CAPITOLO

10

Aristotele (III): etica, politica, poetica

«Una rondine non fa primavera, e neppure un solo giorno.»
— Aristotele, Etica Nicomachea I 7, 1098a18 (traduzione della redazione)

OBIETTIVI

1. Spiegare perché per Aristotele l'etica è una scienza pratica e quale esattezza le si può chiedere.
2. Ricostruire l'argomento della funzione propria dell'uomo e la definizione della felicità.
3. Definire la virtù etica come abito e giusto mezzo, distinguendola dalle virtù dianoetiche e dalla saggezza.
4. Esporre la teoria aristotelica della città, del cittadino e delle sei costituzioni, valutando criticamente la tesi della schiavitù per natura.
5. Spiegare la mimesi, la definizione della tragedia, la catarsi, il rapporto tra poesia e storia e i mezzi della persuasione.
6. Leggere e commentare passi dell'*Etica Nicomachea*, della *Politica* e della *Poetica*.

INDICE DEL CAPITOLO

10.1 Il bene dell'uomo e la felicità 3
10.2 La virtù etica: abito e giusto mezzo 7
10.3 Saggezza, amicizia, vita contemplativa 11
10.4 La politica 14
10.5 La poetica e la retorica 17
10.6 Dopo Aristotele 20
10.7 Leggere i testi 21

Filosofia 3 · Parte III · Aristotele e le filosofie ellenistiche · versione 1.0
Capitolo 10: Aristotele (III): etica, politica, poetica · pagine 281–308 del volume completo · estratto per lo studio

«Che cosa vuoi fare da grande?» A sedici anni la domanda torna spesso, e di solito la risposta è un mestiere: medico, ingegnere, musicista. Ma dietro c'è una domanda più radicale, che Aristotele pone all'inizio dell'*Etica Nicomachea*: per che cosa facciamo tutto quello che facciamo? Studiamo per il diploma, il diploma serve per un lavoro, il lavoro per guadagnare. E tutto questo, per che cosa? Se la catena non finisse mai, dice Aristotele, ogni nostro desiderio sarebbe «vuoto e vano».

In questo capitolo, l'ultimo su Aristotele, seguiamo la sua risposta nell'**etica**, che studia come si diventa buoni e felici, e nella **politica**, che studia la città in cui la vita buona è possibile; poi nella **poetica** e nella **retorica**. Sono le scienze pratiche e poietiche distinte nel capitolo 8: non cercano il sapere per il sapere, come la filosofia prima e la fisica studiate nel capitolo 9, ma il sapere che serve ad agire bene e a produrre bene.

Contesto. Le opere di cui parliamo, nella forma in cui le leggiamo, risalgono in gran parte agli anni in cui Aristotele insegna ad Atene nel Liceo, la scuola che fonda nel 335 a.C. fuori dalle mura orientali della città (Figura 10.1) e che dirige fino al 323 a.C., quando la morte di Alessandro Magno lo costringe a lasciare Atene. È un'Atene che ha perso la piena indipendenza: dopo la sconfitta di Cheronea (338 a.C.) le città greche devono fare i conti con il potere macedone. Eppure Aristotele continua a pensare l'uomo e la politica a partire dalla *polis*, la città-stato. L'*Etica Nicomachea*, la *Politica*, la *Poetica* e la *Retorica* non sono libri scritti per il grande pubblico, ma corsi di lezione, cioè opere «esoteriche» (capitolo 8): per questo hanno uno stile asciutto, ricominciano spesso da capo e a volte lasciano le questioni aperte. Pochi decenni dopo nasceranno ad Atene il Giardino di Epicuro e la Stoa (capitolo 11).

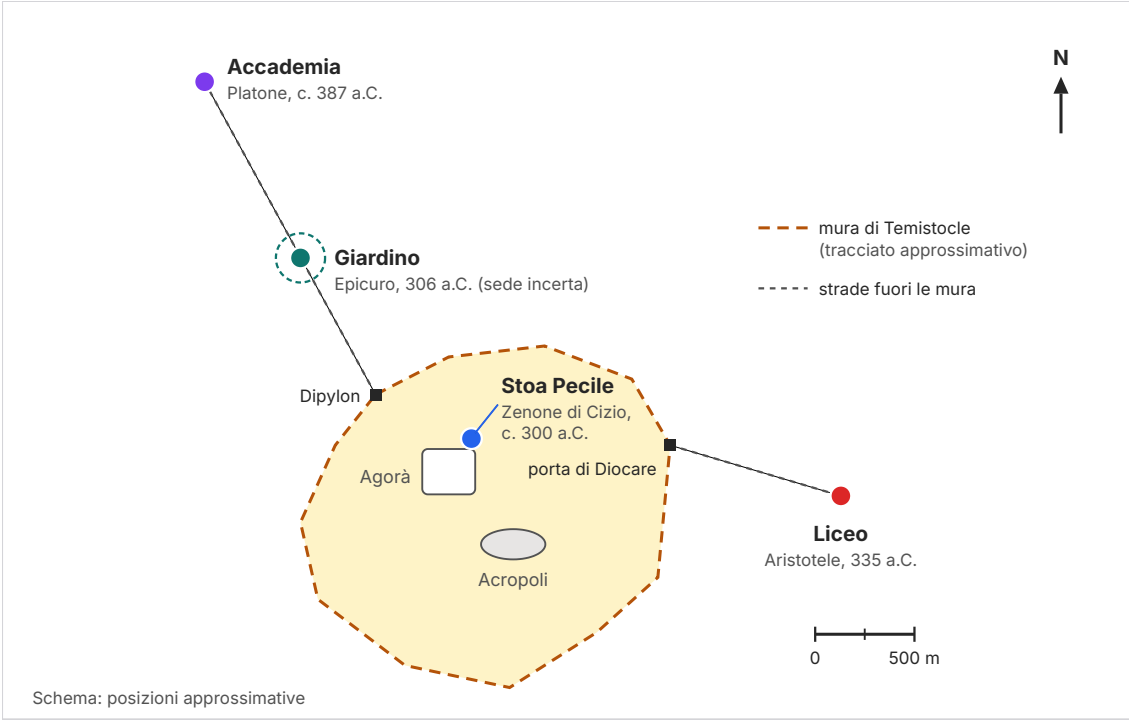

Figura 10.1 Atene e le sue scuole filosofiche tra IV e III secolo a.C. Schema con posizioni approssimative. La sede del Giardino di Epicuro è incerta: Cicerone (*De finibus* V 1–3) racconta di esserci passato davanti lungo i «sei stadi» di strada che separano il Dipylon dall'Accademia.

10.1 Il bene dell'uomo e la felicità

10.1.1 Una scienza pratica, non esatta

Per Aristotele l'etica è una parte della politica. Entrambe studiano il bene dell'uomo, e il bene del singolo e quello della città sono lo stesso: ma raggiungerlo per una città è «più bello e più divino» (*Etica Nicomachea* I 2, 1094b7–10). Lo scopo di questa ricerca, a differenza della metafisica, non è teorico: «non indaghiamo per sapere che cosa sia la virtù, ma per diventare buoni, altrimenti non ce ne verrebbe alcun vantaggio» (II 2, 1103b27–29).

Da qui una regola di metodo. Le azioni umane riguardano cose che possono andare in un modo o nell'altro: perfino la ricchezza e il coraggio a volte rovinano qualcuno (I 3, 1094b18–19). Perciò l'etica parla «a grandi linee» (τύπῳ) e di ciò che accade «per lo più». Non è un difetto: «è proprio della persona educata cercare in ciascun genere di cose tanta precisione quanta ne consente la natura dell'oggetto; sarebbe come accettare da un matematico ragionamenti soltanto persuasivi, o pretendere da un oratore delle dimostrazioni» (1094b23–27). Aristotele aggiun-

ge che un giovane non è un ascoltatore adatto per queste lezioni, perché non ha ancora esperienza delle azioni della vita e tende a seguire le passioni (1095a2–4).

10.1.2 Il fine di tutti i fini

L'*Etica Nicomachea* si apre così: «Ogni arte e ogni ricerca, e allo stesso modo ogni azione e ogni scelta, sembra tendere a un bene; perciò si è affermato giustamente che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono» (I 1, 1094a1–3). Ogni attività ha il suo fine: la medicina la salute, la strategia la vittoria, l'economia, cioè l'amministrazione della casa, la ricchezza. Ma i fini non stanno tutti sullo stesso piano. La fabbricazione delle briglie è subordinata all'equitazione; l'equitazione, come ogni altra azione militare, è subordinata alla strategia; e il fine dell'arte che dirige è sempre più degno di essere scelto dei fini delle arti che le sono sottoposte, perché questi sono perseguiti in vista di quello (1094a9–16; Figura 10.2).

Se ogni fine fosse voluto in vista di un altro, si andrebbe all'infinito e il desiderio sarebbe «vuoto e vano» (1094a20–21). Deve esserci dunque un fine voluto per sé stesso, per il quale vogliamo tutto il resto: il bene supremo. Conoscerlo, dice Aristotele, è come per gli arcieri avere un bersaglio (1094a22–24). La scienza che se ne occupa è la più «architettonica», quella che stabilisce quali scienze debbano esistere nelle città e chi debba impararle: la politica (1094a26–b7).

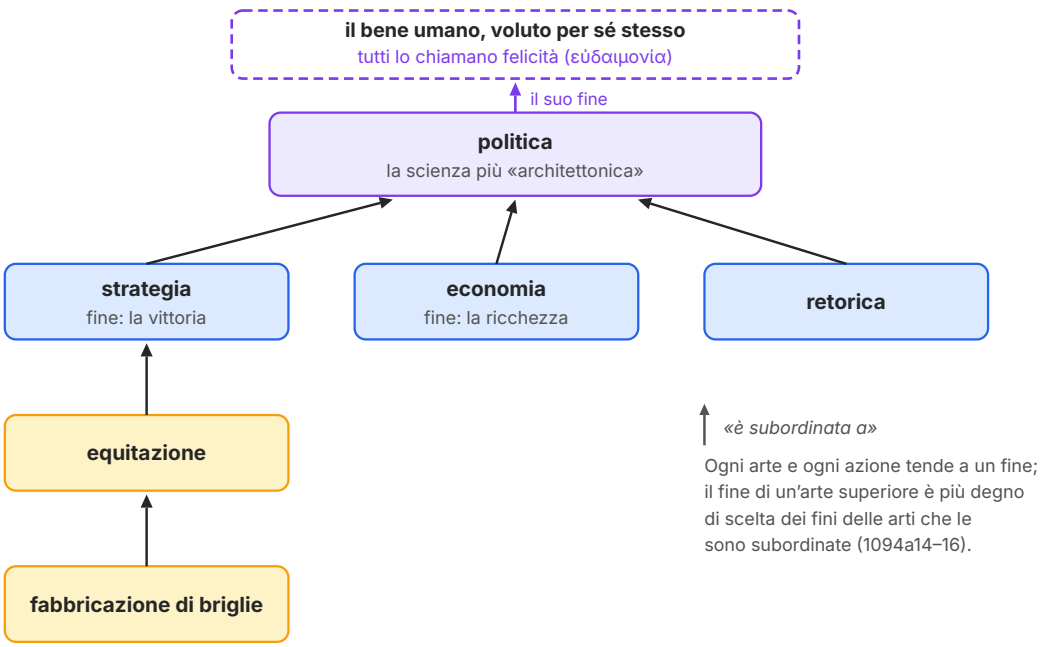

Figura 10.2 La gerarchia dei fini all'inizio dell'*Etica Nicomachea* (I 1–2, 1094a9–b7). Le frecce vanno dall'arte subordinata a quella che la dirige; il fine della politica comprende i fini delle altre arti. Aristotele nomina il fine soltanto di alcune arti.

