

VARIAZIONI FUNZIONALI NEI MAGNA MORALIA : LA VIRTU' COME IMPULSO RAZIONALE AL BENE

Una delle sezioni più interessanti ed anche più discusse dei MM per la presenza di più di una 'crux interpretum', riguarda la genesi della virtù etica ed i suoi rapporti con la virtù naturale. Il tema della virtù etica come impulso razionale al bene è in parte svolto alla fine dell'ultimo capitolo del primo libro dei MM (1197 b, 18 - 1198 a, 21) e, poi, ripreso quasi all'inizio del libro secondo (1206 b, 9-29). Ad eccezione del Dirlmeier (1), che si dichiara fermamente convinto dell'autenticità del trattato, che Aristotele avrebbe scritto in età giovanile, quand'ancora era dominato da influssi platonici, gli studiosi, anche di recente (2), si sono dimostrati pressoché unanimi nel rilevare profonde divergenze per questa sezione, come per altre, tra il dettato aristotelico e quello dell'Anonimo dei MM. Divergenze, tengono a precisare, non tanto lessicali quanto sostanziali a tal punto che l'A. dei MM si sarebbe completamente distaccato da Aristotele nella ricostruzione della genesi e della dottrina della virtù.

E' fuori di dubbio che delle modificazioni siano state apportate dall'A. e non si può negare che l'argomentazione appaia per certi aspetti nuova. Ma, quello che rimane da chiedersi è se questi mutamenti implicino realmente una concezione della virtù totalmente estranea al pensiero aristotelico. Questo interrogativo sembra tanto più giustificato dalla contraddittoria posizione assunta dagli studiosi che, da un lato, riconoscono l'autenticità aristotelica dei MM e, dall'altro, rilevano sostanziali divergenze tra la dottrina aristotelica della virtù e quella esposta nei MM (3). Questa radicale contrapposizione non può non far sorgere seri

(1) Aristoteles, *Magna Moralia*, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin 1958 (Aristoteles Werke in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Ernst Grumach, Band 8).

(2) P. L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino 1965, 249 pp. I frequenti riferimenti a questo lavoro sono giustificati dal fatto che esso, riassunto i risultati dei precedenti studi condotti sul testo dei MM, rappresenta in certo qual modo il coronamento filosofico di parecchie generazioni di studiosi.

(3) Le due opposte tendenze possono essere impersonate l'una dal Dirlmeier, irriducibile sostenitore della paternità aristotelica dei MM, l'altra dal Donini, che contro l'autenticità aristotelica dei MM ha rilevato tutta una serie di modificazioni sostanziali rispetto al dettato delle Etiche aristoteliche. Fra coloro che negarono la paternità aristotelica dei MM cfr.: L. Spengel, *Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*, "Abh. der bayer. Akad. der Wiss." III 2, 1841 e III 3, 1843; G. Ramsauer, *Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia*, Progr. Oldenburg 1858; J. Geffken, *Zur Entstehung und zum Wesen des Griechischen wissenschaftlichen Kommentars*, "Hermes" 67, 1932, 405-6; A. J. Festugière, *Aristote. Le plaisir*, Paris 1936, pp. XLVI sgg.; R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal*

e legittimi dubbi, dal momento che appare impossibile che un profondo conoscitore del pensiero etico dello Stagirita, quale è il Dirlmeier, ritrovi nei MM la sostanza del pensiero aristotelico che da più parti viene recisamente negata. Ho validi motivi per ritenere che, ai fini di una più equa interpretazione del trattato, convenga non tanto percorrere l'una delle due soluzioni proposte, quanto ricercare una mediazione, o meglio un superamento delle attuali posizioni che eviti una cristallizzazione, della problematica. Sono dell'avviso infatti che la posizione del Dirlmeier sia, almeno in parte – ché mi riesce difficile pensare all'Aristotele del periodo platonico come all'autore dei MM – conciliabile con quella della maggior parte degli studiosi. E' mia profonda convinzione infatti che nella sostanza il pensiero di Aristotele possa dirsi rispettato, ben inteso, nei limiti che all'A. interessava, perché credo che non fosse nel piano dell'A. ricostruire sistematicamente e organicamente l'intera dottrina della genesi della virtù etica, e che le modificazioni apportate rispetto al dettato aristotelico siano in diretta funzione delle esigenze dell'A.

Passando all'analisi dei testi, non si può infatti fare a meno di notare la stretta affinità di tematiche, e di svolgimento delle medesime, esistenti tra la sezione dei MM che a noi interessa e l'analoga sezione dell'EN:

MM 1197 b, 36- 1198 a, 9

Come dunque l'accortezza^a sta in rapporto alla saggezza, così sembrerebbe essere per tutte le altre virtù. Intendo dire che vi sono delle virtù che nascono in ciascuno di noi anche per natura, parlo cioè di impulsi irrazionali (*ὄρμαλ τωες ἄνευ λόγου*) rivolti al coraggio, alla giustizia, ciascuno diretto verso ta-

EN 1144 b, 1-17

Anche la virtù infatti sta similmente come la saggezza rispetto all'accortezza – non è la stessa cosa, ma è simile – così anche la virtù naturale (*φυσική ἀρετή*) sta rispetto alla virtù perfetta (*πρὸς τὴν κυρίαν*). Sembra infatti che ciascun carattere appartenga in certo qual modo a tutti per natura; e infatti subito

de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la philosophie chrétienne, 'Bibl. thom.' XXVIII 1951, p. 117 n.2. Influssi stoici nei MM furono ammessi da A. Trendelenburg, Eine Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der Magna Moralia, 'Historische Beiträge zur Philosophie', Berlin 1867, 433-4, tesi questa confutata successivamente da H. von Arnim, Die drei aristotelischen Ethiken, "Sitz. der Akad. der Wiss. in Wien", phil.-hist. Klasse 202, 2, 1924. Per i rapporti tra i MM e Teofrasto cfr. P. L. Donini, op. cit., 143-145. Per i rapporti tra i MM e l'etica plutarchea cfr. P. L. Donini, Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C., Torino 1974; F. Becchi, Aristotelismo e antistoicismo del De virtute morali di Plutarco, "Prometheus" 1, 1975, 160-180. Per la lingua e lo stile dei MM cfr.: K. O. Brink, Stil und Form der pseudaristotelischen Magna Moralia, Ohlau 1933; K. Berg, Die Zeit der Magna Moralia, "Wiener Studien" 52, 1934, 142-147; I. Düring, rec. a F. Dirlmeier, MM, "Gnomon" 33, 1961, 547-557. Per i riferimenti cronologici che depongono a favore dell'origine tarda dei MM cfr. I. Düring, op. cit., 498-501.

li comportamenti. Ma esistono anche virtù dovute all'abitudine ed al proponimento e solo queste virtù accompagnate dalla ragione sono virtù perfette e sono lodevoli. Dunque questa virtù naturale, che è priva di ragione, separata dalla ragione è di poca importanza e lungi dall'essere lodata; quando invece si aggiunga alla ragione ed al proponimento, rende perfetta la virtù. Perciò e collabora con la ragione e non è privo di ragione l'impulso naturale alla virtù. Né del resto la ragione ed il proponimento raggiungono la perfezione con l'essere virtù senza l'impulso naturale.

sin dalla nascita siamo portati per natura ad essere giusti, temperanti, coraggiosi ecc...; tuttavia noi ricerchiamo qualcosa di altro, il bene perfetto e di possedere queste medesime qualità in altro modo. E infatti questi 'habitus' naturali hanno anche fanciulli e bestie, ma senza ragione sembrano essere dannosi... Quando invece si possenga la ragione, v'è differenza nell'agire e l'"habitus" che ne consegue, pur essendo simile a quello naturale, sarà allora virtù perfetta. Cosicché, come della facoltà dell'opinare vi sono due aspetti, così anche per la facoltà etica, la virtù naturale e quella perfetta, e questa non sorge senza saggezza.

Anche ad un primo confronto fra le due sezioni risulta evidente come l'Anonimo autore dei MM nella sostanza esponga la dottrina dell'EN. Basti la perfetta simiglianza con l'EN nell'introdurre l'indagine del rapporto che intercorre tra virtù naturale e virtù perfetta con il collegamento al rapporto esistente tra *δεωότης* e *φρόνησις*, oltre alla "linea di sviluppo del pensiero, che procede in entrambi in maniera perfettamente simile" (Donini, p. 123), per ammettere che l'A. dei MM ha ben presente l'analoga sezione dell'EN. Ma, nonostante le strette analogie, non v'è da pensare che l'A. riproduca pedissequamente la pagina di Aristotele: non mancano infatti aggiunte e modificazioni.

Per quanto riguarda le prime, l'A. alle righe 1197 b, 21-22, a proposito del rapporto *δεωότης* · *φρόνησις*, afferma che anche un uomo dappoco (*φάυλος*) come Mentore può essere chiamato *δειωός* ma non *φρόνιμος*. L'allusione viene generalmente riferita all'esecuzione capitale del suocero di Aristotele, Ermia, di cui Mentore fu causa (cfr. Diog. Laert. V 3 e 11). Senza entrare in merito alle conseguenze che questo riferimento implica ai fini della datazione dei MM (cfr. Dirlmeier, MM, p. 347), mi interessa rilevare che, pur senza pensare ad alcuna interpolazione, la frase potrebbe essere eliminata dal contesto senza alcun danno per il senso generale (4).

(4) I. Düring, Aristotele, Milano 1976, 499 sg. (ed. ital. aggiornata).

Per quanto invece attiene alle modificazioni, esse sono indubbiamente più rilevanti ed esigono una trattazione particolareggiata. Innanzi tutto, mentre Aristotele parla di *φυσικαὶ ἀρεταί*, l'A. dei MM parla di *ὄρμαι ἄνευ λόγου* (1197 b, 38-39) e di *φυσικὴ ὄρμη πρὸς ἀρετήν* (1198 a, 7-8; 1198 a, 9). Lo stesso dicasi per la virtù propriamente detta, definita da Aristotele *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις* e dall'A. dei MM *ὄρμη μετὰ λόγου*. Si tratta semplicemente di una novità nella terminologia dell'etica, e si dovrà almeno tentare di darne una giustificazione, oppure si è in presenza di una dottrina della virtù sostanzialmente innovativa nei riguardi del pensiero etico di Aristotele? Interrogativi questi ai quali gli studiosi, come ho accennato in precedenza, hanno dato risposte radicalmente opposte.

