



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

**Sede Consorziate: Université de Paris 1 – Panthéon Sorbonne
Dipartimento di Filosofia – Dipartimento di Studi Storici e Politici**

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE
CICLO XXII

L' *AUTARKEIA*

E I SUOI SIGNIFICATI IN ARISTOTELE

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi
Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti
Supervisor: Ch.mo Prof. Pierre-Marie Morel
Ch.mo Prof. Cristina Rossitto

Dottorando: Silvia Gullino

A mia madre e a mio padre

Silvia Gullino

L'AUTARKEIA

E I SUOI SIGNIFICATI IN ARISTOTELE

INTRODUZIONE p. 9

PARTE PRIMA

L'αὐτάρκεια nei trattati etico-politici, ovvero l'αὐτάρκεια dell'uomo

- I.1. L'utilizzo del concetto di αὐτάρκεια nelle "scienze pratiche" p. 55
- I.2. L'αὐτάρκεια come concetto politico p. 63
- I.3. L'αὐτάρκεια come concetto economico p. 68
- I.4. L'αὐτάρκεια come indipendenza interna: il problema della scelta
del βίος αἰρετώτατος p. 86
- I.5. La scelta di Aristotele p. 103
- I.6. Αὐτάρκεια e μεγαλοψυχία p. 121
- I.7. Αὐτάρκεια e φιλία p. 133
- I.8. L'αὐτάρκεια dell'uomo p. 150

PARTE SECONDA

L'αὐτάρκεια nei trattati di biologia, ovvero l'αὐτάρκεια degli animali

II.1.	L'αὐτάρκεια degli animali: contesti e ricorrenze del termine	p.	157
II.2.	L'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια nel <i>De generatione animalium</i>	p.	160
II.2.1.	L'αὐτάρκεια e la differenziazione dei sessi	p.	164
II.2.2.	L'αὐτάρκεια ed il movimento animale	p.	176
II.2.3.	L'αὐτάρκεια e la grandezza degli animali	p.	180
II.3.	L'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια nel <i>De incessu animalium</i>	p.	183
II.4.	L'αὐτάρκεια e la spiegazione finalistica degli animali	p.	187

PARTE TERZA

L'αὐτάρκεια nella filosofia prima: l'αὐτάρκεια del principio

III.1.	Αὐτάρκεια e principio	p.	195
III.2.	L'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια nel <i>De caelo</i> : l'αὐτάρκεια delle realtà divine ed eterne	p.	198
III.3.	L'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια nella <i>Metafisica</i>	p.	213
III.3.1	L'αὐτάρκεια nella filosofia prima	p.	213
III.3.2	Il contesto di <i>Metaph. N 4</i>	p.	214
III.4.	Gli attributi del principio in <i>Metafisica Λ</i>	p.	238
III.5.	Le caratteristiche del principio in quanto ente autarchico	p.	246
III.6.	L'αὐτάρκεια del principio: sul rapporto fra <i>Metafisica</i> ed <i>Etica Eudemia</i>	p.	249
III.7.	L'αὐτάρκεια del principio	p.	256

CONCLUSIONEp. 259

BIBLIOGRAFIA p. 267

Fonti p. 269

Letteratura critica p. 274

INTRODUZIONE

Nel corso degli anni Ottanta del secolo XX la cosiddetta “filosofia pratica” di Aristotele¹ ha destato un vivo interesse in ambito anglo-americano² e, contemporaneamente, anche le teorie politiche ed economiche moderne si sono ispirate in diversi modi al pensiero dello Stagirita³. In tale senso, il pensiero contemporaneo, sforzandosi di dialogare con quello antico, ed in particolare con quello di Aristotele, si è confrontato con molti dei concetti che appartenevano alla terminologia etica e politica di quest’ultimo. Se, da un lato, è innegabile che gli studiosi abbiano dedicato molta attenzione a concetti come φρόνησις, πράξις, εὐδαιμονία, eccetera, dall’altro, è altrettanto innegabile che essi abbiano fatto uso anche di altri termini mutuati dalla tradizione antica, senza tuttavia analizzarli preventivamente ed in modo esaustivo. Fra questi vi è la nozione di αὐτάρκεια, che occupa un posto di primo piano all’interno delle opere che compongono il *Corpus Aristotelicum* e che, pur comparando in molti dei saggi editi di recente,

¹ Ovvero quella corrente di pensiero che si richiama, per lo più, alle *Etiche*, ma anche alla *Politica* di Aristotele. Su questo, cfr. per esempio, E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Bari 1992.

² In particolare, a testimoniare questa rinascita dell’aristotelismo, si possono citare quattro autori, i quali hanno, ciascuno, un approccio autonomo alla filosofia pratica dello Stagirita. Essi sono Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Hans Jonas e Amartya Sen.

³ Per quanto riguarda la teoria politica moderna, basti citare il cattolicesimo socialdemocratico di Jacques Maritain, il conservatorismo cattolico di John Finnis e di Germain Grisez o il comunitarismo cattolico dello stesso Alasdair MacIntyre. Invece, per quanto concerne l’utilizzo della filosofia aristotelica all’interno di moderne teorie economiche, si può citare, ancora, Amartya Sen. Già in occasione del XI Symposium Aristotelicum, dedicato alla *Politica*, M. C. NUSSBAUM, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in G. PATZIG (ed.), *Aristoteles «Politik»*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Göttingen 1990, pp. 152-186, ha sottolineato espressamente il valore dell’aristotelismo presente alla base delle dottrine economiche di Sen. In aggiunta, EAD., *Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian Tradition*, «The Times Literary Supplement», July 3, 1992, ha confermato la sua valutazione a proposito della moderna situazione anglo-americana. Per una discussione più ampia in rapporto a tali questioni, cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., spec. pp. 219-244.

non è stata mai esplicitamente tematizzata⁴.

Lo scopo principale di questo lavoro è pertanto quello di analizzare il concetto di αὐτάρκεια nella sua complessa articolazione, esaminando le osservazioni che Aristotele fornisce di volta in volta al riguardo e rilevando le molte ambiguità ed apparenti contraddizioni di significato che lo caratterizzano, per poi cercarne le

⁴ In particolare, Amartya Sen, in campo economico, utilizza spesso il termine αὐτάρκεια: cfr. A. SEN, *Equality of What?*, in ID., *Inequality Reexamined*, Oxford 1995, pp. 12-31 (già in ID., *The Tanner Lecture on Human Values*, Delivered at Stanford University, May 22, 1979, pp. 195-220), o anche ID., *Commodities and Capabilities*, Dordrecht 1985. Sono peraltro note alcune sue affermazioni quali «l'antitesi della globalizzazione sarebbe un netto separatismo e un'inarristabile autarchia» (cfr. ID., *Globalizzazione e libertà*, Milano 2002, pp. 17-18) o «nessuno tipo (di approccio) [...] è puro in alcun senso, ed è tutta una questione di equilibrio dei due approcci dell'economia. In realtà molti esponenti dell'approccio etico, da Aristotele ad Adam Smith, erano anche molto interessati alle questioni di ingegneria, pur entro un approccio prevalentemente orientato sul ragionamento etico» (Cfr. ID., *Choice, Welfare, and Measurement*, cit. [trad. it. *Scelta, benessere, equità*, a cura di S. Zamagni, Bologna 1986], p. 115). Lo studioso, basandosi sull'analisi delle capacità e delle funzioni umane, tenta di gettare le basi per una nuova pianificazione politica ed economica. Nel fare ciò, egli riconosce ad Aristotele il merito di avere descritto il bene comune nel modo migliore, poiché questi lo aveva considerato come la capacità di esercitare una funzione propria. Sen sostiene infatti che il merito di Aristotele è consistito nell'aver capito che gli uomini sono razionali in tanto in quanto hanno l'opportunità di fare ciò che reputano apprezzabile fare e di essere ciò che ritengono abbia valore per loro essere; e proprio in questo consisterebbe la loro funzione ed il loro bene. Ciò che qui interessa è che lo studioso, nelle sue argomentazioni, si serva spesso del sostantivo "autarchia". Inoltre, nell'analisi che Sen attua della società contemporanea e del suo «grado di idoneità a garantire, a tutti gli individui, [...] un'adeguata qualità della vita o *well-being* complessivo», analizza proprio la nozione di autarchia, citando Aristotele. In aggiunta ma in antitesi ad Aristotele ed a quella che definisce come una teoria monastica della fioritura umana, A. SEN, *Etica ed Economia*, trad. it. S. Maddaloni, Roma – Bari 1988, (or. *On Ethics and Economics*, Oxford, 1987), difende una prospettiva pluralistica dello sviluppo. Tuttavia, a dispetto di questa ingente mole di riferimenti all'autarchia dello Stagirita, Sen dimostra di non avere mai indagato in modo esplicito il significato che poteva svolgere all'interno della sua filosofia la nozione esaminata. Al riguardo cfr. anche A. SEN, *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford 1982. Anche M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996 (or. Cambridge 1986), spec. p. 674, cita più volte la nozione, in quanto termine della filosofia aristotelica, ma non la pone mai ad oggetto precipuo. Cfr. anche EAD., *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. DOUGLASS - G.R. MARA - H.S. RICHARDSON (a cura), *Liberalism and the Good*, London 1990, pp. 219-214.

motivazioni all'interno della filosofia stessa dello Stagirita.

Il termine ἀὐτάρκεια è etimologicamente derivato dal pronome αὐτός (se stesso) e del verbo ἄρκέω, ossia “bastare”, “essere sufficiente”. Pertanto, da questo punto di vista etimologico, sembra esprimere il concetto del “bastare a se stessi”, mentre, dal punto di vista del significato, sembra indicare uno stato di “autosufficienza”, sul piano morale, e di “indipendenza”, sul piano economico-politico. La situazione che l'ἀὐτάρκεια definisce è dunque quella in cui un ente esiste nella sua pienezza, indipendentemente da fattori esterni e, in quanto tale, appare come una caratteristica che appartiene al fine dell'ente stesso⁵.

Come dimostrano le testimonianze letterarie, una riflessione sulla nozione esaminata si prospettò molto precocemente nel pensiero greco: già prima di Aristotele, è possibile rinvenire il termine, e con un significato molto vario, in Erodoto⁶, Tucidide⁷, Isocrate⁸, Ippia di Elide e Senofonte⁹.

In Democrito, Socrate, Antistene, Epicureo¹⁰ e gli Stoici¹¹, per esempio, il termine ἀὐτάρκεια assume il significato di “assenza di bisogno”, con sfumature diverse a seconda dei casi. Per Democrito, ad esempio, sono testimoniate dichiarazioni che ne fanno un concetto tipicamente economico, pur con connotazioni etiche, come la seguente:

«La fortuna è prodiga di doni, ma incostante, la natura invece è autarchica: perciò essa vince, col poco ma sicuro, il molto che la speranza può offrire»¹².

In questo testo, l'opposizione fra fortuna incostante (τύχε ἀβέβαιος) e natura autarchica (φύσις ἀὐτάρκεις) mette in evidenza il carattere “naturale”

⁵ Platone, non a caso, lega la nozione al concetto di perfezione e la attribuisce in modo primario al bene, all'universo ed al dio. Cfr., rispettivamente, PLAT. *Phil.* 66 B; *Tim.* 33 D; 68E.

⁶ Cfr. HEROD. *Hist.* I 32, 8. Il contesto è quello del discorso fra Solone e Cresò; *passim*.

⁷ Cfr. THUC. *Hist.* II 41, 1; *passim*.

⁸ Cfr. ISOCHR. *Paneg.* 42.

⁹ Cfr. XENOPH. *Memor.* IV 7, 1; 8, 11; *passim*.

¹⁰ Cfr. EPICURO, fr. 476 Us = 70 Bailey = 193 Arrighetti. Epicuro definisce l'ἀὐτάρκεια come πλαυσιώτατον πάντων.

¹¹ Cfr. STOIC. VET. Fr. [V. ARNIM] III 68, 5 = fr. 276; vgl. II 67, 3f. = fr. 272.

¹² Fr. 176. [64N] STOB. II 9, 5.

dell'αὐτάρκεια, che è una costante anche in Aristotele, nonché la sua connessione con il tema della sicurezza, che torna nei brani teologici dello Stagirita. Molto vicino a quanto si legge negli altri trattati aristotelici, come la *Politica* e la *Retorica* è, poi, un altro frammento democriteo:

«Soggiornando in terra straniera, si impara a conseguire l'autarchia della vita (ξενιτείη βίου αὐτάρκειαν διδάσκει): tanto che un pane d'orzo ed un giaciglio di paglia sono gustosissimi rimedi contro la fame e la fatica¹³».

Invece, la teorizzazione dell'αὐτάρκεια come ideale etico-politico risale con tutta probabilità all'antica accademia: in effetti, l'autarchia come dominio¹⁴, come effetto del diritto del più forte¹⁵, e come possesso edonistico di tutto ciò che procura piacere¹⁶, corrispondono, anche nelle loro esemplificazioni, ai tre significati del termine criticati da Socrate, nel *Gorgia*¹⁷, in nome di un valore fondato sulla responsabilità etica e politica¹⁸. Nel dialogo platonico si prendono in considerazione i significati tratti dall'uso comune del termine, i quali, se, da un lato, vengono tutti rifiutati da Socrate poiché non rispondono alla domanda che riguarda l'autarchia e, soprattutto, non procurano la felicità in sé, dall'altro testimoniano la particolare caratteristica della nozione esaminata di essere un termine capace di assumere valenze fra loro eterogenee.

Spetta ad Aristotele, però, il merito di avere realizzato una teorizzazione più esaustiva di questo concetto e di averlo posto in luoghi testuali di primo piano.

La situazione, così come appare dalle opere a noi pervenute, è dunque, la seguente: Aristotele, sfruttando l'ampiezza semantica che il concetto possiede nella tradizione culturale della Grecia classica, lo utilizza in tutti gli ambiti di indagine della realtà, non solo, quindi, in quello economico e in quello proprio della politica, ma anche in quello della filosofia della natura, della teologia e della

¹³ Fr. 246. [66N] STOB. III 40,6.

¹⁴ PLAT. *Gorg.* 483 C – 484 C.

¹⁵ PLAT. *Gorg.* 491 D – 492 D.

¹⁶ PLAT. *Gorg.* 494 C – 495 E.

¹⁷ PLAT. *Gorg.* 506 C – 523 A.

¹⁸ PLAT. *Gorg.* 519 D – 521 A.

filosofia prima. Nel fare ciò, inoltre, egli sottolinea di volta in volta le forme che assume in ciascuno di tali ambiti, non irrigidendo il suo significato in una definizione, bensì lasciandone emergere l'irriducibile molteplicità di sfumature di significato.

Per quanto concerne Aristotele, è noto che, all'inizio della *Politica*, egli definisce la πόλις come «una comunità perfetta di più villaggi [...] che si caratterizza per avere raggiunto il livello dell'αὐτάρκεια»¹⁹. Poco oltre, egli giustifica tale definizione con una serie di considerazioni: dapprima afferma che la πόλις è un'istituzione naturale ed in particolare è il fine naturale degli uomini, indi definisce l'αὐτάρκεια come «un fine e quanto vi è di meglio» (καὶ τέλος καὶ βέλτιστον)²⁰.

Da tali affermazioni emerge come l'αὐτάρκεια costituisca uno dei concetti fondamentali del pensiero aristotelico e che rappresenti quell'ideale sul quale si fonda la sua riflessione politica. L'autarchia stessa, infatti, è definita come il “fine” (τέλος) e lo scopo della πόλις e, nella *Politica*, essa assume una valenza specifica che va oltre il significato di indipendenza economica²¹. In particolare, dalle pagine della *Politica* emerge che essa è ricercata poiché consente la felicità e la realizzazione della “vita buona”.

A confermare queste dichiarazioni si possono citare anche le affermazioni contenute nell'*Etica Nicomachea*, opera in cui Aristotele definisce la felicità come un bene, ovvero come qualcosa di «perfetto ed autarchico (τέλειον [...] αὐτάρκης)»²², ed in cui identifica la nozione di αὐτάρκεια con quel sommo bene che rende l'esistenza pienamente realizzata e non manchevole di nulla.

Come è evidente, lo Stagirita considera il concetto di αὐτάρκεια fondamentale per la sua politica e quindi anche per l'etica, pur utilizzandolo anche in altri contesti. Infatti, se è evidente che l'ambito privilegiato per una chiarificazione del concetto di “autarchia” è costituito da quello “pratico”, è altrettanto vero che,

¹⁹ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27 ss.

²⁰ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 33 - 1253 a 1.

²¹ A tale fine, al contrario, sono espressamente finalizzati il villaggio e la famiglia.

²² ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 8.

all'interno del *Corpus Aristotelicum* le occorrenze sono molteplici²³: infatti, oltre che nella *Politica*, nelle *Etiche* e nella *Retorica*, la nozione viene utilizzata da Aristotele anche in campo biologico, ed in particolar modo nel *De generatione animalium* e nel *De incessu animalium*, ed è centrale nel contesto della sua filosofia prima: infatti, nella *Metafisica*, l'αὐτάρκεια è uno degli attributi essenziali del “principio” e concorre a definirlo²⁴.

Quanto ai soggetti di cui l'αὐτάρκεια viene predicata, pare sia sufficiente un rapido esame delle opere e dei contesti in cui compare la nozione per rendersi conto della varietà degli stessi. Aristotele, infatti, fa uso del termine sia in riferimento ad un uomo, sia in riferimento ad un insieme di uomini o alla πόλις nel suo complesso; lo stesso si può dire per gli animali, che sono definiti autarchici sia in quanto singoli individui, sia in quanto appartenenti ad una stessa specie, e, addirittura, per gli dèi. Infine, egli utilizza il sostantivo per definire il principio.

In generale, pertanto, si può affermare che la nozione si può predicare di “quasi tutte” le forme di vita²⁵.

I testi nei quali si riscontrano le occorrenze del sostantivo αὐτάρκεια in riferimento all'uomo sono la *Politica*, i trattati di etica e la *Retorica*.

Ad esempio, nei libri della *Politica* successivi al primo, Aristotele riferisce la nozione al possesso di tutto ciò che è necessario alla realizzazione di una vita felice²⁶, mentre, nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, egli definisce “autarchico” «ciò che per se stesso e da solo rende la vita degna di essere vissuta e liberata da ogni bisogno» (τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεῶ)²⁷. In modo analogo, nel libro VII della *Politica*, interrogandosi su quale sia la costituzione migliore e quindi sul tipo di vita che si deve preferire,

²³ Tale nozione ricorre 78 volte nel *Corpus* ed assume una rilevanza notevole nel *De generatione animalium*, nei trattati di etica, nella *Politica*, nel *De caelo* e nella *Metafisica*.

²⁴ ARISTOT. *Metaph.* N 4.

²⁵ Si è adottata l'espressione “quasi” perché, come si vedrà, Aristotele non sembra ritenere che i vegetali possano essere enti autarchici. Lo stesso si può affermare per alcuni animali molto semplici.

²⁶ Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 b 4; III 9, 1280 b 34.

²⁷ ARISTOT. *Eth.Nic.* I 5, 1097 b 14.

egli afferma che «l'αὐτάρκεια consiste nell'aver tutto e nel non avere bisogno di nulla» (τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηθενὸς αὐταρκες)²⁸. Inoltre, fondendo tale definizione con quella che aveva già dato dell'uomo nel libro I della stessa opera, ovvero come «animale politico» (πολιτικὸν ζῶον)²⁹, egli sostiene che gli uomini possono realizzare la loro compiuta autarchia solo vivendo in una πόλις dotata di particolari connotazioni fisiche, costituzionali e demografiche. Sembra pertanto che, nell'ambito dell'elaborazione della riflessione politica aristotelica, la nozione di αὐτάρκεια non indichi solo quella condizione di piena realizzazione a cui si è fatto cenno in precedenza, ma significhi anche una condizione di indipendenza, di libertà dai bisogni e dai vincoli di soggezione nei confronti degli altri, assumendo così una connotazione economico-politica oltre che strettamente etica³⁰.

Se, da un lato, queste accezioni del termine possono apparire come un arricchimento della nozione stessa, non si può negare che alcune affermazioni di

²⁸ ARISTOT. *Pol.* VII 5, 1326 b 28-30.

²⁹ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 3. Inoltre, in ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 14-17, si sottolinea come il possesso del λόγος, ovvero della razionalità che si manifesta nella parola e nel discorso, consenta all'uomo di individuare e di esprimere i valori sui quali si fonda la comunità politica. Pertanto, lo statuto dell'uomo come "animale politico" è tale da farne un essere che, per natura e attraverso il rapporto con l'altro, mira a conseguire l'εὖ ζῆν, ovvero il vivere bene e la felicità.

³⁰ Aristotele, nel primo libro della *Politica*, traccia un percorso di tipo storico-genetico che, partendo dalla famiglia, conduce alla πόλις. È fondamentale sottolineare che tale percorso è guidato dalla tendenza ad una sempre maggiore αὐτάρκεια, la quale è, anzitutto, autosufficienza in termini economici, ma si specifica poi come l'acquisizione di tutti quei beni che assicurano la possibilità di vivere bene. Secondo Aristotele, per il cittadino, tale felicità è inseparabile dalla partecipazione attiva alla politica ed ai valori della comunità. Cfr., S. GASTALDI, *Bios hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli 2003, che, analizzando il settimo capitolo del primo libro dell'*Etica Nicomachea* e la *Politica* (in particolare quelli che sono le caratteristiche eminenti del cittadino), afferma che «nel testo, è proprio questo valore di *autarchia* ad essere messo anzitutto in evidenza, nell'ambito del confronto che giustappone la *theoria* alla *prassi*». Si vedano inoltre P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella politica di Aristotele*, Torino 1986, pp. 14 ss.; nonché E. BERTI, *La nozione di società politica in Aristotele*, in M. MIGLIORI (a cura), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 511-544: in questi testi vengono analizzati in dettaglio i passi che portano alla formazione della πόλις, la quale a sua volta consegue l'autarchia compiuta.

Aristotele abbiano messo in difficoltà gli studiosi, apparendo loro come se fossero in contraddizione. Ad esempio, nel libro X dell'*Etica Nicomachea* Aristotele, annoverando l'αὐτάρκεια fra le caratteristiche peculiari dell'attività teoretica³¹, afferma che le azioni relative alla politica «non sono degne di essere scelte per se stesse (οὐ δι' αὐτὰς αἰρετάι εἰσιν) e non comportano l'autarchia [...]. Infatti [...] l'uomo politico si preoccupa per lo più del corpo e di quanto ha natura corporea. [...], mentre, colui che pratica l'attività teoretica non ha bisogno di nulla di tutto ciò (θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεία) almeno per la sua specifica attività ma, anzi, queste cose sono, per così dire, degli ostacoli per l'attività teoretica stessa (καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρὸς γε τὴν θεωρίαν)»³².

La contrapposizione fra questa concezione dell'αὐτάρκεια e quella a cui si era accennato in precedenza risulta ancora più evidente se si confrontano altri due brani del *Corpus*, tratti anch'essi, rispettivamente, dalla *Politica* e dall'*Etica Nicomachea*. Infatti, quello che Aristotele sostiene nel libro I della *Politica*, ovvero che «la πόλις è per natura (φύσει) ed è anteriore a ciascun individuo (πρότερον ἢ ἕκαστος) poiché, [...] l'individuo, preso da sé, non è autarchico (εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς) e sarà, rispetto al tutto, nella stessa relazione in cui lo sono le parti»³³, sembra l'opposto di quanto egli stesso sostiene

³¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 28-29: «Quello che si chiama autarchia si realizzerà al massimo nell'attività teoretica» (ἢ τε λογομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα εἶη). Tale frase è spiegata da Aristotele con precisione subito dopo (ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 6-21).

³² ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1178 a 16 - 1178 b 3.

³³ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 25-27. A corollario di ciò lo Stagirita afferma che «perciò, chi non può entrare a fare parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, essendo autarchico (ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθέν), non è parte di una πόλις ma è una belva o un dio». Questa affermazione, secondo la quale l'uomo è un essere strutturalmente politico, sembra essere confermata da quanto Aristotele afferma nel nono capitolo del libro nono dell'*Etica Nicomachea* (cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 20-22), in cui egli conferma che questi ha bisogno di vivere in società, poiché per un uomo isolato nessun bene sarebbe godibile. Ivi, infatti, si legge che «è assurdo fare del beato un uomo solitario; nessuno infatti sceglierebbe di avere tutti i beni per sé solo; l'uomo infatti è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società. E questa caratteristica è presente anche nell'uomo felice: infatti, egli possiede i beni naturali».

nel sesto capitolo del libro X dell'*Etica Nicomachea*, in cui afferma perentoriamente che l'autarchia è quella caratteristica della felicità che ne fa un'attività tale da non avere bisogno di nulla e di nessuno³⁴, e che si può realizzare, in modo particolare, nell'attività teoretica³⁵. H. Joachim nota che, in questo brano, Aristotele offre un'immagine del sapiente basata sull'idea dell'autarchia divina³⁶, e infatti è messa in secondo piano l'accezione dell'autarchia stabilita come rilevante a proposito della felicità nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, ove lo Stagirita aveva dichiarato che: «noi non usiamo il termine “autarchico” in relazione ad un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma anche in relazione a genitori, figli [...], poiché per natura l'uomo è animale politico»³⁷.

Eguale, nel settimo capitolo del libro X dell'*Etica Nicomachea*³⁸, Aristotele afferma che, rispetto alla vita politica, la vita teoretica è più autarchica poiché il politico, per vivere bene, ha bisogno di potere (*δυναστείας*), ricchezza e stima e che l'efficacia delle azioni del politico stesso è subordinata agli effetti delle azioni altrui. Su tali basi, poi, egli sostiene che l'*αὐτάρκεια* politica non è completa, e lo argomenta affermando che l'attività politica, anzitutto, non offre una tranquillità sufficiente per pensare, poi, che tende a un fine diverso da essa stessa³⁹, che è legata ad un margine di insuccesso e, infine, che porta come propria *naturalis conditio* la mancanza di libertà dai fastidi (*ἀσυχολία*), interna ed esterna, tale da turbare le funzioni interiori⁴⁰.

Come si nota in questi testi appena ricordati, l'utilizzo che Aristotele fa del concetto di *αὐτάρκεια* è molto vario, anche se esso è sempre collegato al concetto di felicità (*εὐδαιμονία*), che si presenta proprio come una situazione di

³⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 6, 1176 a 35 - b 5.

³⁵ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 27 - b 8.

³⁶ Cfr. H. H. JOACHIM, in ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, a commentary by the late H.H. Joachim, ed. by D. A. Rees, Oxford 1951, p. 291.

³⁷ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 8-11.

³⁸ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 10-15.

³⁹ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 17. In particolare, i diversi fini cui si riferisce Aristotele sono il potere, l'onore, e la felicità pubblica.

⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 1177 b 2-14; 17-18; 1178 a 9-20; *passim*.

autarchia. Non a caso, nel quinto capitolo del libro I dell'*Etica Nicomachea*, tentando di definire la felicità (εὐδαιμονία), egli afferma che l'autarchia è un suo requisito essenziale, poiché essa è fine ultimo e perfetto dell'uomo e soprattutto perché basta da sola a rendere amabile la vita, essendo il bene supremo.

In tale brano l'αὐτάρκεια sembra venirsi ad identificare con la vita teoretica e non si rinviene nessun collegamento tra l'αὐτάρκεια ed un ambito squisitamente "pratico"⁴¹.

Inoltre, come si evince dai brani sopra menzionati, Aristotele fa dell'autarchia il fine ultimo e l'espressione più compiuta di due modalità di vita differenti: la vita politica (βίος πολιτικός) e quella teoretica (βίος θεωρητικός). In particolare, se, da una parte, il βίος πολιτικός rappresenta la modalità di vita del cittadino che nella πόλις, e in particolare nel quadro della migliore forma di costituzione, è in grado di realizzare la migliore οἰκονομία e di conseguire l'αὐτάρκεια, quando non è isolato e possiede determinate risorse materiali; dall'altra, la vita teoretica (βίος θεωρητικός) è legittimata ed avvalorata da Aristotele per mezzo dell'argomentazione per cui il filosofo si assimila alla divinità e di quella secondo cui nella vita teoretica si realizza la vita più autarchica. L'αὐτάρκεια collegata a quest'ultima "scelta di vita" pare richiedere all'uomo le caratteristiche opposte rispetto alla prima: può essere isolato e non necessita di beni materiali.

Già da questi bravi accenni, si può costatare come, a proposito del concetto di αὐτάρκεια, vi siano notevoli difficoltà di interpretazione e di armonizzazione delle affermazioni di Aristotele.

Per il momento, pare opportuno evidenziare a scopo esemplificativo che le apparenti incongruenze che sembrano presentare i vari riferimenti all'autarchia dell'uomo, ruotano tutte attorno ai concetti di vita pratico-politica e di vita teoretica⁴².

⁴¹ Se dunque altrove l'autarchia sembrava essere caratteristica di una vita di tipo "pratico", qui invece sembra essere caratteristica esclusiva della vita di tipo "teoretico".

⁴² Già dopo una prima lettura delle opere dello Stagirita si nota che, poiché la nozione viene connessa, esplicitamente, sia alla vita politica che a quella teoretica, essa viene attraversata dalla stessa tensione irrisolta che caratterizza l'indagine aristotelica rispetto a tali temi.

Tuttavia, se da un punto di vista quantitativo, il termine si può rinvenire soprattutto nei trattati di carattere etico-politico e, in generale, sembra indicare il possesso di determinate risorse materiali e di un clima spirituale e morale in grado di permettere la completa realizzazione dell'essere umano senza il bisogno di un ulteriore aiuto esterno, sia esso materiale o morale, un'analisi globale delle occorrenze del sostantivo "autarchia" svela l'intimo intreccio di tale tematica con alcuni problemi che ineriscono ad altri ambiti del sapere, come quello proprio della biologia e, soprattutto, quello della filosofia prima.

Ad esempio, nel *De generatione animalium*⁴³, Aristotele fa uso del concetto di αὐτάρκεια secondo una prospettiva molto diversa rispetto a quella delle opere di cui si è appena detto. Nel libro II, per esempio, egli si serve del concetto di αὐτάρκεια nel luogo in cui vengono esaminate le cause della determinazione del sesso e dei caratteri ereditari degli esseri viventi. Quivi egli osserva che vi è una maggiore autarchia nel maschio piuttosto che nella femmina, poiché il maschio è in grado di elaborare da solo le caratteristiche che andranno a formare l'embrione e di trasmettere a quest'ultimo determinati caratteri, ma, soprattutto, perché esso ha la funzione causale formale, motrice e finale della riproduzione stessa e quindi esso è il vero responsabile della permanenza della specie.

Nel *De caelo*⁴⁴, ancora, il termine αὐτάρκεια è citato soprattutto nel nono capitolo del libro I, ovvero nel luogo in cui viene dimostrata l'unicità del mondo. In questo caso, dall'analisi dei caratteri tipici degli enti cosmici, vengono tratti, come un corollario, i caratteri propri della realtà prima e più alta, quella cioè che esiste fuori dal cielo. Tale realtà viene descritta come «esente dalle vicissitudini dello spazio e del tempo» (οὐτ' ἐν τόπῳ [...] οὔτε χρόνος)⁴⁵ e, soprattutto, come αὐταρκεστάτη⁴⁶, ovvero come la più autarchica.

Come nel *De caelo*, così anche nella *Metafisica*, Aristotele connette l'autarchia alla realtà prima e più alta, ovvero al principio, che definisce come «primo, eterno

⁴³ Cfr. ARISTOT. *De gen an.* II 1, 732 a 12-25; nonché ARISTOT. *De gen. an.* IV 8, 776 b 1 - 777 a 2.

⁴⁴ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 19-28.

⁴⁵ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 18-19.

⁴⁶ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 21-22.

ed autarchico in sommo grado» (τῶ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ)⁴⁷. In questo caso, come è noto, il contesto è costituito da una confutazione generale delle teorie platonico-accademiche ed Aristotele afferma che il principio, cioè il bene, è sostanza autarchica ed indipendente, proprio in quanto bene. Inoltre, lo Stagirita definisce l'autarchia come un attributo originario del bene ed una fonte di sicurezza e di salvezza.

Da una prima rassegna dei luoghi testuali nei quali compare il termine αὐτάρκεια all'interno delle opere aristoteliche emerge, dunque, che la nozione si caratterizza per avere una complessità di significato che è pari solo alla sua dignità semantica ed alla rilevanza concettuale che assume all'interno delle opere che compongono il *Corpus*. Tale complessità è dovuta a ragioni differenti. In primo luogo, infatti, lo Stagirita riferisce tale nozione ad enti diversi fra loro, e, in secondo luogo, si deve tenere presente che, nella maggior parte delle occorrenze, ovvero quelle in cui la nozione è riferita all'uomo, essa caratterizza sia la vita filosofica che la vita politica, sia il filosofo che il cittadino, ovvero realtà che, nella riflessione aristotelica, non approdano mai ad una configurazione univoca.

Questa situazione si rispecchia nella varietà di versioni del termine che sono state proposte dai traduttori e dagli interpreti delle opere che compongono il *Corpus Aristotelicum*. Per esempio, le ricorrenze del termine che compaiono nelle opere biologiche sono state tradotte con espressioni quali “autosufficienza”, *autosuffisance*, *suffisance des moyens d'existence*, *self-sufficiency*; mentre nelle opere etico-politiche, si rinvengono espressioni quali “autarchia”, *bonheur*, *autarchie*, *indépendance*, nonché *independency* e *Selbstgenügsamkeit des Lebens*.

La mancanza di una definizione vera e propria del termine ha forse contribuito a creare quel vuoto di studi che assumano la nozione ad oggetto precipuo, in cui si trova chiunque voglia approfondirne il significato. Infatti, per quanto concerne le monografie che sono state realizzate, va rilevato che il problema del significato dell'autarchia, intesa come una nozione centrale per la civiltà greca è stato sollevato, per la prima volta da A.-J. Festugière, in uno studio del 1944 dal titolo *Autarcie et communauté dans la Grèce antique*⁴⁸. Ivi, lo studioso si era interrogato

⁴⁷ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 16-17.

⁴⁸ Cfr. A.-J. FESTUGIERE, *Autarcie et communauté dans la Grèce antique*, Paris 1944.

sul concetto in rapporto al pensiero greco nel suo complesso, senza soffermarsi sulle dottrine dello Stagirita, ma analizzando le diverse ideologie politiche e culturali che erano alla base dei differenti modi di considerare l'autarchia nella Grecia arcaica e classica.

Più di quaranta anni dopo, nel 1988, E.B. Cole, nell'articolo "*Autarkeia*" in *Aristotle* è ritornato ad interrogarsi sul significato della nozione, ma lo ha fatto restringendo la sua analisi al contesto della filosofia aristotelica⁴⁹. Cole, infatti, ha studiato la ricorrenza del termine in Aristotele ed in particolare in contesti che trattano dell'amicizia, della μεγαλοψυχία e dell'origine della πόλις, concludendo che esso è un concetto analogo a quello di autodeterminazione e che ha poco a che vedere con la moderna nozione di autosufficienza. In aggiunta, secondo tale studio, nella nozione sarebbe anche implicato «qualcosa di simile alla nozione di autonomia», cosa su cui dissente fortemente J. Annas, nel suo testo del 1993, *The Morality of Happiness*⁵⁰.

Vale citare altri studi, che hanno ad oggetto proprio la nozione di αὐτάρκεια in Aristotele. Il primo è stato realizzato nel 1936 da G. Dapprich, titola *Die "Autarkie" des Aristoteles und der "totale Staat"*, e tratta dell'αὐτάρκεια, in rapporto alla teoria politica di Aristotele⁵¹. Nell'ambito di tale indagine, Dapprich ha correttamente notato che la moderna definizione dell'autarchia, diventata centrale in politica dopo il primo conflitto mondiale, ha sperimentato un restringimento di significato rispetto all'utilizzo che ne aveva fatto Aristotele. In particolare, a suo avviso, ciò che manca alla lingua moderna è il riferimento all'etica, poiché, sempre a suo parere, per Aristotele la πόλις è autarchica nella misura in cui non permette ai suoi abitanti di desiderare qualcosa (*zu wünschen übrig läßt*) e di non poterla ottenere. Tale tesi è stata poi ripresa, anche se in modo meno approfondito, nel saggio di T.N. Davis, *Autarkeia, Historical Development*

⁴⁹ Cfr. E.B. COLE, "*Autarkeia*" in *Aristotle*, «University of Dayton Review», 19 (1988-1989), pp.35-42.

⁵⁰ Si veda J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993 (trad. It. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, a cura di M. Andolfo, Milano 1997), p. 74: «Nutro forti dubbi su questa seconda conclusione».

⁵¹ Cfr. G. DAPPRICH, *Die "Autarkie" des Aristoteles und der "totale Staat"*, Quakenbrück 1936.

*of a Concept from Homer to Aristotle*⁵², e più di recente è stata avvalorata da E. Schütrumpf⁵³.

Assai recente è invece il lavoro di H. Kampert, *Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles*, una monografia in cui viene analizzato il concetto di autarchia ed il suo utilizzo in ambito specificamente etico⁵⁴. Infatti, fine dell'autore è quello di mettere in luce il legame che esiste, all'interno della filosofia aristotelica, fra la nozione di αὐτάρκεια e quella di felicità (εὐδαιμονία).

Nel contesto del presente studio, è difficile proporre un metodo di indagine che non comporti qualche arbitrio e, egualmente, sarebbe vano presentare una semplice disamina delle occorrenze del termine. La semantica potrebbe essere d'aiuto, poiché la nozione di αὐτάρκεια, in Aristotele, a prescindere dall'ente cui viene attribuita, si articola costantemente in rapporto a quelle di felicità, di natura e di perfezione. Nondimeno, prima di servirmi di questi legami, di cui si terrà conto nel corso della dissertazione, mi sembra utile considerare il modo in cui lo Stagirita costituisce teoreticamente la sua riflessione in rapporto ai diversi enti di cui predica appunto tale attributo, per comprendere la ragione per cui l'autarchia funge, in determinati contesti, come un termine tecnico.

Infatti, solo una preventiva chiarificazione di tutti i testi ed i contesti in cui compaiono le diverse occorrenze del termine αὐτάρκεια nel *Corpus Aristotelicum* può portare elementi utili alla risoluzione del problema che emerge quando si cerchi di indagare e definire questo sostantivo, giacché sembra emergere che Aristotele abbia avuto in mente forme di autarchia del tutto diverse tra loro, che si collegano ai vari ambiti ed ai differenti temi della sua filosofia. Di conseguenza, com'è naturale, anche gli studi che si sono confrontati con tale nozione, non hanno potuto prescindere dal collegarsi con queste problematiche della filosofia aristotelica.

Tali studi si possono ricondurre a tre gruppi principali. In un primo caso l'autarchia è stata collegata al concetto di “uomo come animale politico”, in un

⁵² Cfr. T.N. DAVIS, *Autarkeia, Historical Development of a Concept from Homer to Aristotle*, Phil. Diss., Harvard 1948.

⁵³ Cfr. E. SCHÜTRUMPF, *Die analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.

⁵⁴ Cfr. H. KAMPERT, *Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles*, Paderborn 2003.

secondo caso al concetto di εὐδαιμονία ed alle sue possibilità di realizzazione e, nel terzo ed ultimo caso, è stata collegata alle nozioni di “bene” (ἀγαθόν) e “tempo libero” (σχολή).

Il primo gruppo di studi comprende dunque i lavori di coloro che hanno tentato di stabilire in che misura, per Aristotele, l’uomo si possa definire, per natura, un “animale politico”, e quindi se l’etica possa essere considerata subordinata alla politica. In tale ambito, alcuni interpreti sostengono che, all’interno del sistema aristotelico, la politica, come disciplina, ha una priorità sull’etica, proprio sulla scorta della definizione aristotelica che fa dell’uomo un “animale politico”. Secondo tale interpretazione, il fine naturale dell’uomo sarebbe la vita associata e, di conseguenza, tale fine verrebbe a coincidere con il bene supremo e con la felicità perfetta ed autarchica dell’uomo. Gli studiosi in questione vedono nella vita teoretica un’alternativa di qualità minore rispetto alla vita politica e nel bene morale un mezzo per quel fine.

Un esempio è il saggio di S. Everson, *Aristotle on the foundations of the State*, in cui lo studioso, sulla scorta di quanto Aristotele afferma nella *Fisica* sulla naturale evoluzione di ogni essere vivente e sulla sua causa finale, cerca di provare quanto detto sopra, ovvero che l’uomo è portato naturalmente ad associarsi in nuclei sempre più numerosi fino a raggiungere il suo τέλος proprio, che è appunto la fondazione della πόλις⁵⁵. C. Taylor, in un saggio del 1995, era giunto a conclusioni simili considerando però aspetti diversi. Questi, infatti, ritiene che la scienza che Aristotele chiama “politica” non sia altro che una continuazione dell’“etica” e che essa stessa trovi nell’“etica” le giustificazioni morali alle tesi che espone. Raffrontando le opere, ed in modo particolare analizzando l’*Etica Nicomachea*, lo studioso ha concluso che, per Aristotele, nella “scienza politica” l’uomo possa realizzare appieno le proprie esigenze morali e trovare in essa il fine della propria vita⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. S. EVERSON, *Aristotle on the Foundations of the State*, in L.P. GERSON (ed.), *Aristotle, Critical Assessments*, vol. IV: *Politics, Rhetoric and Aesthetics*, London 1999, pp. 67-81 (già in *Political Studies*, 36, 1988, 89-101).

⁵⁶ Cfr. C.C.W. TAYLOR, *Politics*, in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, pp. 233-250.

Le interpretazioni di Everson e Taylor citate, sembrano aprire dei problemi perché, per un verso, non sembrano tenere in sufficiente considerazione il fatto che, in *Etica Nicomachea* X 7, si afferma esplicitamente che la vita teoretica è superiore a tutte le altre nonché la più perfetta e propria, sia dell'uomo, che della sua parte intellettuale; e per un altro verso paiono affermare che il fine dell'uomo sia qualcosa di esterno all'uomo stesso, ovvero la πόλις. Ora, in base alla distinzione aristotelica fra le cose che hanno il fine in sé e quelle che hanno il fine in altro, non si può che obiettare che ciò che è più perfetto è quello che ha il suo fine in sé: ma ciò non avviene nella vita politica.

A sua volta, E. Berti nota che, per Aristotele, una città felice dovrebbe praticare essenzialmente le virtù dianoetiche, ovvero le attività intellettuali. Tale conclusione è raggiunta confutando coloro che, sulla scorta dell'affermazione aristotelica secondo cui la felicità è nell'azione, negano che il θεωρεῖν sia una forma di azione. Berti prova che la vita teoretica è un'azione interna ed un'attività che, essendo fine a se stessa, e quindi un'azione di genere perfetto, rappresenta il solo modo per raggiungere la felicità⁵⁷.

Altri studiosi si concentrano invece su entrambi i tipi di vita, senza accordare preferenza all'una o all'altra e cercando, semmai, di valorizzare le forme di attività intrinseche che comportano. Per esempio, P. Aubenque, nella nota pubblicazione su *Le problème de l'être chez Aristote*⁵⁸, sostiene che Aristotele vede nei movimenti propri del mondo e negli atti degli uomini, siano questi tanto le attività proprie della vita teoretica, quanto le attività che caratterizzano quella pratica, quasi dei sostituti dell'unità autarchica del divino⁵⁹. L'uomo sarebbe dunque, per Aubenque, «il sostituto più attivo del divino» e la divinità dell'uomo sarebbe proprio il movimento con cui l'uomo, sempre imperfetto, tenta di umanizzarsi e di accedere alla propria *quidditas*, divenendo autarchico.

Il secondo gruppo di studi di cui sopra si è detto, fra i quali rientra anche il saggio di E. Berti appena citato, comprende i lavori di quanti si sono proposti di

⁵⁷ Cfr. E. BERTI, *Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello Stato*, «Verifiche», 7, 1978, pp. 348-356.

⁵⁸ Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2005 (1962¹).

⁵⁹ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, cit., pp. 500-505.

esaminare che cosa sia la felicità e quale sia la sua consistenza ontologica. Tali studi mirano a stabilire se la felicità sia, o meno, un'attività, e, se sì, di che tipo; e questa ricerca ha luogo al fine di poter capire quale sia l'entità di ciò che concorre a creare la felicità stessa, ovvero l'αὐτάρκεια, nonché in che cosa consista il fine propriamente umano. Al riguardo, si potrebbero citare lo studio notissimo, del 1962, di J. Moreau che titola *Aristote et son école*⁶⁰, lo studio di F. Wolff, *Le bonheur de vivre ensemble*⁶¹, nonché i lavori di R. Bodeüs⁶².