Sul nome del bene supremo sono quasi tutti d'accordo: lo chiamano ***eudaimonia*** (εὐδαιμονία), cioè felicità, e pensano che «vivere bene» e «agire bene» siano lo stesso che essere felici (I 4, 1095a17–20). La parola non indica un'emozione passeggera, come quando diciamo «oggi sono felice», ma la piena riuscita di una vita. Su che cosa sia la felicità, però, le opinioni divergono: per i più è il piacere, la ricchezza o l'onore, e spesso la stessa persona cambia idea, perché chi è malato la identifica con la salute e chi è povero con la ricchezza (1095a20–25).

Aristotele passa in rassegna tre forme di vita (I 5). La vita di piacere è una vita «da bestiame». La vita politica cerca l'onore, ma l'onore dipende da chi lo concede più che da chi lo riceve; e neppure la virtù basta, perché si potrebbe possederla dormendo per tutta la vita (1095b22–1096a2). La vita contemplativa sarà discussa alla fine dell'opera. Quanto alla ricchezza, è uno strumento, che si cerca «in vista d'altro» (1096a5–7).

10.1.3 Che cos'è la felicità: l'argomento della funzione

Per capire che cosa sia la felicità, Aristotele fissa due criteri. Il bene supremo deve essere **perfetto** nel senso di finale: scelto sempre per sé e mai in vista d'altro. Onore, piacere e virtù li scegliamo anche in vista della felicità, la felicità per nient'altro (I 7, 1097a30–b6). Deve essere poi **autosufficiente**: ciò che, «preso da solo, rende la vita degna di essere scelta e priva di nulla» (1097b14–15). Non per chi vive da solo, ma insieme a familiari, amici e concittadini, «poiché l'uomo è per natura un essere politico» (1097b8–11).

Resta da dire che cosa sia la felicità, e Aristotele lo fa con l'**argomento della funzione** (testo T1). Chi ha un compito proprio, un ***ergon*** (ἔργον), ha il suo bene nello svolgerlo bene, come il flautista o l'occhio. La funzione propria dell'uomo non può essere il vivere, comune alle piante, né il sentire, comune agli animali: resta l'attività della parte dell'anima che ha la ragione (le facoltà dell'anima del capitolo 9). La conclusione è una definizione: il bene dell'uomo è «un'attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta; e inoltre in una vita compiuta» (1098a16–18).

Virtù traduce qui ἀρετή (*areté*, capitolo 4), eccellenza: la virtù di un coltello è tagliare bene; quella dell'uomo è vivere bene secondo ragione. *Attività* traduce ἐνέργεια, la stessa parola che nel capitolo 9 indicava l'atto: la felicità non è un possesso che si mette da parte, ma qualcosa che si esercita, come la vista è vedere. Per questo occorre una vita intera: «una rondine non fa primavera, e neppure un solo giorno; così un solo giorno o un breve tempo non rendono nessuno beato e felice» (1098a18–20).

ESEMPIO SVOLTO

L'argomento della funzione in premesse e conclusione (*Etica Nicomachea* I 7, 1097b22–1098a20).

1. Per ogni essere che ha una funzione propria, il bene consiste nello svolgere bene quella funzione (il flautista, lo scultore, l'occhio).
2. L'uomo ha una funzione propria: sarebbe strano che il falegname e il calzolaio ne avessero una, e l'uomo fosse «nato inoperoso».
3. La funzione propria di un essere è ciò che fa e che gli altri esseri non fanno.
4. Vivere e nutrirsi è comune alle piante; sentire è comune agli animali; soltanto l'uomo vive secondo ragione.
5. Dunque la funzione propria dell'uomo è un'attività dell'anima secondo ragione (da 3 e 4).
6. Svolgere bene una funzione significa svolgerla secondo la virtù che le è propria: il citarista suona la cetra, il citarista valente la suona bene.
7. **Conclusione.** Il bene dell'uomo è un'attività dell'anima secondo ragione svolta secondo virtù, in una vita compiuta (da 1, 5 e 6).

Dove si può discutere. L'argomento è valido: se le premesse sono vere, la conclusione segue. Ma le premesse si possono mettere in dubbio. La premessa 2 tratta l'uomo come uno strumento o un organo, che esistono *per* qualcosa: ha senso dire che una persona ha una funzione? La premessa 3 identifica la funzione con ciò che è esclusivo dell'uomo: ma anche ridere è esclusivo dell'uomo, secondo Aristotele stesso, e nessuno direbbe che la vita buona consiste nel ridere bene. Aristotele risponderebbe che la ragione non è una qualità fra le altre, ma ciò che dirige tutte le attività umane.

10.1.4 I beni esterni e la fortuna

Basta la virtù per essere felici? Aristotele, realista, risponde di no. La felicità ha bisogno anche dei beni esterni, perché «è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è privi di mezzi» (I 8, 1099a32–33): molte cose si fanno per mezzo degli amici, della ricchezza e del potere politico, «come per mezzo di strumenti». Chi è privo di alcuni beni, come dei figli o degli amici, non è del tutto felice (1099a33–b6). E c'è la fortuna: chi, dopo una vita prospera, cade in grandi sventure nella vecchiaia, come racconta il mito di Priamo re di Troia, non è chiamato felice da nessuno (1100a5–9).

Ma la virtù è la cosa più stabile che l'uomo possieda, e nelle disgrazie «risplende la bellezza morale» di chi le sopporta con nobiltà d'animo: come un calzolaio fa la scarpa più bella con il cuoio che gli è stato dato, così l'uomo virtuoso fa sempre il meglio con ciò che la sorte gli concede. Per questo non diventerà mai infelice, anche se non sarà beato se dovesse incontrare la sorte di Priamo (1100b30–1101a8). È una posizione di mezzo: gli stoici, nel capitolo 11, sosterranno invece che la virtù basta da sola alla felicità.

10.2 La virtù etica: abito e giusto mezzo

10.2.1 Due specie di virtù

Se la felicità è un'attività secondo virtù, bisogna capire che cosa sia la virtù. Nell'anima, accanto alla ragione, ci sono i desideri e le passioni, che non possiedono la ragione ma possono ascoltarla, «come si ascolta un padre» (I 13, 1103a1–3). A questa divisione corrispondono due specie di virtù. Le **virtù dianoetiche** (da διάνοια, pensiero) sono le eccellenze della ragione stessa, come la sapienza, l'intelligenza e la saggezza; le **virtù etiche** sono le eccellenze del carattere, come la liberalità e la temperanza: quando parliamo del carattere di qualcuno, infatti, non diciamo che è sapiente o intelligente, ma che è mite o temperante (1103a3–8).

Le due specie nascono in modo diverso. La virtù dianoetica si forma e cresce soprattutto con l'insegnamento, e per questo richiede esperienza e tempo; la virtù etica nasce dall'abitudine, ἔθος (*ethos*), e proprio di qui viene il suo nome, ἠθική, con un piccolo mutamento della parola (II 1, 1103a14–18).

10.2.2 Si diventa giusti facendo cose giuste

Nessuna virtù etica è in noi per natura, perché ciò che è per natura non si può abituare diversamente: una pietra, che per natura cade verso il basso, non si abituerà mai ad andare verso l'alto, neppure se la si lanciasse in alto diecimila volte (1103a19–23). Ma le virtù non sono neppure contro natura: «per natura siamo capaci di riceverle, e le portiamo a compimento con l'abitudine» (1103a24–26). Con i sensi prima abbiamo la vista e poi la usiamo; con le virtù, come con le arti, prima agiamo e poi le possediamo: «diventiamo costruttori costruendo e citaristi suonando la cetra; così diventiamo giusti compiendo azioni giuste, temperanti compiendo azioni temperanti, coraggiosi compiendo azioni coraggiose» (1103a33–b2).

Per questo i legislatori rendono buoni i cittadini abituandoli (1103b3–4), e «non è poco importante abituarsi in un modo o nell'altro fin da giovani: è importantissimo, anzi è tutto» (1103b23–25). La virtù, dunque, non è una passione, perché non siamo lodati per il fatto di provare paura o ira; non è una semplice capacità, perché le capacità le abbiamo per natura; è un **abito** (ἕξις, *hexis*, in latino *habitus*), una disposizione stabile acquisita con cui ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni (II 5, 1105b25–26).

Abito non significa automatismo. Un'azione è davvero virtuosa, dice Aristotele, se chi la compie sa ciò che fa, se la sceglie, e la sceglie per sé stessa, e se agisce con una disposizione salda e immutabile (II 4, 1105a31–33). E il segno della virtù acquisita è il piacere: è temperante chi si astiene dai piaceri del corpo e ne gode, non chi lo fa con fastidio (II 3, 1104b5–7).

10.2.3 La virtù come giusto mezzo

Quale abito, dunque? Le passioni e le azioni ammettono il troppo e il troppo poco: «provare paura, audacia, desiderio, ira, pietà, e in generale piacere e dolore, si può più o meno del dovuto, e in entrambi i casi non bene; provarli invece quando si deve, per le cose per cui si deve, verso le persone verso cui si deve, per il fine e nel modo in cui si deve, è il mezzo e l'ottimo, e questo è proprio della virtù» (II 6, 1106b18–23). Il **giusto mezzo** (μεσότης, *mesotes*, letteralmente «medietà») non è una quantità fissa, uguale per tutti: è il mezzo «rispetto a noi», cioè adatto alla persona e alla situazione.

ESEMPIO SVOLTO

Il mezzo «rispetto alla cosa» e il mezzo «rispetto a noi». Aristotele usa numeri (II 6, 1106a26–b7). Se dieci è molto e due è poco, il mezzo rispetto alla cosa è sei, perché supera due ed è superato da dieci della stessa quantità: 6 − 2 = 10 − 6 = 4. È il medio aritmetico, uguale per tutti. Ma se per un atleta dieci mine di cibo sono troppe e due troppo poche, l'allenatore non prescriverà sei mine: per Milone, il celebre lottatore di Crotone, sarebbe poco, per chi comincia ad allenarsi sarebbe troppo. Il mezzo rispetto a noi va trovato caso per caso, come fa ogni esperto, che evita l'eccesso e il difetto.

La Tabella 10.1 raccoglie alcune virtù elencate in *Etica Nicomachea* II 7 con i vizi che stanno ai lati. Per alcune posizioni il greco non aveva un nome, e Aristotele dichiara di doverne coniare uno «per chiarezza» (1108a16–19).

Tabella 10.1 Virtù etiche e vizi opposti nell'*Etica Nicomachea* II 7 (1107a33–1108a26).

Ambito	Difetto	Giusto mezzo	Eccesso
paure e audacia	viltà	coraggio	temerarietà
piaceri del corpo	insensibilità	temperanza	intemperanza
dare e ricevere denaro	avarizia	liberalità	prodigalità
grandi spese	grettezza	magnificenza	volgarità, ostentazione
grandi onori	pusillanimità	magnanimità	vanità
ira	incapacità di adirarsi	mitezza	irascibilità
verità su di sé	falsa modestia (εἰρωνεία)	sincerità	millanteria
scherzo	rozzezza	arguzia	buffoneria

Nota la riga della sincerità: per il difetto Aristotele usa εἰρωνεία, la stessa parola dell'«ironia» di Socrate (capitolo 5), qui nel senso di chi finge di valere meno di quanto vale.

Il passo si chiude con la definizione più famosa dell'etica aristotelica:

DA RICORDARE

La definizione della virtù etica. «La virtù è dunque un abito che orienta le scelte, che consiste in una medietà rispetto a noi, determinata dalla ragione, e cioè come la determinerebbe l'uomo saggio» (*Etica Nicomachea* II 6, 1106b36–1107a2). Il genere è l'**abito**; la differenza è la **medietà rispetto a noi**; la misura è la **ragione**, incarnata in una persona concreta, il saggio. La virtù è medietà tra due vizi, uno per eccesso e uno per difetto, rispetto alle passioni e alle azioni.