Ma, prima di affrontare queste problematiche, ritengo opportuno analizzare il passo di MM 1198 a, 6-8 (*διὸ καὶ συνέργει τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἢ φυσικὴ ὄρμη πρὸς ἀρετήν*) e procedere nell'esame comparato delle due sezioni corrispondenti dell'EN e dei MM. Il testo concordemente tramandato dalla tradizione manoscritta appare inaccettabile già nel 1885 al Rassow (Zu Aristoteles, "Rhein. Mus." 40, 1885, 313), che, tra l'altro, propose di integrare in 1198 a, 7 *οὐκ ἔστιν <ἐπαυετή> ἄνευ τοῦ λόγου*. Diversamente vi sarebbe stata una palese contraddizione con quanto precedentemente affermato dall'A. dei MM, ed in particolare con le righe 1198 a, 3-6, dove è detto che la virtù naturale, separata dalla ragione, è piccola cosa e lungi dall'esser lodata. Ma né il Susemihl, che nel 1883 aveva curato l'edizione critica dei MM per i tipi della Teubner, sembra aver avvertito una evidente contraddizione, né in seguito l'Armstrong (Loeb 1947) né il Dirlmeier (Berlin 1958). Più di recente il Donini, nel suo lavoro sull'etica dei MM (p. 180, 4), accetta l'integrazione proposta dal Rassow anche se ne respinge la motivazione di contraddittorietà. Lo studioso giustifica la necessità dell'integrazione col fatto che la proposizione della riga 1198 a, 6 è introdotta da *διὸ* e dunque è presentata come una conseguenza del periodo precedente. In altre parole scorge una contraddizione tra il periodo che termina alla riga 6 e quello che inizia alla medesima riga, introdotto da *διὸ*. A mio avviso accogliere l'integrazione del Rassow, come propone il Donini, significa svilire il pensiero dell'Anonimo, quando il testo tradito è pienamente coerente sia con quanto in precedenza affermato sia con quanto segue. L'A. distingue due differenti tipi di impulsi, le *ὄρμαι ἄνευ λόγου* e le *ὄρμαι μετὰ λόγου*. Mentre queste ultime sono identificate con le virtù propriamente dette, le *ὄρμαι ἄνευ λόγου*, le prime, separate dalla ragione, altro non sono che virtù naturali e, come tali, degne di ben poca lode, ma se si uniscono alla ragione ed al proponimento rendono perfette le virtù, che tali non sarebbero col solo fattore razionale. Sotto

questo aspetto l'*ὄρμη* collabora (*συνεργεῖ*) con il fattore razionale e non è priva di ragione. Se infatti essa è irrazionale in quanto proviene dall'elemento alogico dell'anima, in virtù del fatto che questo elemento sotto altro aspetto è capace di ubbidire alla ragione, di armonizzare con essa, l'impulso che da esso proviene può in certo qual modo essere considerato razionale. Dunque tra le *ὄρμαι φυσικαί* l'A. distingue l'*ὄρμη ἄνευ λόγου χωριζομένη μὲν τοῦ λόγου* e l'*ὄρμη πρὸς δὲ τὸν λόγον καὶ τὴν προαίρεσιν προστιθεμένη*. Il discorso corre parallelo a quello fatto a proposito della *δευότης* e della *φρόνησις*. La *δευότης χωριζομένη τοῦ λόγου* è una virtù naturale, ma la *δευότης πρὸς τὸν λόγον προστιθεμένη* si identifica con la *φρόνησις*. Dunque la *φυσικὴ ἀρετὴ* se separata dalla ragione altro non è che una virtù naturale, ma se si aggiunge alla ragione essa rende perfetta la virtù. Questa interpretazione sembra confermata da quanto l'autore immediatamente dopo afferma alle linee 1198 a, 6-8. Per il fatto dunque che questo impulso è capace di collaborare con la ragione, in certo qual modo esso è razionale. Non vedo perciò alcuna necessità di integrare *ἐπαυετή*, integrazione che anche da un punto di vista paleografico appare difficilmente giustificabile, tanto più che il *συνεργεῖν* implica la presenza di un 'quid' con cui questa attività si deve realizzare, cioè, ragione e proponimento sono fattori necessari ma non sufficienti per la realizzazione della virtù etica.

A questo punto insorge un'altra difficoltà di carattere interpretativo, rappresentata dal sintagma *οὐ πάντῃ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴ* di 1198 a, 8-9, che il Rassow intelligentemente propose di correggere in *ὥστ' εἶναι ἀρετὴ*. Inutile negare che il passo ha creato gravi difficoltà agli studiosi, nonostante che autori quali il Susemihl (Teubner 1883) ed il Dirlmeier (1958) accettino la lezione concordemente trasmessa dalla tradizione manoscritta. Tuttavia l'interpretazione del Dirlmeier (p. 351) "der Logos bekommt seine Vollendung durch den Zustand des Tugend-seins nicht, also Vollendung, die darin besteht, dass man sagen kann 'jetzt ist er Tugend'" non è accettabile. Così anche il Donini riconosce che solo correggendo come proposto dal Rassow si può dare un senso logico al sintagma. Ragione e proponimento da soli, afferma sempre il Donini (p. 180 sg. n. 5), potrebbero essere al massimo virtù imperfetta. Del resto gli studiosi, in generale e, a mio avviso, ingiustamente, considerando l'Anonimo autore un banalizzatore del pensiero etico dello Stagirita, non hanno ritenuto di dover attribuire all'Anonimo un'affermazione così singolare come: "ragione e passione non raggiungono la perfezione della virtù perché sono virtù". Questo giustifica la forza di attrazione che su più di uno studioso ha esercitato la correzione del Rassow, che non mi appare così necessaria per la comprensione del testo.

Ritengo infatti che il testo come concordemente tramandato dalla

tradizione manoscritta possa essere interpretato in modo soddisfacente. Mi servo a questo proposito di un passo della Retorica di Aristotele (1409 b, 8) dove il verbo *τελειώω* nella diatesi medio-passiva è costruito col dativo. Nonostante che l'editore oxoniense della Retorica, il Ross, ponga 'crux philologica' considerandolo 'locus deperditus', il passo si presta ad essere interpretato, senza alcun intervento esterno, in modo da risultare coerente con la logica della sezione. Aristotele infatti afferma che *δεῖ δὲ τὴν περίωδον καὶ τῆ διανοίᾳ τετελειώσθαι*, e cioè che "il periodo deve essere compiuto anche col (per mezzo del) significato". Propongo di considerare il dativo che accompagna il verbo *τελειώω* come dativo strumentale. Analogamente procederei per il passo dei MM interpretando: "né la ragione ed il proponimento raggiungono la perfezione per mezzo di una virtù staccata dall'impulso naturale", dove il dativo *τῷ εἶναι ἀρετῆ* non lo intenderei tanto come dativo finale consecutivo, che per altro non è senza esempi nella lingua greca e per il quale si rinvia al Kühner-Gerth (*Griechische Grammatik*), quanto come dativo strumentale, nel senso di "coll'essere virtù staccata...". Ma, comunque si voglia interpretare, nessuno studioso ha osato attribuire all'Anonimo un'affermazione così contraddittoria quale risulterebbe attribuendo al dativo valore causale.

Prima di procedere nell'esame del testo è utile svolgere ancora altre due considerazioni: 1. il verbo *συνεργέω* non risulta impiegato da Aristotele né nell'EN né nella EE per indicare quel particolare rapporto tra impulso naturale e ragione cui si riferisce l'A. dei MM, come puntualmente nota il Dirlmeier (MM, p. 350): "Das Verhältnis war als *συνεργεῖν* (97 b, 20) charakterisiert und bei diesem Terminus – nicht in EE, EN – bleibt MM (98 a, 7; 1200 a, 10; 1208 a, 18)". Tuttavia non si può passare sotto silenzio un fatto della massima importanza quale la frequenza con cui questo verbo ricorre nei commentatori di Aristotele (5) in un'accezione tipicamente tecnica che è la stessa che si riscontra nei MM. Anzi, oltre al verbo *συνεργέω* (cfr. Aspasio 159, 22, 25), trova ampio uso l'aggettivo *συνεργός* (cfr. Alex. Aphr. 163, 29; 166, 7, 9, 20; 167, 33 e ancora Aspasio, 85, 18). Il passo più significativo appare proprio quello di Aspasio (85, 17-21): *πράττουσι μὲν οὖν οἱ ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλόν, χρώνται δὲ τῷ θυμῷ συνεργῶ ... ὁ μὲν οὖν ἀνδρεῖος μετὰ θυμοῦ ... οὐ μὴν ὁ μετὰ θυμοῦ δρῶν πάντως ἀνδρεῖός ἐστι· καθ' ὁμωνυμίαν δὲ δεῖ λαβεῖν τὸν τοῦ ἀνδρείου θυμόν, ... ἀλλὰ τοῦ λόγου κελεύοντος συνεξ-*

(5) Vd. nei 'Commentaria in Aristotelem graeca': Aspasio, In *Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1889; Anonyma in *Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1892; Alexandri *Aphrodisiensis, Praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns, Berlin 1887.

ορμῶντα τὸν θυμὸν ("I coraggiosi dunque agiscono per il bene, ma si servono della collaborazione dell'impulso passionale che è la molla della azione... Il coraggioso dunque non agisce senza questo impulso..., ma l'azione di costui non è pienamente coraggiosa se l'impulso non collabora alla decisione della ragione, cioè se non muove nella direzione indicata dalla ragione").

Risulta infatti chiaro dal contesto che *συνεργός* è impiegato da Aspasio per indicare la collaborazione di un impulso naturale quale il θυμός con il λόγος, necessaria al sorgere delle virtù etiche, come l'*ἀνδρεία* nel caso specifico di Aspasio (85, 31-3): *ὁ θυμὸς φυσικὸν καὶ δοκοῦμεν φύσει οἱ ἄνθρωποι ἐφίεσθαι τοῦ τιμωρεῖσθαι τοὺς ἀδικοῦντας ἡμᾶς ὅπερ τοῦ θυμοῦ ἔργον ἐστὶ*. L'equazione del resto che Aspasio istituisce tra *συνεργεῖν* e *συνεξορμᾶν* e che ben si adatta con la terminologia che si riscontra nei MM, risulta evidente dal passo sopra citato. Ma, Aspasio (p. 83 sgg.) distingue due tipi di *ἀνδρεία*, un'*ἀνδρεία φυσική*, e cioè *μετὰ θυμοῦ οὐ διὰ θυμόν*, che definisce (84, 2-3) *διάθεσις παθητικὴ* in quanto non può definirsi virtù (84, 2 *μή ἐστὶν ἀρετὴ ἀλλ' ὁμοίον τι ἀρετῇ*), e l'*ἀνδρεία* vera e propria che nasce da una collaborazione dell'elemento passionale dell'anima col comando della ragione (cfr. supra Aspasio. 85, 20-21 e 85, 24 *ὅλως δὲ οἱ διὰ πάθος μόνον παρακωδυνεύοντες οὐκ εἰσὶν ἀνδρεῖοι*).