Il terzo gruppo di studi comprende i trattati che hanno ad oggetto tutte le nozioni che, nelle opere dello Stagirita, sono sempre, o per lo più, affiancate al concetto di "autarchia". Tali nozioni sono quelle di "felicità", "bene" e di "tempo libero". Su tali nozioni si sono soffermate, fra gli altri, S. Vergnieres⁶³, che considera tali nozioni in rapporto al problema della salvaguardia della πόλις, tanto dal punto di vista etico che da quello della fisica sociale, e M.C. Nussbaum⁶⁴. Quest'ultima analizza le nozioni di "felicità" e di "bene" nell'*Etica Nicomachea*, interrogandosi in merito all'apparente distanza tra *Etica Nicomachea* I 5 e X 6-8. Ella si interroga, inoltre, su che tipo di autarchia caratterizzi ciascuna delle situazioni che in tali brani sono descritte. A suo giudizio, le tesi che vede l'εὐδαιμονία come composta di parti sarebbe affine a quella formulata da Platone nei dialoghi di mezzo e indurrebbe pertanto a ritenere che le pagine in cui essa viene esposta costituiscano un'eloquente testimonianza dell'influsso esercitato dal platonismo sullo Stagirita.

Il problema maggiore in ordine ad una chiarificazione dell'uso che Aristotele fa del termine autarchia sembra consistere, almeno considerando la breve rassegna fin qui condotta, nel fatto che tale studi, considerando solo uno degli aspetti che

⁶⁰ J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962.

⁶¹ F. WOLFF, *Le bonheur de vivre ensemble*, in ID., *Aristote et la politique*, Paris 1991, pp. 59-82.

⁶² R. BODEÜS, *Animal politique et animal économique*, in AA.VV., *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Liège 1985, pp. 65-81; nonché ID., *Aristote, la justice et la cité*, Paris 1996.

⁶³ S. VERGNIERES, *La cité comme communauté naturelle*, in EAD., *Ethique et politique chez Aristote*, Paris 1995, pp. 147-249.

⁶⁴ M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit.

definiscono la nozione esaminata o solo una alla volta le sue forme, finiscono per privilegiare la forma di autarchia collegata al concetto di volta in volta considerato. In aggiunta, risulta evidente, rispetto al problema della determinazione del significato della nozione di ἀυτάρκεια in Aristotele, l'esistenza di una certa sconnessione rispetto ai risultati raggiunti.

È poi opportuno ricordare gli studi di quanti hanno voluto mettere in rilievo quella che si può definire come una costante dei testi aristotelici, ovvero il collegamento che Aristotele istituisce fra l'ἀυτάρκεια e l'εὐδαιμονία. Per lo più, gli interpreti si sono avvalsi di tale connessione per analizzare altre problematiche della filosofia aristotelica, come quella concernente il genere di vita che merita maggiormente di essere scelto o quella relativa a che cosa sia il bene per lo Stagirita. In particolare, molti commentatori si sono interessati a tale tema in riferimento alla possibilità di intendere la nozione di autarchia in modo "inclusivo" o "esclusivo".

Con il primo dei due termini ci si riferisce a una forma di felicità che è l'insieme o, se si vuole, la somma di una serie di virtù e, pertanto, la vita felice ed autarchica diviene l'insieme di esse ed il possesso di alcune cose materiali, mentre, col secondo termine, si definisce la vita autarchica come uno *status* completamente e specificamente diverso da ciò che concorre a procurarla, anche dal punto di vista qualitativo.

Per la precisione, sono emerse almeno tre diverse posizioni in rapporto a questo tema, ciascuna delle quali dà un significato, piuttosto che un altro, alla nozione in esame. La prima interpretazione è stata definita "comprendivista" ed appare come la più "teleologica" di tutte⁶⁵. Essa accomuna la maggior parte degli interpreti contemporanei di formazione analitica e considera la felicità (εὐδαιμονία), e quindi l'autarchia, come l'insieme di tutti i beni, nel senso che non esistono beni intrinseci poiché questi ultimi sono considerati tali "se e solo

⁶⁵ R. HEINAMAN, *Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle*, «Phronesis», 38, 1993, pp. 31-56, spec. p. 34 nota 8: « "Comprehensivist" commentators give Aristotle the stronger claim: eudaimonia is intrinsically valuable and anything else is valuable only if it is a constituent the eudaimonia. This is based largely on the self-sufficiency requirement for eudaimonia (*Eth. Nic.* 1097 b 6-21)».

se” procurano la felicità⁶⁶. Vi è poi una visione più attenuata, che si è definita “inclusivista” o “esclusivista moderata”, e presuppone una concezione dell’autarchia che ne fa l’insieme dei soli beni essenziali ad una vita degna di scelta⁶⁷. In tale senso, l’attenzione è posta sui beni che promuovono l’autarchia stessa e l’interrogativo verte sul problema se essi siano maggiormente rappresentati dalle virtù etiche o dianoetiche. Infine va menzionata la terza posizione che è un’estremizzazione della seconda e che viene definita da R. Heinaman “esclusivista” o “eudaimonismo non assiologico”⁶⁸: essa presuppone, come regola generale, che ogni bene intrinseco possa promuovere l’autarchia ma che di quest’ultima vi siano specie diverse per qualità sia fra di loro che in rapporto ai beni stessi. Inoltre, secondo tale concezione, se un bene fallisce nella sua istanza di procurare la felicità, esso non smette di avere un proprio valore intrinseco.

In uno studio del 1987, dal titolo *Eudaimonia and Self-sufficiency in the “Nicomachean Ethics”*⁶⁹, R. Heinaman ha esaminato il rapporto esistente fra

⁶⁶ Cfr. al riguardo J. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge 1975, spec. pp. 81 e 92, ove egli afferma «everybody desires eudaimonia and desires anything else only if they believe it promotes eudaimonia»; R. SORABJI, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in A.O. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, London 1980, pp. 201-221, spec. p. 207, ove sostiene che «practical deliberation is rational only if its immediate or ultimate aim is eudaimonia»; T. IRWIN, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy III», Oxford 1985, pp. 103-136, spec. p. 113, secondo cui un’azione è razionale solo se un agente la compie, unicamente, per promuovere l’eudaimonia (e l’autarchia); J. COOPER, *Contemplation and Happiness in Aristotle: A Reconsideration*, «Synthese» 72, 1987, pp. 189-211, spec. p. 192; T. IRWIN, *The Structure of Aristotelian Happiness*, «Ethics» 102, 1991, p. 383.

⁶⁷ A. WHITE, *Is Aristotelian Happiness a Good Life or Best Life?*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 8, 1990, pp. 103-144, spec. p. 42. White sostiene che l’autarchia non richiede ogni bene ma, bensì, ogni bene essenziale per una vita massimamente degna di scelta. Nondimeno, forse a causa della sua interpretazione dei *Magna Moralia* come base per una lettura dell’*Etica Nicomachea*, egli pone alcuni problemi all’interpretazione inclusivista. Infatti, anche se la felicità e l’autarchia, a suo avviso, non includono tutti i beni, è chiaro che la virtù, intesa come stato, e gli amici, da intendersi alla stregua di beni esterni, appaiono essenziali ad una vita che valga la pena di essere scelta.

⁶⁸ R. HEINAMAN, *Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle*, cit. pp. 35 e 40.

⁶⁹ R. HEINAMAN, *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*, «Phronesis»

l'autarchia e l'εὐδαιμονία in questa prospettiva, tentando di eludere il problema riguardo l'identificabilità dell'una con l'altra, attraverso un esame delle diverse forme di autarchia e di felicità esistenti. Egli ha tentato di provare che, per Aristotele, la felicità (εὐδαιμονία) non è un tutto fatto di parti, ed ha mostrato che tutte le supposizioni degli studiosi di parere contrario possono essere ridotte all'argomento di *Etica Nicomachea* I 5 e, in ultima analisi, al concetto di autarchia, il quale non è, di per sé, provante. Ha insistito poi sul fatto che il bisogno di autarchia proprio dell'εὐδαιμονία, che è descritto in tale brano, lascia intuire l'esistenza di differenti forme di felicità e di autarchia, di natura più o meno elevata, ma non di differenti gradi di una sola e unica felicità, o di una sola ed unica autarchia. Così facendo, egli ha tentato di negare che l'autarchia, per Aristotele, sia la somma di una serie di virtù e di risorse materiali. Successivamente, lo studioso, in un articolo del 1992, ha tentato di avvalorare nuovamente tale tesi e di smentire, sulla base delle affermazioni contenute nella *Politica*, sia la tesi "inclusivistica" che quella "comprendivistica".

La volontà di introdurre, in questa prefazione, alla moltitudine di dibattiti che la nozione di αὐτάρκεια apre, sia nell'ambito dell'etica che a quello della politica, nasce dall'esigenza di mostrarne la complessità ed irriducibilità ad una definizione immediata ed univoca e da quella di dimostrare l'esigenza di un approccio ai testi che sia tanto storico-concettuale, quanto analitico.

Inoltre, la costante che emerge dagli studi precedenti, già intrapresi in proposito, è rappresentata dal fatto che essi si sono limitati ad analizzare il significato che l'αὐτάρκεια assume nelle *Etiche* e nella *Politica*, lasciando, dunque, aperta la ricerca rispetto alle opere biologiche, a quelle cosmologiche ed alla *Metafisica*.

Al contrario, un'indagine approfondita di tali occorrenze e soprattutto dei contesti in cui esse compaiono svela l'intrecciarsi della nozione di αὐτάρκεια con delle tematiche, le quali non hanno nulla a che vedere con l'ambito etico-politico ma che, invece, concernono problemi come quello della riproduzione e della biologia animale, o come quello della cosmologia divina, fino a quello della filosofia prima.

Tuttavia, a dispetto della varietà di contesti in cui compare il termine autarchia, ovvero tutti i campi in cui Aristotele articola il sapere, e dell'importanza stessa che essa sembra assumere in tali contesti, si deve rilevare che la riflessione sulla natura dell'αὐτάρκεια non sembra costituire un capitolo, o comunque una parte a sé del pensiero filosofico dello Stagirita. Il filosofo, infatti, non ha realizzato alcuna trattazione al riguardo, e non ha mai fatto dell'autarchia un oggetto precipuo di indagine.

Invece, per quanto riguarda i moderni studi sull'argomento, si è notato che, a causa della cospicua quantità di occorrenze in cui il termine compare nei trattati di etica e nella *Politica*⁷⁰, il sostantivo αὐτάρκεια è quasi sempre stato considerato dagli studiosi come se indicasse un concetto etico o politico e, di conseguenza, è stato esaminato solo in rapporto a determinati trattati facenti parte del *Corpus Aristotelicum*⁷¹.

Al contrario, in questa sede si intende analizzare il termine ed il problema da un punto di vista nuovo e, pertanto, ci si propone proprio di prendere in considerazione le occorrenze del termine in campo biologico e nella filosofia prima. Ciò avverrà nella seconda e nella terza parte di questo studio.

E infatti, nella presente indagine, dopo avere considerato tutti gli aspetti della nozione in ambito etico e politico, ci si soffermerà ad esaminare, in primo luogo, il significato che l'αὐτάρκεια assume nell'ambito della filosofia della natura dello Stagirita; in secondo luogo, si approfondirà il significato che la nozione assume nell'ambito della filosofia prima.

Per quanto concerne il primo dei due punti, si deve rilevare che lo Stagirita parla di un'αὐτάρκεια che appartiene agli animali e di cui si occupa la biologia. In particolare, la nozione in esame compare nel *De incessu animalium* e soprattutto, nel *De generatione animalium*. Nel corso di quest'ultimo trattato il termine ha solo tre occorrenze⁷², che si riducono a due dal punto di vista

⁷⁰ Per la precisione, se si considerano anche le occorrenze che compaiono nella *Retorica*, si contano più di 71 occorrenze su un totale di 78, che si rinvengono nell'insieme del *Corpus Aristotelicum*.

⁷¹ Ovvero, la *Politica*, in primis, nonché l'*Etica Nicomachea*, l'*Etica Eudemia* e la *Retorica*.

⁷² ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 17 ss.; IV 8, 776 b 8.

dell'argomentazione. Si trova, una prima volta, nel primo capitolo del libro II, con due occorrenze⁷³. In questo contesto ἀὐτάρκεια esprime la particolare condizione degli esseri dotati di sensazione e di facoltà locomotoria, ovvero i viventi superiori e più grandi, nei quali i sessi oltre ad essere differenziati sono anche separati. In particolare, l'ἀὐτάρκεια viene associata alla "capacità riproduttiva del maschio" contenuta nello sperma maschile.

Una seconda volta, poi, compare nel capitolo ottavo del libro IV, in un contesto in cui si tratta delle condizioni che devono essere soddisfatte affinché gli animali si muovano e di quelle necessarie alla riproduzione di un essere vivente cosiddetto "normale".

Nel libro II del *De generatione animalium*, Aristotele sostiene che: «nel caso di quasi tutti gli animali che si muovono (ἐν πᾶσι τοῖς πορευτικοῖς), la femmina ed il maschio sono distinti (κεχώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν)», e che «la causa di ciò risiede nel fatto che gli animali superiori hanno una natura più autarchica (αἴτιον ὅτι τὰ τιμιώτερα καὶ αὐταρκέστερα), e ciò permette loro di raggiungere una dimensione maggiore».⁷⁴

Il contesto è, chiaramente, quello della riproduzione, che viene descritta per mezzo di quell'asse teorico che è il noto schema causale di Aristotele. Per la precisione, in questo caso, il genitore (maschio), o più precisamente il seme che egli emette, rappresenta la causa formale, efficiente e finale del processo, mentre la femmina rappresenta la causa materiale⁷⁵. Per quanto concerne il modo in cui la nozione di ἀὐτάρκεια viene utilizzata dallo Stagirita, si nota subito che essa si identifica con il fine stesso della riproduzione, nella misura in cui, per Aristotele, un vivente autarchico è un vivente che è in grado di riprodursi e, quindi l'autarchia si viene ad identificare con la possibilità stessa, propria di ogni specie animale, di eternarsi; per quanto ciò è possibile ai viventi mortali.

Da qui la centralità e l'importanza accordata da Aristotele proprio alla nozione di ἀὐτάρκεια e, anche per questo, chi scrive ritiene opportuno analizzare le occorrenze del termine che si rinvengono nei trattati sopraccitati come se si fosse

⁷³ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 17 ss.

⁷⁴ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 13-18.

⁷⁵ ARISTOT. *De gen. an.* I 20, 729 a 9 ss; II 732 a 8-11; *passim*.

in presenza di un termine utilizzato in modo tecnico.

Nondimeno, è innegabile che, pur nell'esiguo numero di citazioni, si sia egualmente in presenza di una varietà di riferimenti e di associazioni. Anche e proprio per questo, nel corso dell'esame che sarà svolto nel corso di questo studio, verranno prese in considerazione, una alla volta, le varie occorrenze del termine ed esaminato il contesto in cui esse appaiono.

Come è avvenuto nel caso dei trattati di etica e della *Politica*, anche per quanto concerne le occorrenze in campo biologico, ad oggi, non esiste una letteratura critica che assuma ad oggetto precipuo la nozione di αὐτάρκεια nel vivente animale. La letteratura si è orientata, per lo più, verso l'esame dei vari passaggi del testo dello Stagirita in cui compare il sostantivo "autarchia", ma esso viene analizzato, per lo più, in modo accidentale.

In breve, per quanto concerne l'utilizzo del termine in ambito biologico, non essendoci degli studi specifici sul significato che l'autarchia assume all'interno della filosofia della natura, può essere interessante considerare, dappprincipio, un'osservazione di Angelo Capecchi, il quale, pur occupandosi del problema generale del τέλος, si è soffermato, seppur brevemente, sul rapporto che esiste fra τέλος e αὐτάρκεια⁷⁶. Secondo Capecchi, la ricerca aristotelica nelle opere biologiche tiene ferma, sul piano metodologico, la priorità del fine, in funzione del quale si realizza, nel concreto, l'οὐσία. In altre parole, a suo avviso, il tentativo di Aristotele è quello di fissare l'οὐσία come struttura fondamentale all'interno della quale entrano in rapporto, in modo coerente, le condizioni ontologiche del processo biologico, vale a dire le quattro cause, e questo in virtù del considerarla il compimento di un processo organicamente strutturato. Pertanto, la possibilità di cogliere la struttura organica della sostanza vivente è affidata al τέλος, alla realizzazione in atto di ogni determinato ente⁷⁷.

⁷⁶ Cfr. A. CAPECCHI, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1978.

⁷⁷ Pertanto, ἀποδιδόναι τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας nei processi biologici significa chiedersi τὸ οὐ ἔνεκα. Questo è dunque il λόγος del processo, da intendersi come il concetto che chiarifica i nessi intercorrenti tra i momenti del processo stesso e che permette di unificare in una struttura significativa e intelligibile le molteplici condizioni del divenire organico. In questa prospettiva, Capecchi cerca di cogliere tutti i diversi "componenti" del processo e di analizzare, per ciascuno di essi, la funzione ed il "senso" specifico: l'agente che è congenere all'οὐσία, la

In questo senso andrebbe compresa la famosa affermazione di Aristotele, secondo cui «la natura non fa nulla invano»: infatti, ogni processo naturale sarebbe rivolto verso il meglio, in quanto rivolto al compimento strutturale dell'essere naturale. Ciò non significa che ogni processo che si dà nel campo dei fenomeni naturali sia sempre quello orientato assolutamente verso il meglio, ma solo che i fenomeni autenticamente naturali sono sempre orientati verso un fine, che è appunto la realizzazione dell'autarchia della sostanza⁷⁸. Esaminando più dettagliatamente l'argomentazione che Capecci propone, si riscontra che, a suo avviso, è fondamentale distinguere, nella biologia aristotelica, la nozione di fine in quanto τέλος, verso cui tende il divenire, e quella che è la perfezione stessa di ogni sostanza, che viene perseguita come un bene e che si rapporta, in qualche modo, al suo fine assoluto⁷⁹. Nel contesto del presente studio, è proprio in rapporto a tali contesti di indagine, che si possono cercare utili dati per quanto concerne la nozione di αὐτάρκεια. Anzitutto, Capecci riconosce che esiste un rapporto multivalente, che è proprio di ogni fine particolare rispetto al fine assoluto e che quindi esistono molteplici forme di autarchia. Infatti, l'analisi che Capecci fa della nozione di fine ed il riconoscimento che egli rinviene dell'identità di fine e di bene significa che, da un punto di vista fisico, il bene riguarda ogni genere. Egli afferma infatti che «il bene di ciascuna cosa è la sua ἀρετή» e, in aggiunta, egli evidenzia chiaramente come il problema del fine, in ambito fisico, sia fondamentale e svolga una funzione particolare, in quanto principio euristico e principio responsabile della natura delle cose. Dunque, a suo parere, è proprio in questa prospettiva che si dovrebbe analizzare il significato dell'αὐτάρκεια all'interno della filosofia della natura di Aristotele, ovvero considerandola come ciò che rappresenta il fine che viene perseguito da ogni singola οὐσία.

materia che è «ipoteticamente necessaria» per essa, e anche le «parti» che concorrono a formare l'οὐσία in atto, in quanto «organi» che compongono e costituiscono una determinata sostanza, cioè non in quanto elementi di una somma, ma, appunto, parti di un tutto integrato (cfr. A. CAPECCI, *Struttura e fine* cit., pp. 141-146).

⁷⁸ Cfr. A. CAPECCI, *Struttura e fine* cit., pp. 133-160.

⁷⁹ Cfr. A. CAPECCI, *Struttura e fine* cit., p. 225.

Pierre Pellegrin⁸⁰, nel suo saggio *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme*, pur non trattando il tema dell'autarchia animale in modo puntuale, ha analizzato il contesto testuale in cui compare il termine nei trattati di biologia, e lo ha fatto secondo molteplici prospettive, ma sempre in funzione dell'analisi della tassonomia zoologica di Aristotele. Tali prospettive sono, anzitutto, l'analisi di genere, specie e differenza specifica; in secondo luogo, lo studio dello statuto e della funzione delle classificazioni nella filosofia dello Stagirita. In tale senso, Pellegrin nota che, nel testo del *De generatione animalium* che anche qui si è citato⁸¹, la classificazione degli animali si basa sul grado di perfezione del prodotto della generazione e, in tale senso, la nozione di αὐτόρκεια è utilizzata da Aristotele per indicare il massimo grado di tale perfezione.

Lo stesso testo è stato anche analizzato da G.E.R. Lloyd in un articolo che vale la pena esaminare⁸², poiché lo considera come la testimonianza di maggior valore che noi possediamo in merito alla tassonomia zoologica di Aristotele. Lloyd, nonostante muova dalla constatazione dell'insufficienza della tesi di W. Jaeger⁸³, tenta di ricostruire le tappe dell'evoluzione della biologia aristotelica, che, a suo parere, muoverebbe da un'attitudine alla divisione di stampo quasi platonico, verso un originale metodo di classificazione. In tale senso, lo studioso considera il primo capitolo del libro II del *De generatione animalium*, come la terza ed ultima tappa di tale evoluzione, ovvero come uno stadio molto avanzato della stessa⁸⁴. Una posizione simile si riscontra in P. Louis⁸⁵; infatti, entrambi, considerano la

⁸⁰ Cfr. P. PELLEGRIN, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme*, Paris 1982.

⁸¹ ARISTOT. *De gen an.* II 1, 732 b 15 - 733b 16.

⁸² Cfr. G.E.R. LLOYD, *The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals*, «Phronesis», VI, 1961, pp. 59-80.

⁸³ Cfr. W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, cit., pp. 440-464, spec. p. 441: «I fondamenti della filosofia di Aristotele (nel senso stretto, comune a tutti i suoi espositori, della parola "filosofia", escludendo cioè tutta la gigantesca sua attività di ricercatore nel campo storico della natura e dello spirito) appaiono già compiuti nel periodo intermedio della sua vita. Aristotele filosofo si sviluppa prima seguendo e poi criticando Platone».

⁸⁴ Ovvero della tassonomia zoologica di Aristotele.

⁸⁵ Cfr. P. LOUIS, *Remarques sur la classification des animaux chez Aristote*, in AA. VV., *Autour*

nozione di autarchia, in Aristotele, come un tecnicismo utile solo alla classificazione biologica, dimenticando che lo Stagirita utilizza lo stesso anche in altri contesti, e sempre in luoghi testuali di estrema rilevanza.

Anche R. J. Hankinson si occupa di tale testo⁸⁶, associandolo ad un testo contenuto nel quarto capitolo del libro II del *De anima*⁸⁷, e sottolineandone un aspetto differente rispetto agli autori sopraccitati, ovvero il fatto che, in esso, Aristotele afferma che, attraverso la riproduzione, la «nature a donné aux espèces une sorte d'immortalité [...], puisqu'une vraie immortalité leur était impossible». In tale senso, il concetto di αὐτάρκεια qui impiegato, assume, in accordo con questo aspetto particolare della natura della teologia aristotelica, il significato di quella qualità necessaria alla realizzazione dell'eternità di una specie animale.

Pertanto, non solo si può affermare che lo studioso abbia colto un aspetto molto importante del significato “tecnico” che la nozione di autarchia assume in ambito biologico, ma altresì che egli abbia fornito una lettura della nozione che la avvicina alle occorrenze della stessa, contenute nei trattati cosmologici, ove il riferimento all'eternità come ad una caratteristica propria dell'ente divino autarchico, è una costante.

Nell'esame della nozione in ambito biologico, si dovranno tenere presente tutte queste suggestioni, e, d'altro canto, sarà fondamentale analizzare, uno alla volta, i vari contesti, per poi cercare di trovare una definizione della nozione di αὐτάρκεια che rappresenti una sorta di minimo comun denominatore di tutto quanto si sarà ricavato da tale esame.

Anche in relazione a questi dati, la sezione di questo studio che si occuperà dell'αὐτάρκεια in campo biologico, si articolerà in due momenti. Il primo di tali momenti consisterà nell'individuare ed analizzare dettagliatamente tutti contesti in cui Aristotele ha utilizzato il sostantivo, ed i riferimenti che quest'ultimo veicolava e presupponeva, al fine di comprendere la ragione per cui lo Stagirita ha

d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A Mansion, Louvain 1955, p. 297-305, spec. p. 304.

⁸⁶ Cfr. R.J. HANKINSON, *Le phénomène et l'obscur: Galien et les animaux*, in AA.VV., *L'animal dans l'antiquité*, édité par B. Cassin et J.L. Labarrière, Paris 1997, p. 75-93.

⁸⁷ ARISTOT. *De an.* II 4, 415 b 1-7.; Cfr. J. HANKINSON, *Le phénomène et l'obscur: Galien et les animaux*, cit., spec. p. 83.

deciso di utilizzare tale termine e non un altro e per chiarire il quadro concettuale entro cui se ne serve, considerando soprattutto la teoria aristotelica delle quattro cause. Nel secondo momento, invece, si esaminerà più in dettaglio la nozione, considerandola come un tecnicismo, in rapporto alla tema della riproduzione degli animali, per mostrare in che cosa consista concretamente l'autarchia di un animale e di una specie animale.

La scelta di voler situare questa sezione subito dopo quella in cui si tratterà dell'autarchia dell'uomo nasce dal fatto che, già ad una prima lettura delle occorrenze del termine nell'insieme delle opere di Aristotele, si possono riscontrare alcune analogie e similitudini fra l'utilizzo del concetto in campo etico-politico e quello che ha luogo all'interno della filosofia della natura.

La genesi della πόλις, ad esempio, presenta la stessa diacronia che caratterizza i processi biologici. Secondo Aristotele, infatti, la formazione delle due comunità primarie avviene, significativamente, all'insegna di una complementarità obbligata. Infatti, concerne individui che separatamente non sono in grado di sussistere, come la femmina e il maschio, al fine della riproduzione, e chi per natura comanda e chi per natura obbedisce, al fine della sopravvivenza reciproca. Maschio e femmina, padrone e schiavo, originano aggregazioni elementari, organizzate da un obiettivo biologicamente connotato: la conservazione della specie, e quella economica, dell'individuo.

Questo è solo un esempio; su di esso e su molti altri si tornerà sia alla fine della sezione di cui si è appena dato conto, sia alla fine della dissertazione, esponendo alcune osservazioni conclusive.

Per quanto riguarda la terza sezione di tale studio, ovvero per quanto riguarda quel particolare ambito del sapere che è costituito dalla filosofia prima, e in particolare dalla definizione del principio, Aristotele si serve della nozione di αὐτάρκεια nel quarto capitolo del libro N della *Metafisica*. Ivi, infatti, cercando di indicare le caratteristiche che devono appartenere al principio, sostiene che «sarebbe ben strano (θαυμαστόν) se a ciò che è primo, eterno, autarchico in sommo grado, non appartenessero originariamente, proprio in quanto bene, l'autarchia e la garanzia di sicurezza (εἰ τῶ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐτάρκестάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, αὐτάρκες καὶ

ἡ σωτηρία). E in verità esso è incorruttibile e autarchico, perché ha natura di bene e non per altra ragione (ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἀφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' αὐτάρκεις)»⁸⁸.

Il contesto è quello della trattazione del rapporto che il “bene” ed il “bello” intrattengono con i princìpi, nel corso della quale Aristotele si oppone al modo in cui gli Accademici configuravano i princìpi e, in particolare, critica l'Uno come bene. In quanto tale, il testo in questione fa parte di quelli in cui Aristotele espone la propria ricerca delle cause prime e dei princìpi, ma si colloca anche fra le testimonianze circa le dottrine dei numeri ideali e dei princìpi, formulate da Platone e dagli Accademici. Di conseguenza, poiché tale testo rientra «nelle cosiddette dottrine non scritte»⁸⁹, formulate da Platone, e fra le testimonianze relative a Speusippo, che come è noto richiedono un'analisi attenta e cauta, sembra opportuno analizzarlo solo dopo avere fatto una serie di riflessioni sulla posizione aristotelica al riguardo e sul suo bersaglio polemico. Infatti, sebbene il termine αὐτάρκεια, in questo contesto, appaia come centrale e sia posto inequivocabilmente al centro dell'attenzione, è altrettanto evidente che presuppone una serie di riferimenti che non appaiono come immediatamente evidenti.

Vale ricordare che, dal momento che in questa sede vengono coinvolte le «cosiddette dottrine non scritte», non si può prescindere dal considerare la polemica moderna riguardante la loro esistenza effettiva e sul loro valore, che risale almeno a F.D.E. Schleiermacher ed alla sua interpretazione romantica della produzione platonica⁹⁰, e che fu ripresa da H. Cherniss, il quale negò tale dottrina,

⁸⁸ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 17-19.

⁸⁹ Tale è l'espressione impiegata più volte da Aristotele, come per esempio nella *Fisica* (IV 2, 209 b 14-15: ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν). L'espressione λεγόμενα, convenzionalmente tradotta con «cosiddette», sta a significare «quelle che tutti chiamano», «quelle che vengono comunemente designate». Cfr., al riguardo, J.N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, trad. it. Milano 1994 (or. London 1964), pp. XXI.

⁹⁰ Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons*, herausgegeben von P.M. Steiner, Hamburg 1996, in cui l'autore nega la tradizione indiretta a favore di un'identificazione totale fra la filosofia di Platone e i dialoghi; infatti, egli era convinto del fatto che i dialoghi fossero assolutamente sufficienti alla comprensione dell'intera filosofia di Platone.

considerandola come un'interpretazione fuorviata di Aristotele⁹¹. I primi tentativi di riabilitazione della tradizione indiretta sono da ricondursi soprattutto a L. Robin e W.D. Ross⁹², i quali erano convinti della valenze filosofica di tali dottrine, pur attribuendole ad un Platone ormai anziano. Inoltre, va menzionata la più tarda interpretazione della cosiddetta "Scuola di Tubinga", ovvero, nello specifico, quella di K. Gaiser, H. Krämer e G. Reale⁹³, secondo la quale la tradizione indiretta non andrebbe riferita solo all'ultimo Platone, ma sarebbe il frutto degli insegnamenti tenuti da quest'ultimo nell'Accademia durante tutta la sua vita. Infine, la tesi di Cherniss è stata condivisa, benché in modo assai moderato, da M. Isnardi Parente, che non esclude la presenza di una tradizione indiretta interna all'Accademia, ritenendo però che sia necessario valutarne realisticamente la portata⁹⁴. Del resto, la studiosa, nel realizzare la sua raccolta delle testimonianze su Speusippo e Senocrate, ha posto come obiettivo proprio quello di cercare di chiarire tali testi, che presentano una notevole complessità interpretativa poiché si

⁹¹ Cfr. soprattutto H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I*, Baltimore 1944; ID., *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. it. Firenze 1974 (or. Berkeley and Los Angeles 1945).

⁹² Cfr., rispettivamente, L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées ed des nombres d'après Aristote*, Paris 1908; W.D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. G. Giogini, Bologna 1989 (or. Oxford 1951). In questa stessa direzione si era mosso in Italia anche M. GENTILE, *La teoria platonica della idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930; nonché ID., *Nuovi studi intorno alla dottrina platonica delle idee numeri*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie II, 6, 1937, pp. 111-127; su cui cfr. C. ROSSITTO, *L'interpretazione di Platone e di Aristotele in Marino Gentile*, in AA. VV., *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, a cura di E. Berti, Napoli 2003, pp. 71-100.

⁹³ Cfr., rispettivamente, K. GAISER, *La dottrina non scritta di Platone*, trad. it. V. Cicero, Milano 1994 (or. Stuttgart 1963); H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone, introd. e trad. delle fonti di G. Reale, Milano 2001 (1982¹); G. REALE, *Platone: alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.

⁹⁴ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Testimonia Platonica I e II*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Cl. di sc. mor. stor. e fil., 394, 1997, pp. 371-487. È poi disponibile il recente commento on-line alle testimonianze ed ai frammenti di Speusippo e Senocrate, che induce a riconsiderare la dottrina dei numeri ideali, per coglierne eventuali sviluppi interpretativi, cfr. SPEUSIPPO, *Testimonianze e Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, ed. on line: <http://rmcisadu.let.uniroma1/isnardi/fronte.htm>, 2005 (=Isnardi³).

prestano a cambiamenti di significato⁹⁵. Fra i testi che essa raccoglie e commenta, compare anche quello che qui interessa ed in cui la nozione di αὐτάρκεια viene posta da Aristotele come centrale.

Ebbene, anche e proprio per questo, appare fondamentale l'esigenza di approcciare tale testo nel modo più attento possibile, per evitare fraintendimenti, ma, soprattutto, si comprende la difficoltà di una simile analisi, data proprio dal fatto che il testo stesso è stato preso in considerazione da moltissimi studiosi, ma sempre con un fine e secondo prospettive molto differenti rispetto a quella che qui interessa.

La prospettiva che, in questa sede, sarà adottata e che appare centrale si può forse riassumere per mezzo della seguente domanda, «perché Aristotele in pochissime righe si serve per ben tre volte della nozione di autarchia⁹⁶, proprio quando deve fornire una definizione del principio, ma poi non ne fa più uso in tutta la *Metafisica*?».

Inoltre, per quanto concerne il brano in esame e, in particolare, per quanto riguarda la sua corretta interpretazione, si deve ricordare che le monografie che assumono il libro N ad oggetto precipuo di indagine sono in numero esiguo. Fra esse, vale annoverare il testo di L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*⁹⁷, che si può considerare come lo studio più preciso e più esteso che sia stato dedicato al contenuto dei libri M e N della *Metafisica*; nonché il lavoro di J. Annas⁹⁸, e la tesi di dottorato di M. Crubellier, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*⁹⁹. Di grande importanza per la comprensione

⁹⁵ A questo proposito, M. ISNARDI PARENTE, *Testimonia Platonica I* cit., p. 377, commenta: «nessuno più oggi, credo, sosterebbe che Platone non conduceva nell'Accademia altro che un insegnamento propedeutico di tipo matematico, né assolutizzerebbe, così come Cherniss fece, il motivo della "misinterpretation" di Platone da parte di Aristotele ed altri discepoli ignorando momenti e sviluppi che potevano giustificare quell'interpretazione, per distorta che si possa considerare».

⁹⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 17; 18; 19.

⁹⁷ L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908.

⁹⁸ Cfr. J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, trad. it. Milano 1992 (or. Oxford 1976).

⁹⁹ M. CRUBELLIER, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*, Thèse de doctorat présentée à Lille, 1994.

di tali libri sono poi gli atti del X Symposium Aristotelicum, editi da A. Graeser¹⁰⁰.

Infine vale ricordare che, in questo caso, ovvero quando l'autarchia diventa un attributo del principio, la nozione di αὐτάρκεια compare al superlativo assoluto (αὐτάρκιστάτω), come per indicare che il principio stesso rappresenta la sua forma più eminente e rappresentativa. Si è pertanto portati a domandarsi, anzitutto, di che principio stia parlando Aristotele e, in secondo luogo, se quando egli predica l'autarchia del principio, intenda riferirsi allo stesso significato del termine αὐτάρκεια di cui si serve quando predica l'autarchia degli uomini e degli animali¹⁰¹.

Per quanto riguarda il primo dei problemi sopra menzionati, ovvero quale sia il principio cui si riferisce Aristotele quando afferma che esso deve essere «autarchico in sommo grado (αὐτάρκιστάτω τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον)»¹⁰², molti interpreti hanno pensato che esso fosse il Motore immobile, ed hanno pertanto collegato tale brano a quanto lo Stagirita afferma sullo stesso soggetto nel libro Λ della *Metafisica*. Tale, ad esempio, è stata l'opinione di W. Jaeger,¹⁰³ di P. Natorp¹⁰⁴, di M. Crubellier e di E. Cattanei¹⁰⁵.

Nella loro indagine, però, essi hanno sollevato ulteriori questioni. J. Annas¹⁰⁶, ad esempio, dopo aver definito questo passo “sconcertante”¹⁰⁷ poiché, in esso «non viene fatta luce su quale sia la connessione fra la bontà e le proprietà come

¹⁰⁰ Cfr. A. GRAESER (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum, Bern-Stuttgart 1987.

¹⁰¹ Detto altrimenti, poiché il significante è lo stesso, ovvero il termine “autarchia”, è necessario controllare se il significato muta, oppure no.

¹⁰² ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 17.

¹⁰³ W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.

¹⁰⁴ Cfr. P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1887, pp. 37-65, 540-574.

¹⁰⁵ Cfr. Rispettivamente, M. CRUBELLIER, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*, cit. e E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996.

¹⁰⁶ J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della “Metafisica” di Aristotele*, cit., pp. 253 ss.

¹⁰⁷ Cfr. J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della “Metafisica” di Aristotele*, cit., p. 256.

essere eterno ed essere autosufficiente»¹⁰⁸, ha osservato che «Aristotele sottoscriverebbe la spiegazione che offre nel passo del capitolo 10 di Λ , analogo a questo»¹⁰⁹. Ella poi cita tale passo per intero e¹¹⁰, successivamente, afferma che «tuttavia, altrove Aristotele per lo più respinge l'idea del bene in generale come vacua ed inutile, ed insiste che ciò che è bene è sempre specifico per un determinato tipo di cosa (come lo è la corretta nozione di “fine” di una cosa). Nell'*Etica a Nicomaco* (I capitolo 6), e nell'*Etica Eudemia* (I capitolo 8), egli attacca la platonica forma del bene, e la nozione di “bene” in generale, dicendo anche che “bene ha diversi sensi” (ancorché correlati) nelle diverse categorie, entro le quali ha la sua applicazione»¹¹¹. La sua conclusione è dunque che «nel presente passo, le idee di Aristotele non vengono alla ribalta, ed egli attacca gli accademici nei loro stessi termini»¹¹².

La studiosa, dunque, si colloca fra coloro che ritengono utile e opportuno l'accostamento di N 4, con quanto Aristotele afferma in Λ e, in particolare, in Λ 7; ma essa ha anche il merito di avere sollevato molti interrogativi a proposito di tale testo, come quanto essa afferma che l' $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$ e l'eternità sono proprietà che implicano, allo stesso tempo, sia che l'essere che le possiede sia “buono”, sia

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁹ La studiosa, inoltre, afferma anche che, nel testo, «vi sono paralleli anche nel dettaglio: si confrontino Λ , 1072 b 30-1073 a 3 con N, 1092 a 11-17, Λ , 1075 b 13 - 14 con N, 1088 b 14 - 16; Λ , 1075 b 37 con N, 1090 b 13 - 20; Λ , 1075 a 34 - 36 con N, 1091 b 35 - 37; Λ , 1075 b 1- 11 con N, 1091 b 11 - 12; Λ , 1075 a 28 - 34 con N, 1087 a 20 - b 4» ed aggiunge «Non penso, comunque, che questi paralleli siano sufficienti a dimostrare -come è stato sostenuto- che N, così com'è, sia un trattato a sé stante. Sembra che Aristotele attinga allo stesso materiale per criticare altri filosofi (N), e per spiegarsi in termini costruttivi (Λ). Inoltre [...] N presenta paralleli ed affinità con altri trattati (*Categorie; Metafisica*, I e Θ ; *Fisica; De Caelo*)».

¹¹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 10: «bisogna considerare, anche, in quale modo la realtà dell'universo possieda il bene e l'ottimo: se come qualcosa che è separato ed è in sé e per sé, oppure come l'ordine, ovvero in ambedue i modi, come avviene per un esercito. Infatti il bene dell'esercito sta nell'ordine, ma il bene sta anche nel generale: anzi, più in questo che non in quello, perché il generale non esiste in virtù dell'ordine, ma l'ordine in virtù del generale».

¹¹¹ Cfr. J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., pp. 214-215.

¹¹² Cfr. J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 215.

che, al contrario, un essere le possiede poiché è “buono”¹¹³ e che, pertanto, in tale formula, vi sarebbe un rovesciamento della relazione di causa a conseguenza e dunque la presenza di un cerchio argomentativo.

Nondimeno, tale interpretazione non è la sola possibile e, nello studio che qui avrà luogo, si tenteranno di considerare anche altre ipotesi e soluzioni.

Infine, per ciò che concerne uno *status quaestionis* delle fonti che verranno utilizzate per fare chiarezza su questo importantissimo brano, non si può non citare il prezioso *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele* di Alessandro di Afrodisia e dello Pseudo-Alessandro, edito di recente in lingua italiana, a cura di G. Movia¹¹⁴. Pseudo-Alessandro, infatti, nel suo commentario a N, si sofferma lungamente su questo passaggio e, così come si farà in questa sede, anch'egli considera come un'unica argomentazione il quarto capitolo del libro N e l'inizio del quinto capitolo dello stesso libro. In particolare, per quanto concerne il passo considerato, vale almeno accennare al fatto che Pseudo-Alessandro afferma che, per Aristotele, l'essere autarchico in quanto bene, appartiene alla causa prima, poiché essa ha l'essere da se stessa e non da altro (ἀφ' ἑαυτοῦ τε τὸ εἶναι ἔχοντι καὶ οὐκ ἄλλοθεν)¹¹⁵.

Inoltre, come nota E. Cattanei nella presentazione del suo commento al libro N, il commento di Pseudo-Alessandro è fondamentale all'analisi di quanto è contenuto in N, poiché «senza le pagine dello Pseudo-Alessandro non avremmo certo conoscenza di alcuni Pitagorici [...], e di un motivo centrale della riflessione di Senocrate»¹¹⁶, ed inoltre esso «contribuisce a chiarire alcuni passi aristotelici che la critica moderna considera come delle testimonianze sugli ἄγραφα di Platone e sul pensiero di Speusippo e di Senocrate»¹¹⁷.

¹¹³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 16-18 e 18-19; nonché J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 214.

¹¹⁴ G. MOVIA (ed.), in ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO-ALESSANDRO, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milano 2007, spec. pp. 2314-2333.

¹¹⁵ PS.-ALEX. in *Metaph.* 822, 13-14.

¹¹⁶ Cfr. E. CATTANEI, in G. MOVIA (ed.), in ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO-ALESSANDRO, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, cit., p. 2254. Sui riferimenti ai Pitagorici, cfr. PS.-ALEX. in *Metaph.* 821. 30 – 822. 1.

¹¹⁷ Cfr. E. CATTANEI, in G. MOVIA (ed.), in ALESSANDRO DI AFRODISIA E PSEUDO-

Vi è poi un secondo problema che emerge dalla lettura del brano sopraccitato, che è rappresentato dal fatto che, per il soggetto discusso, il testo in questione sembra potersi includere fra quelli cosiddetti “teologici”. Anche e proprio per questo, esso è stato spesso associato ad un altro testo dello Stagirita, in cui questi fa uso del sostantivo ἀὐτάρκεια per definire il principio.

Si tratta del brano contenuto nel nono capitolo del libro I del *De caelo*, in cui Aristotele intende dimostrare che non vi è che un cielo e che è impossibile che ve ne siano di più, poiché esso è incorruttibile, ingenerabile ed eterno.

In tale contesto, trattando degli enti che si trovano al di là del cielo (ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ)¹¹⁸, egli afferma che «le realtà di lassù non sono in un luogo, né il tempo le fa invecchiare, e nemmeno si verifica alcun cambiamento per nessuno degli enti posti al di sopra della traslazione più esterna; invece, inalterabili e impassibili, godendo della vita migliore e più autarchica, essi conducono la loro esistenza per tutta l’eterna durata»¹¹⁹.

Questo brano si può considerare come il passo più teologico fra quelli contenuti nel *De caelo* stesso, e, forse, in esso, Aristotele si riferisce al primo motore immobile descritto in Λ 7. Tale interpretazione, sostenuta già dai Neoplatonici, e sostenuta da Alessandro di Afrodisia¹²⁰, appare a J. Tricot come la più verisimile¹²¹; ma Alessandro di Afrodisia ipotizzava egualmente che il riferimento fosse alla Sfera delle Stelle fisse¹²², e, all’inizio del secolo scorso, anche C. Werner, si è rifatto a tale interpretazione¹²³, sebbene la menzione del fatto che tali enti siano «al di sopra della traslazione più esterna» rende difficile tale interpretazione. Infine, va menzionata l’ipotesi di Simplicio, il quale riteneva

ALESSANDRO, *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, cit., p. 2253.

¹¹⁸ ARISTOT. *De caelo*, I 9, 297 a 15.

¹¹⁹ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 17-25. Fin dall’antichità (cfr. SIMPL. *in de Coelo* 289, 2 e ss. Heiberg), molti interpreti hanno paragonato questo passaggio al trattato perduto *De philosophia*, testo che, pertanto, anche in questa sede, sarà utile considerare.

¹²⁰ Cfr. SIMPL. *in de Coelo* 287, 19, 22 e ss. Heiberg.

¹²¹ Cfr. J. TRICOT, in ARISTOTE, *Traité du ciel, suivi du Traité pseudo-aristotelique du monde*, traduction et notes par J. T., Paris 1949, p. 45.

¹²² Cfr. SIMPL. *in de Coelo* 287, 19 e ss. Heiberg.

¹²³ Cfr. C. WERNER, *Aristote et l’Idealisme platonicien*, Paris 1910, pp. 328 ss.

che il riferimento fosse alle realtà noetiche, che però non sono «al di fuori» del cielo, in senso fisico¹²⁴.