Il giusto mezzo non sta necessariamente al centro della linea tra i due vizi (Figura 10.3): la temerarietà somiglia al coraggio più della viltà, mentre alla temperanza si oppone di più l'intemperanza, anche perché siamo portati per natura verso i piaceri (II 8, 1108b30–1109a19). Perciò chi cerca il mezzo si allontani anzitutto dall'estremo verso cui si sente trascinato, come si raddrizza un legno storto piegandolo dalla parte contraria (II 9, 1109b4–7). Trovare il mezzo è difficile: «sbagliare si può in molti modi, agire rettamente in uno solo», ed è facile mancare il bersaglio, difficile colpirlo (II 6, 1106b28–33); così come trovare il centro di un cerchio «non è di tutti, ma di chi sa» (II 9, 1109a24–26).

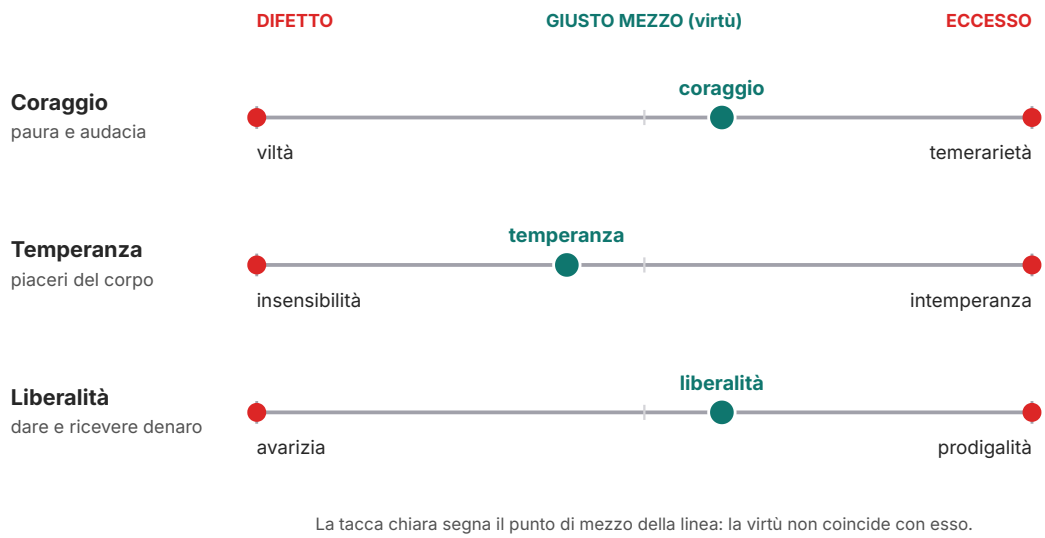

Figura 10.3 Il giusto mezzo per tre virtù etiche (*Etica Nicomachea* II 7). Secondo II 8 (e, per la liberalità, IV 1) la virtù non coincide con il punto di mezzo della linea: il coraggio è più vicino alla temerarietà, la liberalità alla prodigalità, mentre alla temperanza si oppone di più l'intemperanza. Le posizioni dei punti sono indicative.

ERRORE FREQUENTE

Il giusto mezzo non è la mediocrità. «Né troppo né troppo poco» sembra il motto di chi si accontenta. Ma Aristotele avverte: «secondo la sostanza e la definizione che dice che cos'è, la virtù è una medietà; secondo l'ottimo e il bene, è un vertice» (II 6, 1107a6–8). Il coraggioso non è un po' coraggioso: è coraggioso nel modo migliore. E non tutte le passioni e le azioni ammettono un mezzo. La gioia per il male altrui, l'impudenza, l'invidia, e tra le azioni l'adulterio, il furto, l'omicidio sono cattivi in sé: non esiste un modo giusto di commettere adulterio, «con la donna giusta, quando si deve e come si deve» (1107a9–17). Il giusto mezzo è una regola per le passioni e le azioni che possono essere buone o cattive a seconda della misura, non un compromesso tra il bene e il male.

10.2.4 Volontario, scelta, responsabilità

Lodiamo e biasimiamo soltanto le azioni volontarie; quelle involontarie meritano perdono e a volte pietà, e la distinzione serve anche ai legislatori, per stabilire premi e pene (III 1, 1109b30–35). Sono involontarie le azioni compiute per **costrizione** o per **ignoranza**. È costretto chi agisce per un principio esterno, «come se un vento lo portasse da qualche parte» (1110a1–4). Ci sono poi azioni miste, come gettare in mare il carico durante una tempesta: nessuno butta via i propri beni volontariamente in senso assoluto, ma per salvarsi lo fa ogni persona assennata (1110a8–11). Somigliano di più alle volontarie, perché nel momento in cui si compiono vengono scelte, e il principio è in chi agisce. È volontario, in generale, «ciò il cui principio è in chi agisce, quando conosce le circostanze particolari dell'azione» (1111a22–24).

Più ristretta del volontario è la **scelta** (προαίρεσις, *proairesis*): anche i bambini e gli animali agiscono volontariamente, ma non scelgono. La scelta è il desiderio deliberato di qualcosa che dipende da noi, e la deliberazione riguarda i mezzi, non i fini: il medico non delibera se guarire il malato, ma come guarirlo (III 3, 1112b11–16). Ne segue che «in nostro potere è la virtù, e allo stesso modo anche il vizio» (III 5, 1113b6–7). Al «nessuno sbaglia volontariamente» di Socrate (capitolo 5) Aristotele risponde che nessuno è beato contro la propria volontà, ma la malvagità è volontaria (1113b14–16). Chi è diventato ingiusto compiendo ingiustizie non smette di esserlo solo perché lo vuole: come chi ha lanciato una pietra non può più riprenderla, ma lanciarla dipendeva da lui (1114a13–21). Siamo responsabili non solo delle azioni, ma anche del carattere che con esse ci siamo costruiti.

10.2.5 La giustizia

Il libro V è dedicato alla giustizia. In un senso generale, giusto è chi rispetta le leggi, e la giustizia è la virtù intera considerata nei rapporti con gli altri; in un senso particolare, giusto è chi rispetta l'uguaglianza, e qui Aristotele distingue due forme. La **giustizia distributiva** riguarda la divisione di onori, denaro e altri beni tra i membri di una comunità: deve seguire il merito, cioè dare parti proporzionate al valore delle persone, secondo una proporzione geometrica. Se A

vale il doppio di B, riceverà il doppio. Ma che cos'è il merito? per i democratici è la libertà, per gli oligarchici la ricchezza o la nobiltà di nascita, per gli aristocratici la virtù (V 3, 1131a25–29). È già, in piccolo, la discussione sulle costituzioni della *Politica*.

La **giustizia correttiva** riguarda invece i rapporti tra privati, volontari come una vendita o un prestito, o involontari come un furto o un'aggressione. Qui le persone contano come uguali: «non importa se un uomo onesto ha derubato un disonesto o un disonesto un onesto», la legge guarda soltanto al danno (V 4, 1132a2–5), e il giudice ristabilisce l'uguaglianza togliendo il guadagno a uno per restituire la perdita all'altro, secondo una proporzione aritmetica. Aristotele aggiunge una nozione preziosa, l'**equità** (ἐπιείκεια): poiché la legge parla sempre in termini universali e non può prevedere ogni caso, l'equo è una «correzione del giusto legale» là dove la sua generalità sbaglia (V 10, 1137b11–13).

10.3 Saggezza, amicizia, vita contemplativa

10.3.1 La saggezza

La definizione della virtù rimandava all'uomo saggio. Chi è? Tra le virtù dianoetiche del libro VI (scienza, arte, intelletto, sapienza) c'è la ***phronesis*** (φρόνησις), la saggezza. Saggio è chi sa «deliberare bene su ciò che è buono e utile per sé, non in un ambito particolare, come la salute o la forza, ma per vivere bene in generale» (VI 5, 1140a25–28). Non è scienza, perché le azioni non si dimostrano; non è arte, perché nell'azione, a differenza della produzione, il fine è l'agire bene stesso. È dunque «un abito vero, accompagnato da ragione, che dirige l'azione riguardo alle cose buone e cattive per l'uomo» (1140b4–6). L'esempio è Pericle: lo consideriamo saggio perché sapeva vedere ciò che era bene per sé e per gli uomini (1140b7–10).

Saggezza e virtù etica si richiamano a vicenda: «non è possibile essere buoni in senso proprio senza saggezza, né saggi senza la virtù etica» (VI 13, 1144b30–32). La virtù etica fa sì che il fine sia giusto, la saggezza trova i mezzi giusti per raggiungerlo. Qui Aristotele prende posizione su Socrate: Socrate pensava che le virtù fossero forme di sapere; per Aristotele sono abiti accompagnati dalla ragione, non ragione e basta (1144b28–30). Il latino la tradurrà con *prudentia*, ma la «prudenza» di oggi è soprattutto cautela: per questo diciamo «saggezza».

10.3.2 Sapere il bene e non farlo

Socrate negava che si potesse sapere qual è il bene e fare il male: chi sbaglia, sbaglia per ignoranza. Aristotele obietta che questa tesi «contrasta con ciò che appare evidente» (VII 2, 1145b27–28): tutti conosciamo qualcuno che sa di dover studiare, o smettere di fumare, e non lo fa. È l'**incontinenza** (ἀκρασία, *akrasia*, letteralmente «mancanza di dominio»): l'incontinente conosce il bene e lo sceglie, ma, travolto dalla passione, agisce contro la propria scelta. Per questo si pente, mentre il vizioso no: l'intemperante resta fedele alla sua scelta sbagliata, l'inconti-

nente se ne vergogna. Il vizio somiglia a una malattia continua, l'incontinenza a una che va e viene (VII 8, 1150b29–35).

COLLEGAMENTI

Italiano: l'*Etica Nicomachea* nell'*Inferno*. Il libro VII si apre distinguendo «tre specie di cose da fuggire riguardo al carattere: il vizio, l'incontinenza, la bestialità» (VII 1, 1145a15–17). Dante, che lesse l'*Etica Nicomachea* in traduzione latina, ne fa una delle basi dell'ordinamento del suo *Inferno*. Nel canto XI Virgilio spiega la struttura dei cerchi a Dante con queste parole: «Non ti rimembra di quelle parole / con le quai la tua Etica pertratta / le tre disposizion che 'l ciel non vole, / incontenenza, malizia e la matta / bestialitade?» (*Inferno* XI 79–83). «La tua Etica» è proprio l'opera di Aristotele: i peccatori di incontinenza, puniti fuori dalla città di Dite, offendono Dio meno di quelli di malizia.

10.3.3 L'amicizia

Due libri dell'*Etica Nicomachea*, l'VIII e il IX, trattano dell'amicizia, φιλία (*philia*), parola più ampia della nostra: comprende anche l'affetto tra familiari e tra concittadini. È «una virtù, o qualcosa che si accompagna alla virtù, ed è quanto vi è di più necessario alla vita: nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni» (VIII 1, 1155a3–6).

Ciò che si ama è o l'utile, o il piacevole, o il bene: perciò le specie dell'**amicizia** sono tre (VIII 3). Chi ama per l'utile o per il piacere non ama l'altro per ciò che è, ma per ciò che ne riceve; sono amicizie «per accidente», che si sciolgono quando l'altro non è più utile o piacevole. I giovani, che vivono secondo la passione, «diventano amici in fretta e in fretta smettono di esserlo, spesso nello stesso giorno» (1156a31–b4). L'amicizia perfetta è quella tra persone buone e simili nella virtù, che vogliono il bene l'una dell'altra per l'altra stessa: dura finché esse restano buone, e la virtù è stabile. È rara, e richiede tempo e consuetudine: secondo il proverbio, non ci si conosce prima di aver «consumato insieme il sale» (1156b24–28). L'amico vero è «un altro sé stesso» (IX 4, 1166a31–32).