Alla pari di Aspasio, l'Anonimo autore dei MM, come vedremo in seguito, agita la stessa problematica affermando non, come si tende ad interpretare, che l'impulso naturale (*ὄρμη*) deve ottenere l'approvazione della ragione, ma che esso deve sinfonicamente armonizzarsi con quello che è il comando, la deliberazione della ragione: *τὸ γὰρ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἔνεκεν, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι* (MM 1208 a, 17). Ma, a questo punto, si potrebbe obiettare che è impossibile che un impulso irrazionale come l'*ὄρμη* possa armonizzare e collaborare con la ragione. Da qui la seconda considerazione: 2. l'Anonimo autore dei MM opportunamente precisa che l'impulso naturale alla virtù non è privo di ragione (1198 a, 7 *οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου*) in quanto l'elemento passionale, pur se privo di una sua intrinseca razionalità, è tuttavia capace di conformarsi ai dettami della ragione. L'impulso naturale dunque, nell'animale come nel bambino, nel quale la razionalità non si è ancora sviluppata, separato dalla ragione può al massimo produrre una virtù naturale, ma, quando, come nell'uomo adulto, la ragione si è sviluppata, esso è capace di intrattenere rapporti e di collaborare con essa. Ed è su questa concezione dell'elemento alogico che poggia la teoria dell'*ὄρμη φυσική πρὸς ἀρετήν* dell'autore dei MM, concezione che Aspasio (35, 14 sgg.) svolge in diretta polemica antistoica affermando che esiste anche un'al-

tra' facoltà dell'anima chiamata irrazionale, ma che in certo qual modo partecipa della ragione per la sua naturale capacità di obbedire a questa (*μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου διὰ τὸ πεφυκέναι πείθεσθαι τῷ λόγῳ*). Onde evitare dunque errori di omonimia, prosegue ancora Aspasio, bisogna distinguere tra le due facoltà alogiche dell'anima, quella nutritiva, che è detta irrazionale per il fatto che non partecipa in alcun modo della ragione (*τὸ κατὰ μηδένα τρόπον μετέχει τοῦ λόγου*), e quella passionale che, se pur priva di una sua propria razionalità (*τὸ μὴ ἰδίου λόγου μετέχει*), sott'altro aspetto può definirsi razionale in quanto, ubbidendo alla facoltà razionale, partecipa della razionalità di questa. E proprio in questo la facoltà passionale degli altri esseri animati differisce da quella dell'uomo, in quanto non è per natura obbediente alla ragione.

Continuando poi il raffronto fra EN e MM, non si può non rimanere colpiti dalla simiglianza quasi perfetta tra il dettato dei due trattati etici che muovono ambedue dalla definizione socratica di virtù al fine di precisare la natura della virtù etica:

EN 1144 b, 17-30

Per questo (sc. per il fatto che non esiste virtù perfetta senza saggezza) alcuni dicono che tutte le virtù sono saggezze, e Socrate da un lato giustamente interpretava, dall'altro errava: errava ritenendo che le virtù fossero saggezze; diceva bene affermando che esse non esistono senza ragione. Ne è prova infatti che ora tutti, quando definiscono la virtù, non si limitano a dire che essa è una ἔξις, ma aggiungono che essa è secondo retta ragione... Ma occorre ancora fare un piccolo passo: non è virtù l'ἔξις secondo retta ragione, ma quella che è congiunta con la retta ragione... Mentre Socrate dunque riteneva che le virtù fossero dei ragionamenti (diceva infatti che erano tutte λόγους) noi diciamo che sono congiunte alla ragione (*μετὰ λόγου*).

MM 1198 a, 10-21

Perciò (per il fatto che ragione e proponimento non rendono perfetta la virtù senza l'impulso naturale) Socrate non pensava rettamente quando affermava che la virtù è ragione, ritenendo che non fosse di alcuna utilità compiere azioni coraggiose e giuste senza consapevolezza e proponimento razionale. Per questo diceva che la virtù è ragione, e non rettamente, ma meglio giudicano quelli di oggi: questi infatti ritengono che la virtù consista nel fare ciò che è bene secondo retta ragione. Ma neppure questi pensano rettamente. Infatti si potrebbe compiere il bene senza alcun proponimento né conoscenza di esso, ma per un certo impulso irrazionale, pur agendo rettamente e secondo la retta ragione... Ma è meglio come la definiamo noi, e cioè un impulso congiunto alla ragione verso il bene.

Aristotele dunque, come l'autore dei MM, riconosce l'errore commesso da Socrate nell'identificare 'sic et simpliciter' la virtù con la ragione, considerandola così una *ἐπιστήμη*. Ma non è questa la sola coincidenza, ché i due autori concordano nel precisare che *νῦν πάντες* (EN 1144 b, 21) e *οἱ νῦν* (MM 1198 a, 13) definiscono la virtù conforme a retta ragione.

Tra tali e tante coincidenze, l'unica divergenza giudicata degna di rilievo è che mentre Aristotele parla di *ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*, l'Anonimo autore usa l'espressione *ὁρμὴ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*, pur concordando ambedue nel distinguere l'*ἀρετὴ φυσικὴ* dall'*ἀρετὴ κυρία ο τελεία*.

Ma, nonostante i giudizi del Walzer e del Donini (6), le divergenze che esistono tra i due passi vanno ben oltre quanto sinora è stato rilevato e quanto può apparire ad una prima lettura. Aristotele si preoccupa di precisare che le virtù perfette a differenza di quelle naturali sono essenzialmente razionali, *ἡ κυρία οὐ γίνεταί ἄνευ φρονήσεως*, mentre l'Anonimo dei MM insiste soprattutto sul concetto che la virtù perfetta nasce dall'accordo di ragione e passione. Inoltre il riferimento alla definizione socratica di virtù viene introdotto e sviluppato dall'Anonimo in un senso diverso da quello delle corrispondente sezione dell'EN. Aristotele infatti pone la definizione socratica all'inizio della sezione, immediatamente dopo l'affermazione che la virtù perfetta non nasce senza saggezza, per cui Socrate, se da un lato errava considerando le virtù saggezze, dall'altro diceva bene affermando che esse non esistono senza saggezza; l'Anonimo invece inverte in certo qual modo l'ordine aristotelico inserendo la menzione di Socrate quasi a conclusione della sezione, dopo la precisazione che ragione e proponimento da soli non rendono perfetta la virtù. Mentre così Aristotele tende a ridurre la distanza che intercorre tra la definizione socratica di virtù e quella ch'egli stesso formula di *ἕξις μετὰ ὀρθοῦ λόγου* (si noti che per Aristotele Socrate, se da un lato errava, dall'altro rettamete interpretava), affermando in modo volutamente sfuggente che Socrate riteneva che la virtù fosse ragione, mentre egli la considera unita a ragione (EN 1144 b, 28-29), l'Anonimo dei MM proprio di contro alla concezione razionalistica di Socrate oppone quella naturalistica dell'*ὁρμὴ μετὰ λόγου*, sottolineando il progressivo allontanamento dalla concezione di Socrate, che per l'Anonimo ha semplicemente errato.

Ma v'è di più: infatti Aristotele vede un rapporto di causa-effetto tra la concezione socratica della virtù-ragione e il fatto che *νῦν πάντες*, nel definire la virtù *ἕξις*, aggiungono che essa è secondo retta ragione, mentre l'Anonimo non solo non considera la concezione che *οἱ νῦν* hanno

(6) R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, 'Neue philologische Untersuchungen' 7, Berlin 1929, p. 196; P. L. Donini, op. cit., p. 185..

della virtù una diretta conseguenza della formulazione socratica di virtù ma, a suo avviso, essa è sorta in diretta opposizione alla definizione socratica. Inoltre l'insistenza sul concetto di azione (*πράττειν τὰ ἀνδρεία, κ. τὸν ὀρθὸν λ. πράττειν, πράξει μὲν γὰρ ἂν τις τὰ δίκαια, ἢ τοίαντη πρᾶξις, κ. τ. λ.*), come sulle nozioni di conoscenza e di proponimento, non trova riscontro nella corrispondente sezione dell'EN, contrariamente alla frequenza con cui tali nozioni ricorrono nei commentatori di Aristotele, non escluso Alessandro di Afrodisia, che in *De anima* 80, 3 sg. definisce le virtù etiche *πράξεις λογικαί*, "καὶ τούτων δὴ ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξις αἰτία".

Se si tengono presenti queste divergenze, tutt'altro che marginali, ritengo inaccettabile l'ipotesi a suo tempo formulata dal Dirlmeier, secondo il quale i MM sarebbero da considerarsi opera dell'Aristotele del periodo platonico, per l'impossibilità di giustificare e, soprattutto, di dimostrare un'evoluzione del pensiero etico di Aristotele da una fase platonica caratterizzata dalla concezione della virtù - *ὁρμὴ μετὰ λόγου* ad una originale contraddistinta dalla virtù - *ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*. Non può considerarsi probante il fatto che il Dirlmeier nel suo ampio commentario rilevi la presenza di questi concetti già in Platone e constati che, di tutte le tre etiche, i MM, almeno per quanto riguarda il sorgere della virtù, si rifanno quasi in modo puntuale alle Leggi di Platone. Il Dirlmeier stesso infatti, nonostante i passi ch'egli accuratamente cita e registra al fine di provare la presenza nei testi platonici del concetto di *ὁρμὴ*, afferma (p. 204 sg.): "Naturlich gibt es bei Platon keine systematische *ὁρμὴ*-Lehre...". Inoltre, ad un riscontro dei passi citati, risulta che il verbo *ὁρμάω* e il sostantivo corrispondente sono impiegati genericamente senza alcuna accezione di carattere psicologico (cfr. *Plat., Resp.* 436 a, 10 - b, 2; 611 e, 4; 619 d, 1; *Phil.* 57 d, 1; *Phaed.* 69 a, 6 - b, 8; 88 b, 2; *Phaedr.* 279 a, 9). Non si tratta infatti di giustificare una variante di natura formale quale potrebbe apparire la sostituzione del termine *ὁρμὴ* nei MM all'*ἔξις* dell'EN, quanto di giustificare, per dirla con le parole del Düring (7) "il forte rilievo dato alle basi fisiologiche e antropologiche della moralità, e la derivazione delle virtù dalle *ὁρμαί*", che sono tratti caratteristici dei MM. Proprio per questo mi appare inaccettabile la conclusione del Dirlmeier (8) a giudizio del quale "Ar. formuliert seine Lehre mit den Worten Platons". Non solo nei dialoghi di Platone ma anche nelle opere giovanili di Aristotele non è possibile trovare traccia della teoria dell'*ὁρμὴ φυσική* e dell'*ὁρμὴ μετὰ λόγου*. Come infatti per Platone (*Leg.* 688 b e 689 b) così anche per Aristotele (*Protr.* B 17 e

(7) I. Düring, op. cit., 497.

(8) F. Dirlmeier, op. cit. 352.