È evidente, a questo punto, che il significato che assume la nozione di αὐτάρκεια, in questa sede, dipende da come si interpreta l'argomentazione aristotelica circa la natura del principio. Se, come vuole la tradizione esegetica, essa consistesse in un'anticipazione di quando Aristotele dichiara in Λ, allora il riferimento sarebbe al motore immobile e si potrebbero sfruttare le dichiarazioni contenute in Λ per fare chiarezza a proposito della nozione stessa, quando essa viene considerata nel suo senso più eminente (superlativo assoluto).

In questo senso, per quanto riguarda la sezione alla quale si è appena accennato, l'indagine procederà anzitutto da un esame del passo del libro N della *Metafisica*, in cui Aristotele attribuisce l'autarchia al principio ed in cui si serve dell'aggettivo utilizzandolo con il superlativo assoluto. Di seguito, si prenderà in considerazione tutto il contesto del discorso aristotelico che tale argomentazione presuppone, ma solo dopo avere analizzato quanto lo Stagirita afferma sul concetto di αὐτάρκεια nel *De caelo* e, evidentemente, nei trattati che a tale passo sono stati collegati, come il *De Philosophia*.

È opportuno poi menzionare, a scopo introduttivo, la scelta metodologica che si è voluta compiere nello strutturare tale indagine. All'interno di ogni sezione della dissertazione, infatti, si procederà ad esaminare il rapporto che la nozione di αὐτάρκεια intrattiene con alcuni concetti, ovvero quelli di natura (φύσις) e di fine (τέλος), in rapporto ai quali Aristotele fa riferimento in tutti i contesti in cui si occupa dell'autarchia, a prescindere dall'ente al quale essa viene riferita. È per questo che l'esame di tale rapporto rappresenterà una costante trasversale a tutte le sezioni, e all'interno di ognuna verrà approfondito il significato di questo rapporto assume e ciò che presuppone rispetto al tipo di ente cui la sezione stessa è dedicata.

Infatti, dalle parole di Aristotele sembra evidente che ogni essere vivente abbia il suo modo naturale di esistere e che il segno che marca la sua realizzazione sia proprio la sua autarchia: in tale senso sembra che l'αὐτάρκεια sia qualcosa di naturale e che si possa collegare strettamente al concetto di φύσις, pur non

¹²⁴ Cfr. SIMPL. *in de Coelo* 290, 25 e ss. Heiberg.

essendone immediatamente chiara la ragione.

Come è noto, inoltre, per Aristotele, l'uomo è «per natura (φύσει)»¹²⁵, un animale politico che vive nella πόλις poiché, in tale modo, egli è in grado di raggiungere l'αὐτάρκεια, ovvero il suo fine «secondo natura»¹²⁶:

«La comunità perfetta di più villaggi costituisce la πόλις, che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autarchia (πέρας τῆς αὐταρκείας): sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza. Perciò ogni πόλις è qualcosa di naturale (φύσει), [...], in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine (ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν)»¹²⁷.

Eguale, egli afferma che, negli animali superiori (τὰ τιμιώτερα) l'autarchia è la caratteristica più rilevante per ciò che concerne la natura del vivente stesso¹²⁸, e che il principio è “per natura” autarchico perché ha la natura di bene¹²⁹.

Pertanto, si comprende facilmente che l'accostamento della nozione di autarchia alla nozione di natura non sia affatto casuale all'interno del *Corpus Aristotelicum* e, in effetti, essa eccede la semplice giustapposizione che si limita ad un particolare contesto teorico ed assume un valore filosofico forte. Prova ne sia il fatto che lo Stagirita non si appella alla natura con il semplice fine di spiegare determinati fenomeni, ma lo fa per giustificare l'attribuzione dell'autarchia ad ogni ente al quale essa viene riferita¹³⁰.

Conformemente al proposito di tale studio, in questo contesto non si intende

¹²⁵ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 30.

¹²⁶ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27-34.

¹²⁷ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27-32.

¹²⁸ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 16-18.

¹²⁹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 22; *De caelo* I 9, 279 a 18-22.

¹³⁰ Come afferma P.M. MOREL nella *Présentation* a AA.VV., *Aristote et la notion de nature*. Textes réunis et présentés par P.M. MOREL, Bordeaux 1997, p. 10: «les qualifications “par nature” et “conformément à la nature” (*phusei* et *kata phusin*) ne sont d'ailleurs aucunement réservées au domaine de la normativité pratique puisqu'elles reçoivent d'abord, s'appliquant à tous les étants naturels en tant que tels, un sens téléologiquement fort mais axiologiquement neutre».

comprendere che cosa Aristotele intenda per natura dal punto di vista scientifico¹³¹, bensì apprezzarne al contempo la pluralità e la polisemia dei contesti in cui è associata al termine αὐτάρκεια e le ragioni che hanno condotto costante accostamento.

D'altra parte, un simile approccio al problema si accorda perfettamente con la maggior parte degli studi che sono stati realizzati in questi anni. La ricerca attuale, infatti, si sta concentrando proprio sui diversi contesti in cui Aristotele si serve della nozione di "natura"¹³² e, così facendo, ha valorizzato ed analizzato tale concetto, sia analiticamente, che sinteticamente.

Nel primo caso¹³³, i diversi approcci hanno mostrato che la nozione di "natura" presenta una complessità che va ben oltre la definizione presente nella *Fisica* e che, a sua volta, essa arricchisce anche il concetto di αὐτάρκεια, che le è associato. Nel secondo caso¹³⁴, i vari studi hanno messo in rilievo il ruolo centrale del concetto di natura all'interno del pensiero complessivo dello Stagirita.

A chi scrive, pertanto, sembra utile considerare la nozione di φύσις, conformemente a come si intende fare per quello di αὐτάρκεια, in tutte le occorrenze in cui essa è avvicinata a quest'ultima, ed in rapporto ai vari enti cui è riferita.

Pertanto, in ogni capitolo, si aprirà una parentesi in cui si tenterà di chiarire questo importante concetto.

Un altro concetto che, in Aristotele, compare assai sovente associato a quello di αὐτάρκεια, è quello di fine (τέλος).

La critica moderna ha interpretato secondo prospettive molteplici, spesso contrastanti¹³⁵, tale nozione, anche associandola a quella di natura (φύσις)¹³⁶; ma,

¹³¹ Lo Stagirita risponde a tale interrogativo in *Phys.* III 1-3, ove la φύσις è considerata come un principio ed una causa del movimento (*Phys* I 1, 192 b 21). Cfr. al riguardo, B. BESNIER, *La définition aristotélicienne du changement (Physique III, ch 1-3)* in AA.VV. *Aristote et la notion de nature*, cit., p. 15-34.

¹³² Cfr. P.M. MOREL, *Présentation* a AA.VV., *Aristote et la notion de nature*. Textes réunis et présentés par P.M. MOREL, cit..

¹³³ Si tratta dell'approccio più "analitico" all'esame della nozione.

¹³⁴ Si tratta dell'approccio più "sintetico" all'esame della nozione.

¹³⁵ In particolare, gli interpreti si sono divisi fra coloro che hanno considerato il τέλος come un

fattore esplicativo e coloro che gli hanno attribuito una realtà oggettiva: è innegabile, infatti, che ciò influisce notevolmente sul modo in cui sono stati interpretati i passi nei quali è tale termine è associato al sostantivo αὐτόρκεια. Fra i primi, vale citare J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939; ID., *Eulogos ou l'argument de la convenance chez Aristote*, Paris 1939, che ha considerato il τέλος e la causa finale come se fossero una “chiave” ed un metodo atti a spiegare determinati processi naturali. Sono concordi con questa interpretazione gli studi di W. WIELAND, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962, secondo cui Aristotele pone il problema della finalità come un problema essenzialmente epistemologico, nel senso moderno del termine; nonché il commentario di M. C. NUSSBAUM, in *ARISTOTLE'S De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton 1978, secondo il quale, nei testi di Aristotele, le spiegazioni teleologiche sono anche spiegazioni funzionali, ed hanno pertanto un fine esplicativo. Di argomento simile sono, ad esempio, gli studi di G. BORTOLASO, *Filosofia aristotelica e finalismo*, «La Civiltà Cattolica», 111, 1960, vol. IV, pp. 461-470; ID., *La scoperta della causalità finale*, «La Civiltà Cattolica», 112, 1961, vol. I, pp. 571-580, che, agli inizi degli anni 60 del 1900, ha esaminato il concetto di fine in molteplici articoli, identificandolo con l’“intenzionalità” e con l’autentica ἀρχή delle cose. Per quanto riguarda il secondo tipo di interpretazione, invece, vale menzionare almeno, fra gli studi più recenti, quelli di J.M. COOPER, *Hypothetical Necessity and Natural Teleology*, in A. GOTTHELF – J.G. LENNOX (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 243-274 e di D. CHARLES, *Aristotle on Hypothetical Necessity and Irreducibility*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXIX, 1988, pp. 1-53. A parere di tale studiosi la causa finale si identificherebbe, rispettivamente, con la forma con cui si conclude un processo naturale o con l'essenza degli enti stessi e, in tale senso, l'autarchia sembrerebbe identificarsi con carattere primario di queste. In generale, proprio come avviene per la nozione di autarchia, anche le interpretazioni del concetto aristotelico di “causa finale” avanzate negli ultimi decenni, si basano spesso su passi differenti o su brani diversi di una stessa opera: tale selezione del materiale è, almeno in parte, la causa della difformità e della molteplicità dei risultati che emergono da tali studi.

¹³⁶ Un punto di riferimento essenziale per gli studi sulla teleologia aristotelica è rappresentato dall'opera di A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1946 (1913¹), che pone al centro dell'attenzione proprio il concetto di natura. Quest'ultima viene caratterizzata come il principio di un movimento finalisticamente orientato. Volendo interpretare, in base a quanto sostiene Mansion, la nozione di autarchia ed il suo rapporto con quella di τέλος, si può affermare che, dato che per Mansion la finalità è attribuita esplicitamente all'agente e si realizza nell'ordine trascendentale della natura, allora essa non si può identificare con l’“atto che consente ad un ente di essere autarchico” e, neppure, semplicemente, con le azioni che Aristotele definisce autarchiche. Più di recente, D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in*

tali studi, hanno riflettuto solamente sulla nozione di fine (τέλος), senza problematizzare quella di αὐτάρκεια, che pure gli è associata. In tale senso, sembrerebbe arduo poter riferire, in questo contesto, particolari interpretazioni di quest'ultima e, nondimeno, sembra che ogni interpretazione della teleologia aristotelica possa influire in modo differente sull'interpretazione dell'autarchia stessa, poiché questa, in Aristotele, rappresenta il “termine tecnico” che definisce il risultato del complesso insieme di condizioni o fenomeni che l'interpretazione teleologica tenta di descrivere e di spiegare.

Infatti, se si analizza il concetto di τέλος, prendendolo in considerazione solo nelle occorrenze in cui compare associato alla nozione di αὐτάρκεια, si riscontra che esso è impiegato in particolari accezioni e sfumature di senso. Precisamente, il fatto di considerare insieme tali termini consente di ottenere indizi originali sul loro conto perché, da un lato, l'αὐτάρκεια viene collocata nel contesto della teleologia aristotelica solo in determinati contesti, dall'altro la nozione di τέλος acquista un significato più specifico rispetto alle occorrenze generiche in cui compare nel *Corpus*¹³⁷.

Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del “telos”, Napoli 2005, ha sostenuto che la definizione di “natura” formulata da Aristotele nel primo capitolo del libro II della *Fisica*, non è altro che l'esplicazione della teleologia naturale di Aristotele e fornisce informazioni decisive in merito sia alla struttura dei processi finalistici, sia alla funzione ontologica ed epistemologica del τέλος stesso. Secondo tale interpretazione, poi (cfr. pp. 237 ss.), in Aristotele, il carattere teleologico dei processi naturali consisterebbe, per lo più, nella loro modalità di svolgimento; inoltre, poiché la studiosa, per formulare degli esempi, si serve di numerosi testi nei quali compare la nozione di autarchia in rapporto a quella di “fine” (τέλος), si può presumere che, a suo parere, l'autarchia stessa debba essere interpretata, di volta in volta, in rapporto alla specificità dei processi che l'hanno creata ed in rapporto ai singoli enti ai quali viene riferita. Sembra però che essa identifichi, in tutti i casi, il fine di questi enti e di tali processi, e che rappresenti qualche cosa di interno al loro sviluppo.

¹³⁷ In particolare, pur nei diversi contesti delle diverse scienze in cui lo Stagirita si serve di tali termini, si riscontra che gli «enti autarchici» rappresentano sempre delle entità reali che possono essere considerate come «fini», e ciò nella misura in cui essi trovano un fattore esplicativo proprio nella causalità finale. Per esempio, la πόλις è autarchica in quanto fine dell'uomo e causa finale delle varie aggregazioni umane (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 3, 1252 b 27 – 1253 a 1; II 2, 1261 b 10-15; III 1, 1275 b 20-21; *passim*); determinate conformazioni biologiche sono dette autarchiche in quanto consentono la riproduzione, intesa come il fine di una determinata specie (cfr. ARISTOT. *De*

Ivi, ci si soffermerà proprio su questi singolari impieghi del termine, sviluppando un'analisi sia dei contesti in cui si riscontrano tali impieghi nel *Corpus Aristotelicum*, sia dei dati che da essi si possono dedurre.

E, in effetti, comprendere il significato dell'associazione della nozione di τέλος a quella di αὐτάρκεια equivale a ricostruire i problemi e le esigenze esplicative che ne stanno alla base e che ne hanno motivato la teorizzazione; si tratta, in altre parole, di chiarire quali difficoltà Aristotele intendeva risolvere affermando l'autarchia di alcuni enti naturali e definendola come il loro fine.

Per cominciare, sembra opportuno prendere le mosse dalle *Etiche* e dalla *Politica*. Com'è noto, infatti, nel libro I della *Politica*, nel contesto della trattazione sulle ragioni che hanno portato all'istituzione della πόλις, lo Stagirita osserva che gli esseri umani tendono ad associarsi per poter essere autarchici e ciò avviene poiché l'αὐτάρκεια è il τέλος dell'uomo stesso. Poi si analizzeranno le dichiarazioni contenute nei trattati di etica e, in particolare, nell'*Etica Nicomachea*, ove, nel libro X, Aristotele afferma che la felicità è il fine di ogni cosa umana (τέλος τῶν ἀνθρωπίνων)¹³⁸, poiché, essendo autarchica, non ha bisogno di nulla (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς ἢ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης)¹³⁹.

In un secondo momento si analizzerà, nel contesto dell'esame della biologia dello Stagirita, l'associazione dei termini "autarchia" e "fine", quando essi sono riferiti agli animali. In particolare, Aristotele sostiene che, dato che il fine di ogni specie animale è la riproduzione, in quanto perpetuazione della specie stessa, si possono definire autarchici solo gli animali più evoluti, in quanto dotati della conformazione fisica atta a rendere possibile la riproduzione stessa (αὐταρκέστερα τὴν φύσιν ἐστίν)¹⁴⁰, nel modo più opportuno.

Infine, prima di tentare una sintesi dei risultati ottenuti, si analizzeranno le dichiarazioni dello Stagirita a proposito dell'autarchia del principio. Com'è noto, infatti, nel quarto capitolo del libro N della *Metafisica*, questi afferma che il

gen. an. II 1, 731 b 18 – 732 a 23), e una vita è definibile «autarchica» se consente all'uomo di ottenere il suo fine, ovvero l'εὐδαιμονία (cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* I 7, 1217 a 17 – b 2; *Eth. Nic.* X 6, 1176 b 15 – 1177 a 11).

¹³⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 6, 1176 a 32.

¹³⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 6, 1176 b 5.

¹⁴⁰ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 17.

principio è fine in sé, perché è autarchico e non per altra ragione (οὐ δι' ἄλλο τι [...] οὐδ' αὐτάρκες)¹⁴¹.

Attraverso l'analisi del significato che l'attributo "autarchico" assume quando è applicata all'uomo, in relazione agli animali, ed in rapporto al principio, si potrà forse comprendere in modo più circostanziato la specificità del concetto di αὐτάρκεια in relazione a questi enti ed alle scienze che se ne occupano all'interno del *Corpus Aristotelicum*, vale a dire, appunto, la «scienza politica», la filosofia della natura e la filosofia prima.

¹⁴¹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 18-19.

PARTE PRIMA

L'αὐτάρκεια nei trattati etico-politici, ovvero l'αὐτάρκεια dell'uomo

*Qui infatti non si tratta di qualcosa di triviale,
ma di come si debba vivere: Plat. Resp. 352 D.*

I.1. L'utilizzo del concetto di αὐτάρκεια nelle “scienze pratiche”

Αὐτάρκεια e ἀρετή, autarchia e virtù, sono due termini che Aristotele pone in stretta relazione fra loro in quell'ambito di indagine che è costituito dalle sue “scienze pratiche”. Tali scienze -che si distinguono dalle scienze teoretiche (la matematica, la fisica e la filosofia prima) e dalle scienze produttive o poietiche, cioè tutte le τέχναι, comprensive di arti e tecniche-, comprendono l'etica, la politica, l'economica, la strategica, e così via, ma, fra esse, la politica è detta da Aristotele “architettonica”, in quanto svolge una funzione direttiva nei confronti di tutte le altre scienze, poiché si occupa del bene della πόλις¹⁴².

¹⁴² Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* I 2; nonché ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1025 b 3 - 1026 a 32. In tale senso, la politica può essere chiamata anche “filosofia pratica” (cfr., al riguardo, la raccolta curata da M. RIEDEL, (ed.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i.B. 1972-1974, nonché l'opera di T. GUTSCHKER, *Aristotelische Diskurse*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, sul dibattito contemporaneo a proposito della “filosofia pratica” di Aristotele). Per una caratterizzazione sintetica dei tre tipi di scienza, cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* I 5, 1216 b 17 e ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Rossitto, nuova edizione Milano 2005 (or. Padova 1984¹). Ad esempio, nella *Divisione* 8, secondo l'ordine del Codice Marciano, delle cosiddette *Divisiones Aristoteleae*, lo Stagirita afferma esplicitamente che la forma del sapere pratico è quella propria della scienza politica: «la pratica (ἡ δὲ πρακτική) [...] è quella [*scil*: scienza] il cui carattere principale è l'azione (ἦς τὸ κεφάλαιόν ἐστι πρᾶξις), per esempio la medicina, la strategica, la politica (πολιτική) ed altre scienze di tale genere. Delle scienze, dunque, una [*specie*] è teoretica (τῆς ἐπιστήμης ἄρα ἡ μὲν ἐστὶ θεωρητική), l'altra poietica (ἡ δὲ ποιητική), l'altra ancora pratica (ἡ δὲ πρακτική)». In breve, la denominazione di “pratica” deriva dal fine in vista del quale conoscere ciò che si sta considerando, che è costituito dalle cose “praticabili”, e cioè dalle azioni (πράξεις), che hanno il loro principio nella scelta; pertanto, ciò che caratterizza le scienze pratiche è il loro “intento pratico”. L'azione, infine, caratterizza la filosofia pratica sia come scopo che come oggetto, nel senso che l'unico settore della realtà in cui sia possibile, secondo Aristotele, cambiare lo stato delle cose, è quello costituito dalle azioni umane. All'inizio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele non esita a dichiarare che l'oggetto della “scienza politica” è il bene supremo dell'uomo, cioè il suo fine ultimo, quello in vista del quale vengono ricercati tutti gli altri. Parlare del “bene”, inteso come fine dell'uomo, significa parlare di qualcosa che non è ancora realizzato, ma che proprio per questo si vuole realizzare e deve poter essere realizzato, cioè di qualche cosa che è “praticabile” e “da praticarsi”. Esso, per

Le opere del *Corpus* alle quali qui si fa riferimento sono dunque le due *Etiche*, sicuramente autentiche (*Nicomachea* ed *Eudemia*), e la *Politica*¹⁴³, dove la funzione propria dell'uomo (il suo ἔργον), non consiste solo nel vivere, cosa che è comune a tutti i viventi, ma consiste nel vivere in modo autarchico. Infatti, Aristotele definisce il bene comune come lo scopo su cui si fonda l'essenza della πόλις e dichiara che l'origine di tale bene consiste nel fine dell'uomo stesso e quindi nella sua autarchia. Da tali dichiarazioni emerge il finalismo della "filosofia politica" aristotelica, e la specificazione del suo più generale "teleologismo ontologico":

«La comunità perfetta di più villaggi è la πόλις, che ha raggiunto l'autarchia e sorge per rendere possibile la vita [...]. Perciò, ogni πόλις è un'istituzione naturale, [...] in quanto essa è il fine, e la natura di una cosa è il suo fine [...] Ora, lo scopo e il fine sono ciò che vi è di meglio, e l'autarchia è un fine e quanto vi è di meglio»¹⁴⁴.

Ma, poiché l'autarchia rappresenta una sorta di perfezione¹⁴⁵, l'attività che è in grado di procurarla deve essere κατ'ἀρετήν, cioè secondo virtù, termine che, nel suo significato arcaico, indica l'"eccellenza funzionale di uno strumento"¹⁴⁶.

Aristotele, non è soltanto il bene del singolo individuo, bensì è il bene dell'intera πόλις e, perciò, la scienza che se ne occupa è la scienza della πόλις stessa, ovvero la "scienza politica".

¹⁴³ Per Aristotele, infatti, le "scienze pratiche" non sono altro che una modalità del sapere; come è noto, infatti, queste due discipline sono parti di una sola ed unica scienza, che definisce, per lo più, "scienza politica" e, almeno una volta "filosofia pratica". Cfr., al riguardo, la Prefazione a E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Brescia 2008, p.7, nonché M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari 2002 (1989¹), spec. pp. 159-183.

¹⁴⁴ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 1-15.

¹⁴⁵ Cfr., ad esempio, ARISTOT. *Eth. Nic.* I 7, 1097 a 25-b 16; *Pol.* I 1252 b 27-1253 a 4; *passim*.

¹⁴⁶ Cfr., in tale senso, ARISTOT. *Eth. Eud.* II 1. Sulla storia del termine ἀρετή, cfr. W. JAEGER, *Paideia, La formazione dell'uomo greco* I, ed. it. di L. Emery, Firenze 1936 (or. 1934), pp. 25-36. Sull'ἀρετή come eccellenza, cfr. B. SNELL, *Massime di virtù*, in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 2002, p. 178. Cfr., anche, M. POHLENZ, *L'uomo greco*, ed. it. Firenze 1962 (or. 1947), pp. 393-403, spec. p. 387, il quale definisce l'ἀρετή come la «capacità personale di un individuo». In tale senso, lo studioso rileva la connessione semantica del termine ἀρετή con

Ora, il termine ἀρετή designava, in generale, la caratteristica essenziale che deve possedere un uomo per avere successo e, da questo punto di vista, non implicava un valore morale. Tale significato ampio è presente anche in Aristotele, il quale non lo riferisce solo all'uomo, ma anche agli oggetti ed agli animali. Ad esempio, l'ἀρετή del coltello coincide con il “tagliare bene”, quella del cavallo coincide con il “correre bene”, e così via¹⁴⁷. Analogamente, per quanto concerne l'uomo, la sua ἀρετή consiste nella capacità di ottenere determinati risultati e, pertanto, essa è ciò che gli consente di “vivere bene” (εὖ ζῆν) e di “agire bene” (εὖ πράττειν). Per questa ragione, in Aristotele, la nozione di αὐτάρκεια implica quella di ἀρετή.

Di recente, molti studiosi hanno privilegiato quella parte della filosofia di Aristotele che si interessa all'agire (πρᾶξις) dell'uomo¹⁴⁸. In tale senso, essi hanno considerato l'ἀρετή come la virtù dianoetica della φρόνησις, o come

il concetto di ἀγαθός, giustificando così la connessione dell'aspetto “politico” del termine con quello più propriamente etico, e dando origine alla definizione di πολιτικὴ ἀρετή.

¹⁴⁷ Cfr. al riguardo, ARISTOT. *Eth. Nic.* I 6, 1097 b 20 - 1098 a 10.

¹⁴⁸ Cfr., per esempio, C. KIRWAN, *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*, in AA. VV., *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. ALBERTI, Napoli 1990, pp. 149-192, il quale esamina la nozione di εὐδαιμονία in rapporto alle diverse concezioni che si possono avere del bene realizzabile. In tale senso, egli si interroga anche sul ruolo dell'ἀρετή nella ricerca del bene, ponendo tale interrogativo al centro del suo studio e ricordando che «as McDowell puts it: the specific conception of human excellence (*arete*), however grounded, [...] will of itself equip [*scil.*, a man] to understand [that] no pay-off from flouting a requirement of excellence [...] can count as a genuine advantage» (p. 187). Inoltre (pp. 182-185), lo studioso non manca di ricordare il legame che la nozione di autarchia intrattiene con le altre nozioni citate in questo contesto e conclude che la nozione di virtù umana, intesa come τὸ ἔργον proprio dell'uomo, può rendere conto, nel modo migliore, del pensiero aristotelico (p. 188). È utile rilevare che questa interpretazione della “filosofia pratica” dello Stagirita apre alla visione “comprensivistica”, di cui si è dato conto nell'introduzione, dato che, secondo lo studioso, tutti gli ἔργα propriamente umani devono concorrere all'ottenimento dell'autarchia e della felicità. Egualmente, C. ROWE, *The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics*, in AA. VV., *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 193-226, interrogandosi sullo stesso tema, e soprattutto su che cosa intendesse dire Aristotele affermando che la felicità consiste in un'attività dell'anima in accordo con la ἀρετή, sostiene che l'εὐδαιμονία si debba sempre intendere, soprattutto, come una forma di πρᾶξις, proprio per il legame che quest'ultima intrattiene con l'ἀρετή stessa.

l'insieme delle virtù etiche, ed hanno considerato la nozione di αὐτάρκεια in funzione del significato che avevano dato all'ἀρετή stessa. Tale atteggiamento è riscontrabile tanto fra gli interpreti della filosofia pratica aristotelica che fanno parte dell'odierna filosofia anglo-americana, quanto nell'ambito della cosiddetta "rinascita della filosofia pratica", che si è sviluppata in Germania¹⁴⁹, e che ha avuto importanti conseguenze dal punto di vista filosofico, poiché ha portato gli studiosi a considerare, o a privilegiare, solo una delle due forme di razionalità pratica descritte da Aristotele, ovvero quella finalizzata a deliberare.

Come è noto, infatti, tale forma di razionalità pratica non è riservata solo ai filosofi, ma è alla portata di tutti e, in particolare, è propria di coloro che sanno governare bene sé stessi, la propria casa, la propria πόλις¹⁵⁰.

Nel contesto di una simile interpretazione del pensiero aristotelico, anche la nozione di αὐτάρκεια risulta "debole", perché è legata a parametri, per lo più, politici ed economici, e perché è argomentata sulla base di un'etica che non è rigorosamente fondata da un punto di vista razionale.

Ma questo è soltanto un aspetto che caratterizza la nozione di ἀρετή dal punto di vista etico-politico. Infatti, tale interpretazione della nozione coesiste con un'altra, che le attribuisce un significato più vicino a quello che viene dato oggi al termine "virtù", ovvero che ne fa qualcosa che è lodevole nella misura in cui non

¹⁴⁹ Come nota E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 228, tali approcci sono accomunati: «dallo stesso limite [...], cioè una sostanziale riduzione della filosofia pratica alla sola virtù». Fra gli esponenti dell'odierna cultura anglo-americana che si richiamano a Aristotele, vale la pena citare A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it di P. Capriolo, Milano 1987 (or. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981) e B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1985. Per quanto concerne il dibattito nel mondo tedesco, la raccolta di saggi curata da M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972-1974, rende conto del ricco dibattito che ha coinvolto pensatori come H.G. Gadamer, R. Bubner, W. Hennis, J. Ritter, G. Bien, oltre allo stesso Riedel. Per una ricostruzione articolata ed informata del dibattito, cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme 1980, pp. 11 – 97.

¹⁵⁰ Infatti, per Aristotele, il φρόνιμος per eccellenza è rappresentato da Pericle, un uomo politico. Sul saper governare bene sé stessi, la propria casa e la propria πόλις, cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 229.

dipende da fattori esterni¹⁵¹, perché dipende piuttosto dall'uomo stesso che la possiede e di cui è ἔργον più perfetto.

Questa interpretazione della nozione di αὐτάρκεια è quella che si può rinvenire nell'interpretazione della “filosofia pratica” di Aristotele che è stata fatta propria dai fautori europei ed americani della rinascita dell'aristotelismo. A questa lettura si oppongono quelle proprie di altri orientamenti filosofici. Per esempio, alcuni valorizzano invece l'aspetto più specificamente filosofico della “scienza pratica” aristotelica, ovvero l'interesse che l'uomo ha nei confronti della propria felicità¹⁵². Questi ultimi, infatti, pongono l'accento non tanto sulla nozione di αὐτάρκεια come condizione per il vivere bene dell'uomo, ma come fine e, in tale senso, pongono l'autarchia ed il “vivere bene” come se fossero il vero e proprio τέλος dell'uomo. Così facendo, essi lasciano spazio all'altro modo di concepire l'αὐτάρκεια e ἄρετή, citato in precedenza, ossia quello che ne fa il fine dell'uomo. Infatti, nella misura in cui ci si interroga sulla felicità dell'uomo, ed essa è intesa come un bene realizzabile, egualmente lo deve essere il suo costituente primario, ovvero l'αὐτάρκεια, che, in tale senso, essa viene intesa come qualcosa che va oltre ἄρετή umana e rappresenta soprattutto il fine dell'uomo, ovvero la sua piena realizzazione.

Ciò trova spiegazione nella filosofia stessa dello Stagirita. Come è noto, infatti, Aristotele ha teorizzato due forme distinte di razionalità pratica, che svolgono due funzioni diverse: la prima, è quella alla quale fanno riferimento i fautori europei ed americani della filosofia pratica aristotelica, la seconda è quella che si esercita, per lo più, nella riflessione filosofica e rappresenta la sua vera e propria “filosofia pratica”, poiché consiste nella capacità di esercitare bene la parte conoscitiva della ragione, pur con scopo pratico e, in tale senso, essa concorre ad individuare ed a realizzare l'autarchia¹⁵³.

¹⁵¹ Come una “buona nascita” o la fortuna. Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* I 11, 1100 a 10 - 1101 b 9.

¹⁵² Cfr. ad esempio, A. SEN, *Equality of What?*, in ID., *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford 1982; nonché ID., *Commodities and Capabilities*, Dordrecht 1985.

¹⁵³ Cfr. A. SEN, *Choice, Welfare, and Measurement*, cit., pp. 353-372. L'economista sostiene, in accordo con la sua interpretazione della teoria aristotelica, che il criterio per la distribuzione dei beni e, dunque, per procurare l'autarchia, risiede nella possibilità di rendere la gente capace di vivere in un certo modo, basato sulle sue stesse capacità e possibilità. L'autarchia cui egli ambisce

Quello che si può accertare è che, all'interno delle opere che compongono il *Corpus Aristotelicum*, tali modalità non ricevono alcuna sistemazione reciproca o definizione unitaria¹⁵⁴.

In particolare, il paradosso che appare come il più evidente quando si opera una lettura d'insieme dei testi sull'αὐτάρκεια, proviene dallo iato esistente fra le dichiarazioni aristoteliche sull'αὐτάρκεια che sono contenute nella *Politica* e quelle presenti nei trattati di etica e, in particolar modo, nell'*Etica Nicomachea*¹⁵⁵. Esiste poi un secondo iato, meno evidente ma altrettanto problematico, che coinvolge le tesi esposte nei libri I e X dell'*Etica Nicomachea* stessa.

Per quanto riguarda il primo problema, non si può non rilevare che, in generale, nei trattati di etica, l'autarchia viene presentata da Aristotele in una prospettiva etica, come fosse un fine al quale l'uomo deve tendere ed in funzione del quale deve operare individualmente una "scelta di vita". Nella *Politica*, invece, l'αὐτάρκεια è vista in una prospettiva politica ed economica, e sembra venire meno un qualsiasi rapporto fra la nozione ed il tema della morale individuale. Infine, nella *Retorica*, lo Stagirita descrive l'αὐτάρκεια in una prospettiva che ha poco a che fare con il piano morale.

è, dunque, la libertà di attendere a tali possibilità e, esattamente come la felicità, non può essere intesa utilitaristicamente come soddisfazione dei desideri, ma è uno stato di pienezza e di piena realizzazione di sé. Come si nota, lo studioso non ha solo riconosciuto, in modo più globale rispetto ad altri filosofi contemporanei, le diverse sfumature della nozione di autarchia in Aristotele, cui fa sovente riferimento esplicito (cfr., al riguardo, A. SEN, *Etica ed Economia*, Roma-Bari 1988), ma ha messo in luce un'attualità del pensiero dello Stagirita che rimaneva in ombra nel caso dei propugnatori anglo-americani e tedeschi della filosofia pratica di Aristotele. Cfr. anche S. MOCELLIN, *Ripartire dalla «vita buona». La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*, Padova 2006.

¹⁵⁴ Infatti, non esistono dichiarazioni relative al loro valore assoluto o relativo e ciò ha fatto sorgere interpretazioni differenti e contrastanti della filosofia pratica dello Stagirita. In altri casi è stata ipotizzata una certa contraddittorietà nel pensiero di quest'ultimo o si è fatto ricorso alla teoria dell'evoluzione del pensiero aristotelico. Cfr., al riguardo, W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, cit., pp. 306-395.

¹⁵⁵ Ovvero, confrontando quanto emerge nei trattati di etica, con quanto viene affermato dallo Stagirita nella *Politica* e nella *Retorica*. Ma il problema emerge anche se si vuole solo fornire un'interpretazione globale dell'*Etica Nicomachea*: risulta infatti molto complesso operare un confronto fra le dichiarazioni contenute nel libro I e quelle contenute nel libro X dell'opera.

Invece, per quanto riguarda il secondo dei problemi sopra menzionati, ovvero l'apparente disomogeneità delle dichiarazioni contenute nell'*Etica Nicomachea*, sembra che, nel libro I, Aristotele consideri l'αὐτάρκεια dal punto di vista dell'azione umana (πρᾶξις), mentre, nel libro X, egli la collega esplicitamente alla vita teoretica.

Questa differenza d'approccio si rivela tanto problematica quanto lo è quella precedente fra *Etiche* e *Politica*, poiché fa emergere una serie di ulteriori problemi, difficili da risolvere ma anche da porre in modo corretto¹⁵⁶. Infatti, Aristotele adopera il termine αὐτάρκεια con un significato variabile.

Al riguardo, si può notare che questa seconda specie di razionalità pratica si fonda su di una visione della natura umana, che è giusto chiamare “teleologica” o “finalistica”¹⁵⁷, poiché non è altro che l'applicazione di tale razionalità al fine di produrre, nell'uomo, la felicità e l'autarchia.

Di conseguenza, Aristotele può affermare che la natura dell'uomo è teleologica nella misura in cui la caratteristica principale di quest'ultimo, ovvero la sua razionalità, non è altro che una capacità finalizzata a produrre la sua felicità e la sua autarchia. Infatti, come Aristotele precisa nella *Politica*, la natura dell'uomo si realizza nella sua autarchia, poiché essa è il suo fine e la sua perfezione¹⁵⁸.

Di conseguenza, la riflessione filosofica, a sua volta, dovendo fondare l'etica, deve determinare la natura dell'uomo e, allo stesso modo, deve individuare in che cosa consistono la sua autentica felicità ed autentica autarchia.

Aristotele, in più luoghi, fa riferimento a questo tipo di razionalità pratica ed all'autarchia che ad essa è collegata, che rappresenta, *in primis* ed in modo

¹⁵⁶ Nell'introduzione alla seconda edizione di R.A. GAUTHIER - J.Y. JOLIF, in ARISTOTELE, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction traduction et commentaire, Louvain-Paris 1970², R.A. Gauthier ha operato una classificazione dei problemi e delle prospettive interpretative che si basa sulle conclusioni “genetiche” di F. NUYENS, *L'Évolution de la psychologie d'Aristotele*, Louvain 1948: in tale modo egli ha proposto una comprensione dell'*Etica Nicomachea* molto rigorosa (cfr. il commento a *Eth. Nic.* I 1, pp. 79-82, nonché a *Eth. Nic.* II 2, pp. 848-866; 891-896). L'idea che è alla base di questo lavoro consiste nel considerare l'opera aristotelica come se, in essa, venisse dimenticato lo schema tradizionale dei tre generi di vita e ad esso fosse preferito un «idéal de vie mixte» ed una «morale de l'amitié».

¹⁵⁷ Cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 231.

¹⁵⁸ È per questo che egli può affermare che «l'uomo è un animale “naturalmente” politico».

eminente, un fine ed una perfezione, ed in questi casi fa emergere le caratteristiche per cui essa si differenzia da quella di cui si è trattato fino ad ora.

Dunque, anzitutto, sembra che non sia possibile prescindere dal considerare singolarmente tutti i tipi di autarchia citati dallo Stagirita e che si debba evitare di operare riduzioni schematiche. In secondo luogo, poiché tali forme di ἀὐτάρκεια presuppongono stili di vita differenti, si dovranno considerare anche questi ultimi, cercando di capire in che senso Aristotele distingue il semplice vivere dal vivere bene e quest'ultimo dal modo di vita che, fra tutti, è il migliore, poiché, in questa scala virtuale di scelte di vita e di forme di autarchia, solo la vita migliore indica la perfezione e la realizzazione più compiuta dell'uomo¹⁵⁹.

Nel complesso, quindi, Aristotele parla di tre modalità e gradi dell'autarchia umana; *in primis*, il possesso di tutti i beni che costituiscono la felicità del cittadino e del singolo; poi, il possesso di ciò che è necessario per poter condurre una buona esistenza, dal punto di vista economico, ed infine quella condizione che consiste in un completo riposare entro se stessi, che è per lo più una "indipendenza interna"¹⁶⁰.

Evidentemente esse vanno analizzate tutte, in modo analitico, per evitare di operare delle semplificazioni.

¹⁵⁹ Anche in questo senso, risultano più vicine al pensiero dello Stagirita, le considerazioni di autori come A. Sen e M.C. NUSSBAUM, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, cit., poiché da esse fanno derivare un concetto di bene come pieno sviluppo delle capacità umane e riconoscono l'esistenza di un bene particolare, che rappresenta il grado più elevato in una scala di beni minori. Sul parallelismo che Aristotele istituisce fra le diverse forme di vita e le differenti forme di ἀὐτάρκεια, che sono di grado diverso e che hanno caratteristiche differenti, si veda ad esempio, ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 27-29. Lo Stagirita sottolinea ciò anche con l'impiego del superlativo assoluto, in opposizione al semplice sostantivo o aggettivo o al suo comparativo.

¹⁶⁰ La lingua tedesca utilizza, in questo caso, il termine *Selbständigkeit*: in precedenza le occorrenze tradotte con "indipendenza" si riferivano sempre ad *Unabhängigkeit*, che costituisce il calco tedesco per "non-dipendenza". In *Selbständigkeit* l'indipendenza ha il significato più ampio di "stare per sé ed a sé", ed è una delle parole chiave della filosofia classica tedesca. Cfr. M. S. SHELLENS, *Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles*, Hamburg, 1958, p. 18.

I. 2. L'αὐτάρκεια come concetto politico

Per quanto riguarda la nozione di αὐτάρκεια, intesa come un concetto politico, vale ricordare che, nel settimo capitolo del libro I della *Politica*, Aristotele osserva che coloro che hanno risorse sufficienti da «non doversi affannare a causa di altre preoccupazioni (ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν), lasciano l'onere di queste ultime ad un sovrintendente e si dedicano alla politica (αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται) o alla filosofia (ἢ φιλοσοφούσιν)»¹⁶¹. Non è difficile scorgere in tale osservazione un riferimento alla prima delle tre modalità dell'autarchia umana a cui si è fatto cenno in precedenza, ovvero a quella che fa dell'αὐτάρκεια uno *status* nel quale si raggiunge il soddisfacimento dei bisogni naturali e, in secondo luogo, sembra che lo Stagirita ponga una sorta di alternativa fra le altre due modalità dell'autarchia umana che sono valutate come possibilità da preferire: ovvero l'attività filosofica, da un lato, e l'attività politica, dall'altro¹⁶².

È evidente che la maggior parte dei riferimenti testuali, inerenti l'αὐτάρκεια “politica”, compaiono nella *Politica*, un trattato in cui Aristotele applica la nozione, indifferentemente, all'uomo ed alla πόλις, poiché, secondo Aristotele, la πόλις non è uno “strumento” finalizzato a rendere possibile la vita felice (ὄργανον πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν)¹⁶³, ma è un essere morale più nobile e grande del singolo individuo, a cui si possono attribuire le stesse qualità che appartengono all'individuo stesso, essendone una sorta di “riproduzione astratta”¹⁶⁴. A conferma di ciò, nell'*Etica Nicomachea*, lo Stagirita afferma che «il bene desiderabile per l'individuo, è più bello e divino se applicato alla πόλις (πόλις μεῖσόν γε καὶ

¹⁶¹ ARISTOT. *Pol.* I 7, 1255 b 35-37.

¹⁶² Vi sono molteplici traduzioni che riportano espressioni afferenti al campo semantico politico-sociale, come ad esempio «une vie qui se suffit à elle-même» e «inconditionnalité» (cfr., rispettivamente, M.P. EDMOND, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris 2000, p. 130, e J. TRICOT in ARISTOTE, *La Politique*, Paris 1995, p. 27 nota 3).

¹⁶³ Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 a 37; VIII 15, 1356 b 35; *passim*.

¹⁶⁴ Cfr. al riguardo, J. AUBONNET, in ARISTOTE, *Politique*, Tome III, première partie, livre VIII. Texte établi et traduit par J. A., Paris 1986.

τελειότερον τὸ τῆς πόλεως ἀγαθόν)»¹⁶⁵ e, in tale senso, si è autorizzati ad interpretare le considerazioni che Aristotele svolge a proposito della πόλις, come se riguardassero l'uomo.

In questa prospettiva, il primo insieme di testi che appare utile esaminare è quello in cui Aristotele tratta la nozione di αὐτάρκεια come un “ideale politico” da perseguire. In essi, infatti, si afferma che l'autarchia rappresenta la caratteristica che deve avere una πόλις per poter essere perfetta e per poter svolgere, nel modo migliore, la sua funzione naturale (φύσει), ovvero quella di essere il fine degli uomini.

Per capire che cosa intenda Aristotele quando definisce la πόλις come «il fine dei diversi tipi di comunità»¹⁶⁶, è opportuno citare il noto testo contenuto all'inizio del secondo capitolo del libro I della *Politica*, ove si trova la spiegazione della nascita della πόλις:

«La πόλις si genera quando c'è una comunità perfetta di più villaggi (ἢ δ' ἐκ πλείονων κωμών κοινωνία τέλος πόλις), che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autarchia (πέρας τῆς αὐταρκείας): sorge per rendere possibile la vita e sussiste per permettere una buona esistenza. Perciò ogni πόλις è un'istituzione naturale (φύσει), se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono. Infatti essa [*scil*: la πόλις] è il loro fine (τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων) e la natura di una cosa è il suo fine (ἢ δε φύσις τέλος ἔστιν). Infatti diciamo che la natura di ogni cosa non è altro che ciò che quella stessa cosa è alla fine della generazione (τῆς γενέσεως τελεσθείας), come avviene per l'uomo, il cavallo, la casa. Ora, lo scopo cioè il fine sono ciò che vi è di meglio; e l'αὐτάρκεια è sia un fine che quanto vi è di meglio (καὶ τέλος καὶ βέλτιστον)»¹⁶⁷.

Come si evince da questa dichiarazione, la πόλις, a tutti gli effetti, è il fine dell'uomo; resta invece da chiarire la ragione per cui ad essa viene affidato questo ruolo. Lo Stagirita risponde a tale domanda poche righe dopo, ove conclude:

¹⁶⁵ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 7-8.

¹⁶⁶ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 28-29.

¹⁶⁷ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27 – 1253 a 1.

«È dunque chiaro (φανερὸν) che la πόλις appartiene ai prodotti naturali (τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ), che l'uomo è un animale politico per natura (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον), e chi non vive in una πόλις, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo»¹⁶⁸.

La giustificazione che Aristotele fornisce al problema della nascita della πόλις riposa sulla convinzione per cui l'uomo è un «animale politico (πολιτικὸν ζῶον)», cioè deve vivere in una πόλις, diversamente dagli altri animali e dalle divinità¹⁶⁹.

Appare dunque utile interrogarsi sulle ragioni che Aristotele rivendica quando fornisce una simile definizione della natura umana, poiché tale precisazione, nell'ambito della presente ricerca, sarà in grado di rendere conto dei caratteri che deve possedere la πόλις per essere il fine dell'uomo e, quindi, potrà fornire ulteriori precisazioni a proposito della nozione di αὐτάρκεια, nel contesto della “scienza politica”. Infatti, l'αὐτάρκεια rappresenta il fine dell'uomo, nella misura in cui rappresenta la realizzazione più completa della πόλις. È evidente che, in questo senso, l'uomo è autarchico proprio in quanto cittadino, ed è altrettanto evidente che la nozione di autarchia debba essere intesa come un termine “politico”.