IN SINTESI

Tabella 10.2 Le tre specie di amicizia nell'*Etica Nicomachea* VIII 3.

Si ama	Che cosa si ama nell'altro	Durata	Esempio di Aristotele
l'utile	il vantaggio che ne viene	finisce con l'utilità	gli anziani
il piacevole	il piacere che dà	breve e mutevole	i giovani
il bene	l'altro per ciò che è	stabile, come la virtù	i buoni, simili nella virtù

Le prime due sono amicizie «per accidente»; la terza è perfetta e contiene anche l'utile e il piacere.

10.3.4 La vita contemplativa

Nel libro X Aristotele torna alla domanda iniziale. Se la felicità è un'attività secondo virtù, sarà un'attività secondo la virtù più alta, quella della parte migliore di noi: l'intelletto, νοῦς, che sia qualcosa di divino o la cosa più divina che è in noi. La sua attività è la contemplazione, θεωρία (X 7, 1177a12–18). È l'attività più alta, la più continua, la più piacevole («la filosofia sembra avere piaceri meravigliosi per purezza e stabilità»), la più autosufficiente: il giusto ha bisogno di qualcuno verso cui essere giusto, il sapiente può contemplare anche da solo, anche se «forse è meglio avere dei collaboratori» (1177a19–b1). È amata per sé stessa e si svolge nel tempo libero, σχολή (*scholé*), il fine del lavoro: «lavoriamo per avere tempo libero, e facciamo la guerra per avere la pace» (1177b4–6).

La **vita contemplativa**, però, è «superiore alla misura umana»: la vivremo non in quanto uomini, ma in quanto c'è in noi qualcosa di divino. Aristotele non ne trae un invito alla modestia: «non bisogna, come consigliano alcuni, avere pensieri umani perché si è uomini, né pensieri mortali perché si è mortali, ma, per quanto è possibile, rendersi immortali e fare di tutto per vivere secondo la parte più alta di noi» (1177b26–34). Contemplando, l'uomo imita a tratti la vita del motore immobile (capitolo 9). In secondo grado è felice la vita secondo le altre virtù, quelle etiche e la saggezza, perché le loro attività sono propriamente umane: si svolgono nei rapporti con gli altri, nei contratti, nei bisogni, nelle passioni (X 8, 1178a9–14).

Accanto all'*Etica Nicomachea*, in dieci libri (dal nome di Nicomaco, il figlio di Aristotele), ci è giunta l'*Etica Eudemia*, in otto (dal nome di Eudemo di Rodi, un allievo); tre libri sono comuni alle due opere, e gli studiosi discutono quale sia la più antica.

10.4 La politica

10.4.1 La città esiste per natura

La *Politica*, in otto libri, si apre così: ogni città è una comunità, κοινωνία, costituita in vista di un bene, e la città mira al bene più importante (I 1, 1252a1–7). Per capire che cosa sia, Aristotele la osserva mentre nasce (Figura 10.4). Prima si uniscono coloro che non possono esistere l'uno senza l'altro: il maschio e la femmina, per la generazione, e chi comanda e chi è comandato per natura, per la conservazione (1252a26–34). Da queste due unioni nasce la **famiglia**, la comunità costituita secondo natura per i bisogni di ogni giorno; da più famiglie il **villaggio**, per i bisogni che non sono quotidiani; da più villaggi la **città**, la comunità perfetta, che ha raggiunto il limite dell'autosufficienza: «nata per rendere possibile la vita, esiste per rendere possibile il vivere bene» (1252b12–30).

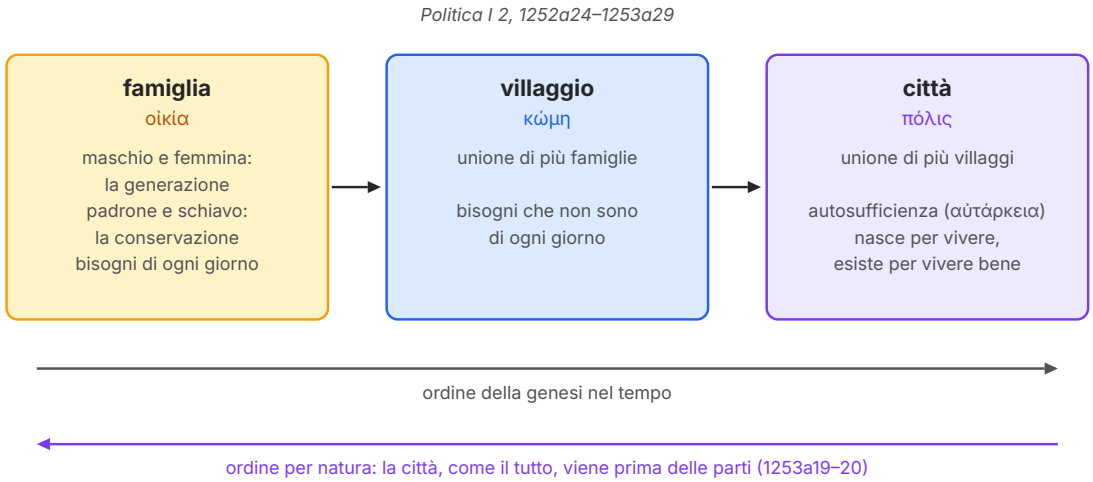

Figura 10.4 La genesi della città nella *Politica* (I 2). Nel tempo la città viene per ultima; per natura viene prima, come il tutto viene prima delle parti.

Per questo la città esiste per natura: è il fine, τέλος, delle prime comunità, e la natura di una cosa è ciò che essa è quando il suo sviluppo è compiuto (1252b30–34). È il finalismo del capitolo 9, applicato alla società. Ne segue la tesi più celebre: «l'uomo è per natura un **animale politico**» (φύσει πολιτικὸν ζῷον, 1253a2–3), più di ogni ape e di ogni animale che vive in gruppo, perché soltanto l'uomo possiede la parola, λόγος, con cui distingue l'utile e il dannoso, il giusto e l'ingiusto (testo T2). «Politico» qui non significa «interessato alla politica», ma «fatto per vivere nella *polis*».

La città viene per natura «prima» della famiglia e di ciascuno di noi, come il tutto viene prima delle parti: una mano separata dal corpo è una mano soltanto di nome (1253a19–25). Chi non può vivere in comunità, o non ne ha bisogno, è «o una bestia o un dio» (1253a27–29). Per Aristotele, dunque, la comunità politica non nasce da un patto, come pensavano alcuni sofisti (capitolo 4), ma dalla natura dell'uomo. E contro la città della *Repubblica* (capitolo 7) obietta che l'unità eccessiva e la comunanza dei beni non funzionano: «ciò che è comune ai più riceve la minor cura» (II 3, 1261b33–35).

10.4.2 La schiavitù per natura: una tesi da discutere

La famiglia antica comprendeva anche gli schiavi: lo schiavo, per Aristotele, è «un possesso animato» (I 4, 1253b32). Si chiede se esista una **schiavitù per natura**, e risponde di sì: è schiavo per natura chi differisce dagli altri quanto il corpo dall'anima, chi «partecipa della ragione tanto da percepirla, ma non da possederla», e per il quale è meglio essere comandato (I 5, 1254b16–23). Nello stesso capitolo afferma che per natura il maschio è migliore e comanda, la femmina è peggiore ed è comandata (1254b13–14).

È una dottrina inaccettabile, da studiare criticamente. Aristotele stesso riferisce le obiezioni del suo tempo: secondo alcuni, il dominio del padrone è contro natura, perché «per legge l'uno è schiavo e l'altro libero, ma per natura non differiscono in nulla; perciò non è neppure giusto, perché è frutto di violenza» (I 3, 1253b20–23). E molti esperti di diritto contestavano la legge per cui i vinti in guerra diventano schiavi dei vincitori (I 6, 1255a5–11). Aristotele concede che esistono schiavi per legge che non lo sono per natura (1255b1–4). Nell'*Etica Nicomachea* ammette persino che con lo schiavo non è possibile amicizia «in quanto schiavo», ma è possibile «in quanto uomo» (VIII 11, 1161b5–8). Queste tensioni mostrano il limite della teoria: un attento osservatore della natura finisce per giustificare un'istituzione che trovava già nella sua città.

10.4.3 Il cittadino e le sei costituzioni

Chi è il cittadino? Non chi abita in un luogo, ma chi partecipa alle funzioni della città: «il cittadino si definisce soprattutto per il fatto di partecipare al giudicare e al governare» (III 1, 1275a22–23), cioè a una carica deliberativa o giudiziaria (1275b18–20). Aristotele stesso nota che questa definizione si adatta soprattutto alla democrazia (1275b5–6). Restano esclusi, nell'Atene del suo tempo, le donne, gli schiavi e gli stranieri residenti, i meteci.

La costituzione, πολιτεία, è l'ordinamento delle cariche, e in particolare di quella sovrana; e il potere sovrano è esercitato o da uno, o da pochi, o da molti. Aristotele incrocia questo criterio, il numero, con un secondo, più importante: il fine. «Quando l'uno, o i pochi, o i molti governano in vista dell'interesse comune, queste costituzioni sono necessariamente rette; quelle che governano nell'interesse proprio dell'uno, o dei pochi, o della massa, sono deviazioni» (III 7, 1279a28–31). Nascono così sei forme (Figura 10.5). Le rette sono il **regno**, l'**aristocrazia**, governo dei migliori o in vista del meglio, e la **politìa**, che porta il nome comune a tutte le costituzioni. Le **costituzioni deviate** (παρεκβάσεις) sono la **tirannide**, nell'interesse del tiranno, l'**oligar-**

chia, nell'interesse dei ricchi, e la **democrazia**, nell'interesse dei poveri: «nessuna di esse guarda a ciò che giova alla comunità» (1279b4–10).

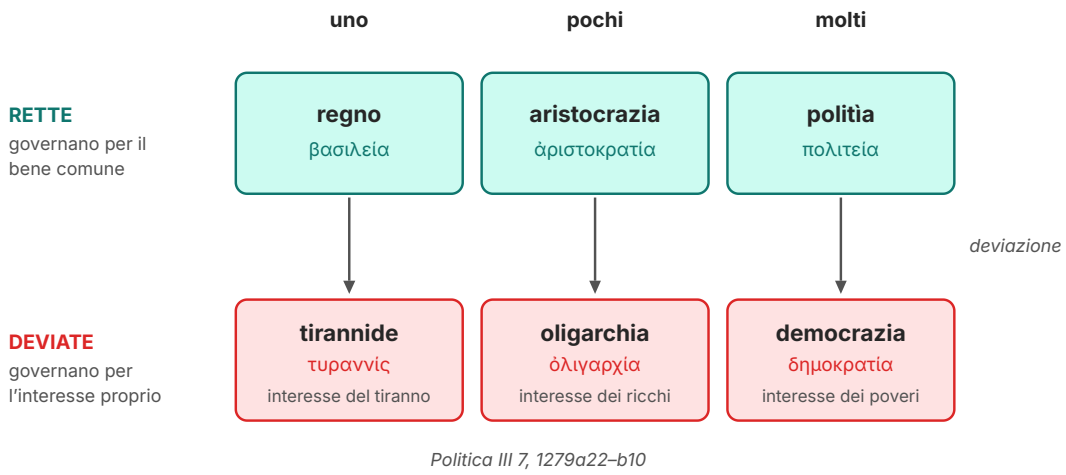

Figura 10.5 Le sei costituzioni della *Politica* (III 7): il numero di chi governa incrociato con il fine del governo. Ogni forma deviata è la corruzione della forma retta che le sta sopra.