B 59-60) la *φρόνησις* è per natura *ἀρχική, ἡγεμονική*, anche se si genera per ultima nell'uomo e soprattutto nelle opere giovanili, tutte inneganti alla sapienza ed alla intelligenza quali elementi distintivi dell'uomo (cfr. Protr. B 28-29, dove è detto che l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi per l'intelligenza), giammai avrebbe potuto affermare che la passione è inizio della virtù. E questo, benché ancora in Protr. B 29 Aristotele riconosca che anche negli animali vi sono come scintille di saggezza e di intelligenza e che l'uomo ha degli istinti o impulsi (*ὄρμαι*) naturali (cfr. HA 578 b, 33; Pol. 1253 a, 29), tuttavia questi non hanno parte alcuna della sapienza filosofica.

Per quanto poi riguarda la presenza nell'EE, che è apparsa più vicina ai MM dell'EN, delle *ὄρμαι ἄλογοι* e delle *ὄρμαι λογικαί*, è necessario precisare che non è possibile reperire in essa né la definizione di virtù come impulso razionale al bene, né la teoria del *συνεργεῖν* di ragione ed affetti, e che, per quanto riguarda la sezione da noi presa in esame, si assiste ad una identificazione strutturale tra i MM e l'EN.

Da quanto siam venuti dicendo risulta dunque che né la definizione di virtù *ὄρμη μετὰ λόγου πρὸς τὸ καλόν* trova riscontro nei dialoghi di Platone e nei trattati di Aristotele, compresa l'EE, né la teoria del *συνεργεῖν* (9).

Per comprendere quali reali distanze l'Anonimo abbia inteso prendere dallo Stagirita sostituendo nella definizione di virtù al concetto di *ἔξις* quello di *ὄρμη*, risulta significativo un altro passo dei MM, e precisamente 1206 b, 9-25, dove, premesso che non si ha virtù né nell'uomo continente né nell'incontinente, in quanto o la ragione domina le passioni o è dominata dalle passioni, si legge: "Noi sosteniamo infatti che vi sia virtù soltanto quando la ragione, ben disposta, è in armonia con la passione... e la passione con la ragione; quando vi è una tale disposizione, allora vi sarà un'armonia reciproca per cui la ragione comanda sempre il meglio e le passioni, essendo ben disposte, fanno facilmente quello che la ragione loro comanda... Insomma non è come pensano gli altri, cioè che la ragione sia principio della virtù e ne apra la via, bensì lo sono piuttosto le passioni. Bisogna infatti che prima sorga un impulso irrazionale al bene (come appunto accade), e che quindi sia la ragione per ultima a decidere e a giudicare. E questo si può vedere dall'esempio dei bambini e degli animali. In questi infatti prima sorgono degli impulsi passionali al bene senza la ragione, poi sopraggiungendo la ragione ed essendo concorde, fa compiere il bene".

Stando all'ultima interpretazione che di questo passo è stata proposta (Donini, p. 189), la causa remota dell'azione virtuosa sarebbe l'impulso

(9) Vd. p. 206.

irrazionale, mentre la ragione sarebbe la causa efficiente prossima della azione virtuosa e rappresenterebbe quindi l'ultimo momento della genesi della virtù. Unico compito riservato alla ragione sarebbe l'esame della *ὄρμη* su cui la ragione è chiamata a decidere. Quest'interpretazione porta di conseguenza ad identificare *l'ὄρμη φυσικὴ πρὸς ἀρετὴν* con *l'ὄρμη μετὰ λόγου πρὸς τὸ καλόν*. In altre parole, l'Anonimo non opererebbe alcuna distinzione tra virtù naturale e virtù perfetta, tranne che questa ultima avrebbe ricevuto l'approvazione da parte della ragione. Se così fosse, si dovrebbe ammettere che la dottrina della genesi della virtù esposta nei MM presenterebbe modificazioni così sostanziali rispetto alla dottrina dell'EN da non potersi certo definire aristotelica. Mi sembra che non si sia sufficientemente considerato quanto l'Anonimo afferma alle linee 1198 a, 1 sgg., dove è operata una precisa distinzione tra virtù naturale e virtù perfetta. Quest'ultima si ha quando alla ragione ed alla premeditazione si aggiunge *l'ὄρμη* che *συνεργεῖ τῷ λόγῳ* alla pari della *δευότης* nei confronti della *φρόνησις*. Ora, sarebbe un modo di ragionare davvero strano se, dopo aver distinto le *ὄρμαι φυσικαὶ πρὸς τὴν ἀρετὴν* dalle *ὄρμαι μετὰ λόγου πρὸς τὸ καλόν* (1198 a, 1 sg.), finisse poi coll'identificarle contraddicendo non solo l'affermazione secondo cui compiere le azioni giuste *προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾶ οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὄρμη τι αὐλόγῳ*, e cioè *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, non è lodevole, ma anche la precisazione aristotelica di *μετὰ τοῦ λόγου*, che implica proponimento dell'azione virtuosa, un'azione cioè deliberata dalla ragione. Inoltre, non è credibile che l'Anonimo, dopo aver distinto tra l'agire secondo retta ragione e l'agire *μετὰ τοῦ λόγου*, confonda l'azione passionale (*παθητικὴ ὁ ἄλογος*) con l'azione razionale (*μετὰ τοῦ λόγου*). A meno che non si voglia tacciare l'autore dei MM della mancanza delle più elementari capacità filosofiche, si impone un'interpretazione che ovvii alle contraddizioni accennate.

La distinzione tra virtù naturale, che si identifica 'sic et simpliciter' con l'impulso passionale, e virtù perfetta che, oltre alla presenza dell'impulso irrazionale, innanzitutto richiede che l'azione sia stata deliberata dalla ragione, risulta chiara da tutto il contesto. L'azione virtuosa, questo almeno mi sembra il pensiero dell'autore, deve sorgere dalla ragione e dal proponimento, ma, contrariamente a chi pensa che le virtù siano da identificarsi con la ragione, l'A. precisa che esse non sorgono senza l'impulso passionale, che è la molla dell'azione, poiché in tal caso ragione e proponimento rimarrebbero ad un livello puramente teorico senza alcuna concretizzazione sul piano fenomenico. La precedenza della ragione e del proponimento sull'impulso naturale nella genesi della virtù perfetta è affermata a più riprese dall'Anonimo: cfr. 1198 a, 5-6 (sc. *ἡ ὄρμη*) *πρὸς δὲ τὸν λόγον καὶ τὴν προαίρεσιν προστιθεμένη τελείαν*

ποιεῖ τὴν ἀρετὴν e 1200 a, 6-7 (sc. ἡ ὄρμη) πέφυκεν γὰρ ὑπέικειω τῷ λόγῳ, ὡς οὗτος προστάττει, dove compito della ragione è quello di comandare, mentre l'ὄρμη si volge dove la ragione la indirizza, concetto che l'autore ribadisce alle linee 1206 b, 12-14, che appartengono ad una sezione la cui interpretazione è, come vedremo, controversa. L'autore infatti afferma che condizione necessaria al sorgere della virtù è che la ragione comandi sempre il meglio e che le passioni, ben disposte, eseguano il comando della ragione. Ancora una volta il compito assegnato alla ragione sembra tutt'altro che limitato ad una semplice decisione sulla natura dell'ὄρμη.

La confusione che si è generata nell'interpretazione dell'intera sezione dipende, a mio avviso, dalle linee 1206 b, 19-21 δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὄρμην ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι (ὃ καὶ γίνεται), εἴθ' οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα, alle quali si è in generale attribuito questo significato: "La prima condizione è, cioè, che in noi si formi un certo impulso irrazionale, diretto a ciò che è moralmente bello, come di fatto anche avviene, e poi, come seconda istanza, l'elemento razionale deve pronunciare il suo voto e la sua decisione". Questa interpretazione, così riduttiva del ruolo della ragione nella genesi della virtù, contraddice in modo palese tutti quei passi sopra citati nei quali l'autore attribuisce al λόγος il compito primario di giudicare e decidere. Contraddice in particolare il passo di MM 1191 a, 23, dove l'A. afferma che δεῖ δὲ τὴν ὄρμην γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν. Né qui l'A. vuole dire che dal λόγος deve provenire un impulso irrazionale, affermazione che sarebbe semplicemente assurda, né che il λόγος deve dare il proprio assenso all'ὄρμη naturalmente buona. L'A. intende precisare che non è l'impulso naturale rivolto al bene che dà la virtù, in quanto un tale impulso non è congiunto a ragione e l'azione che ne deriva è di natura esclusivamente passionale e, come tale, degna di ben poca lode. La virtù perfetta esige una decisione razionale alla quale il παθητικόν è chiamato a dare la sua collaborazione. Nell'anticipare la teoria della virtù come impulso congiunto a ragione rivolto al bene, l'A. stesso chiarisce il significato della sua affermazione definendo l'agire virtuoso un ὁρμᾶν διὰ λόγον ἔνεκεν τοῦ καλοῦ (MM 1191 a, 23-24).

E proprio a proposito dell'ἀνδρεῖα, cui l'A. si riferisce nel passo sopra citato, sia Aspasio (85, 14 sgg.) che l'Anonimo commentatore dell'EN concordano pienamente con quanto l'A. dei MM afferma. Aspasio infatti scrive che ἡ ἀνδρεῖος ἐστὶ μετὰ θυμοῦ ἡ δραστικὸν γὰρ ὁ θυμός, anche se colui che agisce μετὰ θυμοῦ non può essere definito πάντως ἀνδρεῖος. E' necessario infatti τοῦ λόγου κελεύοντος συνεξορμῶντα τὸν θυμόν, cioè che la ragione decida e il θυμός collabori con la decisione della ragione, πράττουσι μὲν οὖν οἱ ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλόν, χρῶνται δὲ τῷ θυμῷ

συνεργῶ (Aspas. 85, 17-18). Solo così il coraggioso agirà *διὰ τὸ καλόν* (Aspas. 85, 27 e Anon. 166, 17) e potrà essere detto veramente coraggioso a differenza di colui che agisce solo *μετὰ θυμοῦ*.