Ora, nei capitoli successivi del libro, Aristotele fornisce definizioni specifiche di che cosa egli intende per cittadino, e quindi per “uomo che ha la possibilità di essere autarchico”, individuandolo in colui che ha la possibilità di partecipare

¹⁶⁸ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 1-4.

¹⁶⁹ Cfr., al riguardo, ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-23. Ivi Aristotele afferma, riferendosi a tale tesi, che «l'uomo è un animale non soltanto politico, ma anche domestico (ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶον)» e, egualmente, in *Pol.* I 2, 1253 a 7-8, sostiene che la specie umana è la sola che possiede le caratteristiche che sono in grado di farne veramente un “animale politico”. Sul dibattito in merito alle dichiarazioni aristoteliche a proposito di questo problema, contenute nelle *Etiche* e nella *Politica*, e sull'apparente contraddittorietà che si potrebbe riscontrare fra queste affermazioni e quelle contenute nella *Historia animalium* (cfr. ARISTOT. *Hist. An.* I 1, 488 a 7-8), si veda R. BODÉÛS, *Animal Politique et Animal Economique*, cit.

all'assemblea ed ai tribunali¹⁷⁰.

Anzitutto, Aristotele afferma che la πόλις è il fine dell'uomo ed è preferibile rispetto alle altre forme di associazione, poiché è l'istituzione più autarchica, poi che la sua preferibilità dipende proprio dal suo grado di autarchia. Inoltre, per Aristotele, solo la πόλις è in grado di realizzare, nel modo più completo, l'autarchia dell'uomo¹⁷¹.

Ora, come è noto, il fine dell'uomo, in generale, è la felicità (εὐδαιμονία), e poiché, in ambito politico, essa è anche il fine della πόλις perfetta¹⁷², allora si ha che l'αὐτάρκεια e l'εὐδαιμονία coincidono anche in quest'ambito.

Nella *Politica*, Aristotele precisa che l'εὐδαιμονία è garantita dalla costituzione migliore¹⁷³, e che, quest'ultima¹⁷⁴, è quella che permette di realizzare al massimo grado la virtù¹⁷⁵. Pertanto egli propone una descrizione molto chiara del cittadino e della sua autarchia, quando ribadisce che:

«risulta chiaro [...] chi sia il cittadino (πολίτην): diciamo essere tale colui che ha la possibilità di adire alle cariche deliberative e giudiziarie di una πόλις che è, in breve, l'insieme di cittadini abbastanza numerosi per costituire una comunità autarchica (πόλιν δε τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος

¹⁷⁰ Cfr. ARISTOT. *Pol.* III 1-5. Da queste definizioni restano esclusi, come è noto, gli schiavi, gli stranieri, le donne ed i ragazzi.

¹⁷¹ ARISTOT. *Pol.* II 2, 1261 b 12-15.

¹⁷² Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 13, 1331 b 24-38; 1332 a 3-25; *passim*.

¹⁷³ ARISTOT. *Pol.* VII 13, 1332 a 3-7, ove si afferma che la «costituzione migliore [...] è quella che permette alla πόλις di avere i migliori ordinamenti politici (ἄριστα δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις), e la πόλις che ha i migliori ordinamenti politici è quella che può realizzare la massima felicità (ἄριστο δ' ἂν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν)».

¹⁷⁴ Con l'espressione "costituzione migliore", Aristotele intende la costituzione più desiderabile, ovvero la costituzione che si può realizzare solo in situazioni ottimali. Cfr., al riguardo, ARISTOT. *Pol.* VII I 1323 a 2 - b 1.

¹⁷⁵ Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 13-15: ivi, lo Stagirita afferma che la virtù si può realizzare solo in presenza di una certa disponibilità di tempo libero e di determinate condizioni. L'educazione alla virtù, pertanto, dovrà essere la stessa per tutti i cittadini, poiché questi ultimi, essendo tutti uguali, dovranno governare ed essere governati a turno.

ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς)»¹⁷⁶.

A tale proposito, si può notare che, nel libro VII della *Politica*, “il pensiero e lo studio politico” si presentano come una ricerca intorno alla costituzione migliore¹⁷⁷, ma per poter realizzare tale ricerca, Aristotele constata l’esigenza di stabilire quale sia il miglior tipo di vita per gli individui¹⁷⁸. Ne consegue che, anche nei casi in cui la nozione di αὐτάρκεια è chiamata in causa nella veste di ideale politico, essa subisce uno slittamento di significato che la rende un ideale etico cui deve aspirare il singolo ed un fine al quale egli deve mirare, in quanto individuo, per fondare la propria “scelta di vita”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ ARISTOT. *Pol.* III 1, 1275 b 19-21.

¹⁷⁷ Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 a 14-16; 2, 1324 a 17-20. Il testo reca il termine “costituzione”, da intendersi come “ordinamento”, in generale.

¹⁷⁸ ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 a 14-21.

¹⁷⁹ ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 a 14-20. In particolare, il riferimento è alla sua indipendenza interiore, come vedremo in seguito. In tale senso, resta aperto il problema relativo all’interrogativo se le virtù che consentono di raggiungere l’autarchia politica siano quelle etiche o dianoetiche. La *Politica* sembra propendere per le virtù etiche, perché concernono la vita sociale; nondimeno il dubbio resta e, in questa sede, si proverà a fornire una soluzione solo nel capitolo successivo, inerente il legame della nozione di autarchia con il tema della migliore scelta di vita.

I. 3. L'αὐτάρκεια come concetto economico

La seconda prospettiva che è opportuno considerare è quella che ne fa un concetto economico¹⁸⁰.

È noto che l'αὐτάρκεια sia stata spesso interpretata come un ideale economico e, in tale senso, essa è stata intesa come la condizione in cui si trova la πόλις quando riesce a provvedere alla propria sussistenza¹⁸¹.

Nel libro VII della *Politica* e, in particolare, nel contesto dell'esposizione della struttura dell'indagine che si appresta a compiere, Aristotele afferma che «bisogna [...] cercare quante sono le condizioni senza le quali una πόλις non potrebbe sussistere» ed aggiunge che «l'enumerazione delle funzioni della πόλις» può rappresentare un'«utile guida»¹⁸² per ottenere un simile risultato. A ciò segue l'enumerazione delle sei funzioni fondamentali, corrispondenti ai bisogni stessi della πόλις e, in seguito, lo Stagirita conclude che:

«Queste dunque sono le funzioni di cui si può dire che ogni πόλις deve disporre, perché la πόλις è una massa di uomini non raggruppati a casaccio (ἡ γὰρ πόλις πλῆθός ἐστιν οὐ τὸ τυχόν), ma capaci di vita autarchica (ἀλλὰ πρὸς ζωὴν αὐτάρκες), come usiamo dire, e se manca di qualcuna di queste funzioni, è assolutamente impossibile che possa ancora costituire una comunità autarchica (αὐτάρκη τὴν κοινωσίαν)»¹⁸³.

Poi, Aristotele spiega più in dettaglio che cosa si deve intendere quando egli parla delle funzioni fondamentali della πόλις; ed afferma infatti che esse sono

¹⁸⁰ Si rinvengono traduzioni che rinviano esplicitamente al campo economico, come ad esempio le traduzioni: «*indépendance économique*» e «autosufficienza» (cfr., rispettivamente, J. TRICOT in ARISTOTELE, *La Politique*, cit. p. 27 e C.A. VIANO, in ARISTOTELE, *Politica*, Milano 2003 (2002¹), p. 77).

¹⁸¹ Per “sussistenza” si deve intendere, in questo caso, la capacità di procurarsi quanto serve per sopravvivere, ovvero, per lo più, le risorse alimentari.

¹⁸² Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 8, 1328 b 1-15.

¹⁸³ ARISTOT. *Pol.* VII 8, 1328 b 15-19.

quelle che sono finalizzate a placare i bisogni di cibo, di strumenti, di armi, di denaro, di culto divino e di giudizio. Successivamente, egli formula le sue conclusioni, secondo le quali

«bisogna [...] che la πόλις sia costituita secondo queste funzioni: deve cioè avere un certo numero di contadini, che le procurino il cibo, degli artigiani, dei guerrieri, dei commercianti, dei sacerdoti e dei giudici e di ciò che è necessario e utile»¹⁸⁴.

L'interpretazione più tradizionale di queste linee considera il concetto di autarchia come fosse un termine "economico" e, non a caso, i traduttori, per rendere il sostantivo esaminato, si servono di termini come "autosufficienza"¹⁸⁵, capacità di "*se suffire à soi même*"¹⁸⁶, qualità per cui si è "*per se sibi sufficiens ad vivendum*"¹⁸⁷, etc¹⁸⁸.

¹⁸⁴ ARISTOT. *Pol.* VII 8, 1328 b 19-23.

¹⁸⁵ Cfr. C.A. VIANO, in ARISTOTELE, *Politica*, introduzione, traduzione e note di C.A.V., Milano 2002, p. 571.1

¹⁸⁶ Cfr. J. TRICOT, in Aristote, *La Politique*, texte introduit et traduit par J.T., Paris 2005, p. 485; in effetti, il commento che Tricot fa a queste righe è proprio di questo tipo. Infatti, egli afferma che «ce passage constitue une critique de la cité première telle qu'elle est décrite dans *Republ.*, II, 369 b 371. Cette cité, réduite par Platon à quatre éléments (un tisserand, un cordonnier, un laboureur et un maçon) et qui est le germe de la cité idéale, est aux yeux d'AR., trop petite pour former un État vivable et pour permettre une division du travail suffisante ».

¹⁸⁷ Cfr. TOMMASO, *In libros Politicorum Aristotelis*, ed. R.M. SPIAZZI, Torino 1951, 39 p. 12 (in riferimento ad ARISTOT., *Pol.* I 2, 1253 a 29).

¹⁸⁸ Infatti, per lo più, la nozione di ἀυτάρκεια è stata interpretata dagli studiosi nel significato di «avere cose sufficienti per sé, per quanto concerne la condotta esteriore della vita», ovvero come se indicasse uno stato contrario a quello del bisogno (χρεία). In effetti, si riscontra un tale utilizzo del termine in ARISTOT. *Pol.* I 8, 1256 b 4-5, ove Aristotele afferma che «alcune persone vivono bene mescolando questi generi di vita, [ovvero] completando ciò che manca a ciascuno di essi (προσναπληροῦντες τὸν ἐνδεέστερον βίον) per essere soddisfacente, per quanto riguarda la sua autarchia (τυγχάνει ἐλλείπων πρὸς τὸ ἀυτάρκης)». Poco prima, egli aveva introdotto l'argomento con le seguenti parole: «ecco dunque quasi tutti i tipi di vita che hanno in sé un'occupazione autarchica, tramite la quale è loro possibile procurarsi il sostentamento (ἀυτόφυτον), senza il bisogno del ricorso al commercio piccolo o grande: la vita nomade, agricola, brigantesca, pescatoria e venatoria». Si può notare che tali affermazioni sono prossime a

Nondimeno, una lettura più approfondita dell'opera in esame permette di realizzare un riflessione più approfondita.

Per esempio, nel nono capitolo del libro VII, Aristotele, trattando della «πόλις che ha i migliori ordinamenti politici»¹⁸⁹, ovvero di quella che egli definisce come «la più virtuosa e quindi quella che rende la vita più felice», afferma che, al suo interno,

«i cittadini non devono praticare una vita da operaio o da commerciante (οὔτε βάνουσον βίον οὔτ' ἀγοραίου δεῖ) - vite ignobili e contrarie alla virtù - né dovranno essere contadini (οὐδε δὴ γεωργούς) quelli che aspirano a diventare cittadini - perché la nascita della virtù e l'esercizio delle funzioni politiche esigono libertà dagli impegni di lavoro quotidiano - »¹⁹⁰.

quelle formulate in PLAT. *Resp.* II, 369 B 6: «una πόλις nasce perché ciascuno di noi non è autarchico (οὐκ αὐτάρκης), ma ha molti bisogni (ἀλλὰ πολλῶν)» (cfr., al riguardo, E. VÖGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, trad. it. a cura di G. Zanetti Bologna 1986 (or. 1957), p.157). Quello che qui interessa sottolineare è che, stabilendo le condizioni minime di esistenza di una comunità politica, Platone pensa ad una comunità puramente economica, i cui membri non sono autarchici, ovvero “sufficienti a se stessi”, ma sono guidati dal soddisfacimento dei propri bisogni. Si può quindi affermare che, come per Platone, anche per Aristotele gli uomini si associno per raggiungere «un'autarchia secondo natura (κατὰ φύσιν αὐτάρκεια)» (ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 a 30), la quale non è altro che il soddisfacimento dei bisogni naturali, e ciò sembra trovare una conferma nelle dichiarazioni contenute nel nono capitolo del libro I della *Politica*, in cui Aristotele descrive il momento e le modalità attraverso le quali dal commercio al minuto sarebbe nata la crematistica (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 a 30, ss.). Infatti, a suo avviso, in origine lo scambio si deve ad una condizione naturale di insufficienza di mezzi per soddisfare i bisogni; a suo parere, infatti, originariamente, il commercio al minuto si doveva limitare a questo e, pertanto, di per sé, esso non poteva dare origine alla crematistica. Del resto, ivi Aristotele traccia un quadro dello sviluppo della vita economica a partire dalle forme di vita più semplici: «questa forma di scambio [*scil.* il baratto] non è innaturale e non appartiene neppure alla crematistica, in quanto è volta a soddisfare le condizioni naturali dell'autarchia (εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐτάρκειας ἦν): ma logicamente da questo tipo di scambio è derivata la crematistica» (ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 a 30-33).

¹⁸⁹ ARISTOT. *Pol.* VII 9, 1328 b 34; nonché 8, 1328 a 38.

¹⁹⁰ ARISTOT. *Pol.* VII 9, 1328 b 38 - 1329 a 1.

Poco oltre¹⁹¹, Aristotele aggiunge anche che le città tessale possedevano due piazze pubbliche, la “piazza del mercato” e la “piazza libera”, ed afferma che quest’ultima doveva rimanere “pura” (καθαράν) da ogni tipo di merce e che nessun lavoratore o artigiano vi poteva entrare se era privo della convocazione formale di un magistrato. Essa, infatti, era riservata ai veri cittadini, qualificabili per quello che un economista definirebbe la loro “inattività” e tenuti, in questo modo, lontano da ogni contatto indegno.

Tali considerazioni possono apparire poco spiegabili se, come spesso è avvenuto, si interpreta la nozione di autarchia come se fosse un termine strettamente economico e come se trovasse un riferimento diretto nel concetto di divisione del lavoro.

Sembra quindi sia necessario approfondire ulteriormente questo problema.

Anzitutto, è importante ricordare che le considerazioni aristoteliche al riguardo non sono isolate: esiste infatti una corrente all’interno del pensiero antico che condanna il lavoro manuale inteso come un’attività fisica che è volta essenzialmente alla vendita al pubblico ed al soddisfacimento dei bisogni e dei gusti della clientela¹⁹².

Anche in Platone è possibile rinvenire un’ideologia simile: in particolare, in un testo significativo, tratto dal libro VIII delle *Leggi*, questi afferma che:

«nessun cittadino si deve abbandonare ai lavori artigianali, né alcun membro di una famiglia di un cittadino. Infatti, il cittadino possiede una professione

¹⁹¹ ARISTOT. *Pol.* VII 12, 1331 a 19 - b 4.

¹⁹² Di norma, tuttavia, tale condanna non coinvolge l’agricoltore, se questo è un proprietario terriero. Cfr., al riguardo, A. FOUCHARD, *Aristocratie et Démocratie. Idéologies et Sociétés en Grèce Ancienne*, Besançon Cedex 1997, spec. pp. 121-127, in cui viene analizzata la questione del “mépris du travail” in funzione del problema del mezzo migliore per poter conseguire l’arété. Sempre al riguardo, vale ricordare l’articolo di A. AYMARD, *Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque* in ID., *Etudes d’Histoire Ancienne*, Paris 1969, pp. 316-333. AYMARD ricorda che Aristotele afferma che, nella Tebe del V- inizio IV secolo, una legge vietava l’accesso alle magistrature a coloro che non avevano cessato da almeno dieci anni di vendere sul mercato i prodotti che avevano fabbricato: l’agricoltore non è toccato da tale legge e la differenza di una tale regola rispetto a quella che si applicava in Tessaglia rende sensibile lo scarto che separa le concezioni cui esse si ispirano.

sufficiente, che esige molta applicazione ed esercizio: stabilire e mantenere l'ordine comune della πόλις non è un fine a cui conviene dedicarsi solo occasionalmente»¹⁹³.

Inoltre, va rilevato che, anche nei poemi di Omero e di Esiodo, che riflettono una società ed un pensiero ancora “arcaico”, si riscontra una concezione simile: in essi, infatti, è testimoniata l'esistenza di un “lavoro onorevole” e di un “lavoro degradante”¹⁹⁴. Infatti, sebbene in tali opere si riscontri spesso il riferimento a delle divinità che compiono dei lavori manuali e gli stessi eroi siano descritti come intenti a svolgere tali opere, è innegabile che queste attività non rappresentino mai l'occupazione primaria o unica di chi le svolge.

¹⁹³ PLAT. *Leggi*, VIII 864 D; cf. ID., *Resp.*, IX 599 C; *etc.* Interessanti possono essere anche alcuni testi di SENOFONTE, cfr.: XEN., *Econ.*, IV 2-3; nonché ID., *Mem.*, II 7. Per quanto concerne la psicologia collettiva degli ateniesi, si può affermare che, in apparenza, essi smentiscono con le loro leggi ed i loro costumi il discredito generale che si avverte, in Grecia, nei riguardi delle professioni artigianali. TUCIDIDE, (cfr. *La guerra del Peloponneso* II 40, 1-2), riferendo l'elogio fatto da Pericle ai morti della prima campagna della guerra del Peloponneso, non manca di segnalare ciò che oppone gli Ateniesi alle altre città greche, ovvero che, nel loro caso, non ci si deve vergognare a voler sconfiggere la povertà col lavoro e che non è affatto impossibile dedicarsi, contemporaneamente, al lavoro ed alle funzioni pubbliche. In aggiunta, vi sono tracce di una legge ateniese che volta a combattere l'ignavia (cfr., PLUT., *Solon*, 17; 22; 31). Queste ed altre fonti testimoniano l'esistenza di un clima morale e sociale differente da quello che si manifesta, nella stessa epoca, altrove in Grecia. Ma non ci si può fidare, in modo troppo ingenuo, di tali testimonianze: molti dei tratti dell'orazione funebre di Pericle descrivono una Atene ideale piuttosto che quella reale. L'ignavia che le leggi vogliono combattere è quella del povero che non ha altre risorse che l'elemosina e non quella dell'uomo ricco, o anche solo benestante, ed il fatto che sia stata istituita una legge contro chi insulta un artigiano basta a rivelare che la costrizione era indispensabile per reprimere un atto che, evidentemente, era molto frequente. Pertanto, si farebbe un errore se si credesse nell'esistenza di una opposizione netta fra l'opinione di Atene e l'opinione greca-media: la differenza è di grado e non di natura.

¹⁹⁴ Tuttavia, l'esame di questi poemi, che formulano o tradiscono le opinioni dei loro autori, porta a delle conclusioni abbastanza mitigate, da apparire quasi contraddittorie. Infatti, il codice della buona società autorizza il proprietario fondiario, grande o piccolo che sia, ad abbandonarsi di persona ai lavori agricoli e lo autorizza egualmente (qualunque sia il suo gradino nella scala sociale: re fra gli uomini o dio), a utilizzare gli utensili dell'artigiano. Nondimeno, tale codice condanna l'artigiano stesso, come condanna il commerciante: li ammette solo in circostanze eccezionali e senza il minimo entusiasmo, come fosse una concessione imposta dai tempi.

In effetti, già per Omero e per Esiodo, gli artigiani, ovvero gli uomini liberi che si consacrano interamente e non più occasionalmente a questi bisogni, appartengono alle classi inferiori della società: per l'esattezza, non ne costituiscono il gradino più basso, ma non sono trattati meglio di come saranno trattati in seguito i βόνουςοι da Platone ed Aristotele¹⁹⁵.

Per capire quali siano le ragioni che hanno fatto sì che, una tale ideologia, si radicasse in modo tanto forte in Grecia, va notato che, già agli occhi di Esiodo, il lavoro non possedeva alcuna virtù intrinseca, capace di trasformare interiormente chi gli si dedicava; ma, il suo unico merito, che tuttavia risulta indispensabile, era quello di garantire il nutrimento all'uomo da quando gli dèi lo privarono dei loro antichi favori¹⁹⁶: pertanto, esso rappresenta solo un male irrimediabile¹⁹⁷.

Come ha notato A. Aymard¹⁹⁸, la spiegazione dei *distinguos* fra lavori onorevoli e lavori degradanti, risiede nel fatto che i lavoratori che si dedicano a questi ultimi non producono da soli ciò che è necessario alla propria vita ed a quella della loro famiglia, e ciò avviene in rapporto ad un preciso punto di vista. Infatti, il tratto che accomuna tutti i "demiurghi", nella condanna che è loro rivolta, è la loro dipendenza nei confronti di altri uomini, che li fanno lavorare se

¹⁹⁵ Soprattutto in Esiodo questo stato di cose può sorprendere. Egli non tratta di re, di nobili o di grandi proprietari terrieri: la degradazione sociale dell'artigiano esiste infatti in rapporto al piccolo agricoltore, il quale non conduce certo una vita meno modesta.

¹⁹⁶ Gli esseri dell'"età dell'oro" ne erano dispensati: «essi possedevano tutti i beni: la campagna fertile produceva, da sola, i suoi frutti numerosi ed abbondanti. Essi ne raccoglievano secondo necessità, tranquilli nella loro prosperità ».

¹⁹⁷ Cfr. J.P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 2001 (Paris 1965¹). Sebbene Esiodo ricerchi per Perse dei metodi per sfuggire alla miseria, egli non pensa mai che questo fine possa essere raggiunto esercitando in modo permanente uno o l'altro dei mestieri di cui la conoscenza o la pratica occasionale sono, a più riprese, affermate come indispensabili all'agricoltore. Un tale oblio dell'artigiano implica l'esistenza di un forte pregiudizio: Esiodo non può certo raccomandare a suo fratello un'attività che lo degraderebbe quanto la miseria o l'essere un mendicante. Inoltre, nella società antica, il commerciante - ovvero il commerciante-navigatore, dato che le condizioni tecniche e naturali hanno impedito durante tutta l'antichità, l'apparizione di un commercio terrestre in Grecia -, non occupa un posto più elevato rispetto a quello occupato dall'artigiano.

¹⁹⁸ A. AYMARD, *Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque*, cit., p. 329.

li giudicano positivamente e che ricompensano in maniera più o meno generosa i servizi domandati e resi¹⁹⁹. Specularmente, non vi è disonore negli stessi gesti quando questi sono compiuti da un re, un nobile o un proprietario terriero perché questi ultimi non obbediscono al comando di nessuno: in questi casi ognuno svolge solo “per se stesso” il proprio lavoro e non si aspetta alcuna contro-partita immediata.

Pertanto, si può affermare che il “criterio dell’onorabilità di un lavoro” non risiede nella natura del lavoro svolto, ma nello spirito con cui esso viene svolto: un lavoro è onorabile e, quindi, autarchico, se è compiuto per rispondere ad un desiderio ed ad un bisogno personale; mentre è degradante e non autarchico, se è intrapreso sotto l’ordine di altri, ovvero per ottenere una ricompensa o una contropartita²⁰⁰.

Tali discriminazioni hanno come base psicologica un certo ideale di libertà economica e morale, in cui la libertà economica è considerata come la condizione necessaria alla piena libertà morale e, di conseguenza, l’*αὐτάρκεια* economica è un mezzo per ottenere l’*αὐτάρκεια* morale o, per meglio dire, le è sottesa²⁰¹.

¹⁹⁹ Pertanto, il re può lavorare i campi, la regina può filare, il nobile può uccidere un bue e l’agricoltore tagliare un bosco: tali gesti, infatti, non sono disonorevoli nella misura in cui nessuna di queste persone a ricevuto da qualcun altro l’ordine di fare ciò che fa, e non lo fa in vista dell’ottenimento di qualcosa.

²⁰⁰ A conferma di ciò, si può citare il quarto capitolo del libro IV della *Politica* (cfr. ARISTOT. *Pol.* IV 4, 1291 b 20-28), in cui Aristotele distingue le diverse parti della πόλις, ovvero le diverse οἰκίαι, a seconda della loro funzione economica. Secondo tale classificazione, ogni cittadino appartiene ad una determinata “categoria sociale”. Ciò che è interessante è che, anche in questo contesto, Aristotele afferma che ogni specializzazione serve alla comunità, ma ciò non deve essere inteso come se fosse il mezzo per ottenere un’autarchia economica. Al contrario, infatti, lo Stagirita afferma che il singolo cittadino è un «animale economico» e un organo della πόλις, nel senso che questa condizione è la sola che gli consente di essere ciò che deve essere in modo preminente, ovvero un “animale politico”, e quindi un essere libero ed autarchico. In breve, la condizione di “animale economico” non consente all’uomo di essere solo economicamente autonomo, ma, soprattutto, lo mette in grado di essere moralmente libero e moralmente autarchico.

²⁰¹ Tale dottrina è conforme alla finalità naturale che la πόλις persegue: per Aristotele, infatti, essa non è per nulla un’istituzione che si limita a garantire l’agiatezza materiale dei suoi cittadini o a proteggerli dalle minacce esterne, o ad assicurare loro, per mezzo della legge, la giustizia (cfr. ARISTOT. *Pol.* III 9, 1280 a 25 ss.). Al contrario, il suo fine è quello di rendere felice la vita,

Si può trovare una conferma ulteriore di questa interpretazione dell'opinione aristotelica, a proposito della nozione esaminata, nella nota definizione dell'autarchia contenuta nel quinto capitolo del libro I dell'*Etica Nicomachea*²⁰². Qui, l'αὐτάρκεια viene definita come «ciò che, anche isolato dal resto (ὁ μονούμενον), rende la vita degna di essere scelta (ἀρετὸν ποιεῖ τὸν βίον), e che non è mancante di alcunchè (μηδενὸς ἐνδεᾶ)»²⁰³ e il riferimento al non mancare di nulla ed al fatto che l'autarchia presuppone una situazione in cui, anche senza altre cose, ci si trova in uno *status* di eccellenza, implica un concetto di perfezione che deve essere inteso nel senso della "completezza". Come è noto, infatti, per Aristotele, è migliore un bene che non serve mai a produrne un altro, perché è più completo, e, evidentemente, tale è anche la sua concezione dell'autarchia che, pertanto, non può essere intesa in senso materiale, visto che una ricchezza materiale è meno pregevole di una ricchezza materiale di entità maggiore, e più pregevole di una ricchezza materiale di entità minore.

Ma questa concezione dell'uomo autarchico, oltre che la sua indipendenza materiale, presuppone anche una completa autonomia morale nei confronti delle altre persone, in nome di un'eccellenza personale che, come si è visto, non manca di nulla (μηδενὸς ἐνδεᾶ)²⁰⁴.

Per questo motivo, un uomo, per sentirsi completamente libero ed autarchico (e

assicurando ai cittadini una condizione di autarchia fisica ma, soprattutto, morale. Prima di proseguire con l'enunciazione di altre conclusioni, basate sull'analisi dei testi sopraccitati, sembra utile fare una precisazione, sottolineando un aspetto che, fino ad ora, si è dato per scontato, ma che è fondamentale nel contesto della *Politica* dello Stagirita. Nel libro III del trattato, Aristotele si pone il problema se la virtù (ἀρετή) del cittadino, ovvero la sua perfezione, coincida con quella dell'uomo in generale, e risponde a ciò dicendo che ciò avviene solo nel caso dei governanti. Poiché, come si è riferito, l'αὐτάρκεια del cittadino coincide con la sua virtù e con la sua perfezione, si avrà che, a sua volta, anch'essa esiste solo nel caso dei governanti. Restano dunque esclusi dalla possibilità di essere autarchici gli schiavi e gli artigiani manuali, perché non possono partecipare alle cariche pubbliche, gli uni per mancanza di libertà, gli altri per mancanza di tempo.

²⁰² ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 14-15.

²⁰³ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 1, 1172 b 31-32: «non vi è nulla che può rendere il bene ancora più preferibile se lo si aggiunga ad esso». Questa tesi di Aristotele, che appare quasi paradossale se letta da un punto di vista economico, si rifà ad una tesi di Platone.

²⁰⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 1, 1172 b 31.

quindi per provare la fierezza di essere il proprio ed unico padrone²⁰⁵), deve essere in grado di provvedere personalmente a tutti i propri bisogni materiali²⁰⁶, ma solo nel senso che non deve dipendere dall'altrui giudizio.

Come si è visto, questa era senz'altro un'idea ben radicata nella Grecia arcaica e classica e, per quanto riguarda l'indagine che qui ha luogo, i testi aristotelici confermano il fatto che questo resta, in linea di massima, anche per lo Stagirita, l'ideale dell'uomo veramente ed interamente libero²⁰⁷.

Quindi, si può affermare che, dacché gli uomini cominciarono a fare filosofia, il concetto di αὐτάρκεια sia solo mutato in alcuni contenuti, probabilmente per la necessità di adattarsi a nuove circostanze storiche. Infatti, a mano a mano che i tempi evolsero, dovettero cambiare anche i modi concreti in cui si cercava di realizzare questo ideale di autarchia fondato sul desiderio di una libertà economica e morale dell'uomo, ed il cui raggiungimento conferiva onore a coloro che vivevano in modo tale da poter raggiungere questa forma di libertà.

Ma, per essere esaurienti, ci si deve chiedere di che libertà si tratti ed in che cosa si concretizzi. Questo chiarimento risulta indispensabile dato che, se, per Aristotele, l'αὐτάρκεια, (come l'εὐδαιμονία), si realizza nell'azione piuttosto che nell'inazione, è necessario individuare quale genere di azione l'uomo debba

²⁰⁵ Cfr., al riguardo, la spiegazione del termine che viene fornita da S. AUROUX (volume dirigé par S. A.), *Les notions philosophiques. Dictionnaire*. Tome 1, Paris 1990, pp. 192 – 193, è la seguente «Substantif formé à partir de *autòs* (soi-même) et *arkéō* (suffire) et signifiant le fait de se suffire à soi-même, de posséder en soi-même son propre principe. Traduit par indépendance, le terme a aussi donné en langue française autarcie». Inoltre, egli fa notare che «l'autarcie (*autarkeia*) signifie étimologiquement l'autosuffisance, c'est-à-dire un état dans lequel un être existe dans sa plénitude indépendamment de facteurs extérieurs. Elle apparaît donc comme une caractéristique de la perfection». Egualmente, C. ROGUE, *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, (sous la direction de M. BLAY), Montreal 2003, p. 81, traduce il termine «*autarkès*» con «qui se suffit à soi-même».

²⁰⁶ Come nota Esiodo, *Opere e giorni*, 405-407, il più modesto degli agricoltori, se possiede un campo, una casa, uno schiavo, un bue e gli strumenti necessari ai lavori agricoli, e se la raccolta è sufficiente per nutrirlo un anno intero, è molto più “autarchico” che il più noto e meglio retribuito dei “demiurghi”. Grazie alla sua “autarchia individuale” egli si vede garantito il futuro e si sente tanto libero nei pensieri e negli atti quanto il grande possidente omerico nel suo castello, dai quali contempla da lontano i suoi campi. Essa doveva essere la concezione fondamentale su cui i Greci dell'epoca arcaica edificarono la loro gerarchia dei gruppi professionali e delle classi sociali.

²⁰⁷ Detto altrimenti, “esternamente ed internamente libero”.

svolgere per poter essere autarchico, una volta scartata la divisione del lavoro ed il lavoro *tout court*. Allo stesso modo, si deve tentare di capire la giustificazione che Aristotele fornisce quando afferma che l'autarchia umana si realizza, in modo eminente, nella πόλις²⁰⁸, dato che è difficile comprendere in che senso il contesto sociale della πόλις appaia allo Stagirita come il più adatto a rendere possibile qual tipo di azioni che permettono ai cittadini di vivere in uno stato di autarchia.

Ora, Aristotele osserva che l'azione non è necessariamente qualcosa di relativo agli altri, come lo sono il lavorare per qualcuno, il lavorare per ottenere qualcosa, il governare e l'essere governati e, egualmente, egli afferma che, da un lato, non si possono considerare inattive le città che se ne stanno di per se stesse (καθ' αὐτὰς ἰδρυμένας)²⁰⁹, dall'altro che, per quanto concerne il singolo individuo, le attività maggiormente attive sono le attività teoretiche ed i pensieri, che sono fini a se stessi e che sono compiuti in vista di essi stessi (τὰς αὐτοτελείς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκα θεωρίας καὶ διανοήσεις)²¹⁰. Ecco pertanto che, essendo l'autarchia un fine ed essendo un'azione, deve necessariamente essere un'azione fine a se stessa; e quindi, anche nel caso della vita sociale, essa si deve identificare nella libertà di svolgere un'attività che è piacevole poiché ha il fine in sé.

Questa è la ragione per cui l'autarchia non si può identificare nel prodotto della divisione del lavoro e²¹¹, egualmente, ciò giustifica il fatto che la nozione in esame non possa essere appiattita solo sul suo significato "politico"²¹², o a quello

²⁰⁸ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 28-30; III 1, 1275 b 20-21; *Eth. Nic.* V 10, 1134 a 26-27; *passim*.

²⁰⁹ ARISTOT. *Pol.* VII 2, 1325 b 23-32.

²¹⁰ ARISTOT. *Pol.* VII 2 1325 b 20-21.

²¹¹ Dato che, come si è visto, il lavoro dipende sempre da qualcosa di esterno e, essendo sempre finalizzato ad una ricompensa, ha il suo fine in altro.

²¹² Se il governare e l'essere governati fossero l'unica forma di azione possibile, o anche solo la più perfetta, allora, poiché l'autarchia consiste nell'azione, se ne potrebbe dedurre che essa presuppone un significato prettamente politico, e che lo Stagirita auspichi per l'uomo la scelta della vita politica come se fosse l'alternativa migliore, di per in sé. Ma, al contrario, poiché, come si è visto, l'azione non è necessariamente qualcosa di relativo agli altri, come lo sono il governare e l'essere governati, se ne deduce che le diverse funzioni della πόλις non sono altro che le condizioni che rendono possibile l'autarchia. Evidentemente, quest'ultima risulta essere qualcosa di diverso.

“economico”.

Di conseguenza, la tesi sostenuta da Aristotele sembra più chiara e l'autarchia, tanto degli uomini, quanto della πόλις²¹³, sembra consistere in azioni, ma non necessariamente in azioni esterne, bensì, e soprattutto, in azioni interne, simili a quelle del dio.

Le funzioni interne che è in grado di svolgere la πόλις, e che sono svolte dagli individui che la compongono²¹⁴, sono subordinate al loro fine reale, che non è altro che la creazione delle condizioni che permettono al singolo individuo di raggiungere un'autarchia morale, che, a sua volta, si concretizza nella scelta del miglior stile di vita, ovvero quello che si identifica con la nozione di αὐτάρκεια *tout court*.

A riprova di quanto appena affermato, può essere utile citare un testo contenuto nel quarto capitolo del libro I della *Politica*:

«Poiché la produzione differisce, nella specie, dall'azione (ἔτι δ' ἔπει διαφέρει ἢ ποίησις εἶδει καὶ ἢ πράξις) ed entrambe hanno bisogno di strumenti, è necessario che anche in questi siano riconoscibili alcune differenze. Ma la vita è un'azione e non una produzione (ὁ δὲ βίος πράξις, οὐ ποίησις), e perciò lo schiavo è un aiutante che serve a ciò che concerne l'azione (πρὸς τὴν πράξιν)»²¹⁵.

Per mezzo di tali affermazioni Aristotele enuncia il celebre principio secondo cui «la produzione differisce, nella specie, dall'azione (ἔτι δ' ἔπει διαφέρει ἢ ποίησις εἶδει καὶ ἢ πράξις)»²¹⁶, cui fa seguito l'affermazione per cui «la vita

²¹³ ARISTOT. *Pol.* VII 1325 b 31-32.

²¹⁴ Le funzioni interne della πόλις consistono in tutti i rapporti che si possono istituire fra le sue parti e si identificano, ad esempio, nelle funzioni del governare e dell'essere governati, del giudicare e dell'essere giudicati, dell'educare e dell'essere educati.

²¹⁵ ARISTOT. *Pol.* I 4, 1254 a 5-8.

²¹⁶ ARISTOT. *Pol.* I 4, 1254 a 5. Cfr. anche, ID., *Eth. Nic.* VI, 4, 1140 a 16: «Siccome azione e produzione sono cose differenti fra di loro, è necessario che l'arte guardi la sfera della produzione e non quella dell'azione».

(βίος) è azione, non produzione (πρᾶξις, οὐ ποίησις ἔστιν)²¹⁷. Come si nota, tali considerazioni rappresentano le premesse implicite della teoria politica aristotelica, la quale nega che l'attività poetica o il lavoro produttivo possano essere, in sé, sinonimi di quell'attività che si può definire "felicità" (εὐδαιμονία)²¹⁸.

Da tali dichiarazioni si comprende ulteriormente perché l'autarchia non possa essere un prodotto della divisione sociale del lavoro, né la ricompensa che spetta al lavoratore, se si identificasse con ciò, infatti, sarebbe una forma di produzione (ποίησις) e, di conseguenza, non potrebbe identificarsi con la migliore forma di vita, dato che «la vita non può essere una produzione»²¹⁹.

Dunque, risulta evidente che, anche le affermazioni più esplicite relative all'esistenza di un'autarchia materiale rinviano, in modo più o meno esplicito, al piano morale.

Pertanto, diversamente da quanto hanno affermato alcuni studiosi, non ci sono contraddizioni fra un'autarchia economica ed un'autarchia morale e, anche in un'opera come la *Politica*, appare chiara la preferenza accordata da Aristotele alla seconda.

Alla luce di tali affermazioni, può risultare più facile anche la lettura dei testi contenuti nel libro I della *Retorica* che, per molto tempo, sono stati ritenuti in contraddizione con quanto lo Stagirita afferma, ad esempio, nel libro X dell'*Etica Nicomachea*.

Leggendo la *Retorica*, infatti, si ha l'impressione di trovare espressa una trattazione della nozione di autarchia che distingue nettamente il significato economico della nozione da quello politico e da quello morale, e che, soprattutto assegna ad essi una posizione reciproca. Ciò avviene, infatti, a seconda dei

²¹⁷ ARISTOT. *Pol.* I 4, 1254 a 7.

²¹⁸ Cfr. R. BODEÜS, *La réflexion aristotelicienne sur la cité*, in R. BODEÜS, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur 1991, pp. 89-127, spec. p. 103; nonché S.R.L. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1983, p. 107.

²¹⁹ La tesi appena discussa, per cui l'αὐτάρκεια è il fine di un'azione ed è strettamente connessa alla nozione di πρᾶξις, riceve una ulteriore conferma: infatti, l'autarchia non può identificarsi con qualcosa di diverso dalla πρᾶξις, essendo collegata all'εὐδαιμονία, che, a sua volta, non può essere che una πρᾶξις.

contesti.

Nel sesto capitolo del libro I della *Retorica*, ad esempio, Aristotele afferma che:

«definiamo “bene” (ἀγαθόν) ciò che viene scelto per se stesso, e per il quale scegliamo qualcos’altro (ὁ ἄν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ἢ αἰρετόν), e ciò che tutti gli esseri desiderano (καὶ οὐ ἕνεκα ἄλλο αἰρούμεθα) [...]; inoltre, [*scil.*: definiamo “bene”] ciò in presenza di cui si ha una condizione di benessere e di autarchia (καὶ αὐτάρκως ἔχει), e l’autarchia stessa (καὶ τὸ αὐτάρκες), e inoltre ciò che produce o preserva tali cose o cui esse conseguono»²²⁰.

È chiaro che tale designazione dell’autarchia si accorda col principio, sopra esposto, per il quale essa consiste in un’attività avente il fine in se stessa e che deve essere desiderata per se stessa (καὶ οὐ ἕνεκα ἄλλο αἰρούμεθα)²²¹.

Ma, nella pagine della *Retorica*, si rinviene anche un’identificazione dell’αὐτάρκεια con la “vita sociale” e con il possesso dei beni materiali che la πόλις è in grado di procurare all’uomo²²². Al riguardo, può essere utile ricordare quanto Aristotele afferma nel quinto capitolo del libro I dell’opera:

«Un uomo sarà autarchico al massimo grado (οὗτο γὰρ ἄν αὐταρκέστατός <τις> εἴη) se possiederà tutti i beni interiori ed esteriori (εἰ ὑπάρχουσι αὐτῷ τὰ τ’ ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθά). I beni interiori sono quelli relativi all’anima e quelli che dipendono dal corpo²²³, mentre quelli esteriori sono la nobiltà di nascita, gli amici, la ricchezza, l’onore»²²⁴.

²²⁰ ARISTOT. *Rhet.* I 6, 1362 a 20-25.

²²¹ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* I 6, 1362 a 21.

²²² Si tratta del secondo aspetto mezionato, che considera la funzione che ha la πόλις per l’uomo, ovvero intesa come uno strumento atto a procurargli l’autarchia.

²²³ È quanto si poteva identificare con l’attribuzione di un significato morale ed economico alla nozione di αὐτάρκεια.

²²⁴ ARISTOT. *Rhet.* I 5, 1360 b 20-25. È quanto si poteva identificare con l’attribuzione di un significato politico e sociale al termine αὐτάρκεια.

A questo punto sembra si possano svolgere alcune considerazioni conclusive, che l'esame del significato "economico" della nozione di ἀυτάρκεια ha permesso di fare emergere.

Anzitutto, è innegabile che il termine ἀυτάρκεια non si possa tradurre con sostantivi quali "sussistenza" e "auto-sostentamento", che compaiono spesso nelle traduzioni, perché esso rinvia sempre, in qualche modo, al piano morale.

In secondo luogo che, anche quando la nozione di autarchia è utilizzata in riferimento alla possibilità di procurarsi le "risorse materiali" che sono necessarie alla sopravvivenza, Aristotele considera queste ultime solo come dei mezzi e le mette in rapporto ad un fine diverso che, solo, si può definire come autarchico²²⁵. Tale fine, come si è visto, non è altro che la felicità (εὐδαιμονία), ovvero la possibilità di condurre una vita autarchica in sommo grado.

In terzo luogo, che l'autarchia è sempre il fine di un'azione.

Infine, non deve stupire il fatto che, in ultima analisi, il contenuto della nozione di ἀυτάρκεια, per come essa è descritta nella *Politica*, sia assimilabile alla descrizione che egli ne fa nei trattati di etica: infatti, queste opere trattano tutte del bene dell'uomo, in un caso come parte della πόλις, nell'altro come singolo. A conferma di ciò si deve ricordare che, nelle pagine finali dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele, preparando il passaggio alla *Politica*, ricorda che l'intento pratico di entrambe le opere è quello di rendere migliori, e quindi più felici, i cittadini; in una parola "più autarchici". Appare quindi evidente la ragione per cui i piani economico e politico rinviano sempre a quello morale e, quella per cui non vi siano ambiti veramente diversi o concezioni dell'ἀυτάρκεια completamente incompatibili, quando il concetto è applicato all'uomo²²⁶.

²²⁵ Al punto che anche il lavoro, come si è visto, diviene vile se fatto per un fine simile, mentre diviene nobilitante quando è svolto per il puro piacere o per attendere ad un'occupazione piacevole e nobilitante.

²²⁶ Ciò risponde anche ad una domanda, che potrebbe essere sorta nel corso della discussione, e che si può riassumere nel modo seguente: Aristotele nega che gli schiavi e gli artigiani, considerati come individui, possano essere autarchici? Sembra che la risposta a tale quesito sia negativa, e ciò per due ragioni: anzitutto, poiché, se l'aspetto politico si riduce a quello morale, ciò che è negato in un caso si può negare anche nell'altro; in secondo luogo, poiché gli schiavi e gli artigiani, essendo privi di tempo libero, non hanno l'occasione di scegliere quella forma di vita che può

A questo punto, quindi, appare utile analizzare l'altro aspetto, che è quello che a questo punto diviene centrale, e che tratta la nozione di autarchia in rapporto alla sfera morale, da intendersi come la scelta di vita che ogni uomo deve fare. Ciò avrà luogo nel capitolo successivo. Infatti, analizzando le affermazioni aristoteliche a proposito della vita che merita maggiormente di essere scelta, si potrà chiarire in che cosa consista la vita più autarchica e, in seguito, quali siano le caratteristiche dell'αὐτάρκεια *tout court*.

A conferma delle considerazioni che sono state appena proposte, si possono citare, ancora una volta, il noto testo tratto dal secondo capitolo del libro I della *Politica* ed un testo del nono capitolo del libro I della *Politica*²²⁷.