Attenzione alle parole: la «democrazia» di Aristotele non è la nostra. È il governo della massa dei poveri a proprio vantaggio, e infatti, osserva Aristotele, ciò che distingue davvero democrazia e oligarchia non è il numero ma la povertà e la ricchezza: che i ricchi siano pochi e i poveri molti è un fatto accidentale (III 8, 1279b34–1280a3). Alla discesa ideale delle cinque costituzioni di Platone (capitolo 7) Aristotele sostituisce una classificazione fondata sull'osservazione: secondo la tradizione, la sua scuola raccolse le costituzioni di 158 città.

10.4.4 La costituzione migliore possibile

Quale costituzione è la migliore per la maggior parte delle città reali? Aristotele risponde con il principio dell'etica. In ogni città ci sono tre parti: i molto ricchi, i molto poveri e quelli di mezzo. Poiché il mezzo è la cosa migliore, anche il possesso medio dei beni è il migliore: chi ha troppo diventa prepotente, chi ha troppo poco meschino, e a nessuno dei due è facile ascoltare la ragione (IV 11, 1295b1–11). Sono ben governate le città in cui il ceto medio è numeroso e più forte delle due parti estreme, o almeno di una, così da impedire gli eccessi opposti (1295b34–39). È questa la politìa, che in termini generali è «una mescolanza di oligarchia e democrazia» (IV 8, 1293b33–34).

EDUCAZIONE CIVICA

Il governo delle leggi. Nel libro III Aristotele si chiede se sia meglio essere governati dall'uomo migliore o dalle leggi migliori, e scrive: «Chi chiede che governi la legge sembra chiedere che governino soltanto il dio e l'intelletto; chi chiede che governi un uomo vi aggiunge anche una belva: tale è infatti il desiderio, e l'ira travia i governanti, anche i migliori. Perciò la legge è intelletto senza desiderio» (*Politica* III 16, 1287a28–32).

L'idea che la legge, uguale per tutti, debba stare sopra le passioni di chi governa è passata nelle costituzioni moderne. La Costituzione italiana afferma che «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali» (art. 3, primo comma), e che «I giudici sono soggetti soltanto alla legge» (art. 101, secondo comma). Ma il secondo comma dell'articolo 3 va oltre Aristotele: «È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.» Per Aristotele l'uguaglianza valeva tra cittadini maschi e liberi; per la Costituzione vale per tutti, e lo Stato deve renderla effettiva.

COLLEGAMENTI

Storia: la *Costituzione degli Ateniesi*. Delle 158 costituzioni raccolte nel Liceo una sola ci è giunta, quasi per intero, e non attraverso i manoscritti medievali: la *Costituzione degli Ateniesi* fu ritrovata su papiro in Egitto e pubblicata nel 1891. La prima parte racconta la storia delle istituzioni ateniesi; la seconda descrive la democrazia del IV secolo: assemblea, Consiglio dei Cinquecento, tribunali, cariche sorteggiate. Non è certo che l'abbia scritta Aristotele in persona o un suo allievo, ma è una delle fonti principali per la storia di Atene che studi in Storia.

10.5 La poetica e la retorica

10.5.1 Imitare è naturale

Platone condannava l'arte come imitazione lontana di tre gradi dalla verità (capitolo 7). Aristotele parte dalla stessa parola, mimesi (μίμησις), ma ne rovescia il giudizio. La poesia, scrive all'inizio della *Poetica*, sembra nata da due cause naturali. La prima è che imitare è connaturato agli uomini fin dall'infanzia: l'uomo è il più imitativo degli animali, e impara le prime cose per imitazione. La seconda è che tutti provano piacere davanti alle imitazioni. Le immagini precise di animali ripugnanti e di cadaveri, che dal vero vediamo con dolore, le guardiamo con piacere, perché imparare è piacevolissimo per tutti, e davanti a un'immagine ragioniamo che cosa sia ciascuna cosa, «che questo è quello» (*Poetica* 4, 1448b4–17). Per Aristotele, dunque, l'imitazione è un modo di conoscere.

10.5.2 La tragedia e la catarsi

Della *Poetica* ci è giunto soltanto il primo libro, dedicato soprattutto alla tragedia e all'epica; la parte sulla commedia, annunciata nel testo (6, 1449b21–22), è perduta. Il cuore dell'opera è la definizione della tragedia:

> «La tragedia è dunque imitazione di un'azione seria e compiuta, che ha una certa grandezza, in un linguaggio reso piacevole, impiegando ciascuna delle sue forme separatamente nelle diverse parti, di persone che agiscono e non per mezzo di una narrazione; e che attraverso la pietà e la paura porta a compimento la purificazione di tali emozioni.»
>
> (Aristotele, *Poetica* 6, 1449b24–28; traduzione della redazione)

Ogni espressione ha un peso. La tragedia imita un'**azione**, non dei caratteri: i personaggi esistono perché agiscono. L'azione è **seria** (σπουδαία) e **compiuta**. Il linguaggio è «reso piacevole» da ritmo e canto, diversi nelle parti recitate e in quelle del coro. È drammatica, non narrativa: questo la distingue dall'epica. Delle sei parti della tragedia (racconto, caratteri, linguaggio, pensiero, spettacolo, canto) la più importante è il racconto, μῦθος (*mythos*), cioè la composizione dei fatti: è «il principio e come l'anima della tragedia» (1450a38–39).

La tragedia suscita **pietà**, che proviamo per chi soffre senza meritarlo, e **paura**, che proviamo per chi è simile a noi (13, 1453a4–6). Per questo il protagonista migliore non è né un uomo perfettamente virtuoso né un malvagio, ma qualcuno che cade nella sventura non per vizio, ma per un errore, ἁμαρτία (*hamartia*): come Edipo e Tieste (1453a7–12). E la tragedia porta a compimento la **catarsi** (κάθαρσις, *katharsis*) di queste emozioni. Che cosa significhi, Aristotele non lo spiega nella *Poetica* che possediamo; nella *Politica*, parlando della musica, aveva promesso di chiarirlo «nei libri sulla poetica» (VIII 7, 1341b38–40). La promessa non è mantenuta nel testo che ci è giunto.

APPROFONDIMENTO

Che cosa «purifica» la catarsi? La parola greca apparteneva sia al linguaggio religioso, dove indicava la purificazione rituale, sia a quello medico, dove indicava l'evacuazione di ciò che fa male. Le interpretazioni seguono queste due strade e altre ancora. Per una lettura **medica**, resa celebre nel 1857 dal filologo tedesco Jacob Bernays, la tragedia libera lo spettatore dall'eccesso di pietà e di paura, come una purga, e lascia un sollievo piacevole. Per una lettura **morale**, proposta nel Settecento da Gotthold Ephraim Lessing, la tragedia educa le emozioni, abituandoci a provarle nella giusta misura, verso le persone giuste e per le ragioni giuste: sarebbe una forma del giusto mezzo dell'etica. Altri interpreti pensano a una **chiarificazione** intellettuale: comprendendo come e perché la sventura colpisce un uomo simile a noi, le nostre emozioni diventano comprensione. Il testo non permette di decidere con certezza; ma tutte le letture concordano su un punto, contro Platone: le emozioni suscitate dalla tragedia non corrompono lo spettatore, ma gli fanno bene.

10.5.3 Il racconto: unità, peripezia, agnizione

Un racconto ben costruito è un intero, cioè ha «un inizio, un mezzo e una fine» (7, 1450b26–27). Soprattutto il racconto deve imitare un'**azione unica** e intera, con le parti connesse in modo tale che, spostandone o togliendone una, il tutto si scompone: ciò che può esserci o non esserci senza che si noti non fa parte del tutto (8, 1451a30–35). Omero, nell'*Odissea*, non raccontò tutto ciò che era capitato a Odisseo, ma un'azione sola (1451a22–30). Gli eventi devono seguire l'uno dall'altro «secondo verosimiglianza o necessità», perché «c'è molta differenza tra il fatto che una cosa accada a causa di un'altra o soltanto dopo di essa» (10, 1452a20–21).

I racconti migliori contengono due svolte. La **peripezia** (περιπέτεια) è il rovesciamento dell'azione nel suo contrario: nell'*Edipo re* di Sofocle il messaggero giunge da Corinto per rallegrare Edipo e liberarlo dalla paura riguardo alla madre, e rivelandogli chi è ottiene l'effetto contrario (11, 1452a22–26). L'**agnizione** (ἀναγνώρισις, riconoscimento) è il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza; la più bella è quella che avviene insieme alla peripezia, come nell'*Edipo re* (1452a29–33). Infine ogni tragedia ha un **nodo** (δέσις), che va dall'inizio al punto in cui comincia il passaggio alla fortuna o alla sfortuna, e uno **scioglimento** (λύσις), da quel punto alla fine (18, 1455b24–29; Figura 10.6).

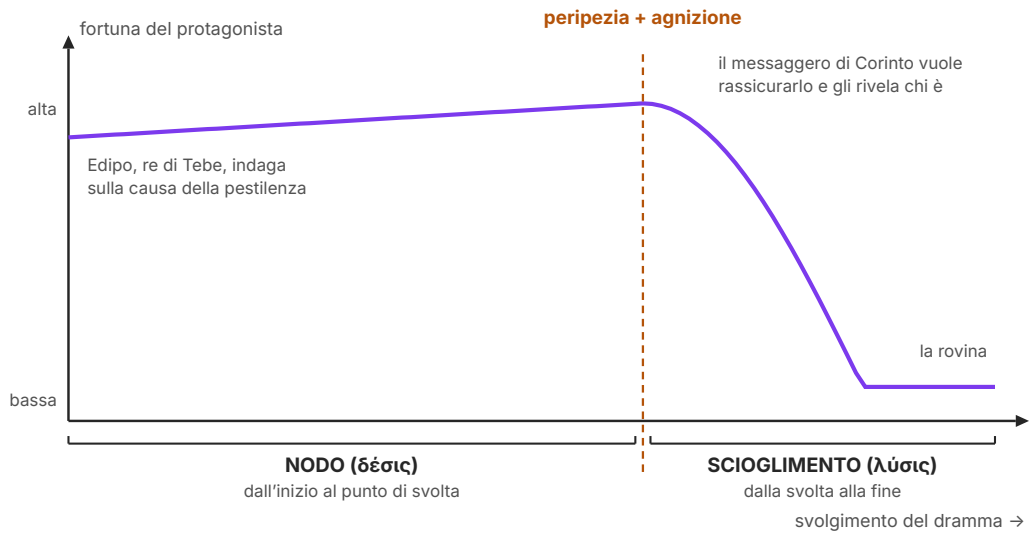

Figura 10.6 Nodo e scioglimento nella *Poetica* (18), con l'esempio dell'*Edipo re* citato da Aristotele (11, 1452a24–26). Schema didattico: Aristotele non disegna curve, e l'altezza della linea indica soltanto il passaggio dalla buona alla cattiva fortuna.

ERRORE FREQUENTE

Le «unità aristoteliche» di tempo e di luogo non sono di Aristotele. La *Poetica* chiede soltanto l'unità d'azione. Sul tempo contiene una sola osservazione, quasi di passaggio: la tragedia «cerca per quanto possibile di stare entro un solo giro del sole, o di superarlo di poco», mentre l'epica non ha limiti di tempo (5, 1449b12–14); sul luogo non dice nulla. Le tre unità di azione, tempo e luogo come regole furono codificate dai commentatori del Cinquecento, per esempio Ludovico Castelvetro nel 1570, e imposte dal teatro classico francese. Contro di esse scrisse Alessandro Manzoni, nella *Lettre à M. Chauvet* (scritta nel 1820), per difendere le sue tragedie.

