

Sulla felicità in Aristotele

Emilio De Dominicis

Università di Macerata

La felicità in Aristotele, in sé e nei suoi vari aspetti, è stata oggetto di ampio dibattito tra gli studiosi. In tempi abbastanza recenti, è venuta alla ribalta una questione di per sé non nuova, ma posta in termini nuovi.

Al centro dell'etica aristotelica c'è la nozione di *eudaimonia*, o felicità [...]. Una discussione ormai classica intorno al concetto aristotelico di felicità è quella relativa alla distinzione — introdotta da W.F.R. Hardie nel 1965 — tra una concezione «inclusiva» di essa e una concezione «dominante». In altri termini: la concezione aristotelica di felicità «include» l'esercizio di tutte le virtù, sia etiche che intellettuali, o afferma invece il «predominio» di una sola delle virtù intellettuali, la *sophia* o sapienza, nel senso che è sufficiente per la felicità l'esercizio soltanto di quest'ultima virtù?¹

Il problema ha realmente una sua consistenza. Altro è che la felicità consista in un piano ordinato di vita in cui trovino posto le diverse virtù e attività dell'uomo, altro è che per essere felici bisogna ordinare tutto, in un certo senso sacrificare tutto, a un unico fine. D'altra parte, a prima vista — ma, evidentemente, il discorso sarà ripreso più avanti —, alcuni testi di Aristotele sembrano dare adito a una duplice concezione della felicità. La prima sarebbe «inclusiva»: «la felicità dovrà essere l'attività di

¹ A. Alberti, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Roma 1990, p. 16. Il testo di Hardie a cui la Alberti si riferisce è *The Final Good in Aristotle's Ethics*, in «Philosophy», 1965, pp. 277–295. Cfr., più ampiamente, P. Donini, *Introduzione* a Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura dello stesso Donini, Laterza, Roma-Bari 2005², pp. XI–XIV.

una vita perfetta secondo virtù perfetta»². L'altra sarebbe «dominante»: «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» per cui, siccome «l'intelletto» è «la cosa più divina che è in noi», «la sua attività secondo la virtù propria», cioè «l'attività teoretica», «verrà a essere la felicità perfetta»³.

Tutti quelli che sono intervenuti nel dibattito, successivamente a Hardie, hanno utilizzato i termini «inclusivo» e «dominante» in riferimento ai due diversi modelli di felicità che sarebbero presenti in Aristotele. La concezione «dominante» è sempre rimasta la stessa: la felicità (perfetta) consiste nella contemplazione. La concezione «inclusiva», invece, è stata talvolta radicalizzata, al punto che la felicità è stata vista come «un insieme complesso comprendente “tutta la schiera [...] delle azioni umane” (Nagel), “tutto ciò che è di per sé desiderabile” o “tutte le attività intrinsecamente desiderabili” (Ackrill), “il possesso di tutto ciò che, ad un dato momento, si desidera” (Engberg–Pedersen)⁴. Per quanto ci riguarda, anche sulla base del fatto che una felicità intesa come «somma di tutti i beni» sarebbe non realistica, in quanto basterebbe la mancanza anche solo di un bene minimo per rendere uno infelice, prenderemo in considerazione la posizione «inclusiva» per così dire moderata e la posizione «dominante». Il problema è di vedere se queste due concezioni della felicità esistano in Aristotele, e, nel caso, se siano compatibili o meno.

² Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 1, 1219 a, 38–39 (d'ora in poi EE). Traduzione, introduzione e note di P. Donini, Laterza, Roma–Bari 1999, 2005² – edizione qui utilizzata.

³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 a, 12–18 (d'ora in poi EN). Traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma–Bari 1999, 2007⁵ – edizione qui utilizzata.

⁴ C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Roma 1989, p. 217. Per i testi degli autori citati, cfr.: T. Nagel, *Aristotle on Eudaimonia* (1972), ora in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, pp. 7–14; J.L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia* (1974), ora in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit., pp. 15–34; T. Engberg – Pedersen, *For Goodness' Sake: more on Nicomachean Ethics I*, in «Archiv. f. Gesch. d. Philos.», 1981, pp. 17–40; Id., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, 1983.

1. *Teoria generale della felicità.* Per introdurre la nozione di felicità, Aristotele parte dal concetto di bene e di fine. «Ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende (*ou pant'ephietai*)»⁵. Il bene «in ogni azione e scelta è il fine, infatti tutti compiono tutto per esso»⁶. Che se poi «vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro», «è chiaro che quello viene ad essere il bene e la cosa migliore (*to agathon kai to ariston*)»⁷. Ma, ci si chiede, qual è il sommo bene? Risponde Aristotele:

Per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama «felicità» (*eudaimonian [...] legousin*), e credono che vivere bene (*to eu zen*) e avere successo (*to eu prattein*) siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono che sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere, ricchezza o onore, e altri altro; spesso poi lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza⁸.

Naturalmente, il sommo bene, che è la felicità⁹, va preso qui non nel senso del «bene in sé» dei platonici: in quanto «separato e [...] in sé una qualche cosa (*choriston auto ti kath'auto*)», «è chiaro che non potrà essere un bene realizzabile (*prakton*), né tale che l'uomo lo possa fare proprio»¹⁰. Va inteso, invece, co-

⁵ EN I, 1, 1094 a, 1–3. Per la traslitterazione seguiamo i criteri dei curatori dell'edizione italiana di EN (Natali) e di EE (Donini). In particolare: vengono trascurate le indicazioni degli accenti e delle quantità; lo spirito aspro sopra una vocale a inizio di parola si traslittera con *h* prima della vocale; γ con *g*, che è sempre dura, come in *gallo*; θ con *th*; κ con *k*; ξ con *x*; ν con *u*, che si pronuncia come la *u* in francese; ϕ con *ph*, che si pronuncia come la *f* in italiano; χ con *ch*; ψ con *ps*.

⁶ EN I, 5, 1097 a, 20–21.

⁷ EN I, 1, 1094 a, 18–22. Cfr. anche EN I, 5, 1097 a, 17–23.

⁸ EN I, 2, 1095 a, 16–24.

⁹ «Tutto considerato, appare chiaro che dire: “il sommo bene (*to ariston*) è la felicità” è una cosa su cui tutti sono d'accordo» (EN I, 6, 1097 b, 22–23).

¹⁰ EN I, 4, 1096 b, 33–34.

me «il bene umano (*to anthropon agathon*)»¹¹, come «il bene pratico più alto»¹².

