rapporto tra contemplazione e beni materiali (cap. 9). La terza sezione (cap. 10) conclude l'intera *Etica Nicomachea*: Aristotele discute come realizzare in pratica le sue dottrine e come educare i giovani; da ciò si passa alla questione delle buone leggi e di chi sia il vero legislatore. Il libro si chiude con un brano che connette l'*Etica Nicomachea* alla *Politica*.

<sup>2</sup> La maggior parte dei critici è propensa a considerare le formule che chiudono e aprono i

singoli *logoi* dell'*Etica Nicomachea*, opera dei redattori (Burnet, 440; Gauthier, 816, e altri), alcuni giudicano la doppia redazione di questa formula di passaggio una svista redazionale (Susemihl) e sopprimono la seconda frase (Rodier, 69); altri attribuiscono al libro IX la frase «Bene... piacere», come conclusione, e al X la frase «Probabilmente... piacere» come introduzione; in tal caso la ripetizione della formula di passaggio può essere considerata tipica dello stile orale, e i due brani essere giudicati entrambi autentici (Dirlmeier, 565).

<sup>3</sup> Abbiamo già trovato lo stesso argomento in 1104b 8-13: la virtù morale è legata al campo del piacere e del dolore, e per questo fin da piccoli i bambini devono essere abituati a provare piacere e dolore nei casi appropriati. Cfr. anche 1105a 1-3: «fin dall'infanzia il piacere si genera e sviluppa insieme a noi tutti: per questo è difficile disfarci di questa passione, che è strettamente mescolata con la vita». Se il provare piacere non fosse un bene, tutta la prassi educativa del libro II risulterebbe sbagliata.

<sup>4</sup> Qui, come nel libro VII, Aristotele riassume le posizioni tenute dagli interlocutori in un dibattito accademico cui parteciparono Platone stesso (*Filebo*), Eudosso, Speusippo e altri. Ma la distinzione delle opinioni in questo libro è diversa da quella che abbiamo trovato nel libro VII, 1152b 8-12, che era: 1) nessun piacere è un bene; 2) solo alcuni piaceri lo sono; 3) anche se tutti i piaceri sono un bene, non sono il bene sommo.

<sup>5</sup> La prima è la posizione di Eudosso (per cui vedi cap. 2); la seconda è attribuita a Speusippo (cfr. 1152b 8-10), ma una tesi simile fu sostenuta anche da Antistene. Secondo alcuni la divisione seguente ricalca la precedente (Michele di Efeso[a], 531, 19), secondo altri si riferisce solo a quelli che pensano che il piacere sia un male, e li divide in due gruppi: chi lo pensa sinceramente, e chi lo afferma a scopo pedagogico (Parafraze, 209, 14). In questo secondo caso forse Aristotele non fa riferimento a tesi che furono esplicitamente professate, ma solo a posizioni teoricamente sostenibili (Zanatta, 1078).

<sup>6</sup> Questa idea è già presente in 1109b 1-7: «Si deve indagare quali sono le cose verso cui noi siamo inclini [...] infatti allontanandoci molto dall'errore perverremo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti».

<sup>7</sup> Dottrina già incontrata in 1098b 10-12: «Tutti i fatti concordano con ciò che è vero, ma vengono ben presto in conflitto con il falso». Cfr. *infra*, 1173 a 1-2: «Affermiamo che ciò che pare vero a tutti, lo è, e chi distrugge questa fiducia non dirà affatto cose più degne di fede». È la condotta morale della gente ciò da cui si deve partire per cogliere i primi principi etici (Rodier, 72).

<sup>8</sup> Aristotele spesso richiede che la vita di un filosofo sia coerente con la sua dottrina, cfr. *Metafisica*, 1010b 3-11: gli Scettici sostengono che non si può distinguere tra veglia e sogno, ma il loro comportamento pratico ne smentisce le affermazioni. Vedi anche 1179a 20-22: «la verità nelle questioni pratiche si giudica dai fatti [...] e quindi si devono esaminare le cose che abbiamo detto mettendole a confronto con i fatti e con le scelte di vita».

<sup>9</sup> Il termine *elloga* (razionale) appare solo in questo passo nelle opere di Aristotele; deve essere tipico del linguaggio di Eudosso. Ma il concetto fondamentale è ripreso da Aristotele nelle parole che aprono l'*Etica Nicomachea*: «e per questo il bene è stato

definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende» (1094a 2-3). Aristotele in genere si mostra molto benevolo nei confronti di Eudosso.

<sup>10</sup> *to epieikes*, lett.: ‘ciò che è appropriato, corretto’ (in questo senso è usato, ad es., a 1120b 32); il termine ha un’ampia serie di accezioni: *ho epieikes* è l’uomo dabbene opposto al plebeo (1132a 2) o alla gente comune (1102b 10, 1167b 1), mentre l’*epieikeia* è l’‘equità’ (V, 14: in questo ambito *to epieikes* era stato tradotto con ‘l’equo’).

<sup>11</sup> *menuein* è un termine frequente nelle argomentazioni di Eudosso, cfr. 1101b 28-30.

<sup>12</sup> L’argomento delle linee 9-15 può essere ricostruito in vari modi, a seconda del testo scelto; è molto simile, anche nella terminologia, a quello che Aristotele usa alle righe 1094a 18-22, e, come quello, ci pare essere un’argomentazione continua: ‘ogni essere tende al piacere (infatti si tende a ciò che giova, e si tende al massimo a ciò che giova al massimo); / tutti tendono a ciò che per loro è la cosa migliore (infatti ognuno tende al proprio bene); / quindi il piacere è la cosa migliore’. L’argomento non è molto stringente, infatti è possibile che un essere abbia due scopi distinti: se ogni essere tende a *x* e ogni essere tende a *y*, non necessariamente *x* e *y* sono identici; analogo difetto ha l’argomento di 1094a 18-22, già citato.