L'errore commesso è, a mio giudizio, nell'interpretazione del participio *ἐπιψηφίζοντα* di 1206 b, 21, al quale è stato erroneamente attribuito il significato di "pronunciare il proprio voto", "dare il proprio assenso". Ma, sta di fatto che il verbo *ἐπιψηφίζειν*, usato assolutamente, ha il significato di "porre la questione", "mettere ai voti" (cfr. Liddell-Scott, s. v.). Il passo di conseguenza viene ad assumere un diverso significato: "è necessario che prima si formi in noi un impulso irrazionale al bene, e che poi per ultima sia la ragione a mettere ai voti e a decidere". Ma con ciò non si deve credere che la ragione accordi il suo voto alla proposta dell'impulso irrazionale dando così luogo all'azione virtuosa. Quando l'A. afferma che è necessario che prima sorga un impulso rivolto al bene, intende ribadire che condizione necessaria per il sorgere della virtù etica è la buona disposizione dell'elemento passionale cui spetta di collaborare sinergicamente con la decisione della ragione: *ὅταν γὰρ* (sc. *ἕκαστος*) *νοήσῃ ὅτι πρακτέον, ὅπερ ὁ νοῦς ἐβουλευσατο καὶ εἴλετο, παύεται τῆς σκέψεως συνεξορμώσεως τῶ λογισμῶ καὶ τῆς ὀρέξεως* (Aspas. 74, 32-34). La ragione poi, prima di operare la propria scelta, deve deliberare, come chiarisce sempre Aspasio (74, 24-26): *περὶ πολλῶν γούν βουλευόμενοι οὐχ αἰρούμεθα πάντα, ἀλλ' ἔν τι αὐτῶν βουλευτὸν προαιρετὸν ὄν ἐκ τῆς βουλῆς προεκρίθη*. Ed è in questo senso che credo debba interpretarsi il verbo *ἐπιψηφίζειν* nell'accezione cioè di *περὶ πολλῶν βουλευέσθαι*. Questa accezione è confermata da Aspas. 75, 4-5, che attribuisce alla ragione il compito di *βουλευέσθαι* e all'*ὄρεξις*, cioè al *πάθος*, quello di *ἐπιψηφίσασθαι καὶ συνεξορμᾶν*, di approvare cioè e seguire la decisione della ragione. Anche l'Anonimo commentatore (p. 153, 1-3), sempre a proposito di EN 1113 a, 8-31, dove Aristotele paragona la ragione ad un re e la passione al popolo, chiarisce inequivocabilmente e conferma l'accezione del verbo *ἐπιψηφίζειν* nella diatesi medio-passiva affermando che *ὡς δ' ὁ δῆμος τοῖς κριθεῖσιν ἐπιψηφίζεται, οὕτως ἐν ταῦθα ἡ ὄρεξις ἐπιψηφίζεται τῶ νῶ καὶ συνεξορμᾶ ἐπὶ τὴν πράξιν*. Ne consegue che il verbo nella forma attiva altro non possa significare che "deliberare", un'accezione molto vicina a quella di *διακρίνειν*, anche se l'azione dell'*ἐπιψηφίζειν* precede cronologicamente quella del giudicare.

Restituendo così alla ragione il suo ruolo primario nella genesi della virtù, di deliberare e decidere, ripetutamente affermato dall'Anonimo autore, si può concordare col Dirlmeier (10) sulla natura anche cronologica del primato che l'Anonimo accorda alla passione, confermata del

(10) F. Dirlmeier, op. cit. 416.

resto dall'esempio classico dei fanciulli e degli animali (11). L'elemento passionale infatti si genera nell'animo umano cronologicamente prima di quello razionale. Ma non si tratta solo di un primato cronologico — diversamente dovremmo riconoscere col Dirlmeier (12) che i concetti espressi in questa sezione dei MM si trovano anche in Platone (Leg. 653 a-b) —. L'Anonimo infatti afferma che non la ragione, come ritengono alcuni, ma la passione è inizio e guida della virtù. Tralasciando per il momento a chi sia indirizzata la frase *ὡσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι* di 1206 b, 17, che alcuni considerano direttamente rivolta contro Platone, non posso accettare l'interpretazione del Düring, a giudizio del quale su questo punto non vi sarebbe alcuna differenza dottrinale tra i MM e le opere di Aristotele, ma si tratterebbe solo di uno spostamento dell'accento. Il Düring (13) si basa su alcuni passi del Protrettico, in particolare B 17, dove lo Stagirita afferma *ψυχῆς τελευταῖον ἢ φρόνησις*, di contro ad altri passi, come Protr. B 59-60 e Rhet. 1371 b, 27, dove la *φρόνησις* è definita *ἀρχικῆ*, in quanto ad essa spetta il compito di comandare. Ma l'affermazione di Protr. B 17 è semplicemente dettata dalla ricostruzione che il filosofo fa dello sviluppo genetico della *ψυχῆ*. In questo Aristotele si dimostra seguace fedele di Platone, il quale nelle Leggi (653 a-b) riconosce il primato cronologico della percezione sensitiva, quale quella di piacere e dolore, sulla ragione, ma non per questo giunge alla conclusione, come del resto Aristotele nel Protrettico, che la passione piuttosto che la ragione è inizio e guida della virtù.

Di contro a chi identifica la virtù con il *λόγος*, l'Anonimo esalta il ruolo insostituibile svolto dalla passione nella genesi della virtù. La passione, considerata da coloro che identificano la virtù con la ragione un ostacolo al progresso morale dell'uomo, viene a tal punto riabilitata dall'autore da farne l'alleata insostituibile della ragione.

Ma, ritengo che si debba approfondire ancora il senso delle linee 1206

(11) Esempio classico in quanto si ritrova non solo in Platone (Leg. 653 a-b), che distingue tra uno stato puramente percettivo e sensitivo ed uno razionale, ma anche in Aristotele, EE 1247 b, 18-20 (*ἀρ' οὐκ ἐνεισω ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ, αἱ δὲ ἀπὸ ὀρέξεως καὶ πρότεροι αὐται*) ed EN 1144 b, 8-9 (*καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι*), donde si deduce che *τὰ ἄνευ λόγου ζῶντα* di MM 1206 b, 22-23 altro non sono che gli animali e non gli uomini dissennati, come qualcuno ha voluto interpretare (cfr. Donini, p. 189 n. 19). Questo paragone dei *παῖδες* con gli *ἄλογα ζῶα* ricorre inoltre di frequente in Aspasio: (sc. *ὁ παῖς*) *κατὰ πάθος ζῆ ὡσπερ τὰ ἄλλα ζῶα καὶ λόγον ἄμοιρα* (8, 8); *ὡσπερ τὰ ἄλογα ζῶα, ὡσπερ τὰ παιδία* (67, 12); *θυμὸς μὲν γὰρ ἐπιθυμία κωδὸν καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῶοις καὶ τοῖς παισὶ* (67, 23); *τὰ μὲν ἄλογα ζῶα ἐκουσίως ποιεῖ μὴ βουλευσάμενα... ὁμοίως δὲ καὶ τὰ παιδία* (70, 27-28).

(12) F. Dirlmeier, op. cit. 414-418.

(13) I. Düring, op. cit. 497 n. 44.

b, 17-19: ἀπλῶς δ' οὐχ ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμῶν ἐστὶν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. Vorrei innanzitutto porre l'accento su μᾶλλον, che giudico alquanto significativo. L'autore sa sin troppo bene, e lo si è visto, che l'origine dell'azione virtuosa procede da un atto razionale, e l'intera frase deve essere interpretata come polemicamente diretta contro coloro che negano alla passione il benché minimo ruolo nella genesi della virtù. Piuttosto la passione, così sembra voler dire l'autore, che la ragione, come interpretano quelli che identificano la virtù con la ragione, è inizio e guida della virtù. L'affermazione dell'autore ha un senso solo se rapportata all'espressione ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι. Ne è riprova il fatto che alle linee 1206 b, 28-29 l'autore precisa, concludendo un precedente ragionamento, che διὸ μᾶλλον ἀρχῆ ἔοικεν πρὸς τὴν ἀρετὴν τὸ πάθος εὖ διακείμενον ἢ ὁ λόγος, dove l'espressione ἀρχῆ ἔοικεν restringe la portata della precedente affermazione. Non solo, ma l'autore precisa anche in che senso la passione è più simile all'ἀρχὴ πρὸς τὴν ἀρετὴν. Anzi, non dice genericamente τὸ πάθος, ma specifica τὸ πάθος εὖ διακείμενον, intendendo così che solo se l'uomo, sin da piccolo ben educato, abbia contratto abitudini tali da gioire e adolorarsi di ciò che si deve, può con facilità generarsi la virtù etica. Quando dunque l'A. scrive che la passione è principio e guida della virtù, intende non solo affermare il primato cronologico dell'elemento passionale su quello razionale, senza per altro contraddire quanto affermato alle linee 1191 a, 23 sgg., cioè che l'impulso passionale deve essere congiunto a proponimento (cfr. MM 1194 a, 26-27), ma anche sottolineare l'importanza che riveste la buona disposizione dell'elemento passionale per la genesi della virtù. Senza di questa infatti, nonostante la bontà della προαίρεσις, non si avrà virtù, perché l'impulso passionale invece di collaborare con la ragione vi si opporrà.

Non molto diversamente dall'A. dei MM, per quanto riguarda la sostanza, Alessandro di Afrodisia, sempre in De anima 81, 10-11, dopo la definizione di virtù come azione razionale, afferma che la ragione pratica è l'ἀρχὴ dell'azione, ma solo ὅταν ἡ βούλησις τε καὶ ὄρεξις συνοδεύσῃ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κριθεῖσιν, sottolineando anche lui l'importanza che riveste la buona disposizione dell'elemento passionale dell'anima per il sorgere della virtù etica.

L'A. dei MM dunque non dice nulla che risulti estraneo alla concezione platonica e a quella aristotelica. Platone infatti nelle Leggi (653 a-b) afferma: "Io dunque chiamo educazione la virtù che dapprima si mostra nei fanciulli. Se piacere e amore, dolore e odio esistono rettamente nelle loro anime, senza che essi siano in grado di rendersene conto, e poi, venuti in possesso della ragione, si rendono conto in armonia con questa della bontà delle abitudini contratte, questa armonia costituisce la virtù