La felicità è «il massimo e l'ottimo (*megiston [...] kai ariston*) tra i beni umani»¹³. È qualcosa di perfetto, e come tale essa è scelta sempre per se stessa: «il fine più alto è evidentemente qualcosa di perfetto», e «in assoluto è perfetto ciò che è sempre scelto per sé e mai a causa di altro»; ora, «si stima che tale sia soprattutto la felicità», dato che «la scegliamo sempre per sé e mai per altro»¹⁴. In quanto bene perfetto, la felicità è anche «autosufficiente (*autarkes*)»¹⁵, vale a dire «ciò che, anche da solo, rende un modo di vivere degno di essere scelto, e fa sì che non gli manchi nulla»¹⁶. La felicità è qualcosa di completo, che non sopporta, anzi esclude, addizioni: «la felicità [...] non va sommata ad altro (*me sunarithmoumene*)»¹⁷, proprio perché nulla può aumentare la bontà del sommo bene. La felicità, oltre che essere «la cosa più bella e migliore di tutte», è anche «la più piacevole (*hediston*)»¹⁸. Insomma, la felicità «è tale che, una volta conseguita, compirebbe pienamente il desiderio di un uomo»¹⁹.

Bene perfetto, assoluto, totale, scelto sempre per sé, autosufficiente, bene piacevole, appagante: questo è la felicità. Si capisce allora perché «diciamo beati e felici gli dèi, e diciamo beati gli uomini più divini (*ton andron tous theiotatous makarizomen*)»²⁰.

2. *La felicità come attività dell'anima secondo virtù.* La felicità è un bene, il sommo bene. Proprio dal bene, dai beni, parte una prima via di Aristotele per l'individuazione contenutistica

¹¹ EN I, 1, 1094 b, 8.

¹² EN I, 2, 1095 a, 15–16.

¹³ EE I, 7, 1217 a, 21–22.

¹⁴ EN I, 5, 1097 a, 27 – 1097 b, 2.

¹⁵ EN I, 5, 1097 b, 8.

¹⁶ EN I, 5, 1097 b, 14–15.

¹⁷ EN I, 5, 1097 b, 17.

¹⁸ EE I, 1, 1214 a, 7–8. Cfr. anche EN I, 9, 1099 a, 24.

¹⁹ EE I, 5, 1215 b, 18.

²⁰ EN I, 12, 1101 b, 23–25.

della felicità: «divisi [...] i beni in tre gruppi, e, dopo aver detto che alcuni sono esterni a noi, e altri relativi all'anima o al corpo, affermiamo che quelli che riguardano l'anima sono più importanti, e sono beni in misura maggiore (*malista agatha*)»; «poniamo poi che le azioni e le attività che riguardano l'anima siano i beni relativi all'anima»²¹. Fatta questa distinzione, Aristotele sostiene che la felicità è un bene relativo all'anima, più precisamente è non «una disposizione abituale», ma una o più «attività» dell'anima.

Il nostro discorso è in armonia anche con quelli che dicono che la felicità è la virtù, o che è una qualche virtù; infatti è propria della virtù l'attività secondo virtù. Ma è probabile che faccia non poca differenza il credere che il sommo bene consiste nel possesso o che consiste invece nell'uso, cioè nello stato abituale o nell'attività. Infatti è possibile che lo stato abituale sia presente senza che si realizzi nulla di buono, per esempio in chi dorme [...]. Come nei giochi olimpici non vengono premiati i più belli e i più forti, ma coloro che si impegnano nelle gare, dato che alcuni di loro vincono, così quelli che agiscono correttamente risultano essere i vincitori delle cose belle e buone nella vita²².

La felicità per Aristotele, allora, non è «possesso (*ktesis*)», né «stato abituale (*hexis*)», ma è «uso (*chresis*)» e «attività (*energeia*)», esattamente «attività dell'anima secondo virtù (*psuches energeia kat'areten*)»²³. Ma virtù in che senso? In tutti i suoi significati. Virtù come «eccellenza»: «ogni virtù (*arete*) ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che eserciti bene la sua opera»²⁴. Virtù come «stato abituale», come *habitus*, come *hexis*: «acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza», per cui, ad esempio, «compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi»²⁵. Virtù come disposizione che orienta la scelta al «giusto mezzo»: «la virtù è uno stato abituale che produce scelte (*hexis proairetike*), consistente

²¹ EN I, 8, 1098 b, 12–16.

²² EN I, 9, 1098 b, 30 – 1099 a, 6. Cfr. anche EN X, 6, 1176 a, 33–35; EE II, 1, 1218 b, 37 – 1219 a, 18.

²³ EN I 10, 1099 b, 26.

²⁴ EN II, 5, 1106 a, 16–17. Cfr. anche EN I, 6, 1098 a, 8–15.

²⁵ EN II, 1, 1103 a, 30 – 1103 b, 2.

in una medietà rispetto a noi (*en mesoteti [...] pros emas*), determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio (*phronimos*)»²⁶.

Alla stessa conclusione — la felicità è attività dell'anima secondo virtù —, Aristotele arriva anche attraverso un'altra via: la determinazione dell'«opera tipica» dell'uomo. Egli parte dalla constatazione che ogni agente ha un suo operare specifico, come il falegname e il calzolaio, come ogni singola parte del corpo, e afferma che «anche l'uomo ha un qualche operare suo proprio (*ti ergon autou*)»²⁷. Ma quale sarà? Non la vita vegetativa tipica delle piante, e nemmeno il nutrirsi, il crescere e l'averne sensazioni, funzioni comuni a tutti gli animali.

Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale. Di quest'ultima, una parte è razionale perché obbedisce alla ragione, un'altra è razionale perché la possiede e riflette [...]. Se l'opera propria dell'uomo (*ergon anthropou*) è l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione (*kata logon e me aneu logou*), e se diciamo che, quanto al genere, sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera eccellente di quella stessa cosa — come avviene ad esempio nel caso di un citarista e di un citarista eccellente — ciò vale in generale per tutti casi, quando si aggiunga all'operare quel di più dato dalla virtù [...]; se è così, poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un'attività dell'anima e in un agire razionale, che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo nobile e buono, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria; se è vero tutto ciò, il bene umano [= la felicità] risulta essere l'attività dell'anima secondo virtù²⁸.