<sup>13</sup> Si noti ancora quale peso Aristotele dia alle questioni sulla coerenza tra la vita personale del filosofo e la sua dottrina del piacere: è la seconda volta che l’argomento riappare in poche righe.

<sup>14</sup> Cfr. nota a 1097b 15. Il termine *phronesis* qui viene usato in senso platonico (riflessione), cfr. VII, 1152b 16: «i piaceri sono di impedimento alla riflessione».

<sup>15</sup> Aristotele ha analizzato la struttura logica di questi argomenti nei *Topici*, 117b 5-7; 116a 29-31; 115a 26-29; 117a 23-24, e se ne è servito in alcuni passi dell’*Etica Nicomachea*, vedi 1097a 33-34; 1097b 17-20; 1153b 1-4. L’ultimo argomento è confutato dallo stesso Aristotele con una critica analoga a quella platonica, qui citata in 1172b 28-32. Sia Eudosso, sia Aristotele, rendono ampiamente giustizia al sentire comune nelle loro argomentazioni.

<sup>16</sup> Il passo ad alcuni pare fuori luogo, perché interrompe la discussione sul piacere ponendo il problema del sommo bene (Richards, 37); per altri è una critica a Platone, appena citato (Rodier, 76).

<sup>17</sup> Aristotele esamina ora le posizioni degli antiedonisti, e i loro cinque argomenti; di questi i primi due criticano la posizione di Eudosso, e seguono lo stesso ordine dei suoi argomenti. A ognuna di queste critiche Aristotele fa seguire una sua confutazione, che ha il significato di una difesa di Eudosso. Gli altri tre argomenti non hanno più riferimento a Eudosso.

<sup>18</sup> Il termine usato non è più *thagaton*, ‘il bene’, ma *agathon*, ‘un bene’.

<sup>19</sup> La dottrina secondo cui nelle opinioni diffuse e degne di nota vi è sempre un nocciolo di verità, qui viene ampliata, e diviene una teoria sul buon ordinamento della natura in generale. L’espressione *en tois phaulois* («negli esseri inferiori») si riferisce molto probabilmente agli animali, come indica il Parafraste, 211, 33, seguito dalla maggior parte dei commentatori (il passo parallelo, 1153b 31-32, si riferisce invece agli uomini malvagi



opposti ai buoni). L'istinto cui fa cenno qui Aristotele deve essere quello per la conservazione della specie; più tardi gli Stoici svilupperanno la dottrina dell'*oikeiosis*, per cui il primo impulso di ogni essere vivente è quello dell'autoconservazione (Diogene Laerzio, VII, 85).

[20](#) In 1153b 4-6 tale argomento è attribuito a Speusippo. Ma come va interpretato? O si intende che «entrambi» indichi due mali (piacere e dolore), che si oppongono tra loro e al bene (che risulta così uno stato neutrale tra piacere e dolore: così Michele di Efeso[a], 593, 9, e altri), oppure che «entrambi» indichi il bene e il male (cioè uno lo stato neutrale tra piacere e dolore, l'altro il dolore), che si oppongono sia tra loro, sia a ciò che non è né bene né male (il piacere: così Festugière, 26, e altri). Nelle due interpretazioni lo stato assiologico del dolore (male) e dello stato intermedio tra piacere e dolore (bene) non cambia, la differenza consiste nel fatto che la prima interpretazione implica che il piacere sia un male, e la seconda che esso sia uno stato assiologicamente neutro. Ciò ha portato alcuni a dubitare quale fosse la reale posizione di Speusippo. La prima interpretazione è più vicina al testo, la seconda però è considerata dalla maggior parte dei critici più probabile storiograficamente. Rackham, 582, e Gauthier, 823, risolvono il dilemma espungendo *ampho*, 'entrambi' e leggono: «il male si oppone al male e a ciò che non è né bene né male».

[21](#) e *homoios*, seguo l'interpretazione di Michele di Efeso(a), 539, 23-24. Se si ritiene che per Speusippo il piacere fosse un male, quest'ultima osservazione non può essere diretta contro di lui.

[22](#) L'argomento è simile a quello che abbiamo trovato in 1153b 4-7, e si basa sulla rivalutazione della moralità comune: male è ciò che la gente fugge, quindi il piacere, che la gente non fugge, non è male.

[23](#) Cfr. 1152b 8: «ad alcuni pare che nessun piacere sia un bene, né per sé, né per accidente». In I, 9 Aristotele ha insistito molto sul fatto che il sommo bene non è una qualità, dato che non è un possesso, né uno stato abituale (cfr. *Categorie*, 9b 33-35), ma è un'attività.

[24](#) Cfr. Platone, *Filebo*, 24e, 31a. Burnet ritiene che anche Speusippo abbia sostenuto la stessa posizione, perché qui è usato il termine *aoristos* nel senso di *apeiros*, uso che, a suo parere, non è proprio di Platone, ed è tipico di Speusippo. Quindi il piacere sarebbe un male perché indeterminato, e sarebbe indeterminato perché ammette il più e il meno.

[25](#) Cfr. *Categorie*, 10b 26-11a 4: alcuni (gli Accademici?) pur non ammettendo che le virtù in sé abbiano gradi, ammettono che le persone possano possederle in grado maggiore o minore: l'argomento è dialettico, dato che una posizione accademica (il piacere è male perché ammette gradi) è confutata per mezzo di un'altra (la virtù non ha gradi, ma *può essere posseduta* secondo gradi diversi). L'argomento di Aristotele è: ciò che vale per la virtù, vale anche per il piacere. La frase: «gli uomini hanno certe qualità e agiscono secondo le virtù in maniera maggiore o minore» è molto incerta testualmente; Rackham, 582, e Gauthier, 825, preferiscono espungere *kai kata tas aretas*, e traducono: «gli uomini hanno certe qualità in misura maggiore o minore»; però quanto segue conferma l'interpretazione di Susemihl e Bywater.