In contesto del primo dei testi appena menzionati è la teorizzazione aristotelica della πόλις, intesa come la realtà naturale in cui l'uomo è destinato a vivere per natura. Ivi Aristotele afferma che:

«La comunità perfetta di più villaggi costituisce la πόλις (ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις), che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autarchia (ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὥς

consentire loro di raggiungere l'autarchia. Essi, inoltre, svolgono prettamente attività poetiche, e non attività pratiche; e le prime, come si è dimostrato, di per sé, non producono l'αὐτάρκεια.

²²⁷ Cfr. rispettivamente ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27 – 1253 a 1 e *Pol.* I 9, 1256 b 40 – 1258 a 1. Cfr. anche *Rhet.* I 5, 1360 b 14 ss., nonché ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 1: «lo scopo, cioè il fine, sono ciò che vi è di meglio (ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον); e l'autarchia è sia un fine che quanto vi è di meglio (ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον)» In questo caso, dunque, l'αὐτάρκεια è collegata alla «vita buona» (ἀγαθὴ ζωὴ) dell'uomo ed anche, in modo implicito, al concetto di εὐδαιμονία, tant'è che essa viene descritta come lo scopo supremo della vita degli uomini. Un riferimento del tutto simile è presente anche in ARISTOT. *Rhet.* I 5, 1361 a 14-22, un brano che si può considerare parallelo rispetto a quello appena riferito, e che costituisce l'esplicitazione più chiara di questo modo di intendere la nozione. Sembra che l'αὐτάρκεια descritta in questo passo della *Retorica* consista nel possesso di «“tutti” i beni interiori ed esteriori» (τά τ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἔκτος ἀγαθὰ) (ARISTOT. *Rhet.* I 5, 1360 b 24 ss.) e, coerentemente con queste affermazioni, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele sembra sostenere che il re, soprattutto, deve essere autarchico, per non regnare come un tiranno per il proprio vantaggio (cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VIII 10, 1160 b 3-7). Cfr., sul tema, C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, a collection of texts with notes and explanations* by C. J. DE V., Leida 1953, vol. II, p. 796.

ἔπος εἰπεῖν): sorge per rendere possibile la vita (γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν) e sussiste per produrre le condizioni di una buona vita (οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν). Perciò ogni πόλις è un'istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono, in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine»²²⁸.

Sembra che quando lo Stagirita usa le parole πέρας τῆς αὐταρκείας abbia in mente un concetto particolare. C.A. Viano traduce questa frase nel modo seguente: «[la città] che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autosufficienza»²²⁹, facendo in tale modo della nozione di αὐτάρκεια un concetto più economico-materiale che morale.

Nondimeno, va rilevato che l'espressione dovrebbe essere tradotta in modo differente; infatti, come ha affermato J. Humbert²³⁰, il senso di ὡς ἔπος εἰπεῖν è quello di “completo”²³¹. Anche e proprio per questo, autori come J. Aubonnet e P. Pellegrin hanno parlato di “autarcie complète”²³². Stando così le cose, sembra si debba re-interpretare il testo di *Politica* I 2; infatti, se la frase di Aristotele viene interpretata in questo nuovo modo, allora ci si dovrà interrogare anche in merito alla nozione di “autarchia completa”. In questo contesto, sembra fuori dubbio che la nozione comprenda un significato ampio, in cui si può riscontrare una componente etica ed una componente politica, e che essa, come afferma J. Aubonnet, si possa concepire «comme la possession de ressources matérielles et d'un climat spirituel et moral qui permet un complet épanouissement de l'être humain sans aucun besoin d'aide extérieure, matérielle ou morale»²³³.

Di conseguenza, il significato del brano sopraccitato è che la πόλις è autarchica, se e solo se permette ai suoi cittadini di condurre una “vita felice” (εὖ

²²⁸ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27-32.

²²⁹ Cfr. C.A. VIANO in ARISTOTELE, *Politica*, introduzione, traduzione e conte di C.A.V., Milano 2002, p. 77.

²³⁰ J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris 1954 (1945¹), p. 127.

²³¹ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 29.

²³² J. AUBONNET, in ARISTOTE, *Politique*, Livres I et II. Texte établi et traduit par J. A., Paris 1968, *ad loc.*

²³³ J. AUBONNET, in ARISTOTE, *Politique*, Livres I et II. Texte établi et traduit par J. A., cit. p. 109-111.

ζῆν)²³⁴, ed è “perfetta” (τέλειος)²³⁵, e dunque completamente autarchica, se e solo se i suoi cittadini possono accedere alle virtù; poiché solo le virtù permettono all’uomo di raggiungere l’εὐδαιμονία²³⁶.

In questo caso, si deve intendere la scelta della virtù come una scelta di vita e ciò sembra confermare la tesi, sopra esposta, secondo la quale, nelle opere di Aristotele, la nozione di ἀτάρκεια, quando è riferita all’uomo, rinvia sempre al piano etico ed al tema della migliore scelta di vita²³⁷.

Infine, come si è anticipato, anche l’altro testo tratto dalla *Politica* sembra confermare queste deduzioni; esso si trova nel nono capitolo del libro I dell’opera, nel contesto della trattazione della crematistica, intesa come un’arte di acquisire ricchezze che non si può considerare “naturale”²³⁸.

Ebbene, in questo contesto, lo Stagirita oppone alla crematistica un commercio “naturale”, ed è quest’ultimo che viene indicato essere una sorta di “garante”

²³⁴ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 30.

²³⁵ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 28.

²³⁶ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* I 10, 1099 b 9 – 1100 a 9; *Pol.* III 4, 1276 b 16- 1277 a 20; *passim*.

²³⁷ Cfr. E. SCHÜTRUMPF, *Die analyse der Polis durch Aristoteles*, cit., pp. 72-75, il quale, partendo da un’analisi della *Politica* e della critiche che lo Stagirita muove a Platone (in particolare a quanto questi afferma nella *Repubblica*), giunge a risulti simili. Infatti, egli nota che «Hier bemängelt er, daß es im ersten Stadium der Staatsbildung bei Platon nur die gegenseitige Ergänzung der Berufe – das Thema von B 2 – für die notwendigen Bedürfnisse, aber nicht für das κἄλόν gebe (91 a 10 ff.)», ed afferma, dapprima, che «die Schutzfunktion sei vielmehr eine Voraussetzung, über der der wahre Staatszweck, das εὖ ζῆν, steht (b 29 ff.)», poi che «Aristoteles nennt einen Staat auch dann autark, wenn er sich durch Importe das Notwendige beschafft. Darüber hinaus betrifft aber bei Aristoteles Autarkie nicht nur materielle Güter (Rohstoffe u.ä.), sondern in der Hauptsache die Tätigkeiten und Dienstleistungen, die im Staat verrichtet werden müssen. Autark in diesem Sinne ist ein Staat dann, wenn für jede notwendige Aufgabe eine Gruppe von Personen da ist, die sie wahrnimmt. Daher die wiederholte Bemerkung: Ein Staat besteht nicht aus einer zufällig zusammengewürfelten Menschenmenge, sondern einer “Bevölkerung, die gerade allein ausreichend (“autark”) ist für das richtige Leben in der politischen Gemeinschaft.”».

²³⁸ Sullo sfondo di tutte le considerazioni di Aristotele contenute in questo capitolo vi è l’opposizione fondamentale fra ciò che è “naturale” e ciò che non lo è. In questo caso, l’arte (τέχνη), si oppone alla natura e, di conseguenza, la crematistica viene considerata come un’arte perversa e condannabile.

dell'αὐτάρκεια della πόλις. Infatti, questa forma di commercio è finalizzata a permettere ai membri della comunità di vivere e, se possibile, di “vivere bene”, dato che, al contrario, chi pratica la crematistica non è autarchico e:

«la causa (αἴτιον δέ) di questo atteggiamento è l'affaticarsi intorno alle cose che permettono di vivere (τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν), senza preoccuparsi di vivere bene (ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν); e dato che il desiderio di quelle cose non ha limiti, si desiderano mezzi produttivi illimitati»²³⁹.

Quivi, come si nota, lo Stagirita afferma che il “vivere bene”, ovvero la felicità (εὐδαιμονία), consiste in uno sviluppo armonioso della perfezione intellettuale e morale²⁴⁰; inoltre egli sostiene anche che i beni esterni, così come i piaceri, sono autarchici in tanto in quanto sono delle condizioni per la felicità, «poiché permettono di vivere» (περὶ τὸ ζῆν)²⁴¹, ma non ne sono i costitutivi primari, poiché non sono i responsabili del vivere bene (μὴ το εὖ ζῆν)²⁴².

Vale dunque considerare che cosa Aristotele intendesse per felicità, e che cosa reputasse essere il “vivere bene”, il “vivere nel modo migliore”, e quale stimasse essere la “migliore scelta di vita”.

²³⁹ ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 b 40 - 1258 a 2.

²⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 b 40 - 1258 a 6.

²⁴¹ ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 b 41.

²⁴² ARISTOT. *Pol.* I 9, 1258 a 1.

I. 4. L'αὐτάρκεια come indipendenza interna: il problema della scelta del βίος ἀρετώτατος

Conformemente a quanto è stato delineato nell'esposizione della struttura della presente indagine, ci si soffermerà ora su uno dei contesti tematici più importanti fra quelli in cui compare il termine αὐτάρκεια all'interno del *Corpus Aristotelicum*, ovvero quello del dibattito sul tipo di vita che l'uomo dovrebbe preferire ed a cui dovrebbe aspirare.

Il fine dei capitoli iniziali del libro VII della *Politica* consiste nel delineare i contorni del “genere di vita maggiormente degno di scelta”, ovvero l'ἀρετώτατος βίος²⁴³; dato che, per Aristotele, tale determinazione è necessaria per poter identificare quale sia la costituzione migliore. Infatti, Aristotele osserva che:

«bisogna determinare il tipo di vita preferibile. Fino a che questo non sarà chiarito, resterà oscuro anche quale sia la costituzione migliore, perché normalmente riesce meglio ciò che ha il sistema politico migliore entro le condizioni date»²⁴⁴.

Appare chiaro che, per lo Stagirita, l'interrogativo sul βίος ἀρετώτατος riguarda tanto il singolo quanto la πόλις nel suo complesso e ciò avviene in modo conforme al pensiero politico greco, che identifica la πόλις con la comunità e che rende inseparabili ed assimilabili i due registri²⁴⁵.

Sfruttando tale identificazione, si può affermare che se l'αὐτάρκεια è il fine della πόλις, allora lo è anche del singolo e, pertanto, la “vita maggiormente degna

²⁴³ ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 a 15-16.

²⁴⁴ ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 a 15-19.

²⁴⁵ Conseguentemente, le opzioni del singolo sono finalizzate ad orientare le scelte collettive. Tale concezione è presente anche in Platone che, infatti, identifica l'etica e la politica. Ciò è chiaro nella *Repubblica*, dove la ricerca della giustizia prende le mosse dal singolo, per poi estendersi alla questione del ruolo dell'uomo nella comunità, della felicità del singolo e di quella della comunità stessa.

di scelta” non è altro che la “vita più autarchica”, *tout court*²⁴⁶.

Inoltre, appare utile confrontare le riflessioni che Aristotele sviluppa nella *Politica* con quanto emerge dai trattati di etica, l'*Etica Eudemia* e l'*Etica Nicomachea*²⁴⁷, e dalla *Retorica*. Com'è noto, infatti, nell'ambito di questi ultimi due contesti disciplinari, la riflessione sui generi di vita coinvolge esclusivamente la dimensione individuale.

In ultima analisi, infatti, e come si è visto in precedenza, il problema di identificare la condizione in cui, per Aristotele, si può realizzare l'αὐτάρκεια umana, è risolvibile solo chiarendo che cosa egli intenda con l'espressione «vita maggiormente degna di scelta (ἀίρετώτατος βίος)»; e ciò vale sia per quanto concerne il dibattito etico, sia in riferimento al quello economico e politico.

Tuttavia, vista la complessità delle considerazioni dello Stagirita al riguardo, e prima di proseguire nell'analisi di queste ultime, può essere utile passare in rassegna una serie di testi, anteriori e contemporanei rispetto a quelli di Aristotele, per comprendere quelle che erano le opinioni più diffuse nella Grecia classica e per capire se il dibattito posto in essere da Aristotele rappresentava una novità o rimaneva nel solco di una tradizione.

Il termine αὐτάρκεια compare, in Erodoto, nel libro I delle *Storie* e precisamente nel trentaduesimo capitolo. Tale capitolo costituisce la conclusione del dialogo fra Creso e Solone, che costituisce uno degli episodi più celebri dell'opera ed è imperniato sul problema della felicità umana. Infatti, in tale

²⁴⁶ In questo senso, si può affermare che, quando si parla di αὐτάρκεια, non ci si può riferire, in modo differente, al singolo ed al cittadino, o all'individuo ed alla πόλις, come se si trattasse di due contesti differenti.

²⁴⁷ Nell'*Etica Eudemia*, ed in particolare nei capitoli 4 e 5 del libro I, si riscontra la tripartizione, che diverrà tradizionale, tra vita filosofica, vita politica e vita di piacere, che tuttavia, non è esplicitamente tematizzata. Al contrario, appare interessante la caratterizzazione che viene fatta, nel terzo capitolo del libro VII, del καλοσκάγαθός. In generale, ed in modo simile a quanto avviene nella *Politica*, si ha l'impressione che Aristotele tenti di temperare la vita pratico-politica e la vita filosofica, salvaguardando l'eccellenza dell'attività teoretica. Di contro, per quanto concerne l'*Etica Nicomachea*, si ravvisa una certa opposizione fra vita politica e vita filosofica. Nei capitoli 6-8 del libro X dell'opera, infatti, i due stili di vita vengono esplicitamente messi a confronto ma, soprattutto, vengono disposti secondo una precisa gerarchia, come si vedrà più avanti: la vita politica subisce un deciso declassamento a vantaggio della vita teoretica.

dialogo è contenuto il nucleo ideologico del λόγος di Creso, che rappresenta una delle testimonianze più preziose per la comprensione delle concezioni etiche di Erodoto²⁴⁸.

Erodoto narra che Solone, dopo aver visto i tesori di Creso, si rifiutò di riconoscere nel sovrano l'uomo più felice del mondo, assegnando anzi il primo posto a Tello ateniese. La risposta risentita di Creso alle sue parole sembra offrire a Solone lo spunto per esporre la sua opinione sulla felicità umana, che presenta dei punti di contatto con quella espressa dalla tragedia attica: nessun uomo può essere definito felice prima di avere concluso la propria vita, poiché la condizione umana è mutevole e la divinità invidiosa. Ne emergono due contrapposizioni fondamentali; *in primis* quella tra la felicità materiale e la felicità spirituale²⁴⁹; in secondo luogo quella tra una fortuna passeggera (εὐτυχίη) ed una felicità definitivamente acquisita e, soprattutto, stabile (ὄλβος).

Solone afferma infatti che:

«Avere tutto questo è impossibile per l'uomo, così come non esiste una terra che produca tutti i frutti che le sono necessari (ὥσπερ χώρη οὐδεμία καταρκεῖ πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα): alcuni ne ha, manca di altri, e quella che ne ha di più è la terra migliore. Così nessun singolo uomo è autarchico, ma di una cosa è provvisto e di un'altra ha bisogno. (ὼς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι). Colui che passa la sua vita avendo il maggior numero di beni, e poi la conclude serenamente, costui, a mio parere, merita il titolo di "felice", come se fosse un re. Di ogni cosa bisogna vedere la fine a cui giungerà; a molti, infatti, il dio ha lasciato intravedere la felicità, e poi li ha abbattuti completamente»²⁵⁰.

²⁴⁸ HEROD. *Hist.* I, 32; *passim*.

²⁴⁹ Anche i beni proposti da Solone ed esemplificati nelle storie di Tello, Cleobi e Bitone sono beni concreti: salute, buoni figli, onori, forza fisica.

²⁵⁰ HEROD. *Hist.* I, 32. La collera di Creso è sintomatica di un sovrano che non ha alcuna coscienza del κύκλος operante nelle vicende umane. L'"invidia degli dèi" (φθόνος θεῶν) pur nella sua imperscrutabilità, è legge universale del cosmo erodoteo, che ne è costantemente governato, come risulta soprattutto dai dialoghi fra consiglieri e monarchi, da Solone e Creso ad Artabano e Serse (cfr. gli esempi in DREXLER, pp. 106-107, e, in genere, ASHERI, pp. XLVI –

In chiusura di λόγος²⁵¹, Erodoto dirà che nessuno può sfuggire al destino stabilito, neppure un dio²⁵². Creso non può evitare una τίσις che risale a Gige, ma dovrebbe fidare meno nelle sue ricchezze e non cedere alla tentazione di «essere autarchico».

Per un'esatta valutazione di questo richiamo alla nozione di αὐτάρκεια, non si può dimenticare che Erodoto cita tale frase come se fosse di Solone²⁵³. Infatti, in questo caso, si nega esplicitamente che l'autarchia si possa identificare con la ricchezza o con il potere. Il pensiero che caratterizza il Solone erodoteo, infatti, è quello che si rinviene nei cosiddetti «Frammenti del Solone privato»²⁵⁴, come *L'Inno alle Muse* o il *Frammento 1*²⁵⁵, nei quali i temi dominanti sono l'incapacità umana di padroneggiare il proprio destino, il richiamo a preferire una autarchia morale ad una autarchia "esteriore", nonché l'elogio dello *status* del dio, il quale, sereno ed immobile, vive la "vera e propria αὐτάρκεια".

Pertanto, un'attenta analisi del testo consente di chiarire che la nozione di αὐτάρκεια, nel contesto del testo erodoteo, si riferisce ad una qualità morale, ed è quindi legata al problema della scelta di vita individuale.

In Tucidide, l'altro grande storico della tradizione classica, le occorrenze della

XLVIII). È utile rilevare che nel dialogo fra Creso e Solone è presente la consueta distinzione fra barbari e Greci, che in questo caso si riflette nella contrapposizione tra l'ideale "orientale" di una ricchezza smisurata ed un più ellenico ideale di semplicità e moderazione, fra felicità individuale del sovrano e ideali civili della πόλις. Ma i valori che il racconto esprime sono universali: infatti, il contrasto fra sapienza e stoltezza, tra equilibrio e protervia, tra ignoranza e consapevolezza della caducità della condizione umana costituisce il nucleo ideale del dialogo stesso.

²⁵¹ HEROD. *Hist.* I, 91. 1.

²⁵² L'invidia degli dèi è parte di questo fato ineluttabile, ma quanto meno dovrebbe costituire un "avviso" per l'uomo e, nel caso specifico, per il monarca che gode di una eccessiva fortuna.

²⁵³ Erodoto, in questo caso, ha sicuramente utilizzato una tradizione già formata e mostra di conoscere assai bene le opere di Solone: queste dichiarazioni si richiamano ad una visione di Solone nella quale, sul politico e sul legislatore, prevale la figura del saggio delfico, ricco di esperienza, anche per merito dei suoi viaggi. Cfr., al riguardo B.M. MARIANO – C.M. PACATI, *Il canto, la sapienza, la città*, Firenze 1989, spec. p. 311.

²⁵⁴ Cfr. G. GUIDORIZZI, *La letteratura greca. L'età arcaica*, Milano 2000, pp. 340 ss.

²⁵⁵ Cfr. rispettivamente, SOLON fr. 13, West; nonché fr. 20 West.

nozione si rinvencono all'interno del *Discorso di Pericle agli Ateniesi*²⁵⁶, che viene riportato dallo storico ateniese nel libro II delle *Storie* e che costituisce anche il fulcro tematico ed ideologico di questa parte dell'opera.

Nel riferire il discorso di Pericle, infatti, Tucidide scrive alcune delle più celebri pagine in prosa che la Grecia ci abbia lasciato, e le parole di Pericle sono servite nei secoli per definire l'essenza di Atene all'*acmè* del suo splendore. Si deve premettere che il discorso di Pericle offre un quadro molto idealizzato dell'organizzazione politica, economica e culturale di Atene, per il suo carattere propagandistico e celebrativo, e per gli obblighi imposti dall'occasione in cui fu pronunciato²⁵⁷, ovvero in un momento drammatico della Guerra del Peloponneso.

In questo caso, la celebrazione dei defunti costituisce il pretesto per una riflessione sulla superiorità spirituale di Atene rispetto alle altre città della Grecia, ma, soprattutto, rappresenta il mezzo migliore di cui è dotato Pericle per spronare

²⁵⁶ La consuetudine ateniese voleva che ogni anno si celebrassero pubblicamente, con grande solennità, le esequie dei caduti per la patria. Ad assolvere questo compito fu chiamato nel 431 A.C., al termine della prima stagione della guerra, Pericle, che era stato il massimo fautore del conflitto. La critica si è spesso interrogata sulle ragioni della scelta tucididea ed ha messo in dubbio che Pericle abbia oggettivamente pronunciato il discorso in quella circostanza. Tuttavia non pare esservi alcuna incertezza in proposito: il pubblico di Tucidide, infatti, data l'importanza dell'oratore e dell'occasione, si sarebbe avveduto facilmente dell'inesattezza dello storico, qualora questi avesse attribuito a Pericle un discorso inesistente o del tutto diverso da quello che era stato realmente pronunciato. Per approfondire la questione, si veda anche M.-I. Finley, introduzione a *La guerra del Peloponneso*, vol. I, introduzione di M.-I. Finley, note di G.D.Rocchi, Milano 2001 (1985¹), nonché L. CANFORA, *La storiografia greca*, Milano 1999, pp. 186-190.

²⁵⁷ Il genere dell'epitafio (come dimostra, ad esempio, quello di Lisia per i caduti della guerra di Corinto) aveva i suoi luoghi comuni e richiedeva un appello alla memoria delle glorie passate, risolvendosi in un encomio della πόλις, presa nel suo complesso. I suoi contenuti sono, in parte, quelli dei discorsi funebri: la sezione iniziale e quella finale, che fungono da cornice, parlano in maniera alquanto convenzionale dei caduti, lodandone l'ἀρετή e cercando di consolare i parenti con parole di circostanza. Decisamente inconsueta è invece l'estensione data agli altri motivi, che occupano la parte centrale: l'esaltazione della democrazia e della libertà, sia nella sfera pubblica che in quella dei rapporti privati, il rispetto delle leggi, la bellezza delle feste e dei riti, l'abbondanza e la varietà dei prodotti che allietano la vita ateniese; in sostanza, un manifesto del "miracolo ateniese" e dei successi del sistema democratico, pronunciato da colui che era stato il principale artefice della potenza ateniese nei decenni precedenti. Per ulteriori approfondimenti, cfr. G. GUIDORIZZI, *La letteratura greca. L'età classica*, Milano 2000, pp. 666 ss.

i cittadini all'azione, dinnanzi alla tentazione di fuga che essi potevano avere in una fase cruciale della Guerra del Peloponneso²⁵⁸. Pertanto, il discorso è incalzante e, da un punto di vista contenutistico, contiene l'esaltazione dei valori (τρόποι) che caratterizzano la πόλις di Atene. L'elogio comincia dagli antenati, i quali,

«infatti, abitando sempre [...] la regione nella successione di coloro che sono sopravvenuti nel corso del tempo, fino ad ora la trasmisero libera grazie al loro valore (ἀρετή). E quelli sono degni di lode, ma ancora più i nostri padri, perché [...] oltre a ciò che avevano ricevuto, lasciarono a noi quell'impero, accresciuto, non senza fatica. Ma l'ampliamento dell'impero stesso è opera nostra, di tutti quanti noi che ci troviamo nell'età matura e che abbiamo ingrandito la nostra πόλις, sì da renderla preparata da ogni punto di vista e autarchica per la pace e per la guerra (καὶ τὴν πόλιν τοῖς πᾶσι παρεσκευάσαμεν καὶ ἐς πόλεμον καὶ ἐς εἰρήνην αὐταρκεστάτην)»²⁵⁹.

Come si evince da questo testo, a Pericle interessa qualcosa di più della mera celebrazione del passato. Richiamando il tema dell'autarchia come un ideale civico, egli vuole esporre la propria πολιτεία, ovvero la propria costituzione, sia in senso materiale che formale, ed i modi di vivere che ne sono alla base. Questo testo, quindi, pare confermare che la nozione in esame veniva ricondotta al tema della vita da preferire già nella cultura greca classica²⁶⁰.

²⁵⁸ L'intento dell'epitafio, infatti, era quello di offrire una indiretta giustificazione dell'imperialismo ateniese. A testimoniare l'importanza dei contenuti vi è la scelta di Tucidide di assegnare all'epitafio pericleo una posizione di grande rilievo, proprio all'inizio delle *Storie*, nonostante esso non risulti essenziale ai fini della guerra. Lo storico dovette ritenerlo fondamentale per illustrare le differenze fra Sparta ed Atene, ma l'epitafio è anche un elogio a Pericle ed al suo sistema politico: egli rappresenta il modello di quel compromesso fra i ceti elevati e le masse su cui si era retto l'equilibrio istituzionale di Atene e per mezzo del quale era stata possibile la gestione della cosa pubblica. Pericle "il moderato" rappresenta quindi anche un modello ideologico che Tucidide propone in opposizione all'oltranzismo ideologico di molti suoi successori, primo fra tutti il demagogo Cleone.

²⁵⁹ THUCYDIDES, *Historiae*, II 36, 3-4.

²⁶⁰ A testimonianza di ciò basti pensare che il riferimento non poteva essere certamente alla

Se, come si è visto nell'*incipit* del discorso di Pericle agli Ateniesi, il richiamo all'αὐτάρκεια insinuava nell'uditore il ricordo di determinati valori etici; ma il concetto in esame ritorna, ed in modo altrettanto rilevante, nella conclusione del discorso, ove Tucidide testimonia le seguenti dichiarazioni di Pericle:

«Concludendo, affermo (Ἐυνελών τε λέγω) che la πόλις è la scuola dell'Ellade²⁶¹, e mi sembra che il singolo individuo, educato da noi, può essere disponibile e autarchico per le più svariate attività, con la massima versatilità e disinvoltura (καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλείστ' ἄν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστα ἄν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὐτάρκες παρέχεσθαι)»²⁶².

È evidente che, in questo contesto, affermare il carattere dell'autonomia dell'individuo, significa sostenere che è l'uomo stesso a darsi la propria legge morale; affermare il carattere dell'autarchia significa sostenere che la legge morale basta a se stessa, e cioè che non ha bisogno di cercare alcun fondamento fuori di sé. Non a caso, poco prima, Pericle aveva affermato che i valori incarnati dai cittadini di una πόλις non provengono dalle leggi, ma dai τρόποι, ovvero dagli stili di vita:

«Siamo disposti ad affrontare i pericoli con tranquillità d'animo piuttosto che con la fatica delle esercitazioni, e non tanto con regole del coraggio (μὴ μετὰ νόμων) quanto con i modi di vita che lo ispirano (ἢ τρόπων)»²⁶³.

Se, quindi, è vero che ad una prima lettura il riferimento all'αὐτάρκεια nel

natura storica dell'autarchia ateniese. Infatti, da un punto di vista storico, l'autarchia era, in realtà, assai discutibile, poiché Atene dipendeva in tutto e per tutto dai tributi annualmente versati dai membri della lega delio-attica, alleati di nome ma, di fatto, sudditi. Risponde al vero, invece, l'affermazione secondo la quale l'oculata amministrazione precedente aveva consentito di accumulare grandi risorse in vista della guerra. Non vi è dubbio che, in questo caso, la connotazione del termine sia prevalentemente economica.

²⁶¹ La definizione di Atene come “scuola dell'Ellade” divenne, da Tucidide in poi, un motivo ideologico costante nell'oratoria epidittica ateniese.

²⁶² THUCYDIDES, *Historiae* II 41, 1-2.

²⁶³ THUCYDIDES, *Historiae* II 39, 4.

contesto precedente può essere letto come il richiamo alla capacità della πόλις di “stare in piedi da sola” e “bastare a se stessa”, da assediata, senza il bisogno di altri; è anche vero che, ad una lettura più attenta, emerge come questa capacità sia legata ai suoi valori morali, ai suoi τρόποι e, soprattutto, alla scelta che è stata operata in rapporto allo “stile di vita” dei suoi cittadini²⁶⁴.

Euripide, nella tragedia intitolata *Anfione*, si era interrogato proprio su questo tema, mettendo in scena la disputa verbale fra i due protagonisti, Anfione e Zeteo, su due stili di vita alternativi, quello teoretico e quello pratico-politico.

Come si è visto, la discussione sui generi di vita e, in particolare, su quale sia il tipo di vita che si può definire come il “più autarchico”, esisteva negli anni finali della Guerra del Peloponneso²⁶⁵. Nondimeno, essa assunse una rilevanza decisiva solo con Platone e con gli esponenti delle altre “scuole socratiche”²⁶⁶.

Per quanto riguarda l’approccio filosofico al problema, infatti, uno degli esempi più espliciti della tematizzazione platonica si rinviene nel *Gorgia*. Infatti, all’interno della *mise en scène* del dialogo, lo spregiudicato Callicle²⁶⁷, prendendo

²⁶⁴ A. FOUCHARD, *Aristocratie et Démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, cit. p. 203. Ivi, lo studioso afferma che «l’oraison funèbre prononcée par Périclès assure les Athéniens de leur prochaine victoire: leur supériorité provient de leur *politeia*, c’est-à-dire de leurs usages, et retentit sur leur nature». Inoltre, può essere utile ricordare che l’argomento dei τρόποι è per definizione quello che si richiama alla “natura” (φύσις). Pertanto, si può affermare che, per Pericle, la superiorità di Atene si fonda sul nobile valore implicito allo stile di vita ateniese, che risulta essere, in ultima analisi, conforme alla sua φύσις. Su questo argomento si tornerà in seguito.

²⁶⁵ Cfr., al riguardo, S. GASTALDI, *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, cit., che si sofferma ad analizzare proprio questo problema, in questo momento storico.

²⁶⁶ Al riguardo, come sottolinea J. ANNAS, *La morale della felicità*, cit.: «nell’etica antica l’interrogativo fondamentale è “come dovrei vivere”» e, pertanto, è naturale che la filosofia si sia appropriata di una simile domanda. Il quesito appare già codificato da Socrate nel libro I della *Repubblica* (cfr. PLAT. *Resp.* I, 352 D), ove sono elencati i cosiddetti τρόποι relativi a come si dovrebbe vivere (χρῆ ζῆν) e, nel periodo che segue la riflessione filosofica effettuata da Aristotele, ovvero il periodo di cui si interessa la Annas nel suo testo, esistevano molteplici scuole filosofiche aventi, ognuna, una risposta diversa a tale quesito. In breve, nonostante la domanda rimanesse la medesima, Aristotele, i successivi Peripatetici, gli Epicurei, gli Stoici e gli Scettici, tentarono di rispondere all’interrogativo suddetto, fornendo risposte alquanto differenti.

²⁶⁷ La figura di Callicle è fra le più controverse dei dialoghi platonici. A causa di una totale

il posto di Gorgia e Polo, interloquisce con Socrate a proposito del rapporto che intercorre fra la felicità e l'αὐτάρκεια. Il contesto è proprio quello del dibattito sui diversi stili di vita e Callicle, sostenitore della sopraffazione, in politica, e dell'edonismo, nella vita privata, identifica la condizione naturale dell'uomo con il soddisfacimento di tutti i suoi desideri, auspicando un ripristino dei diritti di "natura" (φύσις), a danno di quelli di legge e dunque una piena legittimazione del dominio del più forte (l'uomo tirannico) sui più deboli. La risposta di Socrate è assai articolata e complessa: egli, infatti, senza operare una confutazione radicale del suo interlocutore, contrappone a questo "ideale di vita" un ideale diverso, basato sulla valorizzazione della nozione di αὐτάρκεια come condizione necessaria per ottenere le felicità.

Socrate inizia la sua argomentazione facendo osservare a Callicle che, secondo il suo ideale di vita, la felicità si trova ad essere irraggiungibile per l'uomo, poiché i desideri hanno una natura tale che, una volta soddisfatti, si riproducono indefinitamente e, pertanto, «è [...] esatto dire che felici sono coloro che non hanno bisogni»²⁶⁸.

È evidente che, alla concezione della felicità propria di Callicle, Socrate ne

assenza di riscontri letterari al di fuori del *Gorgia* stesso, la sua esistenza è stata messa in dubbio dagli studiosi (cfr. F. FERRARI, *Socrate tra personaggio e mito*, Milano 2007, pp. 235-237). Secondo altri, invece, sotto il suo nome si nasconderebbe una persona storicamente determinabile (Crizia, Aristippo, Isocrate, Teràmede, Caricle o Policrate). Sulle varie interpretazioni relative a Callicle ed alla sua figura cfr. M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Introd., trad. e comment., 4 voll., Firenze 1949-1962; M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino 1949, pp. 397 ss.; nonché l'edizione recente, apparsa in lingua francese, M. UNTERSTEINER, *Les Sophistes*, traduit de l'italien et présenté par A. Tordesillas, préface de G. Romeyer-Dherbey, Paris 1993; E. R. DODDS, *Introduction* a PLATO, *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1959, pp 12 ss. Per mezzo delle sue dichiarazioni, egli si fa portavoce di una forma di eudonismo che identifica il bene con il piacere e che assimila la virtù alla capacità di soddisfare tutti i desideri che di volta in volta si presentano all'individuo. Conseguentemente, egli ritiene che la temperanza non sia altro che una forma di schiavitù.

²⁶⁸ PLATO, *Gorgia*, 493 A-B. Cfr. U. WOLF, *La filosofia come ricerca della felicità. I dialoghi giovanili di Platone*, Milano 2001, p.199, chiarisce il punto di vista di Socrate affermando che «chi non domina i propri piaceri e lascia che si ingrandiscano è come un orcio bucato oppure qualcuno che vuole riempire un tale orcio. I desideri non hanno limite e, se li si vuole soddisfare, non c'è più fine alla fatica poiché, non appena si riesca a placarne uno, subito ne esce un altro, e così via».

contrappone una fondata sulla nozione di αὐτάρκεια che, in questo contesto, definisce la condizione di chi non avverte il bisogno di nulla. Conseguentemente, in rapporto al dibattito sui generi di vita, la risposta che Socrate riferisce è che:

«la vita che si deve preferire è ordinata, contenta e soddisfatta di quello che ha»²⁶⁹.

L'attribuzione a Socrate di un tale punto di vista è attestato anche da Senofonte nel sesto capitolo del libro I del *Memorabili*, in cui Socrate afferma:

«io credo che non avere bisogno di niente sia proprio degli dèi e l'aver bisogno del meno possibile sia la condizione più vicina al divino, e siccome il divino è il migliore, ciò che è più vicino a lui è più vicino al migliore»²⁷⁰.

Queste parole sembrano anticipare quelle che pronuncerà Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, infatti, egli afferma che

«l'attività dell'intelletto, essendo teoretica, sembra eccellere per dignità [...], ed essere autarchica [...], per quanto è possibile all'uomo. Sembra inoltre che, in una tale attività, si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all'uomo beato: allora questa sarà la felicità perfetta dell'uomo, se avrà la durata intera della vita [...]. Ma una tale vita sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tale maniera, bensì in quanto in lui vi è "qualcosa di divino" [...]. Infatti, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali»²⁷¹.

Questo testo, oltre ad essere molto simile a quello di Platone, è ricco di spunti di riflessione. Anzitutto, l'autarchia dell'uomo viene collegata esplicitamente al

²⁶⁹ PLAT. *Gorg.* 493 C. Per il motivo della "misura", cfr. oltre 505 D - 507 A; nonché *Resp.* 401 A ss. e *Tim.* 87 C - D (cfr. inoltre *Alcibiade I e II*, *Carmide*, *Liside*, *Lachete*).

²⁷⁰ XENOPH. *Mem.* I 6, 10.

²⁷¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 19 - 1178 a 2.

suo intelletto, ovvero all'«elemento divino che è presente in lui»²⁷², e, in secondo luogo, poiché Aristotele afferma, senza apparente esitazione, che l'intelligenza è divina e che l'αὐτάρκεια caratterizza l'attività dell'intelletto, si è tentati di pensare che essa sia un attributo che viene predicato dell'uomo solo per analogia rispetto al suo soggetto più appropriato: cioè il dio. In questo senso, sembra che Aristotele si possa riferire alla nozione di αὐτάρκεια solo per ciò che concerne la vita teoretica, che pare divenire la sola forma di autarchia realizzabile per l'uomo²⁷³. Le dichiarazioni contenute nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea* sembrano confermare tale interpretazione. Ivi, infatti, lo Stagirita utilizza nuovamente la nozione di αὐτάρκεια per descrivere la natura del dio, che l'uomo deve imitare, ed afferma che «il dio non ha bisogno di nulla»²⁷⁴.

Sembra emergere che, secondo lo Stagirita, la vita maggiormente degna di essere scelta sia quella teoretica. In questo modo è stato letto il famoso passo del nono capitolo del libro X dell'*Etica Nicomachea*, che espone i vantaggi di una vita consacrata alla speculazione:

«chi vive secondo l'intelletto (κατὰ νοῦν) e si dedica ad esso potrà apparirci come uno che si trova nella disposizione migliore e che è prediletto dagli dèi [...]. È verosimile che il più amato dagli dèi sia anche il più felice, e quindi, anche in questo modo, risulterà che il saggio è felice al massimo grado (μάλιστα εὐδαίμων)»²⁷⁵.

²⁷² Il tema dell'intelletto come elemento divino nell'uomo ricorre di frequente, anche nei trattati di biologia come il *De generatione animalium* (II 3, 736 b 28; 737 a 9-10) ed il *De partibus animalium* (II 10, 656 a 8; IV 10, 686 a 28-29).

²⁷³ B. BOTTER, commentando questo passo nella sua monografia su *Dio e Divino in Aristotele*, cit., p. 103, afferma che «l'espressione "il dio e l'intelletto" costituisce una endiadi che Aristotele può permettersi perché considera che l'intelletto sia ciò che c'è di divino nell'uomo. [...]. È dunque l'uomo che coltiva il proprio intelletto e agisce secondo questo tipo di attività che sarà l'essere più felice e, si potrebbe dire, l'essere più umano e più divino, ma in un senso del divino assolutamente realizzabile per l'uomo».

²⁷⁴ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 19 - 1178 a 2.

²⁷⁵ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 9, 1179 a 24-33.

Il testo aristotelico appena esposto ha provocato un certo disorientamento negli studiosi a proposito della sua esegesi, poiché è stata interpretata come contraddittoria in rapporto alle affermazioni contenute nella *Politica* e nella *Retorica*, per cui l'uomo, essendo un "animale naturalmente politico", può essere felice solo in un contesto "politico". Di contro, da questo testo sembrerebbe emergere che la vita più degna di essere scelta sia quella teoretica, intesa come la più onorabile e degna.²⁷⁶

In realtà, vale la pena di ricordare che Aristotele, nelle sue opere, si pone esplicitamente il problema della scelta del βίος ἀρετώτατος, come un problema aperto e, quasi, consueto, ai suoi tempi.

In particolare, nel panorama delle occorrenze del termine αὐτάρκεια in riferimento all'uomo, ve n'è una che risulta particolarmente significativa per capire il modo in cui Aristotele si è posto tale problema ed i termini in cui l'ha formulato. Essa è contenuta nel quarto capitolo del libro I dell'*Etica Eudemia*, dove lo Stagirita afferma che

«i generi di vita sono distinti [...]: vediamo infatti che sono tre anche le forme di vita che tutti coloro che ne hanno la possibilità si propongono di vivere (τρῆς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἑξουσίας τυγχάνοντες προτιρῶνται ζῆν ἅπαντες), la vita politica, quella filosofica, quella di godimento (πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν)»²⁷⁷.

In questo caso, l'alternativa viene posta da Aristotele fra la vita politica (βίος πολιτικόν), la vita filosofica (βίος φιλόσοφον) e la vita di godimento (βίος ἀπολαυστικόν). Invece, nel secondo capitolo del libro VII della *Politica*, tale alternativa viene semplificata e viene posto il problema nel modo che diverrà tipico in tutti le sue occorrenze nel *Corpus Aristotelicum*; ivi, infatti, Aristotele afferma che:

²⁷⁶ La locuzione βίος θεωρητικός rappresenta una coniazione aristotelica, ed è presente nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, mentre, nell'*Etica Eudemia* si riscontra l'espressione βίος φιλόσοφος (cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* I 6, 1215 a 36 - b1).

²⁷⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* I 4, 1215 a 25-37.

«si potrebbe chiedere, da parte di coloro che considerano la vita secondo la virtù, come se fosse quella da preferire (τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι βίον αἰρετώτατον), se la vita politica e pratica (πότερον ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος) sia preferibile alla vita sciolta da tutte le occupazioni esterne (αἰρετὸς ἢ μᾶλλον ὁ πάντων τῶν ἔκτος ἀπολελυμένος), quale quella dedicata alla speculazione (οἶον θεωρητικός τις), che alcuni dicono essere l'unica che convenga ad un filosofo»²⁷⁸.

Questa è l'alternativa fondamentale, ovvero quella che oppone la vita politica e pratica (ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος) alla vita teoretica (βίος θεωρητικός), proponendo entrambe come la vita migliore, ovvero la vita autarchica.

È opportuno ricordare che, quando Aristotele introduce il dibattito sui generi di vita, lo fa ispirandosi e riferendosi al dibattito che si era andato sviluppando in Grecia grazie a Socrate ed ai Socratici²⁷⁹. Infatti, egli afferma che l'alternativa appena menzionata è stata posta sia nel passato che nel presente²⁸⁰.

Per ciò che concerne tale ricerca, vale ricordare almeno che, quando lo Stagirita si riferisce ad una di queste scelte di vita, potrebbe avere in mente un riferimento a lui contemporaneo. Ciò è esplicitato, in modo particolarmente chiaro, nel libro VII della *Politica*, ove Aristotele mette in scena un vero e proprio dibattito dialettico sui generi di vita, pensando a determinate personalità storiche e facendo di questi ultimi i protagonisti del libro²⁸¹.

Per esempio, sembra che la diffidenza nei confronti della vita politica dovesse

²⁷⁸ ARISTOT. *Pol.* VII 2, 1324 a 25-29.

²⁷⁹ Per un approfondimento della questione, cfr. AA. VV., *Xénophon et Socrate. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, éd. par M. NARCY, A. TORDESILLAS, Paris 2008.

²⁸⁰ ARISTOT. *Pol.* VII 2, 1324 a 34.

²⁸¹ Cfr., soprattutto, ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 a 14 - 1324 a 4. Ivi, Aristotele esamina il tema della costituzione migliore in rapporto a quello del genere di vita più desiderabile per tutti. Per risolvere tale problema egli classifica, dapprima, i beni necessari alla felicità, poi analizza la necessità della virtù per la realizzazione di una vita felice, fino a definire la felicità stessa come la virtù e la saggezza pratica cui deve conformarsi l'azione. Non è un caso che, in questo capitolo, siano numerosissime le occorrenze del termine ἀυτόρκεια.

trovare un riferimento diretto in Antistene²⁸², che si dimostrò indipendente da ogni forma di costituzione proprio perché mirava al conseguimento dell'αὐτάρκεια, ovvero di quella completa "autosufficienza", tale da garantirgli la libertà (ἐλευθερία), e che a suo avviso rappresentava l'emblema del saggio²⁸³. Ma anche i Socratici dovevano apparire accomunati da un atteggiamento critico nei confronti della dimensione politica. Mentre, fra i sostenitori della vita teoretica (βίος θεωρητικός), Aristotele doveva avere in mente Platone: quest'ultimo, infatti, identificava tale scelta con "la sola scelta filosofica"²⁸⁴.

Ma vediamo ora "come" Aristotele ponga e "come" tenti di risolvere tale problema nel contesto della propria riflessione filosofica.

I passi aristotelici, che sono espressamente dedicati alla discussione sui generi di vita e all'identificazione dello stile di vita maggiormente degno di scelta (ἀρετώτατος βίος) sono il quinto ed il sesto capitolo del libro I e l'ottavo capitolo del libro X dell'*Etica Nicomachea*, nonché l'intero libro VII della *Politica*.

Rispettivamente, nel primo dei tre luoghi testuali cui si è fatto riferimento²⁸⁵, il contesto in cui la discussione ha luogo è rappresentato dalla descrizione e dalla distinzione fra i diversi beni per l'uomo ed i diversi fini a cui esso può ambire. Ivi compare la definizione dell'αὐτάρκεια umana; e infatti Aristotele, interrogandosi su quale sia il tipo di "vita da preferire" (ἀρετὸν τὸν βίον)²⁸⁶, afferma che esso deve essere "qualcosa di perfetto" (τέλειόν τι)²⁸⁷, ed aggiunge che

²⁸² Cfr. ARISTOT. *Pol.* III 13, 1284 a 11-17.

²⁸³ In questo caso il termine "libertà" non va inteso come un valore giuridico-politico, ma come un valore individuale e personale. Cfr., al riguardo, F. DE LUISE - G. FARINETTI, *Felicità Socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim - Zürich - New York 1997, pp. 88-99.