La felicità, quindi, poiché è un bene relativo all'anima e il bene relativo all'anima è l'attività, e questa trova la sua piena realizzazione, la sua eccellenza, nella virtù, sarà attività dell'anima secondo virtù. Questo è vero pure sulla base dell'«operare specifico» dell'uomo, che è vita attiva, condotta in modo eccellente, secondo ragione. Di qui anche, proprio per la distinzione, nella razionalità umana, di una parte che ha la ragione e di

²⁶ EN II, 6, 1106 b, 36 – 1107 a, 1.

²⁷ EN I, 6, 1097 b, 28.

²⁸ EN I, 6, 1098 a, 3–16. Cfr. anche EN I, 13, 1102 b, 29 – 1103 a, 3; EE II, 1, 1219 b, 28 – 1220 a, 2.

un'altra che obbedisce alla ragione, la divisione delle virtù in dianoetiche ed etiche.

Definita la felicità in questi termini, è già possibile individuare ciò con cui la felicità non può identificarsi, e ciò da cui non può dipendere. La felicità non consiste nei piaceri del corpo, che sono propri degli animali e degli schiavi²⁹; non consiste né nel divertimento, né nelle ricchezze, perché essa ha il carattere di fine, cosa che il divertimento e le ricchezze non hanno³⁰; non consiste nell'onore, perché, se è vero che si desidera essere onorati per la propria virtù, questa sarà un bene superiore all'onore, che pertanto non sarà quel sommo bene che è la felicità³¹; non consiste nel potere, perché «la virtù e l'intelligenza, da cui derivano le attività virtuose, non consistono nell'esercitare il potere»³². La felicità, poi, non dipende dalla sorte (*tuche*), che è incompatibile con la stabilità della virtù e della felicità³³, anche se non va sottovalutata la «buona fortuna (*eutuchia*)»³⁴, né dipende dalla natura allo stesso modo in cui alcuni «per natura sono grandi o piccoli o di colorito diverso»³⁵: peraltro, «se [...] il viver bene (*to kalos zen*) risiede nei doni della sorte o in quelli della natura, molti dovranno disperare di esso»³⁶. La felicità, invece, dipende essenzialmente dalla volontà e dalle azioni dell'uomo: è «una vita di serio impegno»³⁷. Ma se è così,

se risiede [...] nell'essere di una certa qualità, sia l'uomo stesso, sia le azioni a lui proprie, il bene [= il vivere bene, la felicità] sarà insieme cosa più comune e più divina (*koinoteron [...] kai theioteron*): più comune perché sarà dato di parteciparne a parecchi, più divina perché la felicità sarà a portata di coloro che sappiano conferire una certa qualità a se stessi e alle loro azioni»³⁸.

²⁹ Cfr. EE I, 5, 1215 b, 30–36 ; EN I, 3, 1095 b, 19–22.

³⁰ Cfr. EN X, 6, 1176 b, 29–32 ; EN I, 3, 1096 a, 6–7.

³¹ Cfr. EN I, 3, 1095 b, 22–30.

³² EN X, 6, 1176 b, 18–20.

³³ Cfr. EN I, 11, 1100 b, 4–7 ; EN I, 10, 1099 b, 24–25.

³⁴ Cfr. EE VIII, 2, 1246 b, 37 – 1248 b, 7.

³⁵ EE I, 1, 1214 a, 17–18.

³⁶ EE I, 3, 1215 a 12–14.

³⁷ EN X, 6, 1177 a, 1–2.

³⁸ EE I, 3, 1215 a, 15–19.

3. *Elementi costitutivi e condizioni della felicità.* Elementi costitutivi e condizioni, per necessarie che siano, sono due cose diverse.

Non sono [...] la stessa cosa le condizioni senza di cui non è possibile avere una buona salute e la buona salute e questo vale ugualmente per molti altri casi: sicché non sono identiche nemmeno la vita felice (*to zen kalos*) e le condizioni senza di cui non è possibile vivere felicemente (*on aneu ou dunaton zen kalos*) [...]. Qui è appunto la causa delle discussioni sull'essenza e sui fattori che originano la felicità: alcuni infatti considerano «parti (*mere*)» della felicità quelle condizioni senza le quali non è possibile essere felici³⁹.

Bisogna distinguere le «condizioni» della felicità dalle «parti» della felicità. Le condizioni della felicità non ne sono affatto gli elementi costitutivi. La felicità, proprio in forza della definizione aristotelica, ha come sue «parti» le virtù e le rispettive azioni, le attività virtuose. E se due sono le specie di virtù, la felicità sarà un insieme composto da tutte le azioni virtuose, sia di ordine dianoetico che di ordine etico. Aristotele lo afferma in termini espliciti.

Poiché la felicità era qualcosa di perfetto (*teleon ti*) e c'è una vita perfetta (*zoe telea*) e una imperfetta (*ateles*), e la stessa cosa vale per la virtù (c'è infatti una virtù totale (*hole*) e una parziale (*morion*)) e l'attività delle cose imperfette è imperfetta, la felicità dovrà essere l'attività di una vita perfetta secondo virtù perfetta (*zoes teleias energeia kat'areten teleian*)⁴⁰.

Probabilmente, traduzione migliore qui sarebbe «secondo virtù completa». In ogni caso, il senso è questo, o almeno anche questo, perché nel brano si sottolinea la differenza tra «una virtù totale» e «una virtù parziale». Del resto, in un passo che precede immediatamente quello appena citato si dice che «l'attività della virtù è l'ottimo bene dell'anima» e che «la felicità è [...] attività di un'anima buona»⁴¹, senza distinzione alcuna tra le virtù, né tra le attività dell'anima buona. La felicità, allora, come

³⁹ EE I, 2, 1214 b, 14–27.

⁴⁰ EE II, 1, 1219 a, 35–39.

⁴¹ EE II, 1, 1219 a, 33–35.

attività dell'anima secondo virtù, secondo virtù perfetta, completa, non può non comprendere le azioni di ambedue gli ordini di virtù. Naturalmente, ciò non esclude che possa esservi una qualche «gerarchia» di valore tra i due ordini, e tra le relative azioni.