[26](#) Se i piaceri si possono distinguere in semplici e misti (Platone, *Filebo*, 52 c), allora alcuni piaceri risultano essere indeterminati e, quindi, cattivi. Perché questo? La ragione di ciò può essere forse che i piaceri misti ammettono il più e il meno, e ciò che ammette il più e il meno è indeterminato. Comunque non tutti i piaceri sono indeterminati (Stewart, 413) e solo i piaceri misti sono cattivi (Tricot, 484; Laurenti[a], 157). L'argomento è talmente sintetico da risultare molto difficile da comprendere.

[27](#) Se la salute, pur essendo determinata, ha gradi, non è vero che tutto ciò che ha gradi è indeterminato (Rodier, 80-81): cfr. 1170b 32: «la giusta quantità non è, probabilmente, una sola, ma un numero qualunque tra estremi determinati». La stessa tesi era stata esposta precedentemente, in 1109b 18-20: una minima deviazione dal giusto mezzo non è ancora vizio: «non è biasimato chi si allontana solo un poco dal bene, né se devia verso l'eccesso, né se devia verso il difetto», e ciò vale anche per la salute del corpo. Riferisco solo alla salute le parole: «Infatti... nella stessa persona» (cfr. il Parafraste, 212, 25), che altri riferiscono al piacere (Stewart, 414) o a salute e piacere insieme (Michele di Efeso[a], 540, 32). In ogni caso il paragone è sottinteso. Che la salute sia proporzione di elementi è dottrina medica, derivante da Alcmeone da Crotona (fr. 4 D.-K.).

[28](#) E di conseguenza è imperfetto.

[29](#) Un movimento può diventare più rapido o più lento in sé quando accelera o rallenta. Il movimento del cielo delle stelle fisse non ha accelerazione o decelerazione, quindi in sé non è né rapido né lento; è detto veloce solo rispetto al movimento delle sfere dei pianeti (Michele di Efeso[a], 541, 30-31: rinvia a *De caelo*, II, 6).

[30](#) Aristotele ripete due volte la stessa formulazione, in modo un po' ridondante: per alcuni egli passa da una formulazione più generica a una più precisa; per il Parafraste invece la seconda frase fa riferimento a quanto si dice nel linguaggio comune. L'argomento in generale è: ogni movimento è rapido o lento, il piacere non ammette di essere rapido o lento, il piacere non è un movimento.

[31](#) La domanda è retorica e presuppone una risposta negativa. La tesi che il piacere sia un processo di generazione e il dolore un processo di dissoluzione è ripresa da *Filebo*, 31e-32a. L'obiezione di Aristotele si basa sulla sua dottrina per cui tutte le cose si risolvono in ciò da cui derivano (*Fisica*, 204b 33-34), da intendersi nel senso che è una e la stessa la materia che, nella generazione, acquista una forma, e poi, nella corruzione, la perde. Ma non esiste, per Aristotele, una materia la cui generazione sia il piacere e la cui corruzione sia il dolore (Michele di Efeso[a], 546, 6).

[32](#) Cfr. *Filebo*, 42c-d. Questo argomento è solo una precisazione del precedente: la ricostituzione è un tipo di generazione. Aristotele obietta che ciò vale solo per i piaceri del corpo.

[33](#) Il piacere è connesso alla ricostituzione dello stato naturale, ma non si identifica con essa: quando il corpo si risana, qualcos'altro, diverso dal corpo, prova piacere, cfr. 1152b 35-36. Infatti per Aristotele il piacere è attività dell'anima, e non del corpo, cfr. 1099a 8: «il provare piacere è [...] nell'anima».

[34](#) L'obiezione consiste in un'accusa di generalizzazione indebita: si attribuisce al tutto ciò

che vale solo per una parte dei piaceri. Cfr. 1152b 36: «vi sono anche piaceri che non si accompagnano a dolore e desiderio».

[35](#) Alcuni pensano che costoro lo facciano per dire che il piacere non è un bene (Parafraste, 213, 29-30, e molti altri); in questo caso vi è chi interpreta questo passo come il sesto argomento di Speusippo (Festugière, 42, e altri), e vi è chi pensa che l'argomento sia di Platone, cfr. *Gorgia*, 404 c (Joachim, 268, e altri). Se questo è il fine cui tende, l'argomento è di certo molto debole: dal fatto che alcuni piaceri siano cattivi non si può dedurre che tutti lo siano (Dirlmeier, 577). Altri pensano invece che l'argomento di Platone voglia dimostrare che solo alcuni piaceri sono buoni (Michele di Efeso[a], 547, 5-10, e altri), a esso Aristotele ribatterebbe che quelli cattivi non sono nemmeno piaceri. Però quest'ultima posizione non è ricordata nella rassegna di opinioni del libro X e appare solo nell'altra versione del *logos* sul piacere, libro VII, 1152b 10.

[36](#) L'argomento può essere inteso in vari modi: 1) un fine è buono solo se deriva da mezzi buoni (Michele di Efeso[a], 547, 27-30, e altri); 2) non si deve sacrificare un bene superiore in vista di uno inferiore, anche se essi non sono correlati come mezzo e fine (Gauthier, 830); la prima spiegazione ci pare la migliore, dato che Aristotele dice *apo ge touton*, «quando derivano da tali cause».

[37](#) L'argomento è simile al primo, ma tende a una conclusione diversa: il primo intende sostenere che certi piaceri turpi non sono nemmeno piaceri, il secondo che i piaceri turpi sono piaceri, ma di specie inferiore e degenerata (Joachim, 269).