nella sua interezza". Aristotele poi, è pressoché inutile dirlo, fonda la sua concezione della virtù etica sull'*ἔθος*, cui spetta di trasformare la dote naturale del carattere da pura potenza in 'habitus'. Non è dunque da credere che l'Anonimo ignori il ruolo svolto dall'*ἔθος* e dalla *ἔξις*, né che l'impulso naturale alla virtù sia "già realtà attiva e attualmente buona" (Donini, p. 181). La conoscenza da parte dell'autore del ruolo svolto dall'*ἔθος* nella genesi delle virtù etiche e della netta distinzione tra *φύσει* ed *ἔθει*, è dimostrata da tutta una serie di passi, quali 1186 a, 1-4 sg.; 1198 a, 1; 1203 b, 30-31; 1204 a, 1-4. Per quanto poi attiene al fatto che l'impulso naturale alla virtù sarebbe "già... attualmente buono", va precisato, come già è stato detto, che l'elemento passionale dell'anima deve *εὖ διακεῖσθαι* perché si abbia un'ὄρμη ἄλογος πρὸς τὸ καλόν. E proprio per questa sua capacità di *συνεργεῖν τῷ λόγῳ* l'Anonimo afferma che l'impulso naturale alla virtù non è senza ragione. Dire dunque, come è stato detto, che la funzione dell'*ἔθος* è inessenziale per l'Anonimo o, al più, può aiutare o confermare l'impulso naturale già di per sé buono, non mi pare corrisponda a verità, come del resto lo scrivere che l'autore dei MM "niente di chiaro dice mai... sulla funzione dell'*ἔθος*" (14). Mi pare che nessun allontanamento dell'Anonimo dal pensiero aristotelico vi sia a proposito della dottrina dell'*ἔθος* purché si restituisca all'espressione *τὸ πάθος εὖ διακείμενον* il suo reale valore. In questo siamo straordinariamente aiutati da quanto l'Anonimo commentatore dell'EN, secondo alcuni da identificarsi con lo stesso Aspasio, afferma a commento di *διακεῖσθαι πῶς* di EN 1106 a, 5: *κατὰ γὰρ τινὰς <αἱ> ἀρεταὶ ἀπάθειαι τινὲς εἰσὶ καὶ ἡρεμίαι. ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει, προαιρέσει δέ. οὐδὲν γὰρ <τῶν> φύσει ἄλλως ἐθίζεται, διὸ οὔτε φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται, ἀλλ' ἐξ ἔθους ἡμῶν περιγίνονται* ("a giudizio di alcuni infatti le virtù sono delle 'apatie'. Ma non siamo buoni o cattivi per natura, bensì per proponimento. Poiché nulla di ciò che è per natura può assumere una diversa abitudine, le virtù né per natura né contro natura sorgono in noi, ma ci vengono dall'abitudine"). Purtroppo il commento di Aspasio a questo passo dell'EN manca, ma la testimonianza dell'Anonimo commentatore non è isolata. In mancanza del commento di Aspasio propongo come testimonianza la 'Parafraresi' di Eliodoro (15) dove, a proposito dello stesso passo dell'EN, si legge: *πρὸς τὰ πάθη οὐ λεγόμεθα διακεῖσθαι ἀλλὰ μᾶλλον κατ' αὐτὰ κινεῖσθαι πρὸς δὲ τὴν ἀρετὴν διακεῖσθαι λεγόμεθα καὶ πρὸς τὴν κακίαν*. Dai passi succitati dell'Anonimo commentatore e di Eliodoro si deduce che il *πάθος εὖ διακείμενον* altro non è che una *ἔξις φυσική*.

(14) P. L. Donini, op. cit. 182.

(15) Heliodori, In Ethica Nicomachea paraphrasis, ed. G. Heylbut, Berlin 1889.

Ma perché l'autore dei MM sostituisce all'espressione aristotelica *ἔξιν μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* la definizione di virtù come *ὀρμή μετὰ τοῦ λόγου*? Per rispondere a questo interrogativo si deve affrontare una problematica che è tuttora aperta e che riguarda la presenza di eventuali influssi filosofici nei MM.

Ci si è chiesti e si continua a chiederci quali influssi abbiano impressionato l'A. dei MM. L'interrogativo è estremamente interessante in quanto strettamente connesso con l'ormai annosa questione della paternità aristotelica dei MM. Dopo la critica del von Arnim alla tesi del Trendelenburg (cfr. n. 3), a giudizio del quale nei MM sarebbero rintracciabili influssi stoici, oggi pare che nessuno più sostenga la presenza di influssi stoici. Anche per quanto riguarda la dottrina dell'*ὀρμή*, il Dirlmeier non ha mancato di rilevare che non c'è alcun motivo di ricorrere a influenze stoiche per giustificarne la presenza nei MM. L'EE infatti conosce *ὀρμαὶ ἄλογοι* e *ὀρμαὶ ἀπὸ λογισμοῦ* e nella stessa EN, a proposito dell'incontinente, si parla di *ὀρμαί*. Il ragionamento del Dirlmeier è sostanzialmente ineccepibile anche se incompleto. A noi infatti non interessa tanto donde l'A. abbia ripreso il termine *ὀρμή*, bensì quali motivi abbiano indotto il Nostro a definire la virtù come *ὀρμή μετὰ λόγου πρὸς τὸ καλόν*. Solo rispondendo a questa domanda si può tentare di giustificare determinate teorie, come quella della virtù-*ὀρμή μετὰ λόγου*, che non trovano corrispondenza nelle Etiche di Aristotele e tanto meno nei dialoghi di Platone, e talune modificazioni rispetto al dettato dell'EN. A tal fine infatti non sono tanto significative le concordanze quanto le divergenze. Pur escludendo la paternità aristotelica dei MM, paternità che ci pare assai difficile, per non dire impossibile, sostenere, non si può però negare lo stretto legame che unisce i MM all'EN per la sezione relativa alla genesi della virtù, non solo perché le tematiche ed il complesso dei problemi affrontati dall'A. sono trattati da Aristotele, ma anche perché esistono coincidenze tali che mal si spiegherebbero senza un riferimento a questo trattato. Del resto, accettando la tesi del Dirlmeier dell'autenticità dei MM, risulterebbe estremamente arduo giustificare un'evoluzione del pensiero etico dello Stagirita da una fase platonica in cui la virtù è definita *ὀρμή μετὰ λόγου* ed il *πάθος* è considerato *ἀρχὴ καὶ ἡγεμὼν τῆς ἀρετῆς*, ad una originale caratterizzata dalla virtù come *ἔξιν μετὰ λόγου*.

Nel tentativo di dare una soluzione a questa complessa problematica giudico necessario muovere da due presupposti:

1. l'autore nei MM non è né l'Aristotele platonico né l'Aristotele del periodo della maturità;
2. i MM non possono in alcun modo considerarsi un compendio delle Etiche aristoteliche.

Risulta infatti che nei MM solo alcune delle problematiche agitate da Aristotele nei suoi trattati etici trovano luogo, mentre altre sono messe completamente o quasi in ombra o addirittura trascurate benché il Nostro dimostri di esserne a conoscenza. Ma anche quelle stesse problematiche aristoteliche che l'autore affronta sono introdotte con finalità diverse da quelle di Aristotele, come del resto si è visto per la teoria della *πραξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Se dunque si ammette che l'A. abbia retamente compreso il pensiero etico dello Stagirita, come si è cercato di dimostrare, il nostro sforzo deve essere essenzialmente indirizzato a comprendere i motivi e la funzionalità di certe modificazioni. Se invece si ritiene che l'Anonimo dei MM abbia completamente frainteso il pensiero etico dello Stagirita, il compito degli studiosi, diversamente da quanto è avvenuto, non avrebbe dovuto essere limitato a segnalare le divergenze, ma a fornire una possibile spiegazione di come travisamenti e fraintendimenti di sì vasta portata avessero potuto generarsi e prodursi. Ma se i MM., come da più parti si riconosce sulla scia di un autorevole studioso quale il Düring (16), altro non sono che una ricerca sulla natura della virtù etica, niente di più naturale che al centro l'A. ponga come tema fondamentale quello della genesi della virtù, e di conseguenza è naturale che su questo tema fondamentale si valuti, come si è cercato di fare, il grado di aristotelicità del trattato.

Inoltre, di contro a chi, come il Dirlmeier (17), è convinto che i concetti espressi nella sezione in esame risalgano nel modo più preciso a Platone (Leg. 653 a-b), va precisato che:

1. Platone non parla né di impulsi irrazionali né razionali, tanto meno definisce la virtù impulso congiunto a ragione rivolto al bene;
2. la *συμφωνία* cui allude Platone nelle Leggi (653 a-b) non è una sinfonia di affetti e di intelligenza, tanto che Platone non parla né di *πάθη* né di *ἄλογον*, ma si limita a distinguere tra una *παιδικὴ ἀρετή*, la virtù che si manifesta nei fanciulli, e la virtù totale o completa (*σύμπασα ἀρετή*) che si ha quando questi, venuti in possesso del raziocinio, *συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν*, converranno di aver contratto abitudini rette e convenienti. La *συμφωνία* platonica mi pare più una presa di coscienza piuttosto che quell'accordo armonico tra ragione e passione di cui parla l'A. dei MM. Così anche per Aristotele i passi di Protr. B 60-61 e Pol. 1334 b, 10 possono solo servire a testimoniare che cronologicamente l'elemento passionale precede quello razionale nella genesi dell'anima, considerando inoltre che nel Protrettico e nella Politica Aristotele non fa alcun accenno alla genesi della virtù,

(16) I. Düring, op. cit. 496.

(17) Cfr. n. 12.

mentre l'A. dei MM sembra impegnato a rivalutare la funzione delle passioni nella genesi della virtù. Ed è proprio questa rivalutazione degli affetti la nota caratterizzante dei MM.

Il passo sopra riportato dell'Anonimo commentatore dell'EN mi pare possa offrirci la chiave per interpretare quelle modificazioni apportate dall'A. dei MM rispetto al dettato aristotelico. L'anonimo commentatore interpreta l'espressione *ἀλλὰ διακεῖσθαι πως* di EN 1106 a, 5 in netta polemica antistoica, affermando che alcuni identificano la virtù con l'assoluta mancanza di passione (*κατὰ γὰρ τινος <αἰ> ἀρεταὶ ἀπάθειαι τινες καὶ ἡρεμίαι*) ritenendo che le qualità morali dell'individuo dipendano non dall'ἔθος ma dalla natura (*ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει, προαιρέσει δέ*). Di conseguenza sono dell'avviso che l'A. dei MM ricorrendo ad una terminologia aristotelica, ripresa e sviluppata dagli stoici, intenda svolgere la dottrina aristotelica della genesi della virtù adattandola in funzione di una polemica antistoica. Non si tratta quindi, a mio avviso, di un fraintendimento della dottrina aristotelica della virtù, quanto di un adattamento di essa ad esigenze di polemica antistoica. Si è già detto che l'autore non ignora affatto la funzione dell'ἔθος nella genesi della virtù etica, ma quello che in particolare sembra interessare l'A. è precisare il ruolo che le passioni svolgono assieme alla ragione nella genesi della virtù etica. L'A. dunque non solo trascurava di insistere su certe tematiche per svilupparne altre, ma anche lo stesso svolgimento di tematiche presenti in Aristotele risulta finalizzato ad esigenze diverse da quelle dello Stagirita. Si tratta dunque di un adattamento di dottrine aristoteliche a esigenze diverse e sconosciute ad Aristotele.

E' proprio il caso di MM 1198 a, 10 sgg., che riproduce la sezione 1144 b, 17 sgg. dell'EN. Si è infatti già avuto modo di notare che, mentre Aristotele giustifica la formula definitoria di virtù-*ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* come diretta conseguenza della dottrina socratica della virtù, l'A. dei MM la considera come un allontanamento dalla concezione epistemologica di Socrate e di conseguenza un primo riconoscimento della funzione svolta dalla passione nella genesi della virtù. Il rifiuto poi di questa formula con quella aristotelica di *ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* e quella proposta dall'A. di *ὁρμὴ μετὰ λόγου πρὸς τὸ καλόν* viene giustificato in modo diverso dai due autori. Infatti per lo Stagirita la nuova formula è giustificata dalla *ἀντακολουθία* che necessariamente deve esistere tra virtù etica e saggezza, mentre per l'A. dei MM la definizione di virtù come "azione congiunta a ragione" è giustificata dal fatto che si potrebbe avere un'azione *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, dovuta solamente ad un impulso naturale, e quindi irrazionale, *ὁρμῇ τινι ἀλόγῳ*. Si tratterebbe dunque per l'A. dei MM di una semplice virtù naturale e non di una virtù *τελεία*.