Alle attività secondo virtù, di tipo dianoetico ed etico, come «parti» della felicità, va ad aggiungersi un elemento «concomitante»: il piacere (*hedone*). Il piacere «perfeziona (*teleioi*) ogni attività»⁴², «perfeziona l'atto [...] come una perfezione sopraggiungente, come ad esempio lo splendore nella gioventù»⁴³. Di conseguenza, l'attività virtuosa, in quanto eccellente, sarà anche piacevole, e, se vi sono «attività proprie di un uomo perfetto», cioè azioni secondo ragione e virtù, «quelli che le portano a perfezione si potranno dire, in senso forte, piaceri dell'uomo»⁴⁴. Ci si potrebbe anche chiedere se il piacere sia un elemento «conseguente», «aggiuntivo», rispetto all'attività secondo virtù, come pare dai stesti appena riportati; o se si identifichi con l'attività stessa⁴⁵, come sembra, tra l'altro, dalla definizione aristotelica di piacere e felicità: il piacere è «attività dello stato secondo natura [...] “senza ostacoli”»⁴⁶, e la felicità è attività perfetta che come tale non ha ostacoli⁴⁷. Tra gli studiosi, qualcuno, ad esempio Berti⁴⁸, è per la prima ipotesi — che ci convince di più: altro è l'attività, altro è l'annesso piacere —; qualche altro, ad esempio Zanatta⁴⁹, è per la seconda ipotesi. Comunque sia, ai nostri fini la cosa è irrilevante.

⁴² EN X, 5, 1175 a, 22.

⁴³ EN X, 4, 1174 b, 32–34.

⁴⁴ EN X, 5, 1176 a, 26–28.

⁴⁵ Cfr. EN X, 5, 1175 b, 32–36.

⁴⁶ EN VII, 13, 1153 a, 14–15.

⁴⁷ «Tutti, a buon diritto, ritengono che la vita felice sia piacevole, e connettono strettamente il piacere con la felicità; infatti nessuna attività che subisce ostacoli è perfetta, mentre la felicità è attività perfetta» (EN VII, 14, 1153 b, 15–17).

⁴⁸ «Il piacere è una perfezione ulteriore che si aggiunge ad ogni attività conforme a natura e soprattutto alla più perfetta tra le attività conformi a natura» (E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979, p. 276).

⁴⁹ «Il piacere dell'attività più propria dell'uomo, nella quale si specifica il sommo bene, non si distingue da quell'attività e dunque da quel bene, ma vi coincide come elemento che ne puntualizza l'intrinseca, assoluta bellezza sul piano di una ridondanza soggettiva» (M. Zanatta, *Introduzione a Aristotele, Etica Nicomachea*, BUR, Milano 1986, 2007¹⁰, vol. I, p. 74).

Ora, le condizioni della felicità. Alcune sono indispensabili, e sono comuni all'esercizio sia delle virtù etiche che delle virtù dianoetiche, comuni cioè sia alla vita pratica, o politica, sia alla vita teoretica. Le condizioni necessarie più rilevanti per la felicità sono: la salute («è necessario [...] che il corpo sia in buona salute, abbia cibo e ogni altra attenzione»⁵⁰); i beni esteriori («è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse»⁵¹); un certo agio e tempo libero (*scholè*) («i generi di vita sono distinti e alcuni neanche pretendono di arrivare a quella prosperità di cui parliamo [cioè tale da permettere la scelta tra piacere, politica e filosofia], ma sono praticati solo in vista della necessità»⁵²). Naturalmente, oltre a questi beni, bisogna che non vi siano mali, soprattutto le disgrazie, le quali, se notevoli e/o numerose, «riducono e oscurano» la felicità e «impediscono molte attività», anche se «in questi casi risplende il bello, quando uno sia capace di sopportare con calma molte e grandi sventure, non per insensibilità, ma perché è nobile e fiero»⁵³. Quanto agli altri beni, utili ma non necessari, vi è una certa differenza tra chi sceglie la vita pratica, o politica, e chi sceglie la vita teoretica. La vita pratica ha bisogno di tante cose⁵⁴; il politico, in particolare, ha bisogno di buona nascita, buona discendenza, potere, amici, mezzi proporzionati alle azioni⁵⁵. Chi si dedica alla vita teoretica, invece, ha bisogno di beni esterni in misura modesta, sulla linea dell'uomo felice come descritto da Solone e Anassagora⁵⁶. In ogni caso, la scelta dei beni non necessari dovrebbe avere come criterio di valutazione il loro essere di utilità o di ostacolo all'attività virtuosa del proprio sistema di vita, del proprio *bios*.

⁵⁰ EN X, 9, 1178 b, 34–35. Cfr. anche EN I, 10, 1099 b, 18–19; EE I, 2, 1214 b, 17–21.

⁵¹ EN I, 9 1099 a, 32–33.

⁵² EE I, 4, 1215 a, 25–27.

⁵³ EN I, 11, 1100 b, 28–33.

⁵⁴ Cfr. EN X, 8, 1178 a, 29–35.

⁵⁵ Cfr. EN I, 9, 1099 b, 1–7; EN X, 8, 1178 b, 1–2.

⁵⁶ Cfr. EN X, 8, 1178 a, 24; EN X, 9, 1178 b, 33 – 1179 a, 15.

4. *Felicità perfetta e felicità «seconda»*. La felicità è attività dell'anima secondo virtù, secondo virtù perfetta, completa: «l'uomo felice [...] sempre, o più di ogni altra cosa, compirà azioni secondo virtù e si darà alla contemplazione (*aei [...] e malista panton praxeï kai theoresei ta kat'areten*)»⁵⁷. Aristotele è pienamente convinto di questo. E tuttavia, non intende rinunciare a stabilire un ordine tra le due forme di vita, tra il *bios politikos* e il *bios theoretikos*, una volta eliminato come concorrente ad essere «parte» della felicità il *bios hedones*⁵⁸. Per la verità, in più occasioni, egli lascia aperto il problema. Ad esempio, sulla felicità, cita, senza commenti, Anassagora, il quale, «probabilmente, stimava che fosse beato (come ciò può dirsi d'un uomo) colui che senza pene e in tutta purezza vive osservando la giustizia, oppure ha parte di una qualche divina forma di speculazione»⁵⁹. Analogamente, dopo aver sostenuto che le azioni secondo virtù sono piacevoli in sé, aggiunge: «Tali attività, o una di loro, la migliore, noi diciamo che siano la felicità»⁶⁰. Altre volte, invece, egli mostra di ritenere che una sola sia l'attività che costituisce la felicità: «Se è uno solo il fine perfetto, questo verrà a essere quello che cerchiamo, se invece sono più di uno, ciò che cerchiamo sarà il più perfetto (*to teleiôtaton*) di tutti»⁶¹; «il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta (*ei de pleious ai aretai, kata ten aristen kai teleiôtaten*)»⁶².

Nel libro X di EN — ci soffermiamo ora solo su quest'opera —, Aristotele scioglie la riserva. E lo fa distinguendo «felicità perfetta»⁶³ e felicità «in secondo grado»⁶⁴: la prima consiste nell'attività della virtù della sapienza (*sophia*)⁶⁵, l'altra nell'esercizio delle virtù etiche.