[38](#) Il testo dice che la distinzione fra amico e adulatore può essere utilizzata sia per dire che il piacere non è un bene, sia che i piaceri differiscono per specie e quindi solo alcuni sono un bene. Non si capisce bene come l'argomento funzioni. Gli antichi credevano che Aristotele volesse argomentare nel modo seguente: gli antiedonisti dicono che l'adulatore provoca piacere, l'adulatore è dannoso, quindi il piacere è dannoso, e a ciò Aristotele risponderebbe, di nuovo, che i piaceri differiscono per specie, quindi non necessariamente tutti sono dannosi (Michele di Efeso[a], 548, 8-12). I moderni invece cercano di eliminare una delle due conclusioni sopra citate, e molti pensano che la distinzione adulatore/amico serva solo a dimostrare che soltanto alcuni piaceri sono un bene (Burnet, 448, e altri). Gauthier, 831, pensa, al contrario, che l'argomento serva a dimostrare che il piacere non è identico al bene, ed espunge le parole «o che i piaceri differiscono per specie».

[39](#) Il brano è difficile: alcuni vedono in esso due argomenti, altri uno solo. Nel primo caso, la citazione dei piaceri dei bambini potrebbe essere intesa come un'ulteriore affermazione che i piaceri differiscono nei diversi individui (i bambini godono di cose che per gli adulti sono indifferenti); la seconda parte invece ammetterebbe che vi sono piaceri cattivi, per giungere a concludere che il piacere rientra in diverse specie (Burnet, 448). La struttura del testo fa però pensare che qui vi sia un solo argomento, che parte dalla concessione che alcune specie di piacere sono poco attraenti o cattive per giungere a dire che il piacere non è sempre un bene (Michele di Efeso[a], 214, 30-33; Gauthier, 832).

[40](#) Alcuni collegano l'argomento al brano precedente, di cui sarebbe l'inverso: noi non cerchiamo ogni tipo di piacere, e cerchiamo anche ciò da cui piacere non deriva. Ma si potrebbe collegare il brano anche con quanto segue, in cui, contro Eudosso, si torna a dire

che il piacere non è il bene supremo. Cfr. lo stesso argomento in 1097b 2-4: sceglieremmo cose del genere anche se non ne derivasse la felicità.

<sup>41</sup> Il brano riassume tutto il capitolo: contro Eudosso, si dice che il piacere non è il bene e che non sempre è preferibile, contro Speusippo, che alcuni piaceri sono preferibili per sé.

<sup>42</sup> Aristotele conclude l'esame degli *endoxa* e fa un nuovo inizio, come in 1095a 13-16: «Diciamo, ricominciando da capo [...], qual è il bene pratico più alto».

<sup>43</sup> In tutto il capitolo *dokein* è usato per introdurre l'opinione di Aristotele, anche se la forma esteriore della frase farebbe pensare alla citazione di opinioni altrui.

<sup>44</sup> Qui si prova che non vi è generazione del piacere, e subito dopo Aristotele dimostra che esso non è movimento; alla fine del capitolo (1174b 9-13), egli riassume i due punti: il piacere non deriva da un processo di generazione, e non è né generazione né movimento.

<sup>45</sup> Cfr. 1094a 9-16: vi sono arti architettoniche e arti subordinate: i fini delle attività subordinate sono perseguiti come mezzi per i fini delle attività architettoniche. Qui la distinzione è rivolta a distinguere la produzione in generale, in quanto movimento, *kinesis*, dall'attività in generale, come in 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 bene è fine».

<sup>46</sup> Cfr. *Fisica*, III, 1-3; V-VIII. Per le differenze biologiche, cfr. *Le parti degli animali*, I, 1.

<sup>47</sup> *oud'en apanti chronoï*, il movimento può essere considerato incompleto «in un intero lasso di tempo», o perché ogni movimento completo si compone di molti movimenti parziali (Parafraste, 215, 26), o perché ogni movimento lineare è incompleto rispetto al moto circolare (Michele di Efeso[a], 552, 3), o perché ogni movimento è incompleto rispetto all'attività. Altri leggono: *ouk en apanti chronoï*, «[non sia completo] in un momento qualunque»: secondo questo testo il movimento non sarebbe completo che alla fine del suo svolgimento, e quindi Aristotele ripeterebbe quanto ha già detto poche righe prima, a 1174a 28-29.

<sup>48</sup> Cfr. *De anima*, 431a 8-14: «ora, il percepire è simile all'affermare e intuire puro e semplice: quando l'oggetto è piacevole o doloroso, la mente persegue o fugge come affermando o negando, e il provare piacere e dolore è l'essere in atto, per mezzo del medio sensitivo, in relazione al bene o male in quanto tali [...] la capacità di desiderare e quella di fuggire non sono differenti, né tra loro, né rispetto alla capacità di sentire: ma il modo d'essere è diverso». Quindi a ogni sensazione si accompagna una reazione di piacere e dolore, come atti distinti prodotti da capacità di fatto coincidenti, anche se in linea di principio distinte: «quando afferma o nega che è buono o cattivo, fugge o persegue» (431a 15-16). In questo capitolo Aristotele non usa più l'espressione *dokei*, «sembra», ma parla *ex professo*, riferendosi ai suoi studi di fisiologia e psicologia.

<sup>49</sup> A 1174a 4-6 Aristotele aveva detto che anche se a certe sensazioni, come il vedere, non conseguisse nessun piacere, ugualmente le perseguiremmo; come ora risulta chiaro, l'ipotesi era irrealistica, dato che, di fatto, a ogni sensazione si accompagna una percezione. L'uso di *kata* qui indica una dipendenza o una conseguenza: il Parafraste, 216, 6, la intende come equivalente a *epetai*, 'consegue'.

<sup>50</sup> L'affermazione vale in generale, e non solo limitatamente alla sensazione in senso stretto (*contra*, Festugière, 45): anche l'attività secondo le virtù morali e intellettuali è piacevole, e il caso della sensazione è usato qui solo perché è un esempio particolarmente chiaro. La definizione qui data vale solo per lo più, cfr. 1117b 15-16: «non tutte le virtù hanno la caratteristica di essere messe in atto piacevolmente, se non nella misura in cui pervengono al loro fine».