²⁸⁴ Cfr. PLAT. *Theaet.* 174 C 3-4, ove Socrate elogia il filosofo e la vita filosofica, in quanto funzionale alla ricerca della verità; nonché PLAT. *Resp.* VII, 521 B, ove Platone afferma che il βίος che è perseguito da chi fa la "vera filosofia" è tale da disprezzare la cariche pubbliche e costituisce una vita migliore di quella politica.

²⁸⁵ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 8, 1096 a 11 - 1098 a 20.

²⁸⁶ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 15.

²⁸⁷ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 a 28.

«tale è soprattutto la felicità (τοιούτων δ' ἢ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι) e [...] l'autarchia, infatti si ritiene che il bene perfetto sia autarchico (τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκες). [...] Dunque, qualcosa di perfetto e autarchico ci appare la felicità (τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἢ εὐδαιμονία), dato che è il fine delle azioni che compiamo (τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος). [...] Ma si sarà [*scil.*: autarchici e felici] solo se si coglierà qual è l'agire tipico dell'uomo (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου) [...]. Quale mai potrà essere allora?»²⁸⁸.

Ed egli così risponde a tale interrogativo:

«Poniamo che l'operare proprio dell'uomo sia un certo tipo di vita (ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωῆν τινα), la quale consiste in un'attività dell'anima ed in un certo agire razionale (πράξεις μετὰ λόγου), che ciò vale anche per un uomo eccellente, ma in modo buono e nobile, e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria (ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται). Se è così, il bene umano (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) risulta essere un'attività dell'anima secondo virtù (κατ' ἀρετὴν), e, se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta (τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)»²⁸⁹.

È evidente che quando Aristotele parla di bene umano (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)²⁹⁰, pensa alla felicità, ma anche all'αὐτάρκεια, che pertanto, oltre ad identificarsi con la scelta di vita preferibile, risulta essere anche un'attività dell'anima secondo virtù. Resta da chiarire a quale tipo di virtù il testo faccia riferimento²⁹¹. Ma Aristotele in questo momento, evidenzia solo il problema,

²⁸⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 1-34.

²⁸⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5 1098 a 13-18.

²⁹⁰ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5 1098 a 15.

²⁹¹ ASPASII *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, edidit G. Heylbut, Berolini 1889, 19, 2, e altri commentatori vedono nell'espressione «secondo la migliore e la più perfetta» un accenno alla vita teoretica. Al contrario, Eustrazio, in EUSTRATII ET MICHELII ET ANONYMA *in Ethica Nicomachea commentaria*, edidit. G. Heylbut, Berolini 1892, 71, 15-16, ritiene che la virtù più perfetta sia la virtù intellettuale pratica.

senza risolverlo.

Aspasio, nel suo commento all'*Etica Nicomachea*²⁹², riporta le tre soluzioni che venivano formulate nel sec. II d.C., le quali venivano proposte proprio in funzione del problema del rapporto che esiste fra la vita teoretica e la vita secondo le virtù etiche²⁹³. Tali sono a) quella per cui la felicità -ovvero una vita autarchica-, è una vita secondo tutte le virtù, etiche e dianoetiche; b) quella per cui vi è una felicità inferiore, basata solo sulle virtù etiche, e una superiore, composta di entrambe le virtù; c) infine, quella per cui la felicità è una vita mista ed è il fine della politica.

Passando al secondo dei testi menzionati in precedenza, che, come si è detto, è contenuto nell'ottavo capitolo del libro X della stessa opera, si ravvisa che lo Stagirita afferma che l'autarchia e la felicità si identificano con l'"attività teoretica":

«Si dubita se la cosa più importante della virtù sia la scelta o le azioni [...]. Ma per le azioni si avrà bisogno di molti strumenti, e tanto più quanto più le azioni saranno nobili e belle. Invece per chi svolge un'attività teoretica, non ci sarà bisogno di niente di simile per agire, ma, per così dire, ciò è addirittura di impedimento alla teoresi; ma in quanto è un uomo, e vive con gli altri, costui sceglie di agire secondo la virtù (κατὰ τὴν ἀρετήν), e quindi avrà bisogno di cose del genere, riguardo al suo vivere da uomo (πρὸς τὸ ἀνθρώπῳπέεσθαι)»²⁹⁴.

In questo caso, sembra che Aristotele affermi che l'autarchia *tout court* si identifichi con l'attività teoretica, ma che l'uomo possa realizzare anche un'altra forma di autarchia, agendo secondo le virtù etiche, la quale è inferiore alla prima ma è conforme alla sua condizione di mortale.

²⁹² ASPASII in *Ethica Nicomachea*, cit. 8, 20-25.

²⁹³ Il dibattito moderno, come si è più volte notato, non ha mutato di molto i termini della questione. La principale novità è l'ipotesi di un'evoluzione nel pensiero di Aristotele, che sarebbe passato da una concezione più teologica della felicità e dell'autarchia, ad una più mondana e pratica. Cfr., al riguardo, W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, cit.

²⁹⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 8, 1178 a 35 - b 6.

Infine, vale ricordare il terzo contesto in cui Aristotele dibatte il tema della scelta del miglior genere di vita, che è anche il più esteso e coincide con il libro VII della *Politica*. In questo caso, proprio perché il tema dell'ἀρετώτατος βίος è l'oggetto precipuo della trattazione, il tono cambia radicalmente e la questione è posta in modo più complesso, pur ruotando ancora una volta intorno al tema della natura della felicità, ed in particolare della felicità politica. Aristotele si chiede infatti cosa essa sia, per poi porsi il problema delle condizioni concrete di realizzazione della πόλις migliore, e infine quello dell'educazione dei cittadini²⁹⁵. Aristotele, infatti, non si chiede quale sia lo stato ideale, ma quali condizioni debbano darsi all'interno della πόλις per realizzare l'autarchia e permettere al cittadino di vivere la "vita migliore"²⁹⁶.

²⁹⁵ Cfr. ARISTOT. *Pol.* VIII.

²⁹⁶ Vale notare che questo capitolo affronta, in qualche modo, anche la questione del ruolo dello stato per la felicità individuale. Per Aristotele, infatti, il ruolo del legislatore è quello di «considerare come una πόλις, una stirpe ed ogni altro tipo di comunità possa godere di una vita buona e della felicità possibile» (cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 2, 1325 a 5 ss.). Si nota pertanto come, in questo caso, l'etica e la politica non rappresentino due domini separati, ma si integrino vicendevolmente.

I. 5. La scelta di Aristotele

Nel contesto della presente ricerca, dunque, le questioni che è ora opportuno affrontare sono le seguenti: se l'autarchia, che si realizza nella vita migliore, sia identificabile con "una sola" scelta di vita; e se ciò abbia rilevanza nel tentare di definire l'αὐτάρκεια umana in Aristotele.

Si tratta insomma di verificare se esiste una definizione dell'autarchia che possa fare coesistere le affermazioni di Aristotele appena ricordate, e se, quindi, si possa ritenere che lo Stagirita, ogni volta che utilizza il sostantivo αὐτάρκεια in riferimento all'uomo, e nel contesto dei suoi trattati etico-politici, lo faccia in modo quasi "tecnico" e con un utilizzo univoco del concetto. E ciò sarà fatto cercando di definire quale dovesse essere, per Aristotele, la vita maggiormente degna di scelta, verificando, eventualmente, se egli abbia presupposto l'esistenza di più vite degne di scelta e, in tale caso, domandandosi in che gerarchia le abbia poste²⁹⁷.

²⁹⁷ Rispetto al primo problema, lo studio più puntuale in merito alla posizione assunta da Aristotele nel dibattito sui generi di vita, è stato realizzato da S. GASTALDI, *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli 2003. Il volume discute la posizione assunta da Aristotele nel dibattito sui generi di vita, ed in particolare sulla contrapposizione tra vita pratico-politica e vita filosofica. Tale dibattito, iniziato negli anni finali della Guerra del Peloponneso, aveva assunto una rilevanza decisiva con Platone e con gli esponenti delle altre scuole socratiche. Attraverso l'analisi puntuale dei testi in cui viene affrontato il problema del rapporto tra βίος πρακτικός e βίος θεωρητικός (la *Politica*, l'*Etica Eudemia* e l'*Etica Nicomachea*) la studiosa ricostruisce la fisionomia che Aristotele assegna alle due scelte di vita. A suo avviso, l'indagine di Aristotele è attraversata da una tensione irrisolta: da una parte, il βίος πολιτικός rappresenta la modalità di vita del cittadino che nella πόλις, e in particolare nel quadro della migliore forma di costituzione, consegue pienamente la felicità; dall'altra la vita teoretica, realizzata nell'ambito della scuola, possiede una superiore dignità, che Aristotele legittima e avvalorava, riproponendo il tema dell'assimilazione del filosofo alla divinità. In particolare, la studiosa tratta il problema in esame sfruttando tanto la fonte costituita dalla *Politica* (cfr. S. GASTALDI, *Bios Hairetotatos*, cit., pp. 19-60), quanto quella rappresentata dai trattati di etica (cfr. S. GASTALDI, *Bios Hairetotatos*, cit., pp. 67-125). Sebbene in tale studio l'αὐτάρκεια non sia assunta ad oggetto di indagine precipuo, è innegabile che vengano trattati temi che sono strettamente legati a quello dell'autarchia stessa, come quello riguardante il rapporto che intercorre fra la πράξις e la θεωρία, nel *Corpus*

Nel quinto capitolo del libro I dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele ci fornisce quella che si può considerare come la definizione più esplicita dell'αὐτάρκεια che compare all'interno del *Corpus*. In essa, sostenendo che l'autarchia è il requisito formale che deve possedere la felicità (εὐδαιμονία), egli dichiara esplicitamente che un ente si può dire autarchico solo se è in possesso di tutto ciò che «rende la vita degna di essere scelta e non è mancante di alcunché (ὁ μονούμενον ἀρετὸν ποιῆ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ)»²⁹⁸.

Infatti, dopo avere affermato che «il bene perfetto [...] sembra essere autarchico (τὸ γὰρ [...] ἀγαθὸν αὐτάρκες εἶναι δοκεῖ)»²⁹⁹, lo Stagirita afferma che:

«poniamo come “autarchico” (τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν) ciò che, allorché sia isolato dal resto (ὁ μονούμενον), rende la vita degna di essere scelta (ἀρετὸν ποιῆ τὸν βίον) e che non è mancante di alcunché (μηδενὸς ἐνδεᾶ)»³⁰⁰.

Si potrebbe tentare di interpretare questa sezione del libro I dell'*Etica Nicomachea* mostrando che, per Aristotele, un bene perfetto è autarchico solo se rende autarchica la vita di una persona, ovvero degna di essere scelta e non

Aristotelicum, dal *Protreptico* alla *Politica* (Cfr. S. GASTALDI, *Bios Hairetotatos*, cit., pp. 140 ss.). Al riguardo, la studiosa nota che Aristotele, nel libro VII della *Politica*, persegue una strategia particolare, finalizzata ad ampliare la nozione di προᾶξις per fare convergere in essa tanto l'agire pratico *tout court*, ovvero quello legato alle virtù etiche, quanto le attività intellettuali. A suo parere, infatti, lo scopo che Aristotele si propone al riguardo è quello di mostrare che le due opzioni non si escludono e che non vi è una sostanziale opposizione fra la vita pratico-politica e la vita dedicata alla θεωρία.

²⁹⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5 1097 b 14-15. Aristotele, in tale modo, associa la nozione in esame a quella di “bene”: più avanti, infatti, riferendosi ad una tesi di Platone, egli afferma che «non vi è nulla che può rendere il “bene” ancor più preferibile se lo si aggiunge ad esso» (ARISTOT. *Eth. Nic.* X 1, 1172 b 31-32).

²⁹⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 8-9. Nelle righe che precedono tale passo, si legge che cosa Aristotele intenda per bene supremo, ovvero che «il bene supremo appare essere qualcosa di perfetto (ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται)» (ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 a 28); ed inoltre, viene illustrata e spiegata la nozione di perfezione sulla base del principio secondo il quale il fine pone termine al desiderio.

³⁰⁰ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 11-15.

mancante di alcunché.

Inoltre, la prima parte della definizione rimanda alle successive, mentre la seconda parte, che risulta essere altrettanto problematica, connette l'autarchia alla felicità (εὐδαιμονία), nel senso che l'autarchia stessa viene considerata come una "scelta di vita"³⁰¹. Infine, nell'ultima parte della definizione si legge che la vita di una persona è autarchica se non manca di nulla, il che, come indica lo stesso Aristotele, è conciliabile con il fatto che l'uomo ha, necessariamente, una vasta gamma di esigenze.

Tornando però al problema principale che qui si intende affrontare, che riguarda la definizione dell'autarchia, resta indeterminato "che cosa" significhi affermare che essa è la caratteristica fondamentale del bene supremo, che è ciò che rende la vita degna di essere scelta e che non manca di nulla.

La risposta a tale interrogativo non è facile, e infatti lo Stagirita, già nel porre la definizione dell'autarchia, ci ricorda che «noi poniamo» (τίθεμεν) una tale definizione, suggerendo in tale modo che essa non è altro che una definizione convenzionale³⁰².

Riassumiamo brevemente il discorso, per come è emerso nei capitoli precedenti e per come è posto da Aristotele, nonché le perplessità che emergono leggendo la trattazione che egli stesso ne fa. Egli tratta tale tema nei trattati di etica, nella *Politica* e nella *Retorica*; ma mentre nella *Politica* risulta che il genere di vita da preferire sia quello che permette il conseguimento della virtù, -ed infatti Aristotele afferma che sarebbe opportuno adeguare la costituzione della πόλις a tale *modus vivendi*-; nell'*Etica Nicomachea*, lo Stagirita, da un lato, identifica la

³⁰¹ In rapporto a tale problema si veda J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1997. La studiosa afferma che questa secondo problema, in realtà, comprende anche il primo: «Forse è un po' strano definire autosufficiente un bene finale; la discussione svolta da Aristotele suggerisce certamente che l'applicazione naturale del termine è alla vita di una persona piuttosto che al bene supremo di una persona».

³⁰² Infatti, quanto egli afferma sul bene dell'uomo nella *Politica* pare contraddire la descrizione che egli dà del bene umano nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia*. Per quanto concerne i testi da considerare, vale ricordare che, come si è accennato in precedenza, la relazione fra l'autarchia ed il problema della scelta del miglior genere di vita viene affrontato da Aristotele nei suoi trattati di etica, nella *Politica* e nella *Retorica*.

vita migliore con la vita teoretica (βίος θεωρητικός) e con l'esercizio delle virtù dianoetiche che le sono collegate, dall'altro privilegia le virtù etiche, e propone come vita migliore quella che si fonda sul loro esercizio³⁰³.

Il problema è dunque quello di determinare quale sia il ruolo reciproco da assegnare alle *Etiche* ed alla *Politica*, nel contesto della "scienza politica". Infatti, solo così si potrà tentare di trovare una definizione del termine ἀϋτάρκεια, che sappia integrare ed armonizzare tutte le dichiarazioni di Aristotele³⁰⁴.

Infatti, a seconda che la priorità sia assegnata alla politica o all'etica, si ottiene un'interpretazione diversa, tanto della "scienza politica" di Aristotele, quanto della nozione di ἀϋτάρκεια e, in questo caso, di come si può descrivere e definire quella che lo Stagirita definisce «la migliore scelta di vita»³⁰⁵

³⁰³ Evidentemente, ciò si può realizzare conducendo una vita politica e pratica (ὁ πολιτικός καὶ πρακτικός βίος).

³⁰⁴ Apparentemente, sembrerebbe che tale interrogativo abbia una risposta negativa, poichè la nozione di ἀϋτάρκεια sembra comportare un "problema di definizione", e dato che non compare una sua determinazione esplicita in alcun testo del *Corpus Aristotelicum*. Come afferma al riguardo P. METIVIER, *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote*, Paris 2000, p. 57 : «si la relation terminale entre la politique et l'éthique a retenu presque exclusivement l'attention des commentateurs de la pensée aristotélicienne, aucune vue ou solution n'a encore recueilli, sur ce sujet, leur unanimité».

³⁰⁵ Tuttavia, a causa dei differenti fini e delle diverse prospettive che caratterizzano le diverse opere, non è facile riuscire a ricostruire un discorso unitario. Ad esempio, quanti assegnano il primato alla politica sull'etica, ritengono che la migliore scelta di vita sia quella politica e che il bene individuale si possa realizzare solo nella collettività. Essi invocano come ragioni di tale scelta il principio secondo cui la πόλις è il fine dell'uomo (Cfr. R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique*, Paris 1960, pp. 8, 22,26), o la superiorità del bene comune sul bene individuale (Cfr. M.-D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris 1956, pp. 28-29), del "tutto" sulla "parte" (Cfr. M. GILLET, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg (suisse) et Paris 1905, pp. 87-88, 94-95.), accordano una superiorità gerarchica a ciò di cui i beneficiari sono un insieme di persone piuttosto che un singolo individuo (Cfr. J. MOREAU, *Aristote et son école*, cit., p. 227), o, ancora, danno una preferenza al punto di vista sociale che a quello individuale. Cfr. rispettivamente J. VANIER, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris 1965, pp. 397-411, che attribuisce una preferenza all'aspetto sociale, poichè, a suo parere, l'etica, al suo vertice, consiste in una serie di attività umane volte al bene di tutti e E. BARKER, *Aristotle. Politics. Translated with an Introduction, notes and Appendixes*, Oxford 1948 (1946), p. 1-11, il quale sostiene la superiorità della politica anche rispetto al singolo individuo,

Ora, è innegabile che i trattati di etica parlino quasi esclusivamente dell'uomo, e che invece la *Politica* accordi un'attenzione privilegiata alla πόλις. È per questo che, per comprendere il rapporto che intercorre fra l'etica e la politica, e quindi per chiarire quale sia la valenza globale da assegnare alla nozione di αὐτάρκεια, si debbano comprendere le argomentazioni filosofiche che sono sviluppate in entrambi i trattati, presi singolarmente, prestando attenzione ai fini per i quali essi sono stati realizzati.

A tale proposito, è opportuno ricordare che l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia* hanno ad oggetto il bene supremo dell'uomo, ed hanno come obbiettivo la volontà di determinare quale sia il miglior stile di vita, ovvero il modo in cui l'uomo possa realizzare il proprio bene³⁰⁶; mentre la *Politica*, in modo complementare, sembra svolgere il ruolo di scoprire “come” poter realizzare una tale vita, nonché di mostrare come l'autarchia del singolo si possa realizzare all'interno della πόλις³⁰⁷.

poichè, a suo avviso, la πόλις esiste sempre e solo in vista dello sviluppo e della perfezione degli individui. A parere di costoro, per Aristotele, questi sarebbero i veri beni e, pertanto, solo il loro raggiungimento rende possibile una situazione di autarchia, la quale, dunque, si realizza solo tramite l'esercizio delle virtù politiche. Inoltre, poiché queste posizioni traggono le loro giustificazioni dall'identificazione dell'etica con la politica, sia rispetto alla sfera individuale che nel contesto della sfera sociale. Ne deriva che la realizzazione di tali condizioni permetterebbe all'uomo di essere autarchico anche nella vita privata, e di vivere dunque una vita felice.

Nondimeno, molti studiosi hanno criticato tale interpretazione, affermando che essa privilegierebbe la dimensione della πόλις, e sottolineando che, al contrario, la domanda stessa sul miglior genere di vita, per definizione, deve porre l'accento sul singolo individuo.

³⁰⁶ Cfr., al riguardo, J.A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol II, Oxford 1892, pp. 459-470; nonché J. BURNET in ARISTOTLE, *The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes by J. Burnet, Cambridge 1901, p. XXVII.

³⁰⁷ Aristotele, infatti, proprio all'inizio della *Politica* (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 1, 1252 a 17 ss.), dichiara che ogni comunità si costituisce in vista di un bene e che la πόλις in particolare si costituisce non solo in vista di un bene, ma proprio poiché ha per fine il bene supremo, ovvero l'αὐτάρκεια. Il capitolo secondo del libro I dell'opera, si presenta poi come lo sviluppo di tali affermazioni. Ivi infatti lo Stagirita afferma che ogni associazione si realizza in vista di un bene e determina una scala graduale di tali associazioni e beni: dal semplice esistere, conservarsi e perpetuarsi (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 a 26-31), al soddisfacimento di bisogni via via meno effimeri (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 12-16), fino al vivere bene ed in una situazione di

Queste affermazioni indicano che, come è noto, l'uomo è pienamente se stesso, e si può realizzare in quanto tale, solo quando è in mezzo ad altri uomini, ovvero quando si unisce in una "comunità politica" con loro³⁰⁸, ma ciò necessita di qualche riflessione, se viene connesso alle affermazioni contenute nell'*Etica Nicomachea*, ed in particolare nel libro X, per cui l'uomo può raggiungere la felicità per mezzo della sola attività teoretica.

Ora, nel libro I della *Politica*, Aristotele afferma che:

«l'uomo è un animale naturalmente politico (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), e chi non vive nella πόλις (καὶ ὁ ἄπολις), a causa della sua natura e non per caso (διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην), o è un essere inferiore o è più che un uomo (ἢτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος)»³⁰⁹.

αὐτάρκεια (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 27-30.). Tale sviluppo è presentato come un fatto naturale, e l'uomo è definito proprio in questo contesto come un «animale "naturalmente" politico (φύσει πολιτικὸν ζῷον)» (ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 2-3), che trova nella πόλις la sua realizzazione, il suo bene, la sua autarchia (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 32-34). Infatti, come afferma lo Stagirita, ogni singolo uomo è portato a vivere associato ed a condurre la propria esistenza nel contesto della πόλις, a causa dell'autarchia completa che egli cerca e che solo nella πόλις può trovare (cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 30 - 1253 a 1). Se non fosse per questa forma di autarchia, che evidentemente rappresenta il maggior bene per l'uomo, i villaggi non si svilupperebbero fino a divenire la migliore forma di comunità. Per ciò che concerne il tema dell'uomo come animale politico, cfr. ARISTOT. *Hist. An.* I 1, 487 b 33 - 488 a 14. Per quanto riguarda, invece il vivere bene e la ricerca dell'autarchia come sviluppo intellettuale e morale del singolo e della comunità, cfr. C. J. BERRY, *Human nature and political conventions*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», Vol.2, 1999, pp. 95-111. Lo studioso si interroga sul perché Aristotele istituisca una connessione tra la politica e la natura umana. Egli nota che una pratica tipica di Aristotele è quella di confrontare gli esseri umani con altri animali e che egli adotta una pratica simile per instaurare un collegamento indiretto tra la natura umana e la politica. La strategia è quella di individuare almeno un aspetto universale della natura umana che sia non-politica, ma che, tuttavia, porti con sé un requisito che richiama universalmente una risposta politica. In particolare, l'aspetto analizzato da J. Berry è il sesso riproduttivo e la necessità di garantire la sopravvivenza della prole.

³⁰⁸ Cfr. sul tema, E. BERTI, *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in *Vita e Pensiero*, Milano 1983, 200-227.

³⁰⁹ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 1-3.

Ciò viene confermato poco dopo, là dove Aristotele nota che l'uomo non può svolgere il suo ἔργον proprio, e non può realizzare un'autarchia ed uno sviluppo completo, se non nella πόλις, ovvero aggregandosi con altri uomini per formare tale "comunità politica"³¹⁰. Inoltre, egli afferma che tale stadio di sviluppo dell'uomo è anteriore per natura rispetto a tutti gli altri stadi, nei quali egli non sarebbe ancora pienamente se stesso³¹¹.

La πόλις, dunque, è anteriore, per "natura", rispetto alle altre forme di aggregazione umana, che non consentono il raggiungimento dell'αὐτάρκεια completa e che non fanno di ogni individuo che le compone un individuo αὐτάρκης. Anche la successiva descrizione di tali rapporti funzionali per mezzo del paragone con il corpo e le sue parti³¹², infatti, sottolinea l'esistenza di un'armonia fra l'uomo e la πόλις.

Del resto, lo Stagirita afferma esplicitamente che non vi è felicità (εὐδαιμονία), né una πόλις si può considerare "felice", se l'insieme dei cittadini, o almeno la maggior parte di essi, non la raggiungono e non sono essi stessi "felici"³¹³. Infatti, nel nono capitolo del libro VII della *Politica* si legge che:

³¹⁰ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 19-29.

³¹¹ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 32-34.

³¹² Cfr., rispettivamente, per la definizione di una realtà in funzione del suo ἔργον, ARISTOT. *De an.* II 1 412 b 20-22; *De gen. an.* I 2 716 a 23; 19 726 b 22-24; II 1 734 b 24-27; 735 a 6-8; *Metaph.* Z 10, 1035 b 16-18; *passim*.

³¹³ Cfr. S. GULLINO, *Il rapporto fra il singolo e la collettività nel «personalismo» di L. Stefanini*, in AA. VV., *Il Personalismo di Luigi Stefanini*, in corso di stampa, in cui viene analizzata la critica che Aristotele muove a Platone, ovvero quella di non essere riuscito a trovare una misura equilibrata per realizzare la sua *politeia*, finendo per subordinare e sacrificare l'essenza dell'individuo allo Stato. Vedi anche L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *La trattazione aristotelica della «Politèia» di Platone*, in AA. VV., *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. BERTI e L.M. NAPOLITANO VALDITARA, Leandro Ugo Japadre, L'Aquila-Roma 1989, pp. 135-159, pp. 135-136. Il punto di vista socio-economico dal quale Aristotele critica Platone è chiarito da D. LANZA, *La critica aristotelica a Platone e i due piani della politica*, «Atheneaeum», N. S. XLIX (1971), pp. 355-392. Per quanto concerne lo Stagirita, si deve ricordare che, come sempre, egli traduce la dottrina che lo interessa con la propria terminologia ed entro i suoi stesi concetti.

«L'εὐδαιμονία, necessariamente, si realizza solo con la virtù (ἀναγκαῖον ὑπάρχειν μετὰ τῆς ἀρετῆς) e si può definire felice una πόλις tenendo presente non soltanto una parte di essa, ma tutti i cittadini (ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας)»³¹⁴.

È evidente quindi che, per Aristotele, l'εὐδαιμονία consiste nell'esercizio della virtù e che se è impossibile che la collettività dei cittadini sia virtuosa senza che ciascuno di loro lo sia individualmente, allora si deve preferire e ricercare la virtù individuale; la virtù collettiva sarà una conseguenza.

Infatti, lo Stagiritita, nel tredicesimo capitolo del libro VII della *Politica*, definisce l'εὐδαιμονία ricercata dalla "politica" stessa come

«l'atto e l'utilizzo perfetto della virtù (ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν), in senso assoluto e non ipotetico (καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἀπλῶς)»³¹⁵.

Pertanto, è la virtù individuale che deve essere privilegiata. Detto altrimenti, poiché la πόλις ha come fine il perseguimento di un bene individuale e "personale, è importante determinare come ciò si realizzi concretamente.

Nella *Politica*, questo orientamento teleologico verso l'ottenimento del bene e la realizzazione della vita migliore per ogni singolo cittadino sembra emergere anche in quanto Aristotele afferma a proposito delle leggi, della costituzione e del governo. Infatti, come si legge nel nono capitolo del libro III dell'opera, la πόλις stessa «è la comunità che garantisce il vivere bene (εὖ ζῆν)[...], come vita perfetta e autarchica (ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους)»³¹⁶, e dunque, la ricerca del vivere nel modo migliore e quella dell'autarchia, dato che esse sono le cause finali dell'aggregazione degli uomini, sono anche le cause dell'organizzazione della πόλις stessa.

Aristotele afferma quindi che la πόλις è il fine dell'individuo, ma non il suo

³¹⁴ ARISTOT. *Pol.* VII 9, 1329 a 22-24.

³¹⁵ ARISTOT. *Pol.* VII 13, 1332 a 9-10.

³¹⁶ ARISTOT. *Pol.* III 9, 1280 b 33-35.

fine ultimo, che è appunto l'αὐτάρκεια³¹⁷.

È per questo che l'animale è definito come incapace di partecipare ad una tale comunità e che anche il dio ne è estraneo; il primo perché gli manca l'aspirazione ad un'autarchia come quella umana, poichè la sua si realizza nella riproduzione -e quindi ad esso manca anche l'aspirazione ad un tale bene-; il secondo perché è autarchico in sommo grado già per sè e vive una vita autarchica e beata³¹⁸. L'uomo, situato nel mezzo di questi due estremi, fra il dio e gli animali, è, per Aristotele, un essere che aspira ad un bene molto elevato, ovvero ad una vita perfetta, ma senza poter essere autarchico di per sé. Infatti, secondo Aristotele, anche al di fuori del "bisogno", che, in questo caso, si deve intendere da un punto di vista strettamente economico, l'uomo si assocerebbe egualmente, per condividere dei sentimenti morali -come l'amicizia-, per realizzare azioni nobili e poter prendere parte alla virtù. Pertanto, appare sempre più evidente la ricchezza e la complessità della nozione di autarchia, applicata all'uomo, che viene attribuita dallo Stagirita all'individuo³¹⁹, alla famiglia³²⁰, alla comunità politica³²¹, al territorio³²², ma soprattutto alla vita³²³.

³¹⁷ Al riguardo, come ricorda P. METIVIER, *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote*, cit., p. 80, in Aristotele, «au contraire d'un étatismes, qui sacrifie l'homme à une structure ou à une pseudo-finalité, c'est à un humanisme que doit convier la politique». E infatti «dans la pensée d'Aristote, si la cité n'est pas contre l'homme - puisqu'elle part de lui en vue d'un bien à poursuivre -, il y a lieu d'affirmer qu'elle est pour lui».

³¹⁸ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 27-29; VII 1 1323 b 23-26.

³¹⁹ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 26-28; II 2, 1261 b 12; IV 4, 1291 a 14-15; VI 8, 1321 b 17.

³²⁰ Cfr. ARISTOT. *Pol.* II 2, 1261 b 11-12.

³²¹ Cfr. ARISTOT. *Pol.* I 2, 1252 b 19; II 2 1261 b 12-13; III 1, 1275 b 20-21; VII 4, 1326 b 2-4; VII 8, 1328 b 19; *passim*.

³²² Cfr. ARISTOT. *Pol.* VII 5, 1326 b 27-30.

³²³ Cfr. ARISTOT. *Pol.* III 9, 1280 b 34-34; 1281 a 1; VII 4, 1326 b 24; 8, 1328 b 17. Se prima si comprendeva in modo apparentemente più facile la relazione fra il concetto di autarchia ed il tema degli scambi (ARISTOT. *Pol.* I 9, 1257 a 36), quello della vendita e dell'acquisto (ARISTOT. *Pol.* VI 8, 1321 b 17), quello della fertilità (ARISTOT. *Pol.* VII 5, 1326 b 27-30), o quello dei beni necessari (ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 b 3-4), ora appare chiaro che il problema è molto più complesso. . In realtà l'autarchia è ciò che assicura la πόλις stessa, in quanto suo fine (ARISTOT. *Pol.* VII 1, 1323 b 24-26). Infatti, dato che la vita perfetta e la vita autarchica conincidono e sono legate (ARISTOT. *Pol.* III 9, 1280 b 34-35), allora il vero fine è la felicità e tutto ciò che la determina e per il quale si

Sembra quindi che si possa escludere che l'αὐτόρκεια si realizzi nella vita politica *tout court*, anche perché, semmai, essa è un “mezzo” o un “aiuto” alla realizzazione dell'αὐτόρκεια individuale.

Al riguardo, vale citare un altro passo che sembra rilevante, poiché tratta proprio della realizzabilità della virtù nella vita politica. Esso è tratto dal terzo capitolo del libro VII della *Politica* e, in esso, Aristotele si occupa di «coloro che ammettono che la vita virtuosa sia preferibile a ogni altra, sebbene poi siano in disaccordo sul modo di realizzarla»³²⁴; egli afferma che:

«Gli uni, infatti, valutano negativamente le cariche politiche, credendo che la vita dell'uomo libero, preferibile a ogni altra, sia ben diversa da quella dell'uomo politico, gli altri pensano che la vita politica sia la migliore. [...] Non è vero che si debba esaltare l'inazione (τὸ ἀπρακτεῖν) al di sopra dell'azione stessa (τοῦ πράττειν), perché la felicità è attività (ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν), e l'attività di uomini giusti e temperanti dà compimento a molte belle cose»³²⁵.

Quello che è fondamentale notare è che, in questo passo, Aristotele afferma esplicitamente che la felicità è azione (ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν)³²⁶, in quanto virtù, e che, allo stesso tempo, egli nega che l'azione che dà la felicità consista nel partecipare alla vita politica.

Viene allora da chiedersi quale sia l'azione che, per Aristotele, è in grado di dare all'uomo la felicità, facendo di ogni individuo un individuo autarchico.

Ora, che l'uomo dia prova di sé nell'azione è convinzione corale della cultura greca: soltanto nell'azione la virtù si realizza e essa stessa può essere considerata un fine in sé, in quanto determina la perfezione operativa dell'agire, ed essa procura la felicità, intesa come una garanzia permanente di successo.

Aristotele, nella *Politica*, sembra pronunciarsi a favore dell'attività teoretica (θεωρία), poiché, da un lato, essa è una forma di azione, e quindi soddisfa le

realizza.

³²⁴ ARISTOT. *Pol.* VII 3, 1325 a 16-17.

³²⁵ ARISTOT. *Pol.* VII 3, 1325 a 17-34.

³²⁶ ARISTOT. *Pol.* VII 3, 1325 a 32.

richieste dei fautori della vita attiva, dall'altro è fine a se stessa, e quindi può essere considerata ciò in cui consiste la felicità³²⁷.

Aristotele osserva, infatti, che l'azione non è necessariamente qualcosa di relativo agli altri, né sono pensieri attivi solo quelli che vengono messi in pratica, ma afferma che rispetto ad essi sono molto più attivi le attività teoretiche ed i pensieri, che sono perfetti in se stessi e che sono compiuti in vista di essi stessi (τὰς αὐτοτελείς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκα θεωρίας καὶ διανοήσεις); infatti la felicità è un fine e, perciò, se è un'azione, deve essere un'azione fine a se stessa³²⁸.

Tuttavia, per ciò che riguarda l'autarchia, non è ancora certo che essa consista solo nella vita teoretica. Aristotele, infatti, non pare assumere una posizione così netta, tale da escludere l'esistenza di un'autarchia che sia il frutto dell'esercizio delle virtù etiche. Infatti, in qualunque ambito egli si interroghi su cosa sia il "bene", e quindi su che cosa sia l'αὐτάρκεια, sembra presupporre diversi punti di vista.

Tuttavia, in ogni caso, l'αὐτάρκεια occupa indiscutibilmente il ruolo del "fine" in vista del quale vengono compiute le azioni, sebbene ciò avvenga in modo diverso in rapporto a ogni singolo contesto in cui viene nominata.

Ad esempio, quando il contesto è quello di un discorso circa i beni materiali, lo Stagirita sostiene che

³²⁷ Egualmente, nel contesto del *Gorgia* (PLAT. *Gorg.* 503 C - 509 C), come abbiamo visto, le difficoltà della tesi socratica sono messe in luce da Callicle, per il quale la felicità vagheggiata da Socrate è propria delle pietre e dei morti (PLAT. *Gorg.*, 492 E). Del resto, è fondamentale sottolineare che la proposta socratica non si fonda su di un'αὐτάρκεια radicale, ma su di una teoria della virtù come perfezione, salute e ordine dell'anima. Inoltre, stando alle testimonianze platoniche (Cfr. PLAT. *Lis.* 213 D - 223 A), Socrate, come del resto Aristotele, sembra concepire la felicità come uno stato parzialmente dinamico, in cui l'elemento tensionale gioca un ruolo fondamentale. Afferma infatti che: «quindi, riguardo alle virtù, non è sufficiente conoscerle, ma dobbiamo sforzarci di possederle e farne uso, o di sapere se in qualche altro modo possiamo diventare buoni. Ora, se i discorsi fossero autarchici e tali da renderci persone per bene (εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτερκες πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς) "farebbero di certo affari d'oro", come dice Teognide» (ARISTOT. *Eth. Nic.* X 10, 1079 b 3-5).

³²⁸ ARISTOT. *Pol.* VII 3, 1325 b 16-21.

«si avrà bisogno anche del benessere materiale essendo uomini (δεήσει δε καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπων ὄντι): infatti la nostra natura rispetto all'attività teoretica non è autarchica (οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν), ma è necessario anche che il corpo sia in buona salute, abbia cibo ed ogni altra attenzione»³²⁹.

«Inoltre, non si deve credere che colui che sarà felice abbia bisogno di molte e grandi cose (οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα), per il fatto che non è possibile essere beati senza beni esterni: l'indipendenza e l'azione non si fondano sull'eccesso»³³⁰.

Sembra pertanto si sia di fronte a due forme di autarchia, cioè una più “materiale” ed una più “esistenziale”, e, per cercare di individuare la loro gerarchia interna è opportuno ricordare l'argomentazione di Aristotele, contenuta nel settimo capitolo del libro X dell'*Etica Nicomachea*, per cui

«il saggio [...] sarà in grado di svolgere l'attività teoretica (θεωρεῖν) anche stando da solo, e, tanto più, quanto sarà più sapiente e [...] sarà in massimo grado autarchico (αὐταρκέστατος). Si può credere che solo l'attività teoretica [sott.: τὸ θεωρεῖν] sia amata per sé (ἀπ' αὐτῆς), dato che da essa non deriva nulla al di là dello svolgere l'attività teoretica (τὸ θεωρῆσαι) stessa, mentre nell'ambito delle azioni ricaviamo qualcosa, o più o meno, al di là dell'azione (παρὰ τὴν πράξιν)»³³¹.

³²⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 9, 1978 b 33-35.

³³⁰ ARISTOT. *Eth. Nic.*, X 9, 1978 b 35 - 1079 a 1.

³³¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 1-2. Queste dichiarazioni sembrano parzialmente difformi rispetto a quanto egli afferma in 1139 b 3-4: «il contenuto dell'azione è il fine assoluto, infatti l'agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo», a meno che non si intenda il termine εὐπραξία (agire bene, con successo), come relativo al successo dell'azione, distinto dall'agire stesso. Al riguardo, appare utile notare che Aristotele, in *Etica Nicomachea* VI, non sembra autorizzare una simile lettura, mentre l'ultimo libro della stessa opera, nonché *Politica* VII 3 sembrano richiederla.

Come è stato ben evidenziato H.-H. Joachim³³², in questo caso, l'immagine del sapiente si basa sull'idea dell'autarchia divina³³³, che continua a rappresentare la forma più elevata di autarchia, mentre quella che l'uomo realizza nella vita teoretica, essendole simile, sarà di grado meno elevato, ma resterà preferibile a quella che si realizza nella sola vita pratica, la quale, comunque, continua ad essere una forma di αὐτάρκεια.

Di conseguenza, poiché Aristotele identifica l'αὐτάρκεια con la felicità, ed afferma che la felicità è un'attività (ἐνέργεια), e poiché sia la vita teoretica che l'agire virtuoso (che si può realizzare all'interno della πόλις), sono entrambe attività, ne consegue che, a priori, sia la vita teoretica che la vita politica, possono essere identificate con una vita autarchica.

A questo punto, però, rimane da stabilire quale sia, per Aristotele, l'attività migliore, o, detto altrimenti, quale sia la scelta di vita preferibile in assoluto. Si cominci dal prendere in considerazione che cosa intenda Aristotele per "attività" (ἐνέργεια).

Come è noto, il termine ἐνέργεια significa realizzazione o attività, mentre il prodotto di tale attività si può configurare in due modi, ovvero come un prodotto esterno all'attività stessa, o come un'attività essa stessa.

Nel primo caso -ovvero nel caso di attività che hanno ciascuna un risultato, ovvero un fine (τέλος), differente dall'attività stessa-, il risultato viene chiamato tanto ἐντελέχεια che ἐνέργεια³³⁴, e l'attività viene detta κίνησις, considerata una

³³² H.H. JOACHIM, ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, cit., p. 291.

³³³ C. NATALI, nel suo commento al passo in questione (cfr. C. NATALI, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C.N., Bari 2003, p. 546), afferma che, quivi, «è messo in secondo piano l'aspetto dialettico della filosofia, ed è esplicitamente contraddetta l'accezione di "autosufficienza" stabilita come rilevante a proposito della felicità in 1097 b 9 ss.». In tale luogo testuale, infatti, Aristotele definisce l'uomo come un "animale politico" ed afferma esplicitamente che non si può parlare di autarchia in relazione ad un singolo individuo.

³³⁴ Questo significato del termine ἐνέργεια è trattato esplicitamente da Aristotele (cfr. ARISTOT. *Metaph.* Θ 8, 1050 a 21 – b 2). Al riguardo, J. VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Brugge 1965, p. 129 fa notare che: «l'entéléchie est proprement l'acte-fin, l'acte parfait, elle est un terme; l'ἐνέργεια est l'acte proprement dit en tant qu'il s'oppose à la puissance, à la possibilité, à la capacité. L'entéléchie est proprement le terme de la génération. L'acte, au contraire, est la réalisation de la puissance».

forma di attività imperfetta (ἐνέργεια ἀτελής)³³⁵; mentre, nel secondo caso, il risultato è esso stesso un'attività, la quale non ha alcun fine (τέλος) esterno ad essa.

È manifesto che, in questo secondo caso, un'attività è apprezzabile in sé ed in tale senso viene detta, propriamente, ἐνέργεια³³⁶.

Ora, se Aristotele afferma che l'attività teoretica (θεωρία) è un'ἐνέργεια che ha il fine interno a sé e se la vita teoretica è un'attività dello stesso genere del vivere bene (εὖ ζῆν) e dell'essere felici (εὐδαιμονεῖν), allora la vita teoretica è un'attività dello stesso tipo delle attività che sono state da lui identificate come le "attività autarchiche in sommo grado". Si può perciò inferire che solo l'attività teoretica (θεωρία), e dunque la vita consacrata ad essa, si possa identificare con la vita autarchica in sommo grado, ma soprattutto che, essa sola, si possa definire come la vita più felice, nonché il modo di vivere maggiormente degno di essere scelto.

Ciò può essere confermato da altre argomentazioni di Aristotele, per esempio quando nota che l'attività teoretica (θεωρία) è un'ἐνέργεια in senso proprio:

³³⁵ Cfr. ARISTOT. *Phys.* III 2, 201 b 16 - 202 a 12.

³³⁶ Cfr. ARISTOT. *De an.* III 7, 431 a 6-7: «Il movimento (ἡ κίνησις) è l'atto di ciò che è imperfetto (ἀτελοῦς ἐνέργεια); mentre l'atto in senso proprio (ἡ ἀπλῶς ἐνέργεια), quello di ciò che è perfetto (τετελεσμένου), è diverso (ἐτέρα)» (trad. G. MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. M., Milano 2001, p. 223). Come nota J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele*, cit., p. 159; cercando di dimostrare che, nelle *Etiche*, Aristotele avrebbe espresso, in modo chiaro, il fondamento ultimativo della propria morale, a dispetto delle tesi che negano tale idea-è chiaro che, seguendo tale prospettiva, si può ipotizzare che, nelle *Etiche* sia espresso, in modo altrettanto chiaro e infraintendibile, cosa intenda lo Stagiritico quando fa riferimento alla vita autarchica: «è possibile intendere il concetto di πρῶξις τελεία come equivalente a quello di ἐνέργεια in questo senso», e prosegue affermando che «esempi per questo significato di ἐνέργεια sono [...] εὖ ζῆν, νοεῖν, εὐδαιμονεῖν, θεωρεῖν» (cfr. J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele*, cit., p. 159. Per una discussione sul termine ἐνέργεια, inteso in questo senso, cfr. ARISTOT. *Metaph.* Θ 6, 1048 b 18-19. egli ricorda poi che «esempi per la κίνησις sono invece μάθησις, βάδισις, ὑγιάζεται, ἰσχυνάσις, οἰκοδόμησις, γίγνεται, κινεῖται, ὕφανσις» (cfr. J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele*, cit., p. 160). Sono termini che rinviano a differenti modi di vivere, come la partecipazione alle cariche pubbliche (μάθησις), il vivere in modo sano (βάδισις, ὑγιάζεται e ἰσχυνάσις), il costruire varie cose (οἰκοδόμησις), il riprodursi (γίγνεται), il muoversi *tout court* (κινεῖται), il tessere (ὕφανσις).

un'“attività immanente”³³⁷.

La virtù morale, invece, pur non avendo un fine che le sia esterno³³⁸, viene esplicitamente distinta dalla θεωρία quanto al genere di attività che esplica³³⁹. Il fondamento di questa distinzione consiste nel fatto che la πρόξις, in quanto agire morale virtuoso, è tanto ἐνέργεια quanto κίνησις, ma non è mai un'ἐνέργεια nel senso compiuto in cui lo è la θεωρία.