10.5.4 Poesia e storia

Che cosa distingue il poeta dallo storico? Non il verso: le storie di Erodoto, messe in versi, resterebbero storia. Lo storico dice le cose accadute, il poeta quelle che potrebbero accadere secondo verosimiglianza o necessità; perciò la poesia è «più filosofica e più seria della storia», perché dice l'universale, mentre la storia dice il particolare (9, 1451a36–b7; testo T3). Il poeta deve essere creatore di racconti più che di versi (1451b27–29). E poiché per Aristotele la scienza riguarda l'universale (capitolo 8), la poesia, pur non essendo scienza, le si avvicina più della cronaca.

10.5.5 La retorica

La *Retorica*, in tre libri, comincia così: «la retorica è la controparte della dialettica» (I 1, 1354a1). Entrambe riguardano cose che non appartengono a nessuna scienza particolare, e tutti, in qualche misura, le praticano quando accusano o si difendono. Aristotele definisce la retorica come «la capacità di scorgere, in ogni caso, ciò che può essere persuasivo» (I 2, 1355b25–26). È utile, perché il vero e il giusto sono per natura più forti dei loro contrari: se i processi finiscono male, è per colpa di chi parla (I 1, 1355a21–23).

I mezzi di persuasione prodotti dal discorso sono tre: alcuni stanno nel carattere di chi parla, ἦθος (*ethos*), quando il discorso lo rende degno di fede; altri nel disporre in un certo modo chi ascolta, πάθος (*pathos*), suscitando emozioni; altri nel discorso stesso, λόγος (*logos*), quando dimostra o sembra dimostrare (I 2, 1356a1–4). Gorgia celebrava la parola come un «gran signore» (capitolo 4), Platone la sospettava come adulazione; Aristotele ne fa una tecnica con regole che si possono insegnare e valutare.

10.6 Dopo Aristotele

Quando Aristotele lasciò Atene nel 323 a.C., la guida del Liceo passò al suo collaboratore Teofrasto di Ereso, autore di ricerche sulle piante e dei *Caratteri*, trenta brevi ritratti di tipi umani, come l'adulatore, lo spilorcio, il chiacchierone: una piccola etica in forma di galleria di vizi, che

nel Seicento ispirerà i *Caratteri* del francese Jean de La Bruyère (1688). Le vicende delle opere di Aristotele sono state raccontate nel capitolo 8.

Le domande dell'etica e della politica aristotelica, però, non si fermarono. Nell'età ellenistica, quando le città greche perdono la loro autonomia, la domanda sulla felicità passa alle nuove scuole, Epicuro, gli stoici, gli scettici (capitolo 11). Nel Medioevo latino l'*Etica Nicomachea* e la *Politica*, tradotte nel XIII secolo, diventano testi di studio nelle università (capitoli 14–15): Tommaso d'Aquino le commenterà, e Dante chiamerà Aristotele «'l maestro di color che sanno» (*Inferno* IV 131). La *Poetica*, poco letta nel Medioevo, sarà riscoperta nel Rinascimento.

10.7 Leggere i testi

10.7.1 T1 · La funzione propria dell'uomo

Etica Nicomachea, libro I, capitolo 7. Aristotele ha mostrato che la felicità è il fine ultimo, perfetto e autosufficiente, e che su questo tutti concordano. Ora vuole dire con più precisione che cosa essa sia, e cerca la risposta in ciò che l'uomo, in quanto uomo, sa fare. Il passo contiene l'argomento ricostruito nell'Esempio svolto della sezione sulla felicità.

> Ma forse dire che la felicità è il bene supremo sembra una cosa su cui tutti concordano, e si desidera che si dica ancora più chiaramente che cosa essa sia. Questo potrebbe accadere, se si cogliesse la funzione propria dell'uomo. Come per il flautista, per lo scultore e per ogni artigiano, e in generale per tutti coloro che hanno una funzione e un'attività, il bene e il «fare bene» sembrano stare nella funzione, così dovrebbe essere anche per l'uomo, se davvero ha una funzione propria. Forse il falegname e il calzolaio hanno delle funzioni e delle attività, e l'uomo invece nessuna, ed è nato inoperoso? Oppure, come l'occhio, la mano, il piede e in generale ciascuna parte del corpo ha evidentemente una funzione, così anche per l'uomo si potrebbe porre una funzione, al di là di tutte queste?
>
> Quale sarà, dunque? Il vivere è evidentemente comune anche alle piante, mentre si cerca ciò che è proprio. Si deve escludere perciò la vita della nutrizione e della crescita. Seguirebbe una vita sensitiva, ma anche questa appare comune al cavallo, al bue e a ogni animale. Resta allora una vita attiva della parte che possiede la ragione; e di questa, una parte obbedisce alla ragione, l'altra la possiede e pensa. [...]
>
> Se la funzione dell'uomo è un'attività dell'anima secondo ragione, o non priva di ragione, e se diciamo che la funzione di un individuo e di un individuo valente è la stessa per genere, come quella del citarista e del citarista valente, e così in assoluto in tutti i casi, aggiungendo alla funzione la superiorità secondo la virtù (del citarista infatti è suonare la cetra, del citarista valente suonarla bene); se è così, [...] il bene umano risulta essere un'attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta. E inoltre in una vita compiuta: una rondine non fa primavera, e neppure

> un solo giorno; così un solo giorno o un breve tempo non rendono nessuno beato e felice.
>
> (Aristotele, *Etica Nicomachea* I 7, 1097b22–1098a20; traduzione della redazione)

Parole chiave: ἔργον (funzione, opera propria), ἐνέργεια (attività), ἀρετή (virtù, eccellenza), σπουδαῖος (valente, eccellente).

1. Elenca, nell'ordine, gli esempi con cui Aristotele mostra che chi ha una funzione ha il suo bene nello svolgerla bene.
2. Quali forme di vita vengono escluse, e perché? A quali facoltà dell'anima del capitolo 9 corrispondono?
3. Che cosa aggiunge la virtù alla funzione? Spiega l'esempio del citarista.
4. Perché la felicità richiede «una vita compiuta»? Collega il proverbio della rondine all'esempio di Priamo.

10.7.2 T2 · L'uomo è per natura un animale politico

Politica, libro I, capitolo 2. Aristotele ha descritto la nascita della città dalla famiglia e dal villaggio, e ha concluso che la città è il fine delle comunità precedenti e che l'autosufficienza è il loro compimento. Ora ne ricava le conseguenze sulla natura dell'uomo.

> L'autosufficienza è un fine, ed è la cosa migliore. Da questo è evidente che la città è tra le cose che esistono per natura, che l'uomo è per natura un animale politico, e che chi è senza città per natura, e non per caso, o è un essere spregevole o è superiore all'uomo, come quello che Omero biasima: «senza fratria, senza legge, senza focolare». Chi è tale per natura, infatti, è anche avido di guerra, isolato come una pedina rimasta sola sulla scacchiera.
>
> Perché poi l'uomo sia un animale politico più di ogni ape e di ogni animale che vive in branco, è chiaro. La natura, come diciamo, non fa nulla invano, e l'uomo è il solo tra gli animali ad avere la parola. La voce è segno del doloroso e del piacevole, e per questo appartiene anche agli altri animali: la loro natura è giunta fino al punto di avere la sensazione del doloroso e del piacevole e di segnalarla gli uni agli altri. La parola, invece, serve a manifestare l'utile e il dannoso, e quindi anche il giusto e l'ingiusto. Questo è proprio degli uomini rispetto agli altri animali: essere i soli ad avere la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose di questo genere. E la comunanza di queste cose costituisce la famiglia e la città.
>
> (Aristotele, *Politica* I 2, 1253a1–18; traduzione della redazione)

Parole chiave: πολιτικὸν ζῷον (animale politico), λόγος (parola, ragione), φωνή (voce), κοινωνία (comunanza, comunità). Il verso di Omero è dall'*Iliade* IX 63.

1. Quali sono le due possibilità per chi vive senza città «per natura»? Confrontale con la frase di 1253a27–29: «o una bestia o un dio».
2. Distingui la voce dalla parola: che cosa può comunicare l'una e che cosa l'altra?
3. Su quale principio generale della natura si appoggia l'argomento? Dove lo hai già incontrato?
4. Perché, secondo il testo, la comunanza del giusto e dell'ingiusto «costituisce la città»? Che cosa ne segue per chi pensa che la città sia soltanto un'alleanza per difendersi?

10.7.3 T3 · Poesia e storia

Poetica, capitolo 9. Aristotele ha appena mostrato che il racconto tragico deve imitare un'azione unica e intera, con le parti legate dalla verosimiglianza o dalla necessità. Da qui ricava una conseguenza sul compito del poeta, e un confronto destinato a grande fortuna.

> Da quanto si è detto risulta chiaro anche che compito del poeta non è dire le cose accadute, ma quelle che potrebbero accadere, cioè le cose possibili secondo verosimiglianza o necessità. Lo storico e il poeta, infatti, non differiscono per il fatto di parlare in versi o senza versi: si potrebbero mettere in versi le opere di Erodoto, e non sarebbero meno storia con il metro che senza. Differiscono invece in questo, che l'uno dice le cose accadute, l'altro quelle che potrebbero accadere. Perciò la poesia è cosa più filosofica e più seria della storia: la poesia dice piuttosto l'universale, la storia il particolare. È universale che a un individuo di un certo tipo capiti di dire o di fare cose di un certo tipo secondo verosimiglianza o necessità: a questo mira la poesia, anche se dà dei nomi ai personaggi. Particolare, invece, è che cosa fece o che cosa subì Alcibiade.
>
> (Aristotele, *Poetica* 9, 1451a36–b11; traduzione della redazione)

Parole chiave: καθόλου (universale), καθ' ἕκαστον (particolare), τὸ εἰκός (il verosimile), τὸ ἀναγκαῖον (il necessario).

1. Che cosa non distingue il poeta dallo storico, e che cosa invece li distingue?
2. Spiega con parole tue la differenza tra «universale» e «particolare» usando l'esempio di Alcibiade.
3. Perché la poesia è «più filosofica»? Collega la risposta alla teoria aristotelica della scienza (capitolo 8).
4. Pensa a un romanzo o a un film che conosci: in che senso dice qualcosa di universale, anche se i suoi personaggi non sono mai esistiti?

SINTESI

- Etica e politica sono scienze pratiche: cercano di rendere buoni, non solo di sapere, e ammettono soltanto l'esattezza consentita dal loro oggetto, ciò che accade «per lo più».
- Ogni azione tende a un fine; i fini sono ordinati, e il fine voluto per sé stesso è il bene supremo, la felicità (*eudaimonia*), perfetta e autosufficiente.
- Con l'argomento della funzione, la felicità è definita come attività dell'anima secondo virtù in una vita compiuta; richiede anche, in misura, beni esterni e una sorte non avversa.
- Le virtù sono dianoetiche (della ragione) ed etiche (del carattere); queste nascono dall'abitudine: si diventa giusti compiendo azioni giuste.
- La virtù etica è un abito che orienta le scelte, una medietà rispetto a noi determinata dalla ragione e dal saggio; il giusto mezzo non è mediocrità, e non esiste per le azioni cattive in sé.
- Sono volontarie le azioni il cui principio è in chi agisce, che ne conosce le circostanze; la scelta delibera sui mezzi; virtù e vizio dipendono da noi.
- La giustizia distributiva segue il merito (proporzione geometrica), quella correttiva ripara il danno (proporzione aritmetica); l'equità corregge la legge dove la sua generalità sbaglia.
- La saggezza (*phronesis*) è la virtù di chi delibera bene sulla vita buona; l'incontinente sa il bene ma cede alla passione; l'amicizia perfetta è quella fra persone buone.
- La felicità più alta è la vita contemplativa, attività dell'intelletto, la parte divina dell'uomo; in secondo grado è felice la vita secondo le virtù etiche.
- La città esiste per natura ed è per natura prima dell'individuo; l'uomo è un animale politico perché ha la parola. La teoria della schiavitù per natura, discussa già al tempo di Aristotele, va letta criticamente.
- Le costituzioni sono sei: tre rette, che mirano al bene comune (regno, aristocrazia, politìa), e tre deviate (tirannide, oligarchia, democrazia); la migliore possibile si fonda sul ceto medio, e la legge è «intelletto senza desiderio».
- L'imitazione è naturale e fa conoscere; la tragedia, con la pietà e la paura, produce la catarsi; il racconto deve avere unità d'azione, e la poesia è più filosofica della storia perché dice l'universale. La retorica persuade con *ethos*, *pathos* e *logos*.