<sup>51</sup> Il paragone è difficile da interpretare: infatti vengono posti a confronto tre termini da una parte e due dall'altra: oggetto sentito, capacità sensitiva, piacere, medico e salute. Questi ultimi sono addotti ad esempio di due tipi di cause. Quali sono le cause simboleggiate da medico e salute, e a quali dei tre elementi della sensazione corrispondono? Tutti sono d'accordo che il medico incarna la causa efficiente; rispetto alla salute, invece, i critici hanno oscillato tra le ipotesi più varie, ma, dato che l'oggetto causato è lo 'star bene', essa non può che simboleggiare la causa formale (Burnet, 453; Hardie, 411; Gosling-Taylor, 247). Quindi qui abbiamo una distinzione tra causa efficiente e forma. A cosa corrispondono questi due termini rispetto ai tre elementi della sensazione? L'oggetto sentito e la capacità sensitiva sono entrambi causa motrice della sensazione come evento, quindi corrispondono al medico (Stewart, 427; Festugière, 45); invece il piacere non ha funzione motrice. Sembra quindi che esso debba cadere dalla parte della causa formale, e quindi corrisponda alla salute, anche se non è la forma della sensazione come evento, e ha anche aspetti di causa finale (Stewart, 428; Festugière, 46; Rodier, 94); ma ad altri pare solo un epifenomeno (Hardie, 313 e 411), e non mancano soluzioni anche più complesse. Comunque il punto che qui Aristotele vuole sottolineare è che il piacere non è una causa motrice, che agisce dall'esterno, come un padrone esigente (cfr. Senofonte, *Economico*, I), né un evento, il provare una sensazione piacevole, che causa un altro evento, l'azione umana; è invece una caratteristica dell'attività umana, strettamente connessa a essa.

<sup>52</sup> Il brano ripete quanto detto prima, ma non in modo inutile: viene chiarito qui che la capacità di sentire ha una funzione efficiente (*poiesontos*) rispetto all'atto di sentire.

<sup>53</sup> *epiginomenon*, il termine indica una connessione molto stretta, più stretta di quella indicata a 1172b 23-24 dal verbo *prostithesthai*, che era usato da Aristotele per descrivere le differenti posizioni di Eudosso e Platone («aggiunto a un qualsiasi bene il piacere lo rende preferibile»). Qui Aristotele intende dire che attività e piacere, per sé concettualmente distinti, di fatto sono coincidenti, come un punto che distingue due segmenti è insieme inizio del secondo e termine del primo. Non vi è contraddizione con quanto detto prima: come la forma dell'evento è il fine dell'agente, così il fatto che il desiderio stia dalla parte della forma, e non della causa motrice, ne fa un fine aggiuntivo per l'agente: Aristotele non vuole certo dire che il piacere è il fine di cui la sensazione è un mezzo.

<sup>54</sup> Oppure: dato che la sensazione può essere assimilata alla intellesione e il sensibile all'intelligibile (Rodier, 95).

<sup>55</sup> L'osservazione è psicologicamente finissima, e Michele di Efeso la collega giustamente all'inizio della *Metafisica*: «Tutti gli uomini per natura desiderano sapere: ne è segno l'amore per le sensazioni»; si deve però confrontare questo passo con l'attività divina

descritta nel libro XII: «è evidente [...] che pensa l'oggetto più divino e più degno di onore, e non muta» (1074b 25-26), per comprendere la differenza essenziale tra la condizione umana e quella divina: l'uomo ha bisogno di novità e variazioni per mantenere la sua attività intellettuale sempre allo stesso livello, la beatitudine di Dio sta anche nel fatto di non avere bisogno di ciò. Questa differenza, infatti, ha per conseguenza un diverso modo di provare piacere: «il suo modo di vivere è quello che per noi è il migliore per un breve lasso di tempo: egli è così sempre – per noi ciò è impossibile – dato che l'attività di questo modo di vivere è insieme piacere» (1072b 14-16). Ciò spiegherebbe perché l'uomo si affatica. Michele di Efeso(a), 560, 13, al contrario, ritiene che con ciò Aristotele voglia spiegare perché a volte si supera la fatica e si ritrovano le forze.

[56](#) *zoe*, qui indica non solo il vivere biologico, ma il modo di vivere, come in 1098a 1, 1100b 33.

[57](#) La dimostrazione che i piaceri differiscono per specie è presentata in uno stile molto più scorrevole e chiaro del resto dell'analisi del piacere: come nel libro I, le questioni particolari che completano la discussione sono analizzate in modo meno sintetico delle questioni centrali, e non senza ripetizioni.

[58](#) Perché sono di specie differente (Ramsauer, 235), o perché sono dei contrari (Rodier, 100).

[59](#) Qui abbiamo un accenno all'idea che esistano realtà moralmente indifferenti, idea abbastanza rara in Aristotele, ma che avrà molta importanza nella filosofia stoica.

[60](#) Qualcuno ha creduto che con queste parole Aristotele confuti la posizione da lui stesso espressa nel libro VII in 1153a 12-15: «non è corretto dire che il piacere è 'una generazione sensibile', invece si deve dire, piuttosto, che è un'attività dello stato secondo natura, e al posto di 'sensibile' si deve dire 'senza ostacoli'» (Stewart, 434 e altri); altri hanno pensato che nel passaggio dal libro VII al X Aristotele precisi il suo pensiero senza contraddirsi (Festugière, xxiv, e altri). È utile notare che il punto di vista nei due passi è diverso: il piacere nel libro VII è posto in modo generico nel campo delle attività; qui invece si dice che il piacere non è un'attività autonoma, ma si accompagna sempre a qualche altra attività, cui è strettamente legato senza identificarsi con essa. Quindi non esiste un'attività che sia Il Piacere, ma vi sono molti differenti piaceri connessi a molte differenti attività, cfr. Rodier, 102.