⁵⁷ EN I, 11, 1100 b, 19–20.

⁵⁸ Cfr. EN I, 3, 1095 b, 14 – 1096 a, 5; EE I, 1, 1214 a, 30 – 1214 b, 6.

⁵⁹ EE I, 4, 1215 b, 11–14.

⁶⁰ EN I, 9, 1099 a, 29–30. Cfr. anche EN X, 5, 1176 a, 26–27.

⁶¹ EN I, 5, 1097 a, 28–30.

⁶² EN I, 6, 1098 a, 15–17.

⁶³ EN X, 7, 1177 a, 17.

⁶⁴ EN X, 8, 1178 a, 9.

⁶⁵ È appena il caso di richiamare che la sapienza è insieme scienza, capacità dimostrativa, e intelletto, capacità di cogliere i principi: «la sapienza verrà a essere la scienza più certa e precisa, ed è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai

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 (*nous*) sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine (*ennoian echein peri kalon kai theion*), o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino (*theion*), o che sia la cosa più divina (*to theiotaton*) che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta (*teleia eudaimonia*). Che è un'attività teoretica (*theoretike*)⁶⁶.

Aristotele elenca le caratteristiche dell'attività teoretica, che sono le stesse che aveva individuato come proprie della felicità considerata in via generale. L'attività teoretica è la più eccellente, perché l'intelletto e l'oggetto a cui si volge sono le cose più eccellenti; è la più continua, perché dipende solo, o quasi, dal soggetto; è la più piacevole, in quanto racchiude piaceri meravigliosi per purezza; è autosufficiente, perché non ha bisogno di mezzi, e perché il sapiente può contemplare anche da solo; è amata di per sé, nel senso che ad essa non deriva nulla al di là del contemplare⁶⁷. Per alcuni versi, la contemplazione, ha a che fare con il divino.

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 (*theion ti*): di quanto tale elemento divino si distingue dal composto (*diapherei [...] tou sunthetou*), di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù (*kata ten allen areten*). Se quindi l'intelletto è cosa divina (*theion*) rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana (*bios theios pros ton anthropinon bios*)⁶⁸.

Dedito alla contemplazione, il sapiente (*sophos*) somiglia agli dèi ed è «prediletto dagli dèi (*theophilestatos*)»⁶⁹, e di conseguenza sarà felice anche per questi motivi: la contemplazione,

principi, ma che si trovi anche nel vero rispetto ai principi; di modo che la sapienza verrà ad essere intelletto e scienza insieme (*nous kai episteme*), e sarà come una scienza autocefala (*kephalen echousa*) delle cose più eccellenti» (EN VI, 7, 1141 a, 17–20).

⁶⁶ EN X, 7, 1177 a, 12–18.

⁶⁷ Cfr. EN X, 7, 1177 a 19 – 1177 b, 26.

⁶⁸ EN X, 7, 1177 b, 26–31.

⁶⁹ EN X, 9, 1179 a, 24, 30.

opera dell'intelletto, è l'attività più vicina agli dèi e gli dèi sono felici; è verosimile che il più amato dagli dèi sia anche «felice al massimo (*malist' eudaimon*)»⁷⁰.

E tuttavia, precisa Aristotele, l'attività teoretica, al di là di una certa «tangenza» con il divino, è l'attività propria dell'uomo: l'uomo è tale, specificamente, per l'intelletto.

Ognuno di noi è questo elemento [= l'intelletto], dato che è il principale e il migliore (*kurion kai ameion*); quindi si avrebbe un assurdo, se uno non scegliesse il suo proprio modo di vivere, ma quello di un altro [...]. Ciò che a ciascuno è appropriato per natura è per lui la cosa più importante e piacevole (*kratiston kai hediston*), e quindi per l'uomo lo è la vita secondo l'intelletto, dato che questo è, principalmente (*malista*), l'uomo. E questa vita sarà, per conseguenza, la più felice (*eudaimonestatos [bios]*)⁷¹.

La felicità perfetta, quindi, per Aristotele, consiste nell'attività teoretica, che è il modo di vivere secondo l'intelletto: un modo di vivere che è il più alto, ma che non supera le possibilità dell'uomo, anzi gli è, a tutti gli effetti, «proprio».

A un livello inferiore rispetto alla felicità dell'attività teoretica, Aristotele pone la felicità delle virtù etiche che sono proprie dell'uomo in quanto composto di anima e corpo — mentre «la virtù dell'intelletto è separata (*kechorismene*)»⁷².

La vita secondo la specie di virtù rimanente (*kata ten allen areten*) è felice in secondo grado (*deuteros*), dato che le attività secondo questa sono tipiche dell'uomo [...]. 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; essendo connesse le virtù anche alle passioni, verranno a riguardare il complesso (*to suntheton*) di anima e corpo, ma le virtù del complesso sono tipicamente umane, e quindi anche la vita secondo tali virtù, e la stessa felicità⁷³.

⁷⁰ EN X, 9, 1179 a, 31–32. Cfr., più ampiamente, EN X, 8, 1178 b, 7–23; EN X, 9, 1179 a, 23–32.

⁷¹ EN X 7, 1178 a, 2–7.

⁷² EN X, 8, 1178 a, 21–22.

⁷³ EN X, 8, 1178 a, 9–21.

Anche i caratteri della vita pratica, e segnatamente della vita politica, non hanno l'eccellenza di quelli della vita teoretica: «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 quei campi»⁷⁴; dall'azione politica, «al di là dello stesso governare, derivano potere e onore, oppure almeno la felicità per se stessi e per i propri concittadini, la quale è cosa diversa dall'attività politica»⁷⁵ — come dire: l'azione politica non è essa stessa fine ⁷⁶ —; l'attività politica «avrà bisogno di molti strumenti, e tanto più quanto più le azioni saranno grandi e belle»⁷⁷; l'attività pratica del singolo avrà bisogno anch'essa di ricchezze, di mezzi, della società, e di altro ancora⁷⁸. Nulla a che vedere con il piacere, l'autosufficienza, la serenità, la purezza dell'attività teoretica. Tutto questo, però, non vuol dire negare il valore delle virtù etiche e delle rispettive azioni, né una certa felicità ad esse consentanea.

Per Aristotele, quindi, la felicità perfetta è data dalla contemplazione; la felicità delle attività di ordine etico è di livello inferiore, ma è pur sempre felicità.