Dunque, l'autarchia dell'uomo è senz'altro un'ἐνέργεια, poiché, comunque il suo requisito fondamentale è quello di identificarsi con un'attività avente il fine in atto, che è interno all'attività stessa. In quanto tale, di per sé, essa si può identificare sia con la πρόξις³⁴⁰, che con la θεωρία. Ma essa è soprattutto, e *in primis*, attività teoretica (θεωρία), e ciò perché, come si vedrà, per Aristotele, la πρόξις è, in qualche modo, anche κίνησις.

Ebbene, Aristotele giustifica tutto ciò con un'argomentazione molto rigorosa³⁴¹. Egli ricorda che, anzitutto, per conseguire un *habitus* virtuoso, è necessario praticare azioni virtuose, e poi che un *habitus* virtuoso è necessario *per* condurre una vita perfetta³⁴², la quale consiste nel praticare il più possibile l'attività teoretica e nel raggiungere la felicità (εὐδαιμονία). In questo senso,

³³⁷ Come nota infatti J. VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, cit., p. 130: «Aristote préfère garder le mot κίνησις pour l'activité transitoire et ἐνέργεια pour l'activité immanente, car celle-ci est une activité parfaite».

³³⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 5, 1140 b 6-7.

³³⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 8, 1178 b 20-22.

³⁴⁰ L'agire morale virtuoso (πρόξις), infatti, non ha nessuna meta esterna a sé, perché viene predicato come fine a se stesso e a causa della felicità che è concepita come interna all'azione (εὐπρόξις) (cfr., al riguardo, ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 5, 1140 b 6-7). Pertanto, è possibile predicare l'autarchia di tale attività a causa del fatto che essa ha il fine in sé ed essa si identifica con tale fine proprio nella misura in cui essa ha luogo proprio nel momento in cui tale attività si esplica. Ad esempio, l'αὐτόρκεια di una πόλις si realizza nel momento in cui gli uomini si riuniscono per formare la πόλις stessa e vivono la vita che la πόλις consente loro di vivere. Invece, l'autarchia individuale, che coincide con la felicità è con una vita degna di scelta, è contemporanea alla realizzazione dell'attività morale stessa.

³⁴¹ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 2-4.

³⁴² Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 12 – 1178 a 8. Tali attività sono praticate “per” ottenere altro, ovvero “al fine” di poter realizzare la vita teoretica, e quindi con un fine diverso da sé.

l'agire morale virtuoso, che è *πρᾶξις*, ha una meta posta al di là di esso stesso e, in quanto tale, è una forma di *κίνησις*. Dunque, non essendo una forma di *ἐνέργεια* pura, essa è un'attività un po' meno autarchica dell'attività teoretica (*θεωρία*), che invece è *ἐνέργεια* in senso proprio e nel modo più eminente.

A riprova di ciò, vale ricordare, in conclusione, il passo celeberrimo che si trova ancora nel settimo capitolo del libro X dell'*Etica Nicomachea*:

«la filosofia ha la fama di possedere piaceri meravigliosi (*ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονὰς ἔχειν*) per purezza e per saldezza (*βεβαίω*), ed è ragionevole che coloro che sanno (*τοῖς εἰδόσι*) passino il loro tempo in modo più piacevole di coloro che ricercano (*τῶν ζητούντων*). Quello che si chiama autarchia (*αὐτάρκεια*) si realizzerà al massimo nell'attività teoretica. Delle cose indispensabili per il vivere (*τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων*) hanno bisogno (*δέονται*) sia il sapiente, sia il giusto, sia tutti gli altri uomini; ma una volta che sia sufficientemente provvisto di tali beni (*ἰκανῶς κεχορηγημένων*), il giusto ha ancora bisogno di persone verso cui e con cui esercitare la giustizia, e lo stesso vale per l'uomo temperante, per il coraggioso e per ciascuno degli altri uomini virtuosi; mentre il sapiente, anche quando è solo con se stesso (*καθ' αὐτὸν*), può esercitare l'attività teoretica (*θεωρεῖν*), e lo fa tanto più, quanto più è sapiente; forse vi riuscirà meglio se avrà dei collaboratori, ma tuttavia egli è massimamente autarchico (*ὅμως αὐταρκέστατος*). Questa sola [*scil*: attività] (*αὐτὴ μόνη*) si riconoscerà che è amata per se stessa (*καθ' αὐτὸν*), giacché da essa non deriva nulla oltre il praticare l'attività teoretica (*τὸ θεωρῆσαι*), mentre dalle attività pratiche traiamo un vantaggio, più o meno grande, al di là dell'azione stessa. Si ritiene che la felicità consista nel tempo libero»³⁴³.

Ed inoltre:

«Si crede che la felicità risieda nella libertà dagli impegni (*δοκᾷ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι*), dato che sopportiamo fastidi allo scopo di essere poi liberi (*ἵνα σχολάζωμεν*). [...] Ma anche l'“attività politica” è piena di fastidi (*ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχος*) [...]. Si ritiene che

³⁴³ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 25 - b 8.

l'atto dell'intelletto (ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια), che è teoretica (θεωρητική), spicchi per eccellenza (σπουδῆ τε διαφέρειν), non persegua alcun fine al di là di se stessa, possieda un suo proprio piacere perfetto (ἡδονὴν τελείαν), il quale intensifica l'atto (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), e abbia anche la caratteristica dell'autarchia (αὐτάρκης), della mancanza di fastidi e della capacità di non stancare (ἄτρυπον), per quanto si addice agli esseri umani, e tutte le altre caratteristiche che si attribuiscono all'uomo beato e che chiaramente dipendono da tale attività, allora quest'ultima verrà ad essere la felicità umana perfetta (οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἔστιν τῶν τῆς εὐδαιμονίας) quando copra lo spazio di una vita intera: nulla di imperfetto vi è fra le caratteristiche della felicità³⁴⁴».

In ogni caso, dunque, l'αὐτάρκεια umana non si può definire in modo univoco, perché tale nozione non sta ad indicare un'attività unica, escludendone un'altra. Con il concetto di autarchia, infatti, Aristotele vuole riferirsi alla realizzazione dell'attività che è propria dell'uomo ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, ovvero del suo bene supremo³⁴⁵.

Eguale, l'autarchia viene ad identificarsi con la condizione in cui l'uomo si realizza nella vita perfetta (ἐν βίῳ τελείῳ), e quindi essa è anche la realizzazione di sé, che deve essere affidata all'esperienza e a quelle pratiche operative che si incarnano in un ἦθος che si attua nell'arco dell'intera vita, e che si concretizza o nell'esercizio della φρόνησις o in quello della σοφία, ma in cui la preferenza è associata a quest'ultima.

In tale senso, anche l'esame dell'autarchia umana sembra avallare l'interpretazione strettamente gerarchica delle virtù etiche e dianoetiche, e dei loro rapporti all'interno dell'anima razionale.

Infatti Aristotele afferma che

«si ammetterà che sarebbe strano che la saggezza, pur essendo inferiore alla

³⁴⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 1-25.

³⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *De anima*, in cui Aristotele teorizza il fatto che la parte razionale è ciò che sommamente caratterizza l'anima umana.

sapienza, fosse più di essa dominante»³⁴⁶

E se l'autarchia si identifica maggiormente con la vita teoretica, ciò non toglie che, in misura minore, essa si possa realizzare anche nella vita politica; e non potrebbe essere altrimenti, dato che l'αὐτάρκεια si identifica con l'opera propria dell'uomo e l'uomo è un animale naturalmente politico, proprio in quanto bisognoso dell'autarchia.

³⁴⁶ ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 1144 b 15-17.

I. 6. Αὐτάρκεια e μεγαλοψυχία

Il porre un'attenzione specifica alla nozione di magnanimità (μεγαλοψυχία), in rapporto a quella di αὐτάρκεια, risiede nel fatto che, nell'ottavo capitolo del libro IV dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma esplicitamente che le caratteristiche che descrivono l'uomo magnanimo sono le stesse che definiscono, nel modo più eloquente, un individuo autarchico (αὐτάρκους γὰρ μάλλον)³⁴⁷, dato che l'uomo magnanimo (μεγαλόψυχος) si può identificare con l'uomo autarchico per eccellenza³⁴⁸.

Questo passaggio è stato considerato dagli studiosi di particolare interesse, dato che il filosofo tratta due nozioni, che sono entrambe assai complesse³⁴⁹.

Inoltre, come è noto, Aristotele non accosta il termine αὐτάρκεια a quello di magnanimità solo nell'*Etica Eudemia*. Infatti, tale associazione è presente anche nel secondo capitolo del libro IV dell'*Etica Nicomachea* e nel sesto capitolo del libro I della *Retorica*³⁵⁰. Ma, come si è anticipato, la dichiarazione più esplicita del legame che intercorre fra l'autarchia e la magnanimità si trova nell'ottavo capitolo del libro IV dell'*Etica Nicomachea*. Ivi, infatti, Aristotele descrive il magnanimo come «la persona più accomodante e meno esigente nelle piccole cose necessarie della vita (καὶ περὶ ἀναγκάων ἢ μικρῶν ἤκιστα ὀλοφυρτικὸς

³⁴⁷ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 12.

³⁴⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1124 b 28 – 1125 a 12.

³⁴⁹ Quella di autarchia e, appunto, quella di magnanimità (μεγαλοψυχία), che sono entrambe assai complesse. La nozione di magnanimità compare, infatti, tanto nell'*Etica Nicomachea* (ad esempio in IV 3), quanto nell'*Etica Eudemia* (ad esempio in III 5), nei *Magna Moralia* (I 25) e nella *Retorica* (I 6 1362 b 10 ss; I 9 1366 a 36 ss; I 9 1366 b 15). Sono molteplici le linee di indagine che hanno interessato la critica recente: cfr., ad esempio, D.A. REES, 'Magnanimity' in *the Eudemian and Nicomachean Ethics*, in AA. VV., *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande 21.-29. August 1969), herausgegeben von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin 1971, pp. 231-243, il quale nota che la magnanimità, così come l'autarchia e la "conoscenza di sé", erano già le caratteristiche primarie attribuite a Socrate: «Socrates was, above all, the classic exemplar of the principles of self-knowledge and self-sufficiency» (ivi, p. 242).

³⁵⁰ Cfr., rispettivamente, ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 2, 1123 a 34 e *Rhet.* I 6, 1362 b 8-9.

καὶ δεητικός)»³⁵¹, ed afferma che “per natura”³⁵² egli preferisce procurarsi cose “belle e improduttive” (τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα) piuttosto che “produttive e utili” (τῶν καρπύμων καὶ ὠφελίμων)³⁵³, dato che «questo è particolarmente tipico di un individuo autarchico (αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον)»³⁵⁴.

Tali espressioni possono a prima vista apparire scontate dato che, per quanto riguarda la definizione corrente di autarchia, sembra scontato che quest’ultima si identifichi con la “non-dipendenza” rispetto alle cose superficiali. Tuttavia, la frequenza con cui lo Stagirita accosta la nozione di magnanimità (μεγαλοψυχία) a quella di autarchia (αὐτάρκεια) induce ad accordare una maggiore attenzione a tale tema³⁵⁵.

Per quanto riguarda anzitutto la nozione di magnanimità, gli studiosi concordano sul fatto che, sebbene compaia in diverse opere³⁵⁶, esso è trattato, nel

³⁵¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 9-11.

³⁵² ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 11.

³⁵³ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 13.

³⁵⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 15.

³⁵⁵ Dal punto di vista dello *status quaestionis*, sembra opportuno premettere che, fino ad ora, sono stati realizzati cinque studi notevoli sulla nozione di μεγαλοψυχία in Aristotele e sul suo legame con la nozione di αὐτάρκεια. In ordine cronologico, vale nominare, anzitutto, il commentario all’*Etica Nicomachea*, realizzato da R.A. Gauthier e J.Y. Jolif (cfr. R.-A. GAUTHIER E J.-Y. JOLIF, *L’Ethique A Nicomaque*, II. 2 Introduction, traduction et commentaire par R.-A. G. et J.-Y. J., Louvain-Paris 1959), e, in secondo luogo l’articolo *Magnanimité, L’idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, realizzato sempre da R.A. Gauthier (Cfr. R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L’idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951), in cui lo studioso esamina la storia del concetto di magnanimità nella Grecia classica, per poi esaminare la forma che il concetto assume in Aristotele. A sua volta, esso è stato criticato da F. Dirlmeier, nella traduzione e commento che egli ha realizzato alle *Etiche* di Aristotele (Cfr. specialmente, F. DIRLMEIER, ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Berlin 1956). Infine, vale citare il saggio di D.-A. Rees, “Magnanimity” in the *Eudemean and Nicomachean Ethics*, cit., e l’articolo di E. SCHÜTRUMPF, *Magnanimity, Μεγαλοψυχία and the System of Aristotle’s Nicomachean Ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 71, 1989, pp. 10–22, in cui viene trattata la nozione di magnanimità in rapporto a quella di αὐτάρκεια, nella misura in cui essa concorre a realizzare l’εὐδαιμονία dell’uomo, ovvero «the highest good attainable for man» (*ivi.* P. 10).

³⁵⁶ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 1123 b 1 - 1125 a 20; *Eth. Eud.* III 1232 a 19 - 1233 a 30; *Magna*

modo più eloquente, nell'*Etica Eudemia*, ove Aristotele afferma che:

«Quanto alla magnanimità (περὶ δὲ μεγαλοψυχίας), occorre definire le sue peculiarità (δεῖ διορίσαι τὸ ἴδιον), servendosi delle caratteristiche che si assegnano ai magnanimi (ἐκ τῶν τοῖς μεγαλοψύχοις ἀποδιδομένων), [...]. Ora, noi parliamo del magnanimo conformemente al nome che gli diamo, come di chi ha una certa grandezza dell'anima e della posizione sociale (ὥσπερ ἐν μεγέθει τινὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως); di conseguenza sembra simile sia all'uomo dignitoso (τῶ σεμνῶ) che a quello magnifico (τῶ μεγαλοπρεπεῖ), dato che la magnanimità appare accompagnarsi a tutte le virtù (πάσαις ταῖς ἀρεταῖς ἐκολουθεῖν). E infatti è lodevole giudicare rettamente, tra i beni, quelli grandi e quelli piccoli»³⁵⁷.

Come si nota, in questo testo Aristotele fornisce un'esposizione coerente ed articolata di che cosa egli ritenga essere la virtù della μεγαλοψυχία. Afferma, infatti, che la μεγαλοψυχία è una virtù che «si accompagna a tutte le altre (πάσαις [...] ἐκολουθεῖν)», e che si fonda su un giusto discernimento dei beni grandi e piccoli³⁵⁸.

Moralia I, 1192 a 21-36.

³⁵⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* III 5, 1232 a 19-35. Al contrario, vale notare che J.-L. ACKRILL, *Aristotle's Ethics*, London 1973, selezionando alcuni capitoli dell'*Etica Eudemia*, non include il testo citato, ovvero il capitolo che ha ad oggetto il tema della magnanimità.

³⁵⁸ Nella seconda parte dell'argomentazione lo Stagirita delinea il ritratto del magnanimo. Ne emerge una figura i cui tratti sono tutti motivati dal senso dell'onore e dalla consapevolezza della propria superiorità. Come nota M. ZANATTA, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Z., Milano 1998 (1986¹), p. 812, le caratteristiche del magnanimo sono le seguenti: egli «(a) non è sconsiderato nei pericoli, ma affronta soltanto quelli che gli arrecano onore, nella convinzione che questo vale più della vita; (b) fa del bene ma si vergogna di riceverlo, e contraccambia benefici maggiori di quelli che ha avuto; (c) ricorda i benefici fatti, ma tende a dimenticare quelli ricevuti; (d) non ha bisogno di nessuno, ma aiuta con slancio; (e) è altezzoso con le persone illustri e potenti, ma riservato con quelle di modesta posizione; (f) non aspira a posti d'onore; (g) non s'affretta a svolgere nessuna attività se non quelle che gli danno onore; (h) manifesta apertamente i suoi odi e le sue amicizie, così come il suo agire è schietto ed il suo parlare non ha peli sulla lingua, a meno che non voglia dissimulare ironicamente la sua superiorità; (i) non si assoggetta alla legge di un altro se non è un amico; (l) non è incline a provare meraviglia; (m) né a serbare rancore; (n) né parla degli altri né di sé; (o) né è incline a lodare né ad essere maldicente; (p) né a

Tale annotazione è molto importante dato che, come si è visto in precedenza, anche l'αὐτόρκεια si caratterizza per essere, in qualche modo, la qualità di chi assomma in sé tutte le virtù e non necessita di altro.

In particolare, quando Aristotele afferma che la magnanimità «si accompagna a tutte le virtù (πάσαις ταῖς ἀρεταῖς ἐκολουθεῖν)»³⁵⁹, giustifica tale frase spiegando che se ogni virtù giudica correttamente, all'interno del suo ambito, quello che è più o meno grande, la virtù della magnanimità appartiene a colui che persegue, in generale, le cose più grandi, e quindi a colui che possiede l'abito migliore in relazione a queste cose.

Di conseguenza, l'uomo magnanimo è tale perché possiede le virtù migliori e «più grandi (μεγάλια)»³⁶⁰, e ciò proprio perché egli è in grado di valutarle per ciò che sono, sapendole discernere e preferire in rapporto a quelle di valore minore³⁶¹.

In tale senso, il magnanimo è l'uomo più virtuoso, non perché assumi in sé tutte le virtù, ma perché, in funzione di tale disposizione naturale, non potrebbe essere più virtuoso.³⁶²

Pertanto, secondo lo Stagirita, la virtù della magnanimità include le altre virtù, allo stesso modo in cui il più include il meno.

Come si nota, questo ragionamento rende conto della somiglianza della

chiedere né a lamentarsi se si tratta di cose necessarie per vivere o di cose di poca entità; (q) preferisce avere cose belle e improduttive piuttosto che utili e produttive; (r) incede lentamente, parla con voce grave, (s) ha un'espressione posata». Cfr. al riguardo, W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980 (1968¹).

³⁵⁹ ARISTOT. *Eth. Eud.* III 5, 1232 a 30-31.

³⁶⁰ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 7, 1123 a 34.

³⁶¹ Egli, dunque, è colui che sa distinguere il bene reale dal bene apparente, le virtù reali da quelle che non lo sono e, fra quelle le prime, quelle che sono di grado maggiore. Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 7, 1123 b 16-20.

³⁶² ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 7, 1123 b 1-4. Al riguardo, come notano R. A. GAUTHIER E J. Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque* II 2, cit., p. 280, ciò che è grande in ciascuna virtù appartiene alla magnanimità non come suo oggetto, bensì come sua condizione o suo prerequisito: nel senso che il magnanimo non si caratterizza agli occhi di Aristotele per il fatto di reputarsi degno di compiere ciò che è grande in ogni virtù, ma per il fatto di reputarsi degno di onore, anzi dell'onore più grande. Senonché, per essere effettivamente degno di esso, gli devono competere le determinazioni positive di tutte le virtù: le quali definiscono, per l'appunto, il presupposto o la condizione della magnanimità, non il suo dominio.

magnanimità con l'αὐτάρκεια dato che, come è noto, per Aristotele, l'αὐτάρκεια non è altro che ciò cui non si può sommare nulla di più per renderlo migliore.

Una seconda somiglianza fra i due concetti è il fatto che essi identifichino l'uomo degno di onore (τιμή); e l'onore, come è noto, è «il più grande dei beni esteriori (μέγιστον γὰρ δὴ τοῦτο τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν)»³⁶³.

Infatti, per Aristotele, l'autarchia è onorabile di per sé, ed il magnanimo è colui che ha bisogno di onori. Non a caso, nell'*Etica Nicomachea*, egli assegna un posto centrale alla distinzione dei generi di onore. Si deve dunque rilevare che il tentativo aristotelico di conciliare il caratteristico disprezzo del magnanimo per le cose superflue con il suo bisogno di onore, riesce proprio perché il μεγαλόψυχος è descritto come un individuo autarchico, ovvero come colui che non dipende da qualcosa di esterno a se stesso.

Aristotele afferma poi che l'uomo buono, lo σπουδαῖος, è meritevole di un onore simile al μεγαλόψυχος, e quindi non sarà lasciato in balia delle contingenze della fortuna, poiché, in quanto tale, non necessita di cose materiali e non dipende quindi da alcunché di esterno a sé³⁶⁴.

Ad ogni modo, Aristotele non approfondisce la questione. Essa, tuttavia, appare utile alla presente ricerca e dunque va problematizzata ulteriormente. Il tema della magnanimità³⁶⁵, è analizzato dallo Stagirita anche in altre opere del *Corpus*, e compare anzitutto nel tredicesimo capitolo del libro II degli *Analitici Secondi*, dove Aristotele tematizza l'utilizzo della divisione e delle regole che essa

³⁶³ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 7, 1123 a 20.

³⁶⁴ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8. Nella prima parte di questo capitolo, Aristotele esamina l'incidenza che i beni della sorte rivestono in ordine alla definizione della magnanimità: essi, ponendo chi li possiede in una condizione di superiorità, e dunque rendendolo oggetto di onore, concorrono effettivamente alla determinazione della magnanimità e ne aumentano la portata, a patto però di essere congiunti alla virtù perfetta. Ma, da sé, essi non costituiscono titolo di superiorità, ma inducono una situazione in cui il soggetto, reputandosi superiore agli altri, senza esserlo effettivamente, li disprezza (imitando in ciò il magnanimo), ma immotivatamente.

³⁶⁵ Per quanto concerne gli studi che sono stati realizzati sulla nozione di magnanimità, vale citare, H.-G. KIRSCHKE, *Megalopsychia. Beiträge zur griechischen Ethik im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Göttingen 1952; E.-A. SCHMIDT, *Ehre und Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49, 1967, 149-168.

implica³⁶⁶, poi nel sesto capitolo del libro I della *Retorica*, il cui contesto è il tentativo di fornire una definizione dei beni e, infine, nel nono capitolo dello stesso libro, nel contesto della trattazione del genere epidittico e dei suoi soggetti³⁶⁷.

Ad esempio, negli *Analitici secondi*, definendo la sostanza tramite l'enumerazione dei predicati che in essa sono contenuti, Aristotele cita come esempio il concetto di magnanimità, come se cercasse di determinarne l'essenza (εἰ τί ἐστὶ μεγαλοψυχία ζητοῖμεν)³⁶⁸, per dimostrare che una definizione universale non può riguardare dei soggetti che non hanno fra di loro alcun carattere comune. Egli afferma infatti che «gli uomini magnanimi hanno in comune fra loro o l'indifferenza alla fortuna [*scil*: buona o cattiva] (ἢ τε ἀπάθεια ἢ περὶ τὰς τύχας)»³⁶⁹, o «l'incapacità di sopportare il disonore (ἢ μὴ ὑπομονὴ ἄτιμαζομένων)»³⁷⁰. Così facendo, egli afferma che la nozione di magnanimità non ha un senso solo né una definizione univoca³⁷¹. È interessante notare che, sia il riferimento alla sorte, con la conseguenza che la magnanimità rappresenta una sorta di indifferenza ai rovesci della fortuna, sia il riferimento all'incapacità di sopportare il disonore³⁷², giustificano il fatto che Aristotele, in altri luoghi, assimila la virtù della magnanimità alla nozione di autarchia, per come quest'ultima è stata interpretata nel contesto del presente lavoro. Infatti, come si è visto, l'uomo autarchico, non solo è indipendente dagli avvenimenti, ma è assolutamente onorabile.

Si passi ora ad analizzare il secondo dei testi in cui riappare il termine μεγαλοψυχία. Si tratta del sesto capitolo del libro I della *Retorica*, ove Aristotele

³⁶⁶ ARISTOT. *An. Post.* II 13, 97 b 8-40. In particolare, il contesto è quello dell'analisi di cose identiche fra loro e dello stesso genere di altre, ma specificamente differenti da esse.

³⁶⁷ Cfr. rispettivamente, ARISTOT. *Rhet.* I 6, 1362 b 10 ss e I 9, 1366 a 36 e b 15.

³⁶⁸ ARISTOT. *An. Post.* II 13, 97 b 15-16.

³⁶⁹ ARISTOT. *An. Post.* II 13, 97 b 23.

³⁷⁰ ARISTOT. *An. Post.* II 13, 97 b 24.

³⁷¹ GAUTHIER, come NUYENS, sostiene che questi passaggi degli *Analitici Secondi* fanno parte della prima produzione aristotelica e che sono antecedenti alle affermazioni che si ritrovano nei trattati di etica.

³⁷² ARISTOT. *An. Post.* II 13, 97 b 24.

afferma che:

«Volendo elencarli uno per uno, i beni sono necessariamente i seguenti: la felicità, poiché è desiderabile in se stessa (εὐδαιμονία· καὶ γὰρ καθ' αὐτὸ ἀίρετόν), è autarchica e in funzione di essa compiamo molte scelte (αὐτάρκες, καὶ ἔνεκα αὐτῆς τὰλλα αἰρούμεθα); la giustizia, il coraggio, la temperanza, la magnanimità (μεγαλοψυχία) [...] e altre disposizioni di questo genere (αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται ἕξεις), poiché sono virtù dell'anima (ἀρεταὶ γὰρ ψυχῆς)»³⁷³.

Ciò che è opportuno rilevare è che da queste dichiarazioni si evince che, per Aristotele, è in funzione dell'autarchia che si compiono scelte e che la magnanimità è quella virtù per cui si scelgono le cose migliori e si sanno valutare nel modo più opportuno i beni, distinguendo il bene reale dal bene apparente e l'utile dal superfluo.

Poco prima, Aristotele aveva affermato che:

«Definiamo “bene” ciò che viene scelto per se stesso (ὁ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἔνεκα ἢ ἀίρετόν) e per il quale non scegliamo qualcos'altro (οὐ ἔνεκα ἄλλο αἰρούμεθα) [...]; ma, inoltre, per ognuno il bene consiste in ciò che, in generale, la ragione potrebbe assegnare a ciascuno e ciò che la ragione di volta in volta assegna a ciascuno; infine, ciò in presenza di cui si “vive bene” (εὖ δικάζεται) e si “sta in modo autarchico” (αὐτάρκως ἔκει), e l'“autarchia stessa” (καὶ τὸ αὐτάρκες)»³⁷⁴.

Anche qui ricorre l'associazione fra il “vivere bene” (εὖ δικάζεται)³⁷⁵ e lo stare in modo autarchico, che ha caratterizzato tutta l'analisi precedente.

Per Aristotele, quindi, l'uomo magnanimo è colui che è in grado di operare le scelte migliori per vivere bene³⁷⁶; e poiché la scelta della vita migliore non è altro

³⁷³ ARISTOT. *Rhet.* I 6, 1362 b 6-10.

³⁷⁴ ARISTOT. *Rhet.* I 6, 1362 a 20-26.

³⁷⁵ ARISTOT. *Rhet.* I 6, 1362 a 25.

³⁷⁶ Infatti il magnanimo è colui che è in grado di discernere, fra i beni, quelli che sono i

che la scelta della vita più autarchica, è logico che l'uomo magnanimo si identifichi con l'uomo autarchico, in qualunque senso si voglia intendere la parola αὐτάρκεια³⁷⁷.

Pertanto, le affermazioni della *Retorica* si possono considerare concordanti con quelle dei trattati di etica e della *Politica*.

Averroè, commentando questo brano della *Retorica*³⁷⁸, ed analizzando questa posizione di Aristotele ed il suo giudizio sulla felicità umana, concorda sul fatto che la considerazione del conveniente, piuttosto che il semplice bene, devono guidare l'inchiesta su "che cosa sia la magnanimità". A suo parere, infatti, la discussione dovrebbe «concentrarsi maggiormente sui "mezzi" che sui "fini"», ed aggiunge che, per lo Stagirita, "il bene più conveniente" è sempre determinato dal parere umano. Per Averroè questo significa che gli esseri umani sono soddisfatti se possono essere convinti che ciò che hanno raggiunto è buono, indipendentemente dal fatto che ciò sia davvero così o meno³⁷⁹.

In tale senso, è bene ciò che ha per fine il bene, e poiché il bene maggiore ha il fine in sé, il magnanimo sarà colui che è in grado di conoscerlo e l'autarchico di realizzarlo.

Ma torniamo al primo testo preso in esame, tratto dall'ottavo capitolo del libro IV dell'*Etica Nicomachea*, ovvero al testo che, all'unanimità, è stato riconosciuto come il più importante, e che nel caso del presente studio risulta di particolare

migliori.

³⁷⁷ Questo è dunque indipendente dal fatto che per "bene" si intenda qualcosa di conforme alla virtù etiche o dianoetiche: basta sia un bene reale.

³⁷⁸ Cfr. ARISTOTELE, *La Rhétorique*, traductions et commentaires de l'antiquité au XVII siècle, textes réunis par G. Dahan et I. Rosier-Catach, Paris 1998.

³⁷⁹ Egli sottolinea prontamente l'implicazione ovvia, e cioè che l'oratore può convincere che il male è bene e che il bene è male. Egli ammette poi che è sofistico sollecitare virtù a chi è buono, ma difende poi la sua applicazione di tale principio, postulando una situazione in cui chi esorta i cittadini al coraggio li può indurre a fare la guerra contro un nemico più forte e quindi essere sconfitto. Per formulare un tale argomento persuasivo, l'oratore deliberativo deve essere in grado di interrogare la virtù, al fine di impostare i problemi nel loro giusto rapporto di convenienza. Averroè afferma che gli oratori formati secondo le sue istruzioni avranno una tale capacità e, in tale modo, evidenzia il legame che intercorre fra il problema della valutazione della scelta migliore ed il problema, di cui si è dato conto in precedenza, della valutazione del migliore stile di vita.

rilevanza, perché pone ad oggetto precipuo il rapporto che intercorre fra l'αὐτάρκεια e la magnanimità. Ivi, come si è detto, Aristotele descrive il magnanimo come «la persona più accomodante e meno esigente nelle piccole cose necessarie della vita (καὶ περὶ ἀναγκαίων ἢ μικρῶν ἥκιστα ὀλοφυρτικὸς καὶ δεητικός)»³⁸⁰, ed afferma che “per natura” egli preferisce procurarsi cose «belle e improduttive (τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα)» piuttosto che «produttive e utili (τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων)»³⁸¹, dato che «questo è particolarmente tipico di un individuo autarchico (αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον)»³⁸².

Ora, fino a questo momento sono state rilevate molte cose che contribuiscono a chiarire il legame fra le due nozioni ed a definire meglio il concetto di αὐτάρκεια.

Tuttavia, sembra che questo testo dica qualcosa in più. E infatti, dato che l'autarchia è una forma di ἐνέργεια che ha il fine in sé, e dato che ciò che ha il fine in sé è più bello che ciò che ha il fine in altro, sembra che, quando Aristotele afferma che l'uomo autarchico «ama le cose belle e improduttive»³⁸³, in realtà si stia riferendo a ciò. Ma, che cosa sono, propriamente, per Aristotele, le cose belle?

Come nota L. Bressan³⁸⁴, il termine “bello”, per come è usato da Aristotele nelle *Etiche*³⁸⁵, sembra indicare innanzitutto ciò che è in contrasto con il necessario, inteso come movente estrinseco all'azione, per cui scegliere una cosa in quanto bella significa sceglierla in ragione di se stessa. Inoltre, esso sembra indicare ciò che è in contrasto anche con l'utile e il vantaggioso, per cui giudicare un'azione bella significa giudicarla degna di scelta per se stessa.

Detto altrimenti, sembra che ciò che caratterizza un'azione bella sia il fatto che quest'ultima venga compiuta per sé stessa. Infatti, per lo Stagirita, colui che compie un'azione solo in ragione della sua stessa bellezza sembra opporsi

³⁸⁰ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 9-11.

³⁸¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 13.

³⁸² ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 15.

³⁸³ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 13.

³⁸⁴ L. BRESSAN, *Il bello in Aristotele. Fisica, Matematica, Filosofia Prima*, testo on line, p. 35.

³⁸⁵ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* III 11, 1116 b 2-3; IV 2, 1120 b 1; VIII 1, 1155 a 28-29; IX 2, 1165 a 4; IX 11, 1171 a 24-26; nonché *Eth. Nic.* IV 8, 1125 a 11-12; IX 7, 1168 a 9-12; IX 8, 1169 a 3-6; *Pol.* VIII 3, 1338 a 30-32.

all'uomo che, semplicemente, compie un'azione virtuosa. In tale senso, egli evidenzia la differenza che intercorre tra un'azione scelta in quanto "buona" e un'azione scelta in quanto "bella".

Ora, che cos'è sommamente bello e improduttivo, per Aristotele?

La vita teoretica. Dunque, sembra che, l'uomo magnanimo sia colui che sa dare il giusto valore alle cose e che riconosce che le "cose pratiche" hanno meno valore della "vita teoretica".

Ecco riemergere un altro parallelismo fra quanto si sta dicendo a proposito della vita del magnanimo e quanto si era detto su quella dell'autarchico.

Ma, il problema della magnanimità, per come è stato posto dalla critica, concerne anche la possibilità di identificarla con una virtù propria del filosofo o, in alternativa, del cittadino, ed è questo che ora appare utile determinare.

Per quanto riguarda la prima tesi, essa è condivisa da R.A. Gauthier³⁸⁶, mentre, per ciò che concerne la seconda tesi, vale la pena menzionare lo studio di M. Vegetti, *L'Etica degli Antichi*³⁸⁷.

Anzitutto, nel contesto della presente dissertazione, è opportuno premettere che l'aggettivo *μεγαλόψυχος* designa, in modo esplicito, la configurazione etica di una determinata persona, indipendentemente dal fatto che egli abbia scelto di condurre una determinata scelta di vita, piuttosto che un'altra.

Ma se, da un lato, Aristotele dice che «i magnanimi possono essere sdegnosi (ὑπερόπται δοκοῦσιν εἶναι)»³⁸⁸, nel senso di tali da non apprezzare la vita

³⁸⁶ R.A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, cit.

³⁸⁷ M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 2002, pp. 182-183: Lo studioso, infatti, esamina il rapporto che intercorre fra l'etica di Aristotele e la società, intesa come il presupposto del vivere dell'uomo. Afferma che: «c'è dunque un tipo d'uomo serio e virtuoso che costituisce "il canone e la misura" del comportamento morale (*Eth. Nic.* III 6, 1113 a 32), che è in questo campo "misura di ogni cosa" (IX 5, 1116 a 12), la cui valutazione discrimina fra quelli nobili e degni e quelli perversi e corrotti. [...] Per Aristotele [...] la centralità sociale del cittadino [...] amministratore della famiglia e della πόλις, è legittimata dalla sua esemplarità morale». Inoltre, come nota S. GASTALDI, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 1, 1987, pp. 63-104, Aristotele trasforma i termini σπονδάτος e ἀρετή in quasi sinonimi.

³⁸⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* IV 7, 1124 a 20. Va precisato che, in questo passo, la dimensione della magnanimità alla quale Aristotele fa appello è quella propria della magnanimità di Socrate: si

politica e i beni che essa comporta, dall'altro afferma anche che μεγαλοψυχόι sono i cittadini e, di conseguenza, l'αὐτάρκεια che caratterizza l'uomo magnanimo e che si definisce come la «virtù per eccellenza del μεγαλόψυχος» viene ad essere una virtù etica, *in primis*, ma applicabile al campo politico, poiché non contrasta con esso.

In questo senso, ancora una volta, si può affermare che il problema della magnanimità copre tutti i risvolti che caratterizzano la “vita autarchica”.

Per concludere, possono forse essere utili alcune considerazioni ulteriori.

Com'è noto, Aspasio³⁸⁹, realizzò un commentario all'*Etica Nicomachea*³⁹⁰. In esso è presentata una concezione del μεγαλόψυχος, che si contrappone chiaramente a quella aristotelica. Si legge infatti che:

«ci preme di dire (λέγειν...εἰώθαμεν) che il μεγαλόψυχος è colui che possiede la forza e la salute dell'anima necessarie a reggere imperturbato i colpi del destino. Al contrario, Aristotele chiama μεγαλόψυχος colui il quale si reputa “degno delle cose più grandi” e lo è veramente»³⁹¹.

P. Moraux afferma che la concezione della μεγαλοψυχία che qui viene

tratta dell'impassibilità di fronte alla cattiva sorte, la quale non si traduce in stima di sé, nel senso della grandezza e dell'onore che per poter essere, alla fin fine, disprezzo el mondo. Ciò sembra indicare una preferenza di Aristotele per la vita teoretica e un'identificazione di essa con la vita del magnanimo, che qui viene descritta.

³⁸⁹ L'esatta datazione della vita del peripatetico Aspasio non ci è nota. Nondimeno, si può presumere che egli abbia operato durante la prima metà del II secolo d.C. Cfr., al riguardo, P. MORAUX, *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, vol. II, tomo I, trad. it S. Tognoli, Milano 2000 (or. ID., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, Berlin 1984) in ID., *L'aristotelismo presso i Greci*, Milano 2000 (or. ID., *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. N. Chr.*, Berlin 1984); nonché P.L. DONINI, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974.

³⁹⁰ Esso rappresenta forse il commentario più completo, realizzato prima dell'epoca di Alessandro di Afrodisia, che sia giunto fino ad oggi. È molto probabile che Aspasio abbia commentato tutti e dieci i libri dell'*Etica Nicomachea*, ma ciò che è rimasto è solo il suo commentario ai libri I-IV e VII-VIII.

³⁹¹ ASPASIO, *Eth. Nic.* 108, 15-29.

contrapposta a quella di Aristotele è quella della Stoa³⁹². Egli sostiene poi che da queste affermazioni di Aspasio emergerebbe chiaramente la sua distanza dal pensiero di Aristotele e, in generale, del Peripato.

Nel caso della presente indagine, tale dichiarazione può risultare particolarmente utile, in quanto sembra che, per Aristotele, l'uomo magnanimo sia colui che si reputa "degnò delle cose più grandi", e ciò poiché la sua virtù è autarchica nel senso che è quella che permette di poter vivere la vita migliore; questo non va inteso nel senso che chi la possiede sia indifferente rispetto a ciò in cui si può concretizzare tale vita, ma nel senso che sia superiore a tutte le "cose materiali" della vita stessa.

³⁹² Cfr. P. MORAUX, *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, cit., p. 249, nota 99.

I. 7. Αὐτάρκεια e φιλία

Una delle nozioni che Aristotele associa a quella di αὐτάρκεια è quella di φιλία, che egli esamina nei libri VII e IX dell'*Etica Nicomachea*, ed inoltre nei primi sei capitoli del libro VII dell'*Etica Eudemia*³⁹³.

Una trattazione così ampia del concetto di φιλία all'interno del *Corpus Aristotelicum* è la conseguenza del fatto che lo Stagirita stabilisce in modo inequivocabile che, per l'uomo, l'amicizia è fondamentale per poter "vivere", e quindi, a maggior ragione, per poter "vivere bene". In tale modo, egli ne fa una delle virtù più importanti. Come quando afferma che

³⁹³ Cfr., al riguardo, D. LEFEBVRE, *Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?* In AA. VV., *Aristote, Bonheur et vertus*, coordonné par P. DESTREE, Paris 2003, pp. 147-174, specialmente il capitolo titolato *Autarchie et Amitié*. Nessun'altra virtù è oggetto di una trattazione così ampia, all'interno del *Corpus Aristotelicum*, poiché anzitutto l'amicizia è, secondo Aristotele, una delle condizioni necessarie per la felicità, in secondo luogo, perché il termine φιλία aveva un ambito semantico molto più vasto di quello che ha in epoca contemporanea. Infatti, esso indica qualunque forma di affetto fra esseri umani, dall'attrazione erotica che si prova verso un'altra persona, all'affetto tra genitori e figli, dall'amicizia tra privati, alla solidarietà tra concittadini. Una delle difficoltà maggiori che pongono i testi di Aristotele dedicati al tema della φιλία è rappresentato dalle differenti posizioni che in essi sono espresse e dalla pluralità di temi e di prospettive che in essi si possono identificare. In essi, infatti, converge la necessità di porsi in relazione con una tradizione già esistente, con la struttura delle *Etiche* stesse e con la necessità di fare spazio a determinate analisi psicologiche, volte a mettere a fuoco il modo in cui si esplica il rapporto di amicizia fra gli individui. Inoltre, a ciò si aggiunge il desiderio di Aristotele di prendere posizione in rapporto a Platone e la possibile giustapposizione di molteplici redazioni dei trattati stessi. Per una messa in relazione dei temi corrispondenti, nei due trattati di etica e nei *Magna Moralia*, cfr. J. SCHAECHER, *Die drei ethischen Pragmatien des aristotelischen Corpus in der gelehrten Forschung seit Beginn des 19 Jahrhunderts*, Paderborn 1940, pp. 5-123. Nondimeno, come afferma J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, p. 283: «Ces comparaisons ont permis de dégager les caractères nécessairement présentés par l'amitié achevée, et la description de la vie commune comme jouissant de l'autarkeia ressemble tous ces caractères, en même temps qu'elle annonce la part de l'amitié dans le bonheur du sage et dans l'exercice de la vertu la plus élevée». Cfr. anche, F. DIRLMEIER, *Φίλος und Φιλία im vorhellenistischen Griechenland*, Diss. München 1931.

«l'amicizia [...] è una virtù, ed inoltre, è assolutamente necessaria alla vita»³⁹⁴.

È evidente che il tema dell'amicizia viene analizzato dallo Stagirita in rapporto all'αὐτάρκεια perché entrambe le nozioni rappresentano delle condizioni necessarie alla felicità (εὐδαιμονία) ed alla realizzazione di una vita felice. Nondimeno, i contesti in cui Aristotele tratta la relazione fra l'αὐτάρκεια e la φιλία sono molteplici e differenti³⁹⁵.

Ora, come è noto, per lo Stagirita il rapporto che si instaura fra i cittadini della πόλις è un rapporto di φιλία, e pertanto, a suo avviso, l'amicizia (civica) è funzionale alla realizzazione dell'autarchia umana³⁹⁶.

Ma egli tratta il nesso αὐτάρκεια-φιλία anche in modo più esplicito e, in

³⁹⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* VIII 1, 1155 a 4-5; *Magna Moralia*, II 15, 5-8. Aristotele dà una visione diversa di questo tema: l'amico è uno specchio che rende possibile una conoscenza di sé estranea alla benevolenza ed alla comprensione che ognuno ha di sé stesso per natura. Nell'*Etica Eudemia*, invece, la questione non concerne la conoscenza di sé, ma la migliore visibilità delle azioni virtuose di un amico, e quindi il più grande piacere che esse suscitano. Aristotele rielabora dunque la questione della possibilità e delle modalità della conoscenza di sé sviluppate da Platone, per esempio nel *Carmide* o nell'*Alcibiade*.

Cfr. P. AUBENQUE, *Sur l'amitié chez Aristote*, in ID. *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, pp. 179-183; E. BERTI, *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in AA. VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1995, pp. 102-122; M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986.

³⁹⁵ Per esempio, nella *Politica* egli afferma che «chi è senza πόλις per natura e non per circostanze casuali è un essere di poco valore oppure è superiore all'uomo», sostenendo al contempo che la ragione di ciò risiede nella mancanza di autarchia dell'uomo stesso.

³⁹⁶ Va ricordato che, per Aristotele, l'amicizia civica rappresenta una forma importante di amicizia; essa infatti sta a fondamento della πόλις e, concretamente, è data dalla solidarietà che ciascuno prova nei confronti dei propri concittadini, con i quali collabora alla realizzazione del "bene comune". Nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele arriva a dire che spetta all'amicizia il ruolo di tenere unita la πόλις, dimostrando che essa si fonda tanto sulla giustizia quanto sull'amicizia e che, anzi, l'amicizia è superiore alla stessa giustizia poiché comprende necessariamente anche quest'ultima.

particolare, tale problema viene discusso alla fine del libro VII dell'*Etica Eudemia*³⁹⁷, e nel libro IX dell'*Etica Nicomachea*³⁹⁸.

Ivi, infatti, lo Stagirita pone questo tema al centro dell'indagine, chiedendosi esplicitamente se l'uomo felice, in quanto autarchico, abbia o no bisogno di amici.

Vale ricordare che già Platone, nel *Liside* (ovvero nel dialogo in cui viene discussa la natura della φιλία)³⁹⁹, si era interrogato filosoficamente in modo esplicito sulla questione e, in particolare, sulla necessità che un uomo autosufficiente abbia degli amici in vista del bene. Egli infatti, nella *mise en scène* del dialogo, fa chiedere a Socrate:

«il “bene” (ὁ ἀγαθός), nella misura in cui è “bene” (καθ' ὅσον ἀγαθός), non sarà sufficiente a se stesso (κατὰ τοσοῦτον ἰκανὸς ἄν εἴη αὐτῷ)? – Sì – Ma ciò che è sufficiente a se stesso (ὁ δέ γε ἰκανός), proprio in nome di questo essere sufficiente (κατὰ τὴν ἰκανότητα), non ha bisogno di nulla (οὐδενὸς δεόμενος), no?»⁴⁰⁰.