[61](#) Si può intendere, o che i piaceri del pensiero differiscono da quelli della sensazione, o che all'interno di ciascun gruppo ci sono delle differenze: i piaceri dei sensi differiscono tra loro, e così quelli del pensiero (Rodier, 103). 'Purezza' indica il fatto che il tatto opera per contatto diretto con l'oggetto sentito ed è indispensabile per la sopravvivenza dell'ente animato, mentre vista, gusto e olfatto percepiscono tramite un intermedio e sono finalizzati, non al puro vivere, ma al bene (cfr. *De anima*, 434b 14-15 e 435b 19-21).

[62](#) *ergon*, di solito da noi tradotto con 'opera', 'operare' e simili; la traduzione corrente ('funzione') è inappropriata, perché fa pensare all'agire che caratterizza un elemento costitutivo di un insieme ('la funzione del bidello è suonare la campana della fine delle lezioni'), idea che qui è del tutto assente.

[63](#) Cfr. III, 6.

<sup>64</sup> Il capitolo abbonda in rinvii al libro I: se ne contano almeno quattro espliciti e altri impliciti; qui ci si riferisce a I, 2-3.

<sup>65</sup> Cfr. 1095b 31; 1098b 34-1099a 2; 1099b 25-1100a 9; 1100b 22-1101a 8.

<sup>66</sup> Ancora un rinvio a I, 9.

<sup>67</sup> *paidia*, etimologicamente collegato a *pais*, ‘bambino, ragazzo’, opposto a *spoude*, ‘serietà, impegno’, da cui deriva *spoudaios*, che significa sia ‘serio’ o ‘coscienzioso’, sia ‘eccellente, virtuoso’; tutto il capitolo è giocato sull’opposizione tra divertimento (livello infantile o moralmente carente) e serietà (impegno, eccellenza morale). In italiano è difficile conservare il gioco di parole, perché ‘serietà’ ed ‘eccellenza morale’ non sono etimologicamente connesse.

<sup>68</sup> Cfr. 1095b 21-22: «molti uomini potenti hanno sentimenti simili a quelli di un Sardanapalo»; *apocholazein* è un termine che può venire interpretato sia come ‘passare il tempo libero’ (Gauthier, I, 302), sia come ‘dedicare tutto il proprio tempo’ (Stewart, 438, e altri). La giustificazione dell’opinione qui esposta, che i divertimenti siano fonte di felicità, perché così la pensano i potenti, è simile alla ragione, data in I, 3, per spiegare come mai molti identificano la felicità con il piacere. Il comportamento dei potenti non è una prova attendibile per Aristotele. In I, 3 esso è solo citato, qui è criticato con argomenti filosofici.

<sup>69</sup> *nous*, qui probabilmente è usato in senso generico; Michele di Efeso(a), 574, 33, e altri pensano invece a un accenno al *nous* in senso proprio, da cui, come vedremo, dipende la vita teoretica.

<sup>70</sup> La parte finale del capitolo è costruita su una serie di rimandi etimologici e di giochi di parole tra ‘attività virtuose’ (*spoudaiai energeiai*), ‘uomo eccellente’ (*spoudaioi*), ‘agire seriamente, impegnarsi’ (*spoudazein*), ‘serio impegno’ (*spoudes*), ‘attività serie’ (*spoudaia*), ‘più eccellente’ (*spoudaioteran*). Tutto ciò è impossibile da rendere in italiano.

<sup>71</sup> Cfr. I, 9; III, 6; X, 5.

<sup>72</sup> Il detto di Anacarsi fa parte della morale popolare; Erodoto attribuisce un detto simile al re Amasi d’Egitto: come un arco sempre teso si rovina, così un uomo sempre seriamente impegnato diviene pazzo (II, 173, 3-4).

<sup>73</sup> Non è chiaro a quale passo si faccia riferimento: in 1096a 4-5 non si dice nulla di preciso, e il passo più vicino a questo parrebbe *Etica Eudemia*, 1249b 16-21. Traduco *theoretike* con ‘teoretica’, cioè, secondo il dizionario di Devoto e Oli (s.v.), ‘legata alla contrapposizione con la vita pratica e rivolta alla visione dei fondamenti della realtà’; il termine ‘contemplativa’, che spesso viene usato, ha assunto nella nostra lingua il significato più ristretto di ‘dedito alla meditazione religiosa sulla divinità e della vita ultraterrena’, che qui non è del tutto appropriato.

<sup>74</sup> Il rinvio è genericamente alla prima parte dei libri I e X.

<sup>75</sup> L’affermazione è piuttosto misteriosa, dato che in *Metafisica*, XII, 9, Aristotele dice che noi possiamo contemplare solo per breve tempo. Probabilmente l’idea è che, essendo la contemplazione un’attività semplice, può proseguire in modo ininterrotto molto più che, ad esempio, l’agire coraggiosamente, attività che richiede il procurarsi molti mezzi e il

compiere molta deliberazione. Traduco *theorein* con ‘contemplare’, dato che il verbo ha in italiano un significato alquanto più ampio di quello dell’aggettivo, e indica un considerare intensamente un contenuto qualsiasi (vedi Devoto-Oli, s.v.).

[76](#) Cfr. 1176a 2-3: «allo stesso modo, quindi, differiscono pure i piaceri: quelli del pensiero differiscono per purezza dagli altri, e gli altri piaceri tra loro», e nota relativa.

[77](#) La frase mostra la fondamentale differenza del sapiente aristotelico, molto legato alla nozione tradizionale del *sophos*, da altre tradizioni, come quella socratica da una parte, e quella del ricercatore scientifico moderno dall’altra, le quali apprezzano più la ricerca del sapere che il suo saldo e definitivo possesso.

[78](#) L’immagine del sapiente è qui basata sull’idea dell’autosufficienza divina (Joachim, 291); è messo in secondo piano l’aspetto dialettico della filosofia, ed è esplicitamente contraddetta l’accezione di ‘autosufficienza’ stabilita come rilevante a proposito della felicità in 1097b 8 sgg.: «Noi non usiamo il termine ‘autosufficiente’ in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma anche in relazione a genitori, figli [...], poiché per natura l’uomo è animale politico».