Propongo di confrontare il passo dei MM con Aspasio (p. 40, 6 sgg.)

dove si legge: καθόλου δὴ λαμβάνει ἐκείνας τὰς πράξεις προαιρεῖσθαι δεῖν, ἅς κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττομεν... τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν οὐ μόνον τοῖς ἔχουσι τὰς τελείας ἀρετὰς προσνέμει, ἀλλὰ καὶ τοῖς μὴ ἔχουσι τὰς τελείας. πράττουσι γὰρ οὗτοι, ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος ὑπαγορεύσειεν... ("È necessario che l'agire secondo retta ragione sia direttamente conseguente al proponimento razionale... L'agire secondo ragione appartiene non solo a coloro che posseggono le virtù perfette, ma anche a quanti hanno virtù naturali. Questi infatti agiscono come la retta ragione ordinerebbe...). Aspasio, che parla di ἀρεταὶ τελείαι e non τελείαι, precisa che l'azione κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον potrebbe essere una semplice virtù naturale, in quanto mancante del proponimento, cioè del fattore razionale. Così la giustificazione addotta dall'A. dei MM coincide con quanto riferito da Aspasio. Non solo, ma come giustamente ha notato il Donini (18), ἰ᾿ξις è "scomparsa anche dalla definizione dei contemporanei" riferita dall'autore dei MM.

Diversamente da Aristotele, l'A. dei MM, quando afferma che non è virtù compiere belle azioni conformemente alla retta ragione, in quanto una bella azione potrebbe essere compiuta anche senza alcun proponimento razionale, intende riferirsi alla dottrina stoica del κατόρθωμα. Sono infatti definiti κατορθώματα, come risulta da SVF III 136, 21, πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται e, come si può desumere ancora da SVF III 136, 19-20, tra i κατορθώματα vengono annoverate azioni come quella del φρονεῖν e del σωφρονεῖν. Non dimentichiamo infatti che per gli stoici l'uomo in quanto essere razionale, ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ, καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν (cfr. SVF III 113, 21-23), di conseguenza l'agire secondo ragione al massimo può essere considerato una virtù naturale, e come tale non degna di lode, e meglio potrebbe essere definito come "impulso naturale secondo ragione" (cfr. SVF III 114, 13-14 συμμετρία γὰρ ἐστὶ φυσικῆς ὀρμῆς ἢ κατὰ τὸν λόγον). La συμμετρία degli impulsi è considerata infatti dagli stoici naturale (φυσική) proprio in quanto è secondo ragione. Se si sostituisce all'espressione συμμετρία τῶν ὀρμῶν l'espressione aristotelico-peripatetica συμμετρία τῶν παθῶν, si avrebbe di conseguenza una virtù naturale e non una virtù perfetta, poiché, seguendo la teoria stoica dell'ὄρμη, la virtù risulta un fattore ad un tempo naturale ed esclusivamente razionale. Infatti l'ὄρμη per essi si identifica con la ragione, mentre il πάθος viene definito ὀρμη ἄλογος, cioè privo di ragione (ἄνευ οὐ χωρὶς λόγου).

Una conferma a questa nostra ipotesi ci viene ancora dal De anima (81, 13-15) di Alessandro di Afrodisia che, indotto da precise esigenze

(18) P. L. Donini, op. cit. 183 n. 11.

di polemica antistoica, come risulta da De anima 160, 4-5 (sc. ἡ ἀρετὴ) *περὶ τὴν ἐκλογὴν* (sc. ἐστὶ) *τῶν κατὰ φύσιν, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοῆς δοκεῖ*, avverte il bisogno di precisare: *γίνεται δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐκ εὐθὺς ἔχων τὴνδε τὴν ἔξω* (sc. τὴν ἀρετὴν), *ἀλλ' ἔχων μὲν δύναμιν καὶ ἐπιτηδειότητα τοῦ δέξασθαι αὐτήν, ὕστερον μὲντοι λαμβάνων αὐτήν*. E' logico dunque che l'A. dei MM avverta la duplice esigenza di chiarire che la virtù perfetta non è un fattore né naturale né esclusivamente razionale, e in opposizione alla definizione della passione come "impulso privo di ragione", definisca la virtù un' *ὀρμὴ μετὰ λόγου πρὸς τὸ καλόν*, precisando così che l'impulso naturale alla virtù non è senza ragione.

L'A. dei MM riprendendo una tematica tipicamente aristotelica sembra svilupparla con intenti diversi da quelli di Aristotele. A mio avviso infatti non solo la riabilitazione delle passioni nella genesi della virtù, ma la distinzione stessa tra virtù naturale e virtù perfetta, la definizione di virtù come impulso congiunto a ragione verso il bene deve interpretarsi in funzione di polemica antistoica. Aspasio nel suo commento alla EN, precisando che la virtù come il vizio implica una scelta, afferma che si potrebbero compiere belle azioni anche *διὰ τύχην* (67, 2-3), ma che la virtù richiede necessariamente la *προαίρεσις*, della quale non partecipano *οἱ παῖδες καὶ τἄλλα ζῶα* (67, 8-9). La *προαίρεσις* infatti è *λογικόν ... τι... καὶ μετὰ λόγου* (67, 8-9): di conseguenza per Aspasio la virtù può essere definita come un agire secondo proponimento o un agire secondo ragione. Ma Aspasio insiste ripetutamente su un altro concetto, cioè sul fatto che la virtù etica è essenzialmente attività e come tale richiede la presenza dell'elemento irrazionale che deve collaborare armonicamente con la ragione, cosicché la virtù è un *συνεξορμᾶν* di ragione e di affetti (cfr. 68, 28-29; 71, 8; 119, 18-21). Di conseguenza la virtù è una 'sinfonia' di ragione e passione. Non solo, ma Aspasio, nel precisare che è l'elemento irrazionale che deve seguire, collaborare, armonizzare con la ragione, riconosce alla pari dell'A. dei MM l'importanza dell'elemento passionale che, proprio per questa sua capacità, non deve considerarsi totalmente irrazionale. La mancata insistenza sul ruolo svolto dall'*ἔθος* e dall'educazione riscontrata per l'A. dei MM si può notare anche in Aspasio, che insiste sulla *προαίρεσις* affermando che *ὁ δὲ κατὰ προαίρεσιν πράξας μεγίστην βάσανον δέδωκε τοῦ ἠθους* (67, 5-6) e che *τῷ μὲν γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ ἔσμεν τὸ ἠθος* (69, 25-26). Anche l'Anonimo commentatore, non diversamente da Aspasio, rileva che l'azione virtuosa nasce da un *συνεξορμᾶν* dell'elemento irrazionale con la ragione (153, 2-3 *ἢ ὀρεξις ἐπιψηφίζεται τῷ νῷ καὶ συνεξορμᾶ ἐπὶ τὴν πράξιν*) e, in diretta polemica contro gli Stoici, che espressamente cita, afferma (180, 12-14) che *οὐ γὰρ πᾶσα λύπη οὐδὲ πᾶν πάθος παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὡς οἴονται τινες, ἀλλ' ἔστι λυπηθῆναι καὶ ὡς δεῖ, τουτέστι*

εὐλόγως. οὐδὲν δὲ εὐλόγως γινόμενον ἡμαρτημένον, e più sotto (180, 21-25): τὰ γὰρ πάθη συνεξορμᾶν ἐπὶ τὰς πράξεις πέφυκεν· οὐ γὰρ ἰκανὸς ὁ λόγος καὶ ἡ κρίσις... ἔτι αἱ ἀρεταὶ ἔξεις εἰσὶ προαιρετικαί, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, ἡ δ' ὄρεξις πάθος. οὐκ ἂν εἴη κατ' ἀρετὴν ἐνεργῆσαι χωρὶς τάθους. ("Né ogni dolore né ogni passione è contraria alla retta ragione, come alcuni ritengono, ma è possibile addolorarsi anche convenientemente, cioè ragionevolmente, e nulla di ciò che accade ragionevolmente può essere considerato un 'amartema'... Le passioni infatti per natura collaborano con la ragione e sono il motore dell'azione. Non è infatti sufficiente la ragione per l'azione razionale. Non sarebbe dunque possibile agire secondo virtù senza l'impulso passionale"). L'intera sezione presa in esame deve dunque, a mio avviso, essere interpretata come un adattamento, senza che questo per altro implichi alcun fraintendimento o banalizzazione, del pensiero etico dello Stagirita a esigenze di polemica antistoica, non diversamente da quanto è possibile rilevare in Aspasio, nell'Anonimo commentatore nonché in Alessandro di Afrodisia.

I punti di contatto tra i MM e il commento di Aspasio sono tutt'altro che di scarsa importanza. In primo luogo la riabilitazione dei πάθη che è uno dei tratti più caratteristici di Aspasio (cfr. 44, 12 sgg., dove in diretta polemica contro gli Stoici, che espressamente cita, e contro la loro concezione della passione come impulso violento o irrazionale, ὁρμὴ σφοδρὰ ἢ ὁρμὴ ἄλογος, cioè come impulso contrario alla retta ragione, afferma che οὔτε γὰρ πᾶν πάθος σφοδρὸν οὔτε πᾶν ὑπεναντίον τῷ λόγῳ, ἀλλὰ τινα οἰκεῖά ἐστὶν ἀγαθῷ). Strettamente connessa con la concezione della passione è quella dell'elemento passionale dell'anima che Aspasio svolge sempre in polemica antistoica (44, 16-19 καὶ ἅμα τὸ ὁρεκτικὸν μόριον τῆς ψυχῆς ἐξελεῖν μὲν παντελῶς ἀμήχανον, κοσμησαὶ δὲ ὡσπερ καὶ τὸ λόγον ἔχον δυνατόν· εἴη δ' ἂν κεκοσμημένον ἐν τῇ τῶν παθῶν συμμετρῖᾳ) rilevando in modo particolare la natura parzialmente razionale dell'elemento passionale che gli permette di intrattenere rapporti armonici con la ragione (18, 16-18 τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς, ὃ εἰ καὶ μὴ ἴδιον ἔχει λόγον ἀλλ' ἐνεργεῖ γὰρ οὐκ ἄνευ λόγου τοῦ ἐν τῷ λογικῷ μορίῳ τῆς ψυχῆς e 18, 24 εἰ οὖν ἔργον ἐστὶν ἀνθρώπου ζωῆ λογικῆ, αὕτη δὲ ψυχῆς ἐνέργεια μετὰ λόγου τὸ δὴ ἐπιπειθὲς τῷ λόγῳ, οἷον τὸ ὁρεκτικὸν καὶ παθητικόν, ταύτη λέγεται μετέχειν λόγου). Ed è proprio questa concezione dell'ἄλογον, capace per sua natura di seguire il comando della ragione, che consente ad Aspasio di giungere alla formulazione della definizione di virtù etica come accordo armonico di ragione e passione o come un συνεργεῖν τῷ λόγῳ dell'ἄλογον.