ESERCIZI

Comprendere e ricordare

1. ● Per Aristotele l'etica è una scienza:
   - **A.** teoretica, come la matematica
   - **B.** pratica, il cui scopo è diventare buoni
   - **C.** poietica, come l'architettura
   - **D.** esatta quanto la geometria

2. ● Secondo l'*Etica Nicomachea* I 4, quasi tutti chiamano il bene supremo:
   A. piacere
   B. onore
   C. felicità
   D. ricchezza

3. ● La ricchezza non può essere il bene supremo perché:
   A. è voluta in vista d'altro
   B. è sempre ingiusta
   C. dipende dall'onore
   D. la possiedono soltanto i tiranni

4. ●● Secondo l'*Etica Nicomachea* II 1 le virtù etiche:
   A. sono in noi per natura
   B. si imparano soprattutto con l'insegnamento
   C. sono contro la natura umana
   D. nascono dall'abitudine, in esseri capaci per natura di riceverle

5. ●● Nell'esempio di Milone il «mezzo rispetto a noi»:
   A. varia secondo la persona e la situazione
   B. è sempre sei mine
   C. è la media aritmetica tra dieci e due
   D. coincide con il difetto

6. ●● Quale di queste azioni, secondo Aristotele, non ammette un giusto mezzo?
   A. spendere denaro
   B. adirarsi
   C. il furto
   D. scherzare

7. ●● Nella *Politica* la democrazia è:
   A. la forma retta del governo dei molti
   B. la forma deviata del governo dei molti, nell'interesse dei poveri
   C. il governo dei migliori
   D. la costituzione migliore in assoluto

8. ● Per Aristotele la peripezia è:
   A. il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza
   B. il canto del coro
   C. la parte iniziale della tragedia
   D. il rovesciamento dell'azione nel suo contrario

9. ●● Nella *Poetica* si chiede espressamente:
   A. l'unità di luogo
   B. l'unità d'azione
   C. l'unità di tempo di ventiquattro ore
   D. tutte e tre le unità

Il lessico filosofico

10. ● Completa. Le virtù della ragione si chiamano _____ ; quelle del carattere _____ . La virtù etica è un _____ (*hexis*) che consiste in una _____ rispetto a noi, determinata dalla ragione e come la determinerebbe l'uomo _____ .

11. ●● Abbina termine e definizione: *eudaimonia*, *ergon*, *proairesis*, *akrasia*, *phronesis* — a) la funzione propria di un essere; b) il desiderio deliberato di ciò che dipende da noi; c) la riuscita piena di una vita, fine ultimo dell'agire; d) la virtù di chi delibera bene sulla vita buona; e) il cedere alla passione contro la propria scelta.

12. ●● Distingui giustizia distributiva e giustizia correttiva. Poi risolvi: due soci hanno versato 3000 e 1000 dracme in un'impresa che guadagna 800 dracme. Come si divide il guadagno secondo la giustizia distributiva?

13. ●● Distingui l'incontinente dal vizioso (intemperante): che cosa sanno, che cosa scelgono, come si comportano dopo l'azione?

14. ●●● Spiega il significato di *politeia* nei due usi della *Politica*: come nome generale della costituzione e come nome di una forma particolare. Perché, secondo te, Aristotele usa lo stesso nome?

Leggere i testi

15. ● (T1) Perché, secondo Aristotele, non si può identificare la funzione propria dell'uomo con il vivere o con il sentire? Rispondi citando il testo.

16. ●● (T1) Che cosa significa che la funzione del citarista e del citarista valente è «la stessa per genere»? Che cosa aggiunge la virtù?

17. ●● (T2) Distingui voce e parola nel testo e spiega perché solo la parola rende possibile la città.

18. ●● (T3) Spiega perché la poesia è «più filosofica e più seria della storia». Il fatto che i poeti tragici usino nomi di personaggi storici o mitici contraddice la tesi?

19. ●●● Leggi il passo e rispondi. «Se ciascuno degli strumenti potesse compiere il proprio lavoro su comando o prevedendolo, come dicono delle statue di Dedalo o dei tripodi di Efesto, che secondo il poeta "entravano da sé nell'assemblea degli dèi", e così le spole tessessero da sole e i plettri suonassero la cetra, allora né i capi artigiani avrebbero bisogno di aiutanti, né i padroni di schiavi» (Aristotele, *Politica* I 4, 1253b33–1254a1; traduzione della redazione). a) In quale discussione si trova il passo? b) Quale idea dello schiavo presuppone? c) Che cosa direbbe oggi Aristotele, davanti a macchine che «lavorano da sole»?

20. ●●● Leggi il passo e rispondi. «Non bisogna, come consigliano alcuni, avere pensieri umani perché si è uomini, né pensieri mortali perché si è mortali, ma, per quanto è possibile, rendersi immortali e fare di tutto per vivere secondo la parte più alta di quelle che sono in noi: anche se è piccola per massa, per potenza e dignità supera di molto tutte le altre» (Aristotele, *Etica Nicomachea* X 7, 1177b31–1178a2; traduzione della redazione). a) Quale consiglio tradizionale respinge Aristotele? b) Qual è «la parte più alta» di noi? c) In che senso questa vita è «superiore alla misura umana»?

Argomentare

21. ●● Ricostruisci in premesse numerate e conclusione l'argomento con cui Aristotele mostra che deve esistere un bene supremo (*Etica Nicomachea* I 1, 1094a18–22), partendo dall'idea che ogni azione tende a un fine.

22. ●● Trova la premessa nascosta e valuta il sillogismo: «Le azioni compiute per costrizione non sono volontarie; dunque non meritano né lode né biasimo».

23. ●●● Ricostruisci l'argomento con cui Aristotele sostiene che la città esiste per natura (*Politica* I 2, 1252b27–1253a2). Quale premessa sulla natura usa? Proponi un'obiezione nello spirito dei sofisti (capitolo 4).

24. ●●● Ricostruisci in premesse e conclusione l'argomento di Aristotele per la schiavitù per natura (I 5) e quello dei suoi oppositori (I 3, 1253b20–23). Quale premessa del primo argomento è falsa, e perché?

Confrontare e collegare

25. ●● Confronta Platone e Aristotele sulla città: come nasce, quale unità deve avere, che cosa pensano della proprietà comune (capitolo 7 e questo capitolo).

26. ● Metti in ordine cronologico, dal più antico al più recente: Aristotele fonda il Liceo; battaglia di Cheronea; Platone fonda l'Accademia; morte di Alessandro Magno; morte di Aristotele; Epicuro apre il Giardino ad Atene.

27. ●● Italiano. Rileggi i versi di *Inferno* XI 79–83 riportati nel riquadro Collegamenti. Spiega quali sono le «tre disposizion» e perché, secondo Aristotele, l'incontinenza è meno grave della malizia.

28. ●● Educazione civica. Confronta la frase «la legge è intelletto senza desiderio» con gli articoli 3 e 101 della Costituzione. In che cosa la Costituzione va oltre l'idea di uguaglianza di Aristotele?

29. ●●● E oggi? Un influencer, un politico in campagna elettorale, uno spot pubblicitario: scegli un esempio e analizzalo con i tre mezzi di persuasione della *Retorica* (*ethos*, *pathos*, *logos*). Quale prevale? Ti sembra un uso corretto della retorica?

Verso la verifica

30. ●● Vero o falso? Correggi le affermazioni false. a) Per Aristotele la virtù basta da sola alla felicità. b) Il giusto mezzo sta sempre nel punto centrale tra i due vizi. c) L'aristocrazia è il governo dei migliori, o in vista del meglio. d) Il citarista e il citarista valente hanno funzioni diverse per genere. e) La catarsi è spiegata con precisione nella *Poetica* che possediamo.

31. ●●● Trattazione sintetica (12–15 righe). La virtù etica secondo Aristotele: come nasce, che cos'è (la definizione e i suoi elementi), perché non è mediocrità, quale ruolo vi ha la saggezza.

32. ●●● Tema argomentativo: prepara la scaletta (tesi, due argomenti, un'obiezione, conclusione) per rispondere alla domanda «Si può essere felici da soli?», usando l'*Etica Nicomachea* (autosufficienza, amicizia, vita contemplativa) e la *Politica*.

PER APPROFONDIRE

- [GUT] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: i capitoli sull'etica, sulla politica e sulla poetica di Aristotele.
- [HAD] P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*: il capitolo su Aristotele e la sua scuola, e la vita contemplativa come scelta di vita.
- [DL] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro V: le vite di Aristotele e di Teofrasto e il catalogo delle opere.
- [REA] G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. 1: i capitoli su Aristotele.

Glossario del capitolo

Abito
Disposizione stabile acquisita con l'esercizio, con cui ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni (ἕξις, *hexis*; in latino *habitus*); è il genere della virtù.

Agnizione
Nella *Poetica*, il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, riconoscimento di una persona o di un fatto (ἀναγνώρισις).

Amicizia
Legame reciproco e riconosciuto di benevolenza (φιλία); per Aristotele ha tre specie, fondate sull'utile, sul piacere o sul bene; quella perfetta è tra persone buone.

Animale politico
Definizione aristotelica dell'uomo come essere fatto per vivere nella città (πολιτικὸν ζῷον), perché possiede la parola che manifesta il giusto e l'ingiusto.

Catarsi
Nella definizione della tragedia, la «purificazione» delle emozioni di pietà e paura (κάθαρσις); il significato preciso è discusso.

Costituzioni deviate
Nella *Politica*, le forme di governo che mirano all'interesse di chi governa: tirannide, oligarchia, democrazia (παρεκβάσεις).

Ergon
La funzione o opera propria di un essere, ciò che fa in quanto è ciò che è (ἔργον); per l'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione.

Eudaimonia
La felicità come riuscita piena di una vita, fine ultimo voluto per sé stesso; per Aristotele è attività dell'anima secondo virtù in una vita compiuta (εὐδαιμονία).

Giustizia correttiva
Giustizia che, nei rapporti tra privati, ripara il danno trattando le parti come uguali, secondo una proporzione aritmetica.

Giustizia distributiva
Giustizia che divide onori e beni comuni secondo il merito delle persone, secondo una proporzione geometrica.

Giusto mezzo
La medietà rispetto a noi tra un vizio per eccesso e uno per difetto, in cui consiste la virtù etica (μεσότης, *mesotes*).

Incontinenza
Condizione di chi sa qual è il bene e lo sceglie, ma cede alla passione e agisce contro la propria scelta (ἀκρασία, *akrasia*).

Peripezia
Nella *Poetica*, il rovesciamento dell'azione nel suo contrario (περιπέτεια).

Phronesis
La saggezza: abito vero, accompagnato da ragione, che dirige l'azione riguardo a ciò che è buono e cattivo per l'uomo (φρόνησις; in latino *prudentia*).

Politìa
Nella *Politica*, la forma retta del governo dei molti, mescolanza di oligarchia e democrazia fondata sul ceto medio; porta il nome generale di ogni costituzione (πολιτεία).

Scelta
Desiderio deliberato di qualcosa che dipende da noi; riguarda i mezzi, non i fini (προαίρεσις, *proairesis*).