[79](#) Anche questo criterio è parzialmente difforme da quanto detto in 1139b 3-4: «il contenuto dell’azione è fine in assoluto, infatti l’agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo», a meno che non si intenda il termine *eupraxia*, ‘agire bene, con successo’, come relativo al successo dell’azione (*to kalon*, il bello), in quanto distinto dall’agire stesso. Ma *Etica Nicomachea*, VI non autorizza tale lettura, mentre *Etica Nicomachea*, X, e *Politica*, VII, 3, sembrano richiederla.

[80](#) *scholē*, corrispondente al latino *otium*, che è qualcosa di più del banale ‘tempo libero’ dal lavoro, e corrisponde piuttosto alla nozione di un’attività libera e disinteressata, contrapposta alla nozione di un’attività condizionata e costretta (*ascholia*).

[81](#) *miaiphonōs*, attributo costante di Ares nell’*Iliade*, cfr. V, 31, etc. Le frasi «Ora... piene» e «infatti... uccisioni» dovrebbero essere invertite per rendere il discorso più scorrevole (Rodier, 114).

[82](#) La frase è ripetuta due volte, e forse abbiamo qui una doppia conclusione dello stesso ragionamento (Gauthier, 887). La tesi generale è che l’attività politica tende a un fine diverso da essa stessa: potere, onore, felicità pubblica.

[83](#) *atru-ton*, termine della lingua poetica: come la caratteristica della ‘semplicità’ vista prima, tende a riavvicinare l’attività intellettuale a quella divina.

[84](#) Cfr. I, 10-11 e 1098a 18-20: «E inoltre, in una vita completa: infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno».

[85](#) 1099a 7: «Il loro modo di vivere è inoltre piacevole di per sé», cfr. 1176b 24.

[86](#) Cfr. 1103b 14-17: «è compiendo le azioni proprie delle transazioni che si hanno con le altre persone, che alcuni di noi diventano giusti e altri ingiusti, ed è agendo nei casi di pericolo, cioè abituandoci a provare paura o coraggio, che alcuni di noi diventano coraggiosi, altri vigliacchi».



<sup>87</sup> Il riferimento può essere agli atti delle cosiddette ‘virtù naturali’ o innate, come il coraggio per un corpo forte (cfr. 1143b 3, nonché Michele di Efeso[a], 593, 29-30; Burnet, 464), come pure al fatto che vi è un influsso del carattere individuale di ciascuno nel suo modo di essere virtuoso (Rodier, 120). Alternativamente si può intendere: «che la virtù del carattere per alcuni aspetti derivi dal corpo, e che in molti aspetti sia strettamente connessa con le passioni» (Parafraste, 224, 8-12; Stewart, 451-452, e altri).

<sup>88</sup> Qui si dice molto chiaramente che la saggezza, oltre al compito di trovare i mezzi di realizzare il fine, ha anche quello di stabilire il giusto mezzo relativo alla virtù, che è il fine e, nel caso particolare, si identifica con l’azione corretta.

<sup>89</sup> Si ripete quanto detto in 1177a 29 sgg. La frase «il politico si dà maggiormente da fare riguardo al corpo, etc.» è stata intesa in vari modi: o per ‘politico’ si intende l’uomo politico, e quindi il corpo sta a simboleggiare i beni necessari (Michele di Efeso[a], 596, 3-4, e altri), o per ‘politico’ si intende l’uomo che vive in società con il suo prossimo, e quindi il corpo è preso in senso proprio, come uno strumento necessario per compiere atti coraggiosi o temperanti (Parafraste, 224, 34-37, e altri). Il confronto con 1177b 12, ove *politikos* indica l’uomo politico, farebbe propendere per la prima spiegazione.

<sup>90</sup> *theoria tis*. Il Parafraste, 226, 2, commenta: «quindi la migliore e più completa». Secondo molti qui si contrappone la *theoria* come attività intellettuale di tipo razionale ad altri tipi più generici di *theoria*, come l’osservazione di spettacoli e simili (cfr. Bonitz, 328 a 4 sgg.). Secondo altri invece si contrappone la *theoria* che ha per oggetto le cose divine alla *theoria* che ha per oggetto la natura e il mondo sensibile. Noi preferiamo la prima interpretazione: se Aristotele avesse voluto far cenno alla contemplazione di Dio, lo avrebbe detto a più chiare parole, come ha fatto in *Etica Eudemia*, VIII, 3.

<sup>91</sup> La tradizione biografica narra che Aristotele fu maestro di Alessandro Magno, ma, a quanto pare, il discepolo visse secondo una serie di valori completamente opposti a quelli del maestro: forse qui si può vedere una larvata polemica contro di lui.

<sup>92</sup> Come in I, 11, anche qui l’uso dei tempi verbali dimostra che Solone giudica se uno ha vissuto una vita felice solo dopo il momento della sua morte, cfr. 1100a 10-11: «non bisogna mai dire felice assolutamente nessuno finché è vivo, ma si deve aspettare il compimento della sua vita, come vuole Solone».

<sup>93</sup> La citazione delle opinioni dei sapienti ha un ruolo di conferma della tesi esposta, come in I, 9.

<sup>94</sup> La conferma maggiore viene dall’accordo con i fatti (*erga*, il modo concreto di agire degli uomini), cfr. I, 8.

<sup>95</sup> *nous*, anche qui in senso generico: vita intellettuale. L’espressione *ton noun therapeuein* richiama l’analogia espressione di *Etica Eudemia*, 1249a 20-21: «dedicarsi al servizio di Dio (*ton theon*, mss.) e contemplare», che ha significato analogo: nell’*Etica Nicomachea* si indica la facoltà umana al cui servizio è meglio dedicare la vita, nell’*Etica Eudemia* si indica invece l’oggetto di essa. Tale oggetto non si riduce affatto al solo Motore Immobile e separato, ma include la conoscenza del mondo fisico e umano.