5. *Concezione «inclusiva» e concezione «dominante» della felicità.* Da quanto detto fin qui si intuisce che le due concezioni della felicità in Aristotele — «inclusiva» e «dominante» — non sono in contraddizione tra loro, ma sono, tutto sommato, compatibili, componibili. La cosa, comunque, va debitamente esaminata e discussa.

Cominciamo con la posizione di Kenny, che contrappone EN a EE. Egli scrive:

Mentre EN, nel libro I, lascia aperta la possibilità che la felicità sia da essere identificata con un singolo fine dominante, cioè l'attività della virtù più alta, EE considera la felicità come un fine inclusivo, l'attività di tutte le virtù dell'anima — l'anima razionale nel senso più ampio

⁷⁴ EN X, 7, 1177 b, 5–7.

⁷⁵ EN X, 7, 1177 b, 12–15.

⁷⁶ Cfr. EN X, 7, 1177 b, 18.

⁷⁷ EN X, 8, 1178 b, 1–2.

⁷⁸ Cfr. EN X, 8, 1178 a, 29–35.

del termine [...]. La mia tesi potrebbe essere enunciata dicendo che in EN Aristotele propone un'opinione dominante di felicità, in EE un'opinione inclusiva⁷⁹.

Questa convinzione di Kenny, e di altri, è insostenibile. Intanto, la contrapposizione tra EN (concezione «dominante») e EE (concezione «inclusiva») non c'è, se si esclude per il momento il libro X di EN. «Inclusiva» sarebbe la concezione della felicità in EE, perché vi si dice che «la felicità dovrà essere l'attività di una vita perfetta secondo virtù perfetta (*zoēs teleias energeia kat'areten teleian*)»⁸⁰. Ora, EN non nega affatto questo, sempre non considerando per ora il libro X. E in effetti, definisce spesso la felicità come attività dell'anima secondo virtù, senza ulteriori specificazioni; a volte lascia in sospeso il problema se la felicità sia costituita da più attività secondo virtù o da una sola; addirittura, afferma espressamente che «la felicità è una certa attività dell'anima secondo virtù completa (*kat'areten teleian*)»⁸¹, e che per essere felici «ci vuole una virtù completa e una vita completa (*dei [...] kai aretes teleias kai biou teleiou*)»⁸²: espressione, quest'ultima, del tutto simile, se non identica, a quella citata di EE. Nessuna differenza sostanziale, quindi, tra EN e EE sulla concezione «inclusiva» della felicità. E nessuna differenza nemmeno sulla concezione «dominante». Se è vero, infatti, che il libro X di EN rivendica l'eccellenza della vita teoretica, lo stesso fa il libro VIII di EE — problemi redazionali, e simili, a parte —: «Ciascuno [...] dovrà vivere subordinandosi al proprio principio», che è «la capacità speculativa», perché «il dio [= che è in noi, l'elemento divino in noi] [...] è il fine in vista di cui impartisce ordini la saggezza»; di conseguenza, «quella scelta [...] dei beni naturali [...] che soprattutto promuoverà l'attività speculativa del divino, è essa l'ottima», e «quella invece che [...] impedisce di coltivare il divino che è in noi e di speculare (*theorein*) è cattiva»⁸³.

⁷⁹ A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford 1992, 1995², pp. 5–6.

⁸⁰ EE II, 1, 1219 a, 38–39.

⁸¹ EN I, 13, 1102 a, 5–6.

⁸² EN I, 10, 1100 a, 4–5.

⁸³ EE VIII, 3, 1249 b, 11–21.

Dunque, nessuna opposizione tra EN e EE: ambedue hanno la stessa posizione «inclusiva» e la stessa posizione «dominante».

Il problema, però, si ripropone, al di là di Kenny. Le due concezioni, ammesso che siano presenti entrambe in EN e EE, sono poi compatibili? Noi riteniamo di sì.

Circa la concezione «inclusiva», si è già detto che le «parti» della felicità sono le attività delle virtù dianoetiche ed etiche, accompagnate dal piacere. La felicità, cioè, include, le azioni di tutte le virtù e non solo la contemplazione. Non include, invece, come parti, quelle che si è precisato essere solo condizioni. Non manca, però, chi, in via generale, ritiene che le condizioni, o almeno certe condizioni, della felicità non siano solo mezzi. Ad esempio, la Nussbaum scrive che alcuni «beni esterni», tra cui ad esempio anche «l'attaccamento alla proprietà», «possono entrare nella vita eccellente non solo come mezzi strumentali necessari per vivere bene, ma anche, se diamo loro sufficiente valore, come fini in se stessi»⁸⁴. Ora, una tesi simile, relativa ai beni esterni, risulta inammissibile, per come li intende Aristotele. Egli nega decisamente che la felicità sia un bene del corpo, o un bene esterno: la felicità è un bene relativo all'anima, è una certa attività dell'anima. La posizione «inclusivista» della felicità, quindi, è accettabile nella misura in cui sostiene che la felicità non si identifica con la *theoria*, ma consiste nell'esercizio di tutte le virtù; non lo è, se pretende di includere nella felicità come sue «parti» quei beni che, in ordine ad essa, sono soltanto condizioni.

Per ciò che riguarda la concezione «dominante» della felicità, va subito precisato che non è possibile affermare che in Aristotele la *theoria* sia la felicità *tout court*. «L'identificazione di “vita filosofica” e “vita felice”» è una «identificazione che Aristotele non compie mai. Egli, invece, identifica “contemplazione” e “felicità perfetta” (1177 a, 71 e b, 24)». Come dire: «la felicità perfetta [...] non è identica alla felicità pura e semplice; è

⁸⁴ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it., *La fragilità del bene*, a cura di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2004, p. 53.

piuttosto il modo migliore di essere felici»⁸⁵. D'altra parte, è lo stesso Aristotele che parla di due tipi di felicità: «perfetta» e «in secondo grado».

La questione, comunque, merita un approfondimento. Scrive Aristotele:

Ciò che è perseguito per sé (*kath'auto*) è detto «più perfetto (*teleiote-ron*)» di ciò che è perseguito a causa di altro, e ciò che mai è perseguito a causa di altro viene detto «più perfetto» delle cose che sono perseguite sia per sé, sia a causa di esso; allora in assoluto (*aplos*) è perfetto (*teleion*) ciò che è sempre scelto per sé e mai a causa di altro. E si stima che tale sia soprattutto (*malista*) la felicità; infatti la scegliamo sempre per sé e mai per altro, mentre scegliamo, sì, onore, piacere, intelletto e ogni virtù anche per loro stessi, infatti sceglieremmo ciascuno di essi anche quando non ne derivasse altro bene, ma li scegliamo anche in vista della felicità, stimando che saremo felici a causa loro. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di quei beni, né in generale per altro⁸⁶.