Schiavitù per natura
Tesi di Aristotele secondo cui alcuni uomini, privi della piena capacità razionale, sarebbero destinati per natura a essere comandati; già contestata al suo tempo, è oggi respinta.

Virtù dianoetiche
Le eccellenze della parte razionale dell'anima: scienza, arte, saggezza, intelletto, sapienza; si acquistano soprattutto con l'insegnamento.

Virtù etiche
Le eccellenze del carattere, come il coraggio, la temperanza, la liberalità; nascono dall'abitudine e consistono in un giusto mezzo.

Vita contemplativa
La vita dedicata all'attività dell'intelletto, la contemplazione (θεωρία); per Aristotele è la forma più alta di felicità.

Soluzioni

1. B. Il suo scopo non è sapere che cosa sia la virtù, ma diventare buoni (II 2, 1103b27–29).

2. C. *Eudaimonia*: sul nome sono d'accordo i più e le persone colte; si discute su che cosa sia (1095a17–20).

3. A. È uno strumento, utile «in vista d'altro» (1096a5–7), mentre il bene supremo è voluto per sé.

4. D. Non per natura né contro natura: per natura siamo capaci di riceverle e le perfezioniamo con l'abitudine (1103a24–26).

5. A. Sei mine sarebbero poche per Milone e troppe per un principiante: il mezzo rispetto a noi non è la media aritmetica (1106a36–b4).

6. C. Il furto, come l'adulterio e l'omicidio, è cattivo in sé e non ha eccesso né difetto (1107a9–17).

7. B. È la deviazione della politìa: governo dei poveri nel loro interesse (III 7, 1279b8–9).

8. D. È il rovesciamento dell'azione nel suo contrario (11, 1452a22–23); A è l'agnizione.

9. B. Solo l'unità d'azione (8); sul tempo c'è un'osservazione («un solo giro del sole»), sul luogo nulla.

10. dianoetiche; etiche; abito; medietà; saggio (*phronimos*) (II 6, 1106b36–1107a2).

11. *eudaimonia* – c; *ergon* – a; *proairesis* – b; *akrasia* – e; *phronesis* – d.

12. *Traccia.* La distributiva divide beni comuni secondo il merito, con proporzione geometrica; la correttiva ripara il danno nei rapporti tra privati, trattando le parti come uguali, con proporzione aritmetica. Calcolo: le quote stanno come 3000 : 1000 = 3 : 1, quindi 800 · 3/4 = 600 dracme al primo socio e 800 · 1/4 = 200 al secondo (i rapporti 600 : 200 e 3000 : 1000 sono uguali).

13. *Traccia.* Entrambi compiono azioni sbagliate riguardo ai piaceri. Il vizioso crede che il male sia un bene, lo sceglie e non si pente (resta fedele alla sua scelta); l'incontinente sa qual è il bene e lo sceglie, ma cede alla passione e poi si pente (VII 8, 1150b29–31). Per questo il vizio è come una malattia continua, l'incontinenza come una che va e viene.

14. *Traccia.* In senso generale la *politeia* è l'ordinamento delle cariche di una città, cioè la costituzione; in senso particolare è la forma retta del governo dei molti, che persegue il bene comune (III 7, 1279a37–39), descritta in IV 8 come mescolanza di oligarchia e democrazia. Lo stesso nome può suggerire che questa forma sia la «costituzione» per eccellenza, quella in cui tutti i cittadini partecipano in vista del bene comune.

15. Perché si cerca ciò che è *proprio* dell'uomo: «il vivere è comune anche alle piante» e la vita sensitiva «appare comune al cavallo, al bue e a ogni animale»; resta la vita attiva della parte che possiede la ragione (1097b33–1098a4).

16. *Traccia.* Il citarista e il citarista valente fanno la stessa cosa, suonare la cetra: la funzione è la stessa per genere. La virtù aggiunge la «superiorità» nell'eseguirla: il valente la suona bene. Così il bene dell'uomo è svolgere bene, cioè secondo virtù, la funzione umana (1098a7–15).

17. *Traccia.* La voce comunica soltanto il piacevole e il doloroso, ed è comune agli animali; la parola manifesta l'utile e il dannoso, e quindi il giusto e l'ingiusto. La città nasce dalla comunanza di queste valutazioni: senza la parola non ci sarebbero leggi né giustizia condivise (1253a9–18).

18. *Traccia.* Perché dice ciò che un certo tipo di persona farebbe secondo verosimiglianza o necessità (l'universale), mentre la storia racconta che cosa fece un individuo (Alcibiade). I nomi non contraddicono la tesi: il poeta li «impone» ai personaggi, ma il racconto è costruito secondo il verosimile e il necessario (1451b8–10).

19. *Traccia.* a) Nella discussione sulla famiglia e sulla proprietà: lo schiavo come strumento (I 4). b) Lo schiavo è pensato come uno strumento animato, «uno strumento che precede gli altri strumenti», non come una persona. c) Risposta aperta: il passo immagina che le macchine potrebbero rendere inutile il lavoro servile; si può discutere se l'automazione oggi liberi gli uomini dal lavoro faticoso, come pensava Aristotele, o crei nuove dipendenze.

20. *Traccia.* a) Il consiglio della sapienza tradizionale di «pensare cose umane» e restare nei limiti del mortale. b) L'intelletto (*nous*), piccolo «per massa» ma superiore per potenza e dignità. c) Perché la contemplazione non appartiene all'uomo in quanto composto di anima e corpo, ma a ciò che in lui c'è di divino; è la vita del dio (capitolo 9), che l'uomo può vivere solo a tratti (X 7, 1177b26–31).

21. *Traccia.* 1. Ogni azione e ogni scelta tende a un fine. 2. Alcuni fini sono voluti in vista di altri. 3. Se ogni fine fosse voluto in vista di un altro, si andrebbe all'infinito. 4. Se si andasse all'infinito, il desiderio sarebbe vuoto e vano. 5. Il desiderio non è vuoto e vano (premessa implicita). C. Dunque esiste un fine voluto per sé stesso, per il quale si vuole tutto il resto: il bene supremo (1094a18–22). L'argomento procede per assurdo dalla 3 e dalla 4.

22. *Traccia.* Premessa nascosta: «lode e biasimo spettano soltanto alle azioni volontarie» (III 1, 1109b30–32). Con essa il sillogismo è valido: le azioni per costrizione non sono volontarie; solo le volontarie meritano lode o biasimo; dunque le azioni per costrizione non le meritano. Attenzione: le azioni «miste» (il carico gettato in mare) non sono costrette in senso proprio, perché il principio è in chi agisce, e possono essere lodate o biasimate.

23. *Traccia.* 1. Le prime comunità (famiglia, villaggio) esistono per natura. 2. La città è il fine di queste comunità. 3. La natura di una cosa è il suo fine, ciò che essa è a sviluppo compiuto. C. Dunque la città esiste per natura (1252b30–1253a2). La premessa sulla natura è la 3, il finalismo del capitolo 9. Obiezione nello spirito dei sofisti: le leggi e la città sono convenzioni (*nomos*), nate da un accordo per difendersi; per natura gli uomini cercano il proprio utile.

24. *Traccia.* Aristotele: 1. È bene che chi è inferiore per natura sia comandato da chi è superiore (anima-corpo, uomo-animali). 2. Esistono uomini che differiscono dagli altri quanto il corpo dall'anima, capaci di percepire la ragione ma non di possederla. C. Per loro è bene essere schiavi, e la schiavitù è per natura. Oppositori: 1. Per natura gli uomini non differiscono; 2. la differenza tra schiavo e libero è posta dalla legge e dalla forza; 3. ciò che è frutto di violenza non è giusto; C. la schiavitù non è giusta. Falsa è la premessa 2 di Aristotele: non esistono gruppi umani privi per natura della ragione; Aristotele stesso ammette che la natura «spesso non riesce» a distinguere i liberi dagli schiavi (1255b1–4).

25. *Traccia.* Origine: per Platone la città nasce dai bisogni e dalla divisione dei compiti (capitolo 7); per Aristotele dalla natura sociale dell'uomo, attraverso famiglia e villaggio, e non solo per vivere ma per vivere bene. Unità: Platone vuole la massima unità; Aristotele obietta che l'unità eccessiva distrugge la città, che è fatta di parti diverse. Proprietà: Platone abolisce la proprietà privata per i custodi; Aristotele obietta che «ciò che è comune ai più riceve la minor cura» (II 3, 1261b33–35).

26. Platone fonda l'Accademia (c. 387 a.C.); battaglia di Cheronea (338 a.C.); Aristotele fonda il Liceo (335 a.C.); morte di Alessandro Magno (323 a.C.); morte di Aristotele (322 a.C.); Epicuro apre il Giardino (306 a.C.).

27. *Traccia.* Le tre disposizioni sono incontinenza, malizia (il vizio) e bestialità, i tre modi di essere da fuggire di *Etica Nicomachea* VII 1 (1145a15–17). L'incontinenza è meno grave perché l'incontinente conosce il bene, lo sceglie e si pente dopo aver ceduto alla passione, mentre il vizioso sceglie il male come se fosse un bene (VII 8). Dante ne ricava che i peccati di incontinenza «men Dio offende» e sono puniti fuori dalla città di Dite.

28. *Traccia.* In entrambi i casi la legge sta sopra le passioni di chi governa, e i giudici obbediscono soltanto alla legge (art. 101). Ma per Aristotele l'uguaglianza valeva tra cittadini liberi e maschi; l'art. 3 la estende a tutti, «senza distinzione di sesso, di

razza...», e nel secondo comma affida alla Repubblica il compito di rimuovere gli ostacoli economici e sociali che la impediscono di fatto.

29. *Traccia.* Risposta aperta. Individuare: *ethos* (l'immagine di affidabilità o di simpatia di chi parla), *pathos* (le emozioni suscitate: paura, desiderio, indignazione), *logos* (dati e argomenti, veri o soltanto apparenti). Valutare l'uso alla luce di Aristotele: la retorica è legittima se aiuta il vero e il giusto a prevalere, scorretta se «sembra dimostrare» senza dimostrare.

30. a) Falso: servono anche beni esterni e una sorte non troppo avversa (I 8; 1100a5–9). b) Falso: a volte la virtù è più vicina a uno dei due estremi (II 8). c) Vero (III 7, 1279a34–37). d) Falso: hanno la stessa funzione per genere; il valente la svolge bene (1098a8–12). e) Falso: la *Poetica* non la spiega; la *Politica* (VIII 7) promette una spiegazione che nel testo conservato non c'è.

31. *Traccia.* 1. Origine: dall'abitudine, non per natura né contro natura; «si diventa giusti compiendo azioni giuste» (II 1). 2. Definizione: abito che orienta le scelte, medietà rispetto a noi, determinata dalla ragione e dal saggio (II 6); i due vizi per eccesso e per difetto (Tabella sulle virtù etiche). 3. Non è mediocrità: secondo il bene è un vertice; e alcune azioni non hanno mezzo (1107a6–17). 4. La saggezza fissa la misura nel caso concreto; non c'è virtù etica senza saggezza né saggezza senza virtù (VI 13).

32. *Traccia.* Tesi: no, per Aristotele la felicità umana richiede gli altri. Argomento 1: il bene supremo è autosufficiente non per chi vive da solo, ma con famiglia, amici e concittadini, perché l'uomo è per natura politico (I 7, 1097b8–11; *Politica* I 2). Argomento 2: «nessuno sceglierebbe di vivere senza amici» (VIII 1); l'amico è un altro sé stesso. Obiezione: la vita contemplativa è la più autosufficiente, e il sapiente può contemplare da solo (X 7). Conclusione: anche il sapiente contempla meglio «con dei collaboratori», e in quanto uomo vive in comunità; la solitudine è possibile solo a tratti, per ciò che in noi è divino.