<sup>96</sup> Il brano lascia perplessi: non si parla qui né degli dèi aristotelici, cioè dei motori

immobili, né delle divinità tradizionali. Pare una deduzione puramente teorica: se l'intelletto è la cosa più divina in noi, sarà la cosa che gli dèi amano di più. La struttura sillogistica delle frasi finali (Il sapiente è il più amato dagli dèi/Il più amato dagli dèi è il più felice/Il sapiente è il più felice) dà a tutto questo passo un'aria di *tour de force* retorico.

[97](#) Cfr. 1095a 5-6; 1103b 26-29.

[98](#) Citato anche da Platone in *Menone*, 95e.

[99](#) Cfr. *Etica Eudemia*, VIII, 2, ove il tema è trattato a lungo.

[100](#) Cfr. 1095a 4-6: «siccome ha la caratteristica di farsi guidare dalle passioni, il giovane ascolterà invano, e inutilmente; infatti il nostro fine non è la conoscenza, ma l'agire».

[101](#) In questo capitolo *nomoi*, 'leggi', indica ogni regola in generale, scritta e non scritta, pubblica e privata, domestica, cfr. 1094b 5-7: «la politica [...] legifera su cosa si deve fare, e da cosa ci si deve astenere».

[102](#) Il riferimento è a Platone, *Leggi*, 723a sgg.

[103](#) Poco sopra, 1179b 24 sgg.: «l'anima del discepolo deve essere esercitata attraverso i propri costumi a provare godimento e disgusto in modo corretto, come fa la terra fecondata dal seme».

[104](#) *kata tina noun*; Rackham, 632, suggerisce di leggere *kata tina nomon*, 'secondo una certa legislazione', il che pare plausibile.

[105](#) Cfr. 1102a 7-13: «Pare inoltre che il vero politico compia ogni sforzo in vista della virtù, infatti vuole rendere i cittadini buoni e osservanti delle leggi: come esempio di tali politici abbiamo i legislatori di Creta e quelli di Sparta, e altri simili, se ve ne sono».

[106](#) Lett.: 'come fanno i Ciclopi' che, dice Omero nel passo citato, non hanno assemblee né leggi, ma vivono in modo anarchico: ognuno impone norme alla sua famiglia, senza curarsi degli altri.

[107](#) Da questo punto in poi, e fino a 1181b 12, Aristotele si impegna in un dibattito con se stesso sul valore rispettivo della conoscenza dell'universale e della legge e di quella del particolare nel campo dell'educazione.

[108](#) È notevole che qui Aristotele, per enunciare la tesi secondo cui il padre di famiglia, per ben educare i figli, deve conoscere l'universale e la norma, dice che egli deve conoscere la legislazione, e non l'etica o la filosofia pratica. In *Politica*, I, 13 dice, in modo simile, che la buona organizzazione normativa della casa non deve essere stabilita in astratto, ma deve essere coerente con la costituzione della città. Molti critici hanno voluto vedere in questo brano il passaggio dall'etica classica, basata sulle leggi della città, a un'etica puramente privata, che sarebbe tipica dell'età ellenistica; è chiaro invece che Aristotele dice il contrario, e che, anche nel caso dell'educazione morale privata, i principi generali derivano dalla politica, cfr. 1094a 27-b 10: la politica ha per oggetto il sommo bene, è la scienza architettonica e governa le altre scienze pratiche, determina cosa si deve fare e cosa non si deve fare, e il suo fine comprende i fini di tutte le altre scienze. La composizione dell'*Etica Nicomachea*, come quella di molte opere antiche, pare essere stata concepita in modo circolare: le ultime parole del libro X si riallacciano alle parole introduttive del libro I.

[109](#) Cfr. 1141b 24-26: «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».

[110](#) È da notare qui l'idea che una *techne* particolare come la politica possa essere trasmessa sia oralmente che attraverso manuali scritti. Cfr. *Politica*, I, 11.

[111](#) 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».

[112](#) La critica appare essere contro Isocrate, *Antidosis*, 79-83, che sostiene che la retorica è superiore alla capacità legislativa, dato che anche il primo venuto è capace di scegliere le migliori tra le leggi. È da notare che Aristotele non critica l'idea di raccogliere le leggi di tutti i popoli, ma sostiene solo che poi, per scegliere le migliori, ci vuole un criterio. La critica a Isocrate quindi, apparentemente aspra, non è del tutto distruttiva, e una delle idee del retore verrà poi messa in pratica dalla scuola peripatetica che fece una raccolta di 158 costituzioni delle varie città greche, cfr. *infra*, 1181b 16-17: «partendo dalla raccolta delle costituzioni».

[113](#) Quindi il criterio di scelta che invoca Aristotele consiste nello scegliere non solo le leggi migliori, ma anche quelle più adatte a ciascun caso.

[114](#) *politeia*, non indica solo la carta costituzionale scritta, come nei tempi moderni, ma l'intera serie delle leggi scritte e non scritte, delle prescrizioni legali, etiche e consuetudinarie, che reggono le varie città. È strano che Aristotele dica 'i nostri predecessori hanno tralasciato etc.' dopo essere stato discepolo di Platone, autore della *Repubblica* e delle *Leggi*.

[115](#) Cfr. 1155b 9-10: «quello che noi indaghiamo sono le questioni che riguardano l'uomo e hanno a che fare con i caratteri e le passioni».

[116](#) Il brano, che gli editori del secolo XIX avevano considerato spurio, fa evidentemente da prologo alla *Politica* (Michele di Efeso[a], 619, 28). La questione del rapporto tra *Etica Nicomachea* e *Politica* è molto discussa; quello che, in ogni caso, pare essere escluso da questo brano è che per Aristotele si possano distinguere un'etica prescrittiva, basata su principi propri e assoluti, e una scienza politica puramente descrittiva; anche la *Politica* ha uno scopo pratico.