Inoltre anche certe modificazioni lessicali risultano come dettate da una polemica antistoica. Mi riferisco in particolare alla sostituzione dell'aggettivo κυρία, riferito da Aristotele alla virtù, con l'aggettivo τελεία,

che si ritrova usato e da Aspasio (38, 2; 40, 11) e dall'Anonimo commentatore dell'EN (209, 28-29 *τελεία* (sc. *ἀρετή*) *δὲ ἢ μετὰ φρονήσεώς τε καὶ ὀρθοῦ λόγου*). Questa modificazione lessicale trova, a mio avviso, una sua giustificazione se la si pone in relazione con la definizione stoica di virtù-*τελειότης τῆς ἐκάστου φύσεως* (SVF III 58, 34 e 61, 38; Aspasio, 47, 15-16).

Ma credo di aver ravvisato anche in Aspasio tracce della concezione della virtù-*ὄρμη μετὰ λόγου*. Aspasio infatti, nel precisare il sorgere dell'azione virtuosa, afferma che due sono i principi indispensabili perché sorga la virtù, l'elemento razionale, rappresentato dalla *προαίρεσις*, e lo elemento passionale, rappresentato dall'*ὄρεξις*, concludendo che le virtù come i vizi altro non sono che *προαιρέσεις τιμές· τῶν μὲν γὰρ ἀρετῶν ὅ τε λογισμὸς καὶ ἡ ὄρεξις ἀγαθῆ* (3, 27-29), espressione questa che richiama alla mente quella analoga dello Stobeo (II 128, 17-19 W. *δύο δ' ὡσπερ ἀρχὰς τῶν ἀρετῶν ὑπάρχει, τὸν λόγον καὶ τὸ πάθος*). Le conseguenze di questa definizione di virtù-*προαίρεσις* non sono di poco conto se si considera l'identità istituita da Aspasio (66, 13) tra i termini *ὄρεξις* e *ὄρμη*, nonché la definizione di *προαίρεσις* (67, 8-9) come *λογικόν τι καὶ μετὰ λόγου* e la precisazione (137, 26) che *ἡ προαίρεσις ἐξ ὀρέξεως ἐστὶ καὶ λόγου*. Anzi, a proposito della identificazione della virtù con la *προαίρεσις*, Aspasio (75, 9-10) precisa che *οὐ γὰρ ἐστὶ γένος τῆς προαιρέσεως ἢ βούλευσις οὐδ' ἡ ὄρεξις ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡσπερ σύνθετον* e, non diversamente da Aspasio, l'Anonimo commentatore (153, 16-17) afferma che *δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι προαιρέσεως γένος ἂν εἴη νοῦς ὀρεκτικός, οὐχ ἀπλῶς δὲ νοῦς ἡ ὄρεξις ἀλλὰ τὸ δι' ἀμφοῖν καὶ μικτόν*.

Ora, da quanto si è rilevato ed anche sulla base di quest'ultima precisazione dei due commentatori dell'EN, mi sembrano esservi motivi più che sufficienti che inducono a concludere che per Aspasio la virtù etica altro non è che una *ὄρεξις προαιρετική* e se *προαιρετική, μετὰ λόγου*. Aristotele del resto aveva definito nell'EN (1113 a, 11 e 1139 a, 23) la *προαίρεσις* un'*ὄρεξις βουλευτική*. Partendo dunque dalla definizione di virtù-*προαίρεσις* formulata da Aspasio, ne segue che per il commentatore dell'EN la virtù è una *ὄρεξις* o un'*ὄρμη μετὰ λόγου*. L'*ὄρεξις ἀγαθῆ* di Aspasio (3, 28) corrisponde al *πάθος εὐ διακείμενον* dei MM, dove il *διακεῖσθαι* si potrebbe anche spiegare come un adattamento al lessico stoico che definisce la virtù *διάθεσις* e non *ἔξις*, il che potrebbe anche giustificare la tendenza dell'A. dei MM a limitare l'uso del termine *ἔξις*, che invece trova vasta applicazione nello Stagirita.

La definizione di virtù come *ὄρμη μετὰ λόγου* dei MM sembra dunque dettata dalle stesse esigenze da cui muove Aspasio nell'istituire l'identità di virtù e *προαίρεσις*. Sia dunque la teoria dell'*ὄρμη μετὰ λόγου*, sia la definizione, che si deduce dal commento di Aspasio, di virtù

come un *σύνθετον* di ragione e passione, sono dettate dalla comune esigenza di una risposta polemica diretta contro la concezione razionalistica stoica. Si trattava in altri termini per l'Anonimo dei MM e per Aspasio di formulare una definizione che, accanto alla ragione, rivalutasse il ruolo insostituibile svolto dalla passione nella genesi della virtù etica.

Aspasio poi ci permette anche di avvalorare quanto precedentemente affermato sul primato accordato alla passione, primato, a nostro avviso, non solamente cronologico. Infatti il commentatore aristotelico, proprio a commento della definizione aristotelica della *προαίρεσις* (e si ricordi l'identità istituita da Aspasio tra ragione e proponimento), scrive (3, 24 sgg.) che la virtù sorge *ἐπειδὴν γὰρ βουλευσάμενός τις ἔλθεται καὶ ἡ ὄρεξις ἐπακολουθήσῃ τῷ λογισμῷ ἢ ἀνάπαλιν ὄρεχθεὶς καὶ βουλευσάμενος ἔλθεται*. Con l'ultima affermazione, introdotta dalla disgiuntiva *ἢ*, Aspasio non intende certo affermare che compito dell'*ὄρεξις* sarebbe quello di proporre al *λόγος* l'azione onesta, ma precisare la parità del ruolo svolto da ragione e passione per la genesi della virtù etica. Si tratta, a mio avviso, di una modificazione del pensiero aristotelico dettata da una contrapposizione polemica alla teoria intellettualistica stoica della virtù. Ritengo che anche per Aspasio, come per l'A. dei MM, non si debba parlare assolutamente di un fraintendimento o di una falsificazione del reale pensiero di Aristotele, quanto di un adattamento funzionale a nuove esigenze. Nella sostanza il pensiero aristotelico è rispettato, in quanto Aspasio presuppone che l'*ὄρεξις* sia *ἀγαθὴ* (cfr. *Aspas.* 3, 29, dove afferma che gli elementi costitutivi della virtù sono la ragione e la *ὄρεξις ἀγαθὴ*), come l'A. dei MM presuppone che il *πάθος* sia *εὖ διακείμενον*.

Pure dettata dalla polemica antistoica è, come si è visto, l'espressione dei MM 1206 b, 18-19, cioè che principio della virtù è la passione, non diversa nella sostanza da quella dell'Anonimo commentatore dell'EN che (130, 25) definisce le passioni *ἀρχαὶ γὰρ τῶν πράξεων*, contrariamente a quanto si legge nell'EN 1139 a, 31, dove principio dell'azione è definita la *προαίρεσις*.

Anche l'esempio dell'*ἐγκρατής* e dell'*ἀκρατής*, riportato alle linee 1206 a, 36 sgg. per dimostrare la necessità della retta disposizione del principio razionale e di quello passionale per il sorgere della virtù etica, appare svolto in funzione antistoica. L'A. infatti si preoccupa di precisare che non è possibile fare un cattivo uso della virtù, dimostrando così la sua intenzione polemica di distinguere la virtù etica dal concetto stoico di *ἀδιάφορον*, inteso come ciò di cui si può fare un uso buono o cattivo (cfr. *Sext.*, *Adv. math.* XI 61 = *SVF* III 122 e *Plut.*, *De Stoic. rep.* 1048 C = *SVF* III 123).

Ma quello che soprattutto accomuna l'A. dei MM ad Aspasio, all'A-

nonimo commentatore e ad Alessandro di Afrodisia è la rivalutazione del ruolo svolto dalla passione nella genesi della virtù che trova la sua più alta espressione nella definizione della virtù etica come *συμφωνεῖν, συνεργεῖν* o *συνεξορμᾶν* di ragione e di affetti, dettata espressamente e dichiaratamente da interessi di polemica antistoica, come tra l'altro si è notato nell'Anonimo commentatore (cfr. supra, 180, 12-13).

A proposito della riabilitazione delle passioni e del ruolo che esse svolgono nella genesi della virtù etica, rivalutazione dettata da una diretta polemica contro la teoria intellettualistica stoica, più volte all'interno del Peripato è stato fatto il nome di Teofrasto. Può essere interessante rilevare che mentre in Aspasio, nell'Anonimo commentatore e in Alessandro di Afrodisia il nome di Teofrasto compare ripetutamente e ne vengono riportate precise citazioni con l'indicazione, il più delle volte, del titolo dell'opera da cui sono tratte nonché del numero del libro, in altri commentatori, come Eustrazio (19) ed Eliodoro (20), neppure il nome di Teofrasto compare. Non può essere considerato un caso fortuito, almeno credo, il fatto che l'Anonimo commentatore proprio nel passo sopra riportato (180, 12 sgg.), ed in particolare alla linea 17, a proposito della teoria secondo la quale non tutti i *πάθη* sono contrari alla retta ragione, citi il nome di Teofrasto, e riporti il titolo di due suoi scritti, il *Περὶ ἠθῶν* ed il *Περὶ πλούτου*. La citazione riguarda un detto di Simonide, riportato da Teofrasto nei due scritti sopra ricordati e cui allude anche Aristotele in EN 11201 a, 7 ed in Rhet. 1391 a, 10 sg. Citazioni come questa implicano, a mio avviso, una conoscenza tutt'altro che superficiale del pensiero teofrasteo e delle sue opere etiche, tanto più che ad un confronto fra il commento dell'Anonimo e la corrispondente sezione dell'EN risulta che l'Anonimo agita una problematica che non trova riscontro nel trattato dello Stagirita. L'analoga sezione della EN (1120 b, 33) è incentrata sulla *μεσότης*, mentre l'Anonimo, spinto da chiari intenti di polemica antistoica (gli stoici vengono espressamente citati), risulta interessato a precisare che non ogni passione è contraria alla retta ragione in quanto per natura ha la capacità di *συνεξορμᾶν τῷ λόγῳ*, e che non è possibile agire secondo virtù senza l'apporto della passione. Se questa ipotesi potesse essere sicuramente confermata, sarebbe inevitabile concludere, sulla base delle strette affinità riscontrate tra i MM e i commenti di Aspasio, dell'Anonimo e di Alessandro di Afrodisia, che l'A. dei MM avrebbe subito influssi teofrastei.

FRANCESCO BECCHI

(19) Eustratii, In Ethica Nicomachea commentaria, ed. G. Heylbut, Berlin 1892, vd. Index nominum et auctorum.

(20) Heliodori, In EN paraphrasis, ed. cit., vd. Index nominum et auctorum.