La felicità è sempre scelta per sé, solo per sé. Le virtù — lasciamo da parte ora l'onore, il piacere, e l'intelletto — sono scelte anch'esse per sé. Lo si rileva già nel testo dall'espressione: «sceglieremmo ciascuno di essi anche quando non ne derivasse altro bene». Lo si rileva da ciò che Aristotele afferma altrove: «Sono scelte per sé le attività a partire dalle quali non ci si aspetta null'altro che l'agire stesso», e «tali si ritiene che siano le azioni secondo virtù, infatti il compiere azioni belle e nobili è una cosa che si sceglie per sé»⁸⁷; per certe azioni e realtà, tra cui «il 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»⁸⁸. Le virtù, dunque, sono desiderabili per sé, sono scelte per sé, sono perseguibili per sé. E sono scelte anche per la felicità. Il che, però, non vuol dire che siano semplici mezzi in ordine alla felicità, che siano perseguibili solo in quanto, e nella misura in cui, contribuiscono alla felicità.

⁸⁵ C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, op. cit., pp. 284–285.

⁸⁶ EN I, 5, 1097 a, 30 – 1097 b, 6.

⁸⁷ EN X, 6, 1176 b, 6–9.

⁸⁸ EN X, 2, 1174 a, 5–7.

Le azioni virtuose sono scelte essenzialmente per sé, e sono scelte per la felicità senza perdere il loro valore intrinseco. La sapienza è scelta per sé, come ogni altra virtù è scelta per sé. L'attività della sapienza è la felicità perfetta, mentre l'esercizio delle virtù etiche è felicità di second'ordine: tutto questo, peraltro, anche sulla linea della superiorità delle virtù dianoetiche rispetto alle virtù etiche. Vi sono allora due ordini di attività secondo virtù, due ordini di felicità. E anche, se così si può dire, due fini per sé: uno superiore, uno inferiore. In altri termini, vi sono due *bioi*, due modi di vivere diversi: quello teoretico e quello politico. Diversi, e di diverso valore. E in certo modo autonomi, nel senso che la vita politica di per sé non è finalizzata alla vita teoretica: è volta essenzialmente a creare le condizioni di felicità dei cittadini. Le attività delle virtù etiche non hanno come fine ultimo la contemplazione: queste stesse virtù ne risulterebbero svuotate, in quanto sarebbero perseguite solo per altro, e il loro esercizio risulterebbe seriamente compromesso e comunque problematico, perché non sarebbe per nulla facile individuare in concreto l'azione capace di aumentare le possibilità del soggetto di contemplare.

Da quanto detto, i fautori della concezione «dominante» della felicità in Aristotele, per i quali la felicità, la felicità come tale, la sola felicità sarebbe la contemplazione hanno una posizione che non è accettabile. Per Aristotele, l'*ergon* dell'uomo è agire secondo ragione, secondo quella parte che ha la ragione e quella che obbedisce alla ragione, da cui le virtù dianoetiche e le virtù etiche, con le loro azioni come «parti» della felicità. Per Aristotele vi sono due ordini di felicità, consoni a due sistemi di vita differenti: teoretico e politico. I sostenitori della concezione «dominante» hanno perfettamente ragione, invece, quando affermano che, per Aristotele, l'attività filosofica è superiore all'attività politica, la felicità della contemplazione è perfetta mentre quella delle attività secondo le virtù etiche è di second'ordine, la sapienza (*sophia*) è superiore alle virtù etiche e alla stessa saggezza (*phronesis*) che le regola: questa «non ha autorità sulla sapienza», e «dà ordini per essa, non ad essa»⁸⁹.

⁸⁹ EN VI, 13, 1145 a, 6–7, 9. «Sarebbe assurdo che qualcuno ritenga che la politica

Insomma, la contemplazione è l'attività più alta dell'uomo, quella per cui egli è «felicissimo (*eudaimonestatos*)»⁹⁰; vi sono, però, anche altre attività che possono dargli una qualche felicità, una certa felicità. Così stanno le cose a livello speculativo, astratto, di comparazione tra modelli di vita. Nell'esistenza pratica, però, le cose vanno in qualche modo a intrecciarsi. I sistemi di vita, politico e teoretico, non sono monolitici, uniformi: sono solo caratterizzati dall'esercizio prevalente delle virtù pratiche o della sapienza. Così, il sapiente, pago della contemplazione, eserciterà anche le virtù etiche sia come uomo, sia per evitare impedimenti al suo contemplare⁹¹; il politico, da parte sua, particolarmente attento all'esercizio delle virtù etiche, farebbe male se rinunciasse completamente alla contemplazione: si priverebbe del tutto, irragionevolmente, della felicità perfetta.

Ultimo giro di considerazioni. La concezione della felicità in Aristotele come esposta fin qui ci sembra rispondente ai testi, e, tra l'altro, tale da poter essere accettata sia dai sostenitori della concezione «inclusiva» sia da quelli della concezione «dominante», che non appartengano all'ala estrema della rispettiva area. C'è un fatto, però, che sorprende, al di là anche dei due schieramenti: il tentativo piuttosto palese di sminuire, se non negare, la validità e la portata della posizione aristotelica sulla contemplazione e sulla felicità perfetta. Ad esempio, la Nussbaum sostiene che i passi — e segnatamente EN X, 7 — in cui si dice che «la migliore vita per gli esseri umani sia quella di tipo platonico, quasi divina e centrata sull'intelletto» sono «in evidente incongruenza rispetto al generale antropocentrismo del metodo etico aristotelico» e sono «chiaramente in contraddizione» con la struttura delle opere etiche di Aristotele, «secondo le quali l'etica e la politica devono limitarsi alla domanda: “Qual è il bene per un essere umano?”»⁹². Secondo Natali, molti autori, in riferimento a EN X, 6–8, mostrano «incredulità verso la ricetta del vivere felice proposta da Aristotele» e la conside-

o la saggezza siano la scienza più eccellente, se è vero che la cosa migliore del cosmo non è l'essere umano» (EN VI, 7, 1141 a, 21–23).

⁹⁰ EN X, 7, 1178 a, 7.

⁹¹ Cfr. EN X, 8, 1178 b, 2–7.