Ora, il termine che qui viene usato per identificare un uomo autosufficiente è ἰκανός, il derivato nominale di ἰκάνω⁴⁰¹, che significa “essere capace di fare qualcosa”, “essere idoneo” e “essere sufficiente”⁴⁰². Esso si trova assai di

³⁹⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 1.

³⁹⁸ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1269 b 3.

³⁹⁹ Come nota E. BERTI, *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in ID., *Nuovi studi aristotelici III – Filosofia pratica*, Brescia 2008, pp. 101-111, p. 101, Platone, nel *Liside*, si è occupato dell'amicizia, «ma sembra che lo abbia fatto unicamente per trarne il pretesto dell'esposizione della tesi che ogni forma di amore è, in ultima analisi, rivolta a un “primo amato” (πρῶτον φίλον), il quale in questo dialogo non è ancora positivamente determinato, ma nei dialoghi successivi (specialmente nella *Repubblica*) risulterà essere l'Idea del bene».

⁴⁰⁰ PLAT. *Lys.* 215 A. Nondimeno, come nota J.- C. FRAISSE, *Αὐτάρκεια et φιλία en EE VII 12, 1244 b 1 – 1245 b 19* in AA.VV., *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Verhandlungen der 5. Symposium Aristotelicum*, (Oosterbeek, 21-29 August), cit., pp. 245-251, p. 245: «la force de la tradition ne suffit pas, [...] à expliquer l'intérêt d'Aristote pour cette question». Egli nota infatti che lo Stagirita non solo si fa carico di risolvere un problema tradizionale ma, addirittura, lo riformula sotto forma di aporia.

⁴⁰¹ Il verbo ἰκάνω [* ἰκ-αν-ω] deriva da ἴκω, che significa “arrivare”, “attendere”.

⁴⁰² Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*,

frequente all'interno dei dialoghi di Platone⁴⁰³, e, nel caso del *Liside*, ha la stessa valenza che, in Aristotele, è attribuita al sostantivo ἀὐτάρκεια, quando egli tematizza il legame che l'autarchia stessa istituisce con la φιλία.

Il problema tematizzato da Platone rappresentava quindi un *topos* nel dibattito che aveva luogo nella Grecia classica a proposito delle caratteristiche che doveva possedere il saggio, e, in breve, si può riassumere per mezzo della seguente domanda: in che modo si può conciliare l'ideale del saggio, ovvero dell'autarchico per eccellenza, con la sua ricerca dell'amicizia (φιλία)⁴⁰⁴?

Tale interrogativo si ritrova anche nell'opera di Aristotele; ma Aristotele non si ferma a questa semplice domanda, poichè egli collega la nozione di ἀὐτάρκεια a quella di amicizia anche per rispondere ad un'altra domanda, ovvero se all'uomo appartenga una natura siffatta (τοιούτην φύσιν), tale che l'esistenza del prossimo gli sia accessoria o, al contrario, essenziale.

Come si nota, quindi, alla prima domanda, che si può considerare "tradizionale", Aristotele ne aggiunge un'altra, più puntuale e filosoficamente rilevante, poichè ha a che vedere con la natura stessa dell'uomo.

Pertanto, sembra evidente che, posto in questi termini, il problema del rapporto fra l'ἀὐτάρκεια e la φιλία non interessa al solo fine di analizzare, in modo più puntuale, la nozione di autarchia, ma interessa anche perché si collega all'altro tema che, nei capitoli precedenti, è stato posto al centro dell'attenzione, ovvero il

Paris 2008 (1999¹), p. 461. Cfr. Anche F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, p. 942.

⁴⁰³ Fra gli altri autori che utilizzano il termine con lo stesso significato, vale citare Tucidide (cfr. THUC. *Hist.* I 9, 3) e Senofonte (cfr. XEN. *Cyr.* I 6, 15).

⁴⁰⁴ Per uno *status quaestionis* del problema, cfr. J.L. ACKRILL, *Aristotle on Eudaimonia*, London 1974; A.W. PRICE, *Aristotle's Ethical Holism*, in «Mind», 89, (1980), pp. 341-351; D. DEVEREUX, *Aristotle on the Essence of Happiness*, in D.J. O'MEARE (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981, pp. 249-240; T.H. IRWIN, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Indianapolis 1985; T.D. ROCHE, *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I. Reconsidering the Intellectualistic Interpretation*, «Journal of the History of Philosophy» 26, (1988), pp. 175-194. Vale poi citare gli studi di A. KENNY, *Happiness*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 66, (1965-1966), pp. 93-102, e ID., *The Nicomachean Conception of Happiness*; in ID., *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford 2001, pp. 17-31; nonché il noto articolo di E. BERTI, *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*, in ID., *Nuovi studi aristotelici III. Filosofia pratica*, Brescia 2008, pp. 141-155.

problema di quale sia il genere di vita che meglio si confà alla “natura” dell’uomo.

Questo è, del resto, il modo in cui lo stesso Aristotele si interroga in rapporto a questo tema, nel corso della discussione sull’amicizia, l’autarchia ed i rapporti che si stabiliscono fra le loro “potenze”⁴⁰⁵, discussione che ha luogo nel dodicesimo capitolo del libro VII dell’*Etica Eudemia*⁴⁰⁶.

Per prima cosa, pertanto, vale analizzare dettagliatamente l’argomentazione proposta da Aristotele, che comincia con la formulazione del seguente quesito:

«Occorre esaminare (σκεπτέον) anche l’autarchia e l’amicizia (περὶ αὐταρκείας καὶ φιλίας) e chiedersi quale relazione hanno le loro rispettive capacità (ἀλλήλων δυνάμεις). Ci si può infatti domandare se, nel caso uno sia sotto ogni rispetto autarchico (κατὰ πάντα αὐτάρκης), costui avrà un amico, e quindi se è a causa del bisogno che si ricerca l’amico (εἶ κατ’ ἔνδειαν ζητεῖται φίλος), o no».⁴⁰⁷

E poco oltre, per quanto riguarda il riferimento al “genere di vita”, che in questo caso consiste nell’alternativa fra la solitudine ed il vivere in compagnia, lo Stagirita afferma che

«non è infatti proprio di un uomo autarchico né avere bisogno di chi gli sia utile, né di chi lo rallegri, né di compagnia; a costui basta in realtà la compagnia di se stesso»⁴⁰⁸.

Successivamente, Aristotele giustifica tale affermazione per mezzo del paragone dell’uomo con il dio⁴⁰⁹; sostenendo che se l’uomo autarchico per eccellenza deve essere concepito in analogia con il dio, allora non dovrà avere

⁴⁰⁵ Su questa definizione del contenuto del capitolo, cfr. M.- L. DESCLOS, *Structure des traités d’Aristote*, Paris 2004, p.161.

⁴⁰⁶ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 1 - 1246 a 26.

⁴⁰⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b-4.

⁴⁰⁸ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 5-7.

⁴⁰⁹ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 7-11; 22-24.

bisogno di amici, perché, come gli dèi, non dovrà avere bisogno di nulla.

Dalle prime considerazioni che Aristotele svolge su questo tema, sembra emergere una sua propensione a concepire l'uomo autarchico come un individuo che non necessita di amici per poter essere tale né, di conseguenza, per poter essere "felice".

In particolare, nel corso di questa argomentazione, il paragone dell'uomo autarchico al dio è funzionale alla definizione dell'essenza stessa dell'uomo autarchico; e tale paragone permette anche allo Stagirita di dedurre quale sia lo stile di vita che ad esso è più appropriato⁴¹⁰. Inoltre, questa assimilazione è utile anche a scartare l'ipotesi secondo la quale l'aver «amici che sono semplicemente utili (χρήσεως ἕνεκα φίλους)»⁴¹¹, possa far sì che una vita sia felice⁴¹².

In seguito, quindi, Aristotele constata che, se si analizza "come" deve essere la vita autarchica sulla base della definizione del saggio e del paragone con gli dèi, allora ἀυτάρκεια e φιλία sembrano incompatibili; ma egli aggiunge che, se invece si guarda all'esperienza quotidiana, allora ἀυτάρκεια e φιλία sembrano assolutamente compatibili.

Questo è un risvolto della questione di estrema importanza, e per questo merita una particolare attenzione. Vi si tornerà in seguito. Infatti, a questo punto dell'argomentazione, il discorso si sposta, e, in particolare, giunge a considerare

⁴¹⁰ Come notano R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, cfr., ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, 2 t., 4 voll., Paris 1970² (1958-1959¹), p. 760-761, il ragionamento che qui viene svolto da Aristotele possiede «une claret qu'il ne retrouverait plus».

⁴¹¹ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 16.

⁴¹² Cfr., al riguardo, J.-K. WARD, *Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία: «Eudemian Ethics» VII 2*, «Apeiron», 28, (1995), pp. 183-205; nonché E. BERTI, *Multiplicité et unité de bien selon EE I 8*, cit. Cfr. anche E. BERTI, *Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote*, in ID. *Nuovi studi aristotelici III. Filosofia pratica*, cit., pp. 113-128, il quale sostiene che, vi sono differenti forme di amicizia: «l'amitié fondée sur le plaisir, celle fondée sur l'utilité et celle fondée sur la vertu, ou sur le bien». Berti aggiunge poi che Aristotele «dans l'*Ethique à Eudème* [...] établit très clairement entre ces trois formes d'amitié une omonimie relative, c'est à dire une relation du type πρὸς ἕν, alors que dans l'*Ethique à Nicomaque* il admet entre elles une relation de ressemblance (ὁμοιότης) et de cette manière il donne l'impression que les deux formes de relation coïncident».

in modo precipuo il tema del miglior modo di vivere. Aristotele stabilisce il proprio intento in modo esplicito, dicendo che

«il discorso sarà chiaro se stabiliremo che cosa è la vita come atto e come fine (τί τὸ ζῆν τὸ κατ' ἐνέργειαν, καὶ ὡς τέλος)»⁴¹³.

Inoltre, poiché considera la vita «come “atto” e come “fine” (τὸ κατ' ἐνέργειαν καὶ ὡς τέλος)»⁴¹⁴, ed afferma che essa consiste nel percepire e nel conoscere (αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν), egli giunge a concludere che⁴¹⁵

«è manifesto che essa [*scil*: la vita] è percepire e conoscere (αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν), sicché vivere insieme è percepire insieme e conoscere insieme (τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγνωρίζειν)»⁴¹⁶.

Pertanto, per Aristotele, ciò che l'uomo desidera in rapporto alla propria vita è sentire e conoscere in assoluto (αὐτὸ καθ' αὐτό)⁴¹⁷.

Questo avviene perché, per Aristotele, il percepire ed il conoscere sono un bene, in quanto attualizzazioni di potenze che sono proprie dell'uomo⁴¹⁸, ed infatti, a suo parere, il bene proprio dell'uomo consiste nella percezione e nella conoscenza di se stesso.

Quanto appena affermato sembra confermato da un passo del libro X dell'*Etica Nicomachea*, nel quale Aristotele, comparando la virtù etica e l'attività teoretica, afferma che

«la perfezione della virtù risiederà evidentemente nella scelta deliberata (προαίρεσις) e negli atti (αἱ πράξεις); ma per compiere gli atti occorrono molte cose, e quanto più essi sono grandi e belli, occorrono cose in numero

⁴¹³ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 22-24.

⁴¹⁴ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 23-24.

⁴¹⁵ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 23-24; Cfr. anche, ARISTOT. *De an.* II 3, 414 b 18.

⁴¹⁶ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 24-25.

⁴¹⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 29-30.

⁴¹⁸ Ovvero le potenze del percepire e del conoscere.

maggiore. All'opposto, per chi svolge un'attività teoretica, non vi è bisogno di nessuna di tali cose, almeno per esercitare questa attività, ma per così dire, esse gli sono anche di impedimento»⁴¹⁹.

Al riguardo, vale anche ricordare un altro testo parallelo a quello appena menzionato, che è contenuto nel nono capitolo del libro IX dell'*Etica Nicomachea*. In esso Aristotele afferma che

«per gli animali il vivere viene definito attraverso la capacità di avere sensazioni, e per gli uomini è definito dalla capacità di avere sensazioni e pensiero; la capacità si riporta all'atto (ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται), e l'elemento principale consiste nell'atto (τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ): sembra quindi che vivere sia principalmente percepire o pensare»⁴²⁰.

E se ognuno, preso individualmente, desidererà fare queste cose da solo, è altrettanto evidente che la vita in comune consisterà nel percepire e nel conoscere in comune⁴²¹.

È evidente che, ciò che rende preferibili la percezione e la conoscenza “di sé”, consiste nel fatto che esse rappresentano, nel modo più eminente, l'attualizzazione di potenze proprie dell'uomo. Infatti, se il desiderio di vivere è desiderio di percepire e conoscere, e se quest'ultimo, nella sua forma più eminente, è desiderio di percepire e conoscere se stessi, allora il bene di ognuno consisterà nell'attualizzazione di una potenzialità che gli è propria, che lo caratterizza individualmente e che, in questo senso, non richiederà la presenza di un amico per poter permettere una vita felice, e quindi autarchica⁴²².

⁴¹⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* X 8, 1178 a 36 – b 3.

⁴²⁰ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1170 a 16-20.

⁴²¹ Cfr. J. COOPER, *Contemplation and Happiness: A reconsideration*, in ID. *Reason and Emotion*, Princeton 1999. I commentatori greci di Aristotele hanno utilizzato in verbo σύν-αἰσθάνεσθαι, “sentire con”, e sembra che, in Aristotele, si possa tradurre con “sentire con qualcun altro”. Cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 25; 1245 b 22 e 24; *Eth. Nic.* I 9, 1170 b 4-5 e *Eth. Nic.* I 10. 16-20.

⁴²² A tale proposito, varrebbe la pena di citare le parole precise utilizzate da Aristotele, nel

A dispetto di ciò, come si è anticipato, nel seguito dell'analisi che sviluppa nell'*Etica Eudemia*, Aristotele non può fare a meno di notare che l'esperienza comune contraddice tale tesi; infatti, i fatti dimostrano che l'uomo prova piacere a condividere i beni con i suoi amici⁴²³.

Questo è importante, non solo per la ricerca che qui ha luogo, ma anche perché questa è un'evidenza della vita quotidiana di ognuno.

Inoltre, per lo Stagirita, è fondamentale ricordare che, sebbene sia impossibile trovare un amico che ci assomigli completamente, è tuttavia evidente che spesso l'amicizia (φιλία) si instaura sulla base di certe somiglianze, poiché, in qualche modo, l'amico è sempre un altro se stesso (ἄλλος αὐτός), sebbene separato (διαίρετός)⁴²⁴.

Ciò consente di istituire una sintesi armonica fra un certo discorso, che esclude che all'autarchia umana sia fondamentale la presenza di un amico, ad un altro discorso, secondo il quale la presenza di un amico può essere funzionale all'uomo proprio per poter raggiungere la propria felicità, e quindi per conseguire l'autarchia⁴²⁵.

Inoltre, sembra che, per Aristotele, nel caso dell'amico si possa affermare ciò che si affermava per la vita individuale: infatti, da un lato, la conoscenza dell'amico può rappresentare un modo di percepire e conoscere se stessi (τὸ αὐτὸν πῶς γνωρίζειν)⁴²⁶, e ciò per mezzo di attività comuni (ἡ κοινωνία)⁴²⁷, e,

settimo capitolo del libro decimo dell'*Etica Nicomachea*, poiché è su questo testo che si fonda l'opinione di chi interpreta il pensiero dello Stagirita come se privilegiasse la vita del saggio solitario, in quanto immagine del divino. Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 a 27 – b 1: «ciò che definiamo autarchia, riguarda soprattutto l'attività contemplativa: infatti, sia il sapiente che il giusto, che gli altri uomini hanno bisogno delle cose necessarie per vivere; ma fra coloro che sono sufficientemente provvisti di tali cose, il giusto ha bisogno di persone verso le quali e con le quali agirà con giustizia, e similmente anche il saggio ed il valoroso e ciascuno degli altri uomini virtuosi; invece il sapiente, anche restando solo con se stesso, è capace di contemplare; e ne è più capace quanto è più sapiente».

⁴²³ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 a 18-19.

⁴²⁴ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 a 30 e 35.

⁴²⁵ Cfr. anche, ARISTOT. *Eth. Nic.* X 8, 1178 b 4-7.

⁴²⁶ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 a 35 e 37.

⁴²⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 b 4.

dall'altro, il desiderio di una vita in comune, può ricordare il desiderio di una vita individuale⁴²⁸. In questo modo, Aristotele dà nuovamente dignità all'amicizia, facendone qualcosa di utile alla realizzazione dell'autarchia umana.

Nondimeno, a questo punto, sembra si debba risolvere l'apparente contraddizione che pare emergere da queste considerazioni e giustificare quanto appena affermato, senza dover presupporre che Aristotele accetti l'identificazione fra l'autarchia e la vita solitaria e quella fra l'autarchia e la vita con uno o più amici, come se fossero due cose equivalenti. Infatti, seguendo questo ragionamento, non si può accordare una preferenza netta alla vita solitaria piuttosto che alla vita condivisa con un amico.

Inoltre, bisogna riconsiderare il problema ricordando che, nella prima parte dell'argomentazione, che si è riportata per intero, lo Stagirita aveva paragonato l'uomo al dio, proprio in funzione del fatto che l'αὐτάρκεια divina rappresenta l'αὐτάρκεια per eccellenza, quella a cui l'uomo dovrebbe ispirarsi. Aveva poi aggiunto che, se l'autarchia divina si caratterizza, *in primis*, per il fatto di "non avere bisogno di nulla", tanto meno di amici, non si capisce come mai l'uomo debba averne e, al contempo, si possa dire "autarchico".

A questo punto vale domandarsi in che cosa consista, esattamente, l'autarchia umana, dato che l'autarchia divina è "pensiero di sé". Detto altrimenti, a che cosa deve pensare l'uomo?

La risposta di Aristotele è che l'uomo, non potendo pensare se stesso, come fa il dio, pensa a sé attraverso l'amico. Al riguardo, è interessante vedere come Aristotele spiega il parallelo tra l'uomo e la divinità:

⁴²⁸ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 b 10-28. Nell'ottavo capitolo dell'*Etica Nicomachea*, poi, Aristotele tratta la relazione di somiglianza che si viene ad istituire fra gli amici virtuosi (Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VIII 4, 1156 b 16- 23). A suo avviso, infatti, in questo caso, «è normale che l'amicizia sia durevole, giacché in essa si riuniscono tutte le qualità che devono appartenere agli amici». Infatti, «ogni amicizia è dovuta al bene o al piacere, o in senso assoluto o per chi è amato, ed esige una certa somiglianza fra gli amici (καθ' ὁμοιότητά τινα)». È evidente che, in questo caso, Aristotele si riferisca ad una similitudine fra gli amici, anche se, ad esempio, Aspasio (cfr. ASPASII *in Eth. Nic.* 161, 15-16 Heybult), sostiene che si tratta della somiglianza fra l'amicizia piacevole e l'amicizia virtuosa.

«Dato che il dio non è tale da avere bisogno di un amico, l'argomento pretende la stessa cosa anche per chi è simile a lui. Tuttavia, in base a questo argomento, l'uomo virtuoso neppure penserà alcunché; infatti la condizione felice del dio non è così [*scil*: come quella dell'uomo], ma è superiore alla possibilità di pensare qualche cos'altra da sé stesso. La causa ne è che per noi il "bene" è in riferimento ad altro, mentre nel caso suo egli è il "bene di sé stesso"»⁴²⁹.

Qui Aristotele sottolinea più una differenza che un'affinità fra l'uomo e la divinità: infatti, mentre la divinità pensa solo a sé stessa, perché essa è il suo proprio bene, l'uomo pensa a qualcosa di diverso da sé stesso, perché il suo bene è diverso da lui stesso.

Come ha notato al riguardo P. Aubenque⁴³⁰, «on ne peut pas plus conclure de Dieu à l'homme que de l'homme à Dieu». E infatti, anche in questo caso, sembra che valga formulare un ragionamento simile a quello che si è espresso in precedenza, a proposito dell'αὐτάρκεια *tout court*. Per Aristotele, infatti, se la perfezione dell'uomo potesse essere uguale a quella di un dio, allora esso non potrebbe fare altro che percepire e conoscere se stesso; ma il pensiero umano è in grado di avere a che fare solamente con oggetti esterni all'uomo stesso, e dunque il bene dell'uomo non è identificabile con il bene del dio. Anche e proprio per questo, sebbene l'autarchia divina escluda la φιλία, ne deriva che quella umana può averne bisogno.

Si ritiene pertanto che sia importante stabilire che la ragione per cui Aristotele associa la φιλία all'αὐτάρκεια non è rappresentato dal fatto che l'uomo abbia bisogno di una vita in comune, ma dal fatto che l'amicizia rappresenta quel tipo di legame per cui l'uomo, anziché condividere le cose con un altro, in qualche modo, le condivide con se stesso. In tale senso, si può affermare che, per Aristotele, la vita in comune, di per sé, non è sufficiente a garantire l'autarchia dell'individuo, ma sembra che la φιλία possa promuovere l'αὐτάρκεια perché, in qualche modo, l'uomo, se non sceglie un amico in vista dell'utile, ma in vista del bene, riesce ad

⁴²⁹ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 b 15-19.

⁴³⁰ Cfr. P. AUBENQUE, *Sur l'amitié chez Aristote*, appendice a ID., *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, p. 181.

“essere solo senza essere solo”⁴³¹, e dunque permane nella condizione di chi non ha bisogno di null’altro da sé, perché ha in sé il suo fine, che è appunto quella che definisce l’uomo autarchico.

In breve, la φιλία permette all’uomo di vivere in modo analogo all’autarchia divina, poiché nell’amico, che è un altro sé, egli realizza il suo fine, ovvero la percezione e la conoscenza di sé.

Ciò che è importante rilevare è che, quando Aristotele tratta dell’αὐτάρκεια in rapporto alla φιλία, non solo non contraddice il significato che, nei capitoli precedenti, è stato dato alla nozione di autarchia ma, anzi, lo presuppone, a conferma di una visione univoca del concetto, che permane ogni qual volta lo Stagirita lo applica all’uomo.

Per terminare questa sezione, sembra sia utile svolgere ancora una serie di considerazioni, che coinvolgono concetti e problemi, rinvenibili nei testi delle *Etiche*, nei quali viene analizzato analizzano il problema in esame⁴³².

Fra questi si può ricordare il testo contenuto nel XII capitolo del libro VII dell’*Etica Eudemia*⁴³³, nonché quello contenuto nel nono capitolo del libro IX dell’*Etica Nicomachea*⁴³⁴.

Anzitutto, è utile rimarcare che, nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele non ricorre all’associazione fra l’uomo ed il dio per mettere in evidenza l’apparente contraddizione che esiste quando si afferma, nello stesso tempo, che l’uomo autarchico è felice perché (come il dio) non ha bisogno di nulla, e che gli amici siano utili ad una vita felice. Ivi, più semplicemente, egli oppone l’αὐτάρκεια propriamente umana, che, per definizione, fa sì che non si abbia bisogno di nulla, al fare ricorso alla φιλία per uscire dal bisogno. Nel fare ciò egli formula una sorta di aporia e, infatti, ci si trova di fronte ad un’alternativa, resa evidente

⁴³¹ Egli infatti è in presenza di un altro se stesso.

⁴³² Come nota J.-C. FRAISSE, *Αὐτάρκεια et φιλία en EE VII 12, 1244 b 1 - 1245 b 19*, in P. MORAUX – D. HARLFINGER (ed.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, cit., pp. 245-252, p. 249: «on peut dire que l’EE formule déjà tous les thèmes essentiels nécessaires à la solution de l’aporie. L’EN n’en introduira pas des nouveaux. Malgré l’obscurité de son argumentation, elle marquera cependant une évolution très nette, et c’est elle qui esquissera cette solution».

⁴³³ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1244 b 7-11; 22-24.

⁴³⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 3 ss.

dall'uso della correlazione εἰ ... ἢ⁴³⁵.

Aristotele, infatti, si preoccupa subito di illustrare i termini del problema ed afferma:

«Si dubita se l'uomo felice abbia bisogno di amici o no. Si dice infatti che chi è beato e autarchico non ha affatto bisogno di amici (οὐθεν γὰρ φασὶ δεῖν φίλων τοῖς μακαρίοις καὶ αὐτάρκεσιν), dato che possiede tutti i beni, e quindi, chi è autarchico non ha bisogno di nulla (οὐδενὸς προσδεῖσθαι) [...]. Pare assurdo però, che chi attribuisce tutti i beni all'uomo felice non gli conceda di avere amici, i quali, per consenso comune, sono il bene esteriore più grande (ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον)»⁴³⁶.

Per mezzo di tale formulazione dell'aporia, Aristotele definisce in modo esplicito le due alternative in opposizione fra loro, ma solleva anche un altro problema, di cui si è già dato conto in precedenza, ovvero se l'autarchia debba essere considerata secondo la prospettiva "comprensivista", che ne fa un insieme di diversi beni, (fra i quali, in questo caso, la φιλία), secondo la prospettiva "inclusivista", che ne fa l'insieme dei soli beni essenziali, (e che quindi considera la φιλία come essenziale ad essa), o secondo la prospettiva "esclusivista", che, per definizione, presuppone che l'autarchia *tout court* sia qualcosa di diverso dall'aver bisogno di amici⁴³⁷.

La soluzione dell'aporia, proposta da Aristotele, è molto simile a quella che è enunciata nell'*Etica Eudemia*, con la sola differenza che, come nota J.-C. Fraisse, «l'argument d'EN IX 9, qui nous semble mener vers l'idée d'une union beaucoup plus originaire entre les consciences, reprend à bien des égards celui qui, en EE VII 12, semblait les condamner à une séparation définitive» e dunque «on ne saurait mieux percevoir et la continuité et le renouvellement de la pensée aristotélicienne d'une œuvre à l'autre»⁴³⁸.

⁴³⁵ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 3-4.

⁴³⁶ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 3-11.

⁴³⁷ Su queste nozioni, cfr. R. HEINAMAN, *Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle*, cit., p. 34.

⁴³⁸ J.-C. FRAISSE, *Αὐτάρκεια et φιλία en EE VII 12, 1244 b 1 – 1245 b 19*, cit., p. 251.

Per terminare, appare utile ricordare che, la soluzione proposta nell'*Etica Nicomachea* al quesito sul modo in cui è opportuno concepire l'autarchia, risponde in modo tale da fondere la prospettiva esclusivista con quella inclusivista, e ciò conferma quanto dedotto a proposito dell'autarchia nei capitoli precedenti.

In breve, come è evidente, Aristotele non oppone affatto la *φιλία* all'*αὐτάρκεια*, allo stesso modo per cui, nel caso della migliore scelta di vita, non esclude che essa si possa identificare nell'attuazioni delle virtù etiche, che presuppongono una vita sociale, piuttosto che nella sola attuazione del *θεωρεῖν*. Tuttavia, come l'*αὐτάρκεια* umana presuppone determinate condizioni “pratiche” e “fattuali” per potersi dare, pur non escludendo che, in alcuni casi, possa realizzarsi, ed al meglio, nel solo *θεωρεῖν*; allo stesso modo la *φιλία* è concessa da Aristotele all'uomo autarchico, sebbene l'uomo che vive una vita teoretica possa anche farne a meno⁴³⁹.

Pertanto, si può sostenere che, secondo lo Stagirita, la *φιλία* non rappresenta né una condizione necessaria, né una condizione sufficiente alla realizzazione dell'autarchia, ma può semmai essere di aiuto a quest'ultima, per la maggior parte degli uomini⁴⁴⁰.

Ma allora, e per terminare la questione, come deve essere una vera “*φιλία* autarchica”, ovvero quel legame tale da poter servire all'uomo autarchico, aiutandolo nella sua stessa autarchia?

Da quanto è emerso, si può dire che, nella misura in cui la *φιλία* tende ad essere ricercata e coltivata per se stessa, e quindi al solo fine di realizzare l'*ἐνέργεια* che è propria dell'uomo, ovvero la sua predisposizione alla vita teoretica, essa diviene una *πρᾶξις*, e non si limita ad essere un'attività volontaria, ma diviene un valore morale, tale da essere desiderata per se stessa.

Ora, si è detto che, per Aristotele, l'*αὐτάρκεια* umana è il risultato di un'attività, ed in particolare dell'attività più nobile, e si è aggiunto che la *πρᾶξις* è un'attività che, avendo in se stessa il suo fine, si identifica più con l'atto in sé

⁴³⁹ Ciò è confermato in ARISTOT. *Eth. Nic.* X 8, 1178 a 36 - b 7.

⁴⁴⁰ Poichè, per Aristotele, è un'evidenza che gli uomini preferiscono una vita sociale alla quale è necessaria la presenza degli “amici”.

che con le sue conseguenze.

Ora, è evidente che tutte queste caratteristiche e condizioni vengono realizzate dalla φιλία ideale, per come ce la descrive Aristotele. Infatti, essa non mira a nulla che a se stessa e permette il raggiungimento della felicità solo per mezzo di attività comuni tali da conseguirla di per sé; poiché, infatti, essa non è un'attività transitoria, come l'amicizia finalizzata all'utile, e non è legata al calcolo pragmatico, poiché non ha per fine qualche cosa di concreto, esterno ad essa.

Se quindi l'amicizia può essere considerata, a tutti i livelli, come una forma di πρόξις, allora varranno per essa quelle caratteristiche che definiscono la πρόξις stessa. E, come la πρόξις comporta gradi di valore differenti, a seconda che essa si identifichi con attività che sono più o meno specifiche per ciò che concerne l'“umano”, egualmente, l'amicizia potrà esplicarsi in forme e gradi più o meno elevati.

Così, se l'uomo realizza più completamente il suo fine proprio in quella forma di ἐνέργεια che è l'attività teoretica, allora sarà nell'attività teoretica comune che l'amicizia potrà trovare la sua espressione più perfetta, potrà dirsi realmente autarchica, e sarà associata alla felicità di grado più elevato⁴⁴¹.

Ciò che fa sì che la vita teoretica sia la vita preferibile sono la sua autarchia, la continuità che caratterizza tale attività e la riduzione di tale attività al pensiero; e ciò è anche quello che la rende l'attività più vicina a quella che caratterizza la vita divina. Ora, come afferma Aristotele, questo ideale si può considerare come il più ambizioso fra quelli ai quali l'uomo può aspirare, ed infatti: «non si devono seguire i consigli di quanti dicono all'uomo di [...] preoccuparsi delle cose umane»⁴⁴², poiché l'uomo deve diventare, per quanto gli è possibile, immortale, e

⁴⁴¹ Come nota J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, p. 273: «il existe autant de formes d'amitié possibles que de formes d'activités humaines (cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 12, 1171 b 32 – 1172 a 8), et autant d'expressions de l'amitié vertueuse que de vertus particulières», e dunque «l'amitié la plus heureuse est non seulement celle qui ne se contente pas du plaisir» ma, si potrebbe aggiungere, quella che ha luogo nello stesso tempo in cui si compie l'attività più autarchica, e che, in quanto tale, è essa stessa autarchica. Ora, l'attività che, per Aristotele, è maggiormente autarchica è la vita teoretica e, pertanto, gli amici che praticano insieme una simile vita saranno massimamente autarchici e la loro sarà la vita più felice.

⁴⁴² Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 31-33.

dunque autarchico.

Ebbene, anche in questa prospettiva, sembra che l'amicizia sia conciliabile con l'ideale di autarchia dell'uomo. Infatti, nell'*Etica Eudemia*, la definizione dell'amicizia, e l'affermazione della sua necessità per permettere all'uomo di diventare autarchico, si fondano proprio sul paragone fra l'autarchia umana e quella divina; e, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele passa addirittura dal linguaggio della comparazione a quello della sostituzione.

Dunque, l'autarchia umana e l'autarchia divina, anche in rapporto all'amicizia, fanno riferimento ad uno stesso, univoco, concetto di autarchia, che è atto (ἐνέργεια), e, in particolare, a quell'ἐνέργεια che si realizza nel pensiero. Nondimeno, per Aristotele, l'uomo è solo "simile" alla divinità, e può imitare quest'ultima solo nei limiti in cui l'amicizia glielo permette, e può guardare alle cose divine come ad un orizzonte verso cui dirigere la propria ἐνέργεια.

Ma, se l'uomo è maggiormente felice quando esercita l'attività più degna di lui, ovvero quell'attività (πρᾶξις) che è tale in virtù della sua autarchia, allora l'amicizia stessa si potrà considerare come qualcosa di autarchico, quando si concretizzerà nella realizzazione di quella stessa attività⁴⁴³.

Per terminare, si può notare che il parallelismo che si può istituire fra quelle che sono state definite "attività autarchiche" e l'amicizia (φιλία), si può spingere oltre. Infatti, l'amicizia presuppone una certa associazione di individui e, dunque, pone rimedio alla "vita pesante" che la solitudine comporta, «giacché non è facile, quando si è soli, esercitare un'attività continua»⁴⁴⁴; e, allo stesso modo, la πόλις, che è l'istituzione autarchica per eccellenza, salva l'uomo⁴⁴⁵.

⁴⁴³ È evidente che il saggio, di per sé, non ha bisogno di amici per praticare la sapienza; ciò decorre dalla natura stessa della sapienza che, come è noto, ha il suo fine in sé, conferendo l'autarchia a chi la pratica. Ma, d'altra parte, dalla natura stessa della φιλία, per come è stata descritta fino ad ora, decorre il fatto di potersi associare alla vita interiore; e proprio in quanto tale, essa non è un ostacolo alla vita autarchica, ma ne può essere una condizione. Infatti, anche in quella particolare forma di ἐνέργεια che è la sapienza, è preferibile l'avere dei συνέργοι.

⁴⁴⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 9, 1170 a 5-6. L'attività, laddove si costituisca come attualizzazione, vale a dire come passaggio dalla potenza all'atto, non può essere continua, perchè la continuità compete all'immobilità, cioè all'atto. La fatica manifesta espressamente tale impossibilità.

⁴⁴⁵ Come nota al riguardo J. C. FRAISSE, *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, cit.,

Ecco allora un'altra prova, tratta da un contesto differente, che testimonia lo stretto legame che intercorre fra queste nozioni.

Inoltre, vale notare che, affrontando la questione dell'amicizia, Aristotele, ancora una volta, ha dovuto abbattere il muro che, tradizionalmente, separa la vita politica dalla vita teoretica, proponendo non una nuova via, ma la via che si sviluppa sotto il segno dell'autarchia, che è una forma di attività che caratterizza gli uomini felici, nella quale le loro attività e le loro "vite teoretiche" possono anche essere condivise.

pp. 277-278: «Il est certain, d'autre part, que tout l'art du politique est de réaliser effectivement l'amitié entre les citoyens, mais nous avons vu qu'il s'agissait alors de la concorde, de l'amitié utile, favorable à l'exercice de ces vertus éthiques qui trouvent leur lieu d'exercice dans le milieu social». Cfr., al riguardo, ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 6-7; 8, 1178 a 9-14.

I. 8. L'αὐτάρκεια dell'uomo

L'indagine che qui si è svolta, circa il problema dell'αὐτάρκεια dell'uomo, sembra sia approdata ad un primo risultato, avendo messo in rilievo tutta la complessità della nozione di autarchia, che ha risvolti diversi a seconda dei differenti livelli in cui si articola la “scienza politica” di Aristotele, dei contesti in cui essa è utilizzata e delle nozioni alle quali viene associata.

È però innegabile che il termine αὐτάρκεια veicoli un nucleo di significato che, al di là dei singoli impieghi, resta costante, e lo lega all'attuazione di quell'ἐνέργεια che è propria dell'uomo e che permette a quest'ultimo di realizzare il bene che gli è proprio, e quindi di essere felice.

Tuttavia, non si può trascurare il fatto che Aristotele utilizza tale concetto in rapporto ad una pluralità di valori differenti, a seconda dei contesti, e che questi valori rinviano a loro volta a diversi criteri e regole di condotta; in modo parallelo alla molteplicità dei livelli in rapporto ai quali l'uomo può indirizzare una vita “umanamente degna”.

In questo senso, il possibile quanto singolare connubio fra normatività e teleologia (che rappresenta l'orizzonte all'interno del quale lo Stagirita utilizza il concetto di autarchia applicato all'uomo), permette di chiarificare perché, ed in quale misura, è opportuno collegare strettamente le nozioni di αὐτάρκεια, di εὐδαιμονία e di “opera propria dell'uomo” (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου), sebbene nessuna di queste nozioni abbia una definizione univoca all'interno del *Corpus Aristotelicum*.

Sembra infatti che l'αὐτάρκεια si possa identificare con l'εὐδαιμονία nella misura in cui entrambe rappresentano quel compimento dell'umano che si manifesta come un “avere da compiere” e come un “dover compiere”. Essa è pertanto la realizzazione di una sorta di inclinazione naturale, rispetto alla quale la parte razionale dell'uomo, la sua progettualità ed i concetti di tensione e di realizzazione costituiscono degli ingredienti fondamentali.

Per quanto concerne il rapporto che esiste fra l'uomo ed il dio, sembra che, per Aristotele, l'αὐτάρκεια umana non sia che un caso particolare di ἐνέργεια,

ovvero, come si è visto, l'ἐνέργεια propria dell'uomo che realizza il proprio fine, e che lo fa per mezzo di un atto che ha il fine in sé. In questo senso, l'atto (ἐνέργεια) dell'uomo autarchico rappresenta un'imitazione dell'atto (ἐνέργεια) divino, in quanto realizzazione di un "atto puro".

Ma, sebbene in entrambi i casi il fine sia il bene⁴⁴⁶, è innegabile che vi sia una differenza nei mezzi per realizzarlo. Infatti, l'uomo ha bisogno di movimento e di mediatezza -poichè il fine non è mai immediatamente ottenibile-; mentre il dio lo realizza per mezzo dell'immediatezza del fine e dei mezzi, che si esplica e si concretizza nella sua immobilità⁴⁴⁷.

Si è detto dunque che, nel caso dell'uomo, l'autarchia, non essendo qualcosa di immediatamente dato, potrà richiedere delle "condizioni" -fra queste, si possono annoverare anche gli amici ed i beni ricercati dal magnanimo-. In qualche modo, esse si possono considerare delle mediazioni che separano l'uomo dal raggiungimento del suo fine.

Eguale, ciò che differenzia maggiormente il dio, ovvero l'imitato, da colui che lo imita, l'uomo, non è altro che la necessità che quest'ultimo ha di una mediazione, che è la caratteristica fondamentale dell'uomo stesso, e che rende la sua autarchia di grado inferiore rispetto a quella divina, la quale resta tuttavia un orizzonte al quale egli deve aspirare.

Pertanto, nel corso di questo primo bilancio, sembra si possa e si debba riproporre il problema dell'αὐτάρκεια umana in questi termini: come può l'uomo, in quanto abitante del mondo sublunare, e dunque esposto alla contingenza -ed in quanto non autarchico di per sé-, imitare l'immobilità autarchica del dio e realizzare una vita autarchica, tale da essere il più simile possibile alla vita beata del dio?

Nell'ultimo capitolo del libro *Le problème de l'être chez Aristote*, P. Aubenque risponde a tale quesito nel modo seguente. «Nous connaissons désormais la réponse: cette imitation n'est paradoxale que parce qu'elle passe par un détour,

⁴⁴⁶ Il bene è infatti ciò a cui mira ogni lavoro ed ogni azione dell'uomo.

⁴⁴⁷ Come afferma P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, cit., p. 500: «il y a, d'un côté, mise en œuvre de moyen: alors que le mouvement n'a d'autre fin que sa suppression, trahissant par là sa fonction seulement instrumentale, l'immobilité est à elle même sa propre fin».

qui est le mouvement, lieu de toutes les médiations cosmologiques et humaines. Le monde et l'homme réalisent médiatement ce qui est immédiat en Dieu, parce que l'homme et le monde ont besoin de moyens pour coïncider avec leur fin, coïncidence qui est immédiatement réalisée en Dieu». E dunque «l'homme, habitant parmi tant d'autres du monde sublunaire, devient ainsi, au sein de ce monde, le substitut le plus actif du devin [...]; et en effet, l'action morale imite, par le détour de la vertu et du rapport avec l'autre, ce qui, en dieu, est immédiateté de l'intention et de l'acte, autrement dit autarcie, comment dès lors la médiation vertueuse ou amicale réalise à travers "le rapport à l'autre" un Bien qui est, en Dieu, coïncidence de soi avec soi»⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, cit., pp. 500-504, il quale afferma che un testo essenziale al riguardo è quello contenuto in ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 12, 1245 b 18-19 (Ἡμῶν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνων δὲ (= τῶ θεῶ) αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν. Ed afferma al riguardo che «ce n'est pas dès lors une simple coïncidence si l'idéal politique d'Aristote est un idéal d'autarcie. Se méfiant de la médiation, de peur qu'elle ne vive de sa vie propre et que le moyen ne devienne fin, Aristote veut la limiter le plus possible: d'où sa condamnation de la chrématistique, où l'argent, de moyen qu'il était, est devenu "le point de départ et la fin de l'échange" (*Pol.* I 9, 1257 b 22)», e «Mais si l'homme était parfaitement autarcique, il n'aurait besoin de cités (*Pol.* I 2, 1253 a 28; *Eth. Nic.* V 8, 1133 a 27). L'autarcie relative de la cité n'est donc qu'une imitation, par le détour d'un échange limité et contrôlé, de l'autarcie divine (*Pol.* I 2, 1253 a 1)» (pp. 504-505).

PARTE SECONDA

**La nozione di αὐτάρκεια nella biologia:
I'αὐτάρκεια degli animali**

II.1. L'αὐτάρκεια degli animali: contesti e ricorrenze del termine

Le “scienze pratiche”⁴⁴⁹ non sono le sole discipline che trattano la natura dell'αὐτάρκεια o che si servono di tale termine per indicare un concetto specifico⁴⁵⁰. Infatti, Aristotele si avvale della nozione di autarchia anche nel contesto della propria scienza della natura, in particolare della zoologia⁴⁵¹, e lo fa in modo puntuale, quasi “tecnico”, e con un utilizzo che non è mai casuale⁴⁵², al punto da far intuire che il termine presupponga un significato estremamente preciso.

In particolare, i trattati dello Stagirita nei quali compare la nozione di αὐτάρκεια sono il *De generatione animalium* ed il *De incessu animalium*. Nel *De*

⁴⁴⁹ Che si occupano di studiare ciò che è il bene per l'uomo.

⁴⁵⁰ In particolare, nel caso dei trattati di etica e della *Politica*, tale concetto è rappresentato dal fine dell'uomo e dall'ideale di vita al quale egli deve aspirare, come è emerso dalla prima parte della presente dissertazione.

⁴⁵¹ Le opere che sono dedicate alla zoologia aristotelica sono l'*Historia animalium*, il *De partibus animalium*, il *De generatione animalium*, il *De incessu animalium* ed il *De motu animalium*. Esse costituiscono circa un terzo dell'intero *Corpus* aristotelico. Sull'insieme dei problemi ivi trattati, cfr. AA. VV., *Aristotle on Nature and Living Things*, a cura di A. GOTTHELF, Pittsburg-Bristol 1985; AA. VV., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, a cura di A. GOTTHELF – J.C. LENNOX, Cambridge 1986; AA. VV., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, a cura di D. DEVEREUX – P. PELLEGRIN, Paris 1987; ed in particolare G.E.R. LLOYD, *Zoology and His Metaphysics: a Status Quaestionis*, in AA. VV., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, cit., pp. 7-35 (trad. it. *La zoologia di Aristotele e la sua metafisica: lo «status quaestionis»*. Rassegna critica di alcune tesi recenti, in G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma – Bari 1993, pp. 639-684); nonché W. KULLMANN, *Wissenschaft end Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin - New York 1974 e A. PREUS, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim 1975.

⁴⁵² Egualmente, l'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια in questo contesto non può essere considerato come un “prestito” che Aristotele avrebbe effettuato, partendo dal vocabolario etico.

generatione animalium il termine ha due occorrenze, mentre nel *De incessu animalium* compare una sola volta⁴⁵³.

Ora, come è noto, le opere sopraccitate fanno parte del *Corpus* biologico di Aristotele, in cui egli raggiunge risultati di estremo rilievo, per ciò che concerne il suo pensiero scientifico, servendosi anche dei contributi metodici e dottrinali delle altre scienze.

Per quanto concerne il *De generatione animalium*, ad esempio, esso forma, con l'*Historia animalium* ed i libri II, III e IV del *De partibus animalium*, un “trittico” di opere nelle quali Aristotele studia le parti del vivente secondo i tre aspetti della causalità materiale, formale-finale ed efficiente⁴⁵⁴; ed in accordo con la sua concezione “morfologica” della biologia⁴⁵⁵.

Invece, l’opera dal titolo *De incessu animalium* è strettamente connessa sia ai libri I-VI della *Historia animalium*, sia al *De partibus animalium*, di cui rappresenta una sorta di integrazione: essa è infatti dominata da una prospettiva

⁴⁵³ Cfr., rispettivamente, ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 17 ; IV 8, 776 b 8 e *De incessu an.