⁹² M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, op. cit., pp. 672–673.

rano «una errata estensione delle [sue] preferenze personali [...] a principio generale, valido nella maggioranza dei casi»⁹³. Secondo Kenny, gli interpreti di Aristotele trovano non credibile filosoficamente la sua «posizione intellettuale» sulla felicità, e come suoi ammiratori «sono riluttanti a gravare la sua opera etica matura di una strana dottrina del genere», e, «in particolare, considerano il contemplativo che è l'eroe di EN X un essere umano strano e ripugnante»⁹⁴. Potremmo continuare. L'antifona è chiara. Ed è chiaro anche il prosieguo. Per la Nussbaum, i capitoli 6–8 di EN X danno adito al «sospetto che [...] non siano parti originali dell'opera stessa», che è «molto difficile stabilirne l'autenticità», che non c'è ragione per escluderne la contraffazione, che «probabilmente furono composti in forma separata», e «furono collocati qui [= in EN] da qualcun altro (un fenomeno non raro all'interno del *corpus*)»⁹⁵.

Che dire? Al di là di sospetti e congetture, al di là delle impostazioni degli studiosi, Aristotele propone realmente un modello di felicità perfetta che è la contemplazione: egli ritiene che «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»⁹⁶. Fino a che non si dimostra che la parte relativa alla *theoria* come felicità perfetta è spuria, bisogna rispettare Aristotele per quello che è, per ciò che ha scritto, dovunque poi questo sia finito. Altro, naturalmente, è il discorso di accettare, o meno, quello che lui sostiene. A livello metodologico, il criterio giusto di lettura ci sembra quello suggerito da Aubenque: «Non è possibile alcuna interpretazione filosofica di qualsivoglia autore se non si pone a principio che egli resta ad ogni istante responsabile della totalità della sua opera, se non ha rinnegato espressamente questa o quella parte»⁹⁷. Nel merito, poi, Aristotele, quando

⁹³ C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, op. cit., p. 281.

⁹⁴ A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, op. cit., p. 89. Cfr. anche Id., *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1978, p. 214.

⁹⁵ M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, op. cit., pp. 676–677.

⁹⁶ EN X, 7, 1177 a, 19–21.

⁹⁷ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 9.

tesse le lodi della contemplazione come ciò che rende il sapiente simile agli dèi, e quando invita a «rendersi immortali fin quanto è possibile e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi»⁹⁸, intende esaltare l'uomo, non, come sembra ad alcuni, snaturarlo.

Concludiamo. Intanto, la distinzione tra concezione «inclusiva» e concezione «dominante» pare sia stata elaborata all'interno dell'etica utilitaristica⁹⁹, per cui è estranea al pensiero aristotelico, e quindi da utilizzare con particolare cautela. Circa poi il rapporto tra le due concezioni applicate alla felicità aristotelica, lo stesso Hardie ha di fatto sostituito il termine «inclusivo» con «comprensivo» e il termine «dominante» con «prevalente», sostenendo che in Aristotele non vi è contraddizione tra felicità come complesso e felicità come *theoria* quale componente principale¹⁰⁰. Per quanto ci riguarda, le due concezioni sono compatibili. La felicità, come attività dell'anima secondo virtù completa, ha come sue «parti» le attività delle virtù dianoetiche ed etiche, con il relativo piacere, e ha come condizioni i beni del corpo e i beni esterni. Circa le forme di felicità, come esistono due parti della ragione, come esistono due parti differenti, e di livello diverso, di virtù e azioni virtuose, come esiste nell'uomo l'intelletto con una sua attività propria e il composto di anima e corpo con le sue attività proprie, così vi sarà l'attività della sapienza, la contemplazione, in cui consiste la felicità perfetta, e vi saranno le attività delle virtù etiche e una loro felicità, che è di second'ordine ma sempre felicità. Si salva, in questo modo, la felicità quale «cosa più divina» e «cosa più comune», come vuole Aristotele.

Concezione «inclusiva» e concezione «dominante», quindi, sostanzialmente compatibili. Che se qualcosa resistesse alla conciliazione¹⁰¹, da un lato non c'è da meravigliarsene, dall'al-

⁹⁸ EN X, 7, 1177 b, 33–34.

⁹⁹ Cfr. D. Den Huyt – T.R. Machan, *Recent Work on the Concept of Happiness*, in «American Philos. Quart.», 1983, pp. 115–134.

¹⁰⁰ Cfr. W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, 1980²; Id., *Aristotle on the Best Life for a Man*, in «Philosophy», 1979, pp. 35–50.

¹⁰¹ Secondo Donini, «non appare possibile conciliare completamente le due conce-

tro non bisognerebbe essere troppo esigenti. Oltre al resto, si tengano presenti due elementi importanti, decisivi. Anzitutto, la complessità del metodo aristotelico in campo etico: le opinioni autorevoli (*endoxa*)¹⁰² e la loro analisi; i ragionamenti (*logoi*) di tipo prevalentemente dialettico¹⁰³; i fatti (*phainomena, erga*), in certo modo discriminanti¹⁰⁴. E poi, la specificità della disciplina: nell'ambito della morale «ci si deve accontentare se [...] la verità viene mostrata solo approssimativamente (*pachulos*) e a grandi linee»; pretendere di più sarebbe segno di incompetenza: «è tipico della persona colta (*pepaideumenou*) ricercare in ciascun genere di cose la precisione solo per quanto lo permette la natura della cosa»¹⁰⁵.

zioni, inclusiva e dominante; tutt'al più si può cercare di ridurne le distanze» (P. Donini, *Introduzione a Aristotele, Etica Eudemia*, a cura dello stesso Donini, *op. cit.*, p. XII).

¹⁰² Cfr. EN I, 2, 1095 a, 28–30; EE I, 3, 1214 b, 28 – 1215 a, 2; ecc.

¹⁰³ Cfr. EE I, 8, 1217 b, 18–19; EE I, 3, 1215 a, 5–7; ecc. «Il procedimento che va dalle opinioni alle confutazioni, dalle cose note a noi ai principi [...], è appunto la dialettica, e questo è il metodo della filosofia pratica» (E. Berti, *Profilo di Aristotele, op. cit.*, p. 250).

¹⁰⁴ Cfr. EE I, 6, 1217 a, 11–13; EN X, 9, 1179 a, 18–22.

¹⁰⁵ EN I, 1, 1094 b, 19–26. Cfr. anche EN I, 7, 1098 a, 26–33; EN II, 2, 1104 a, 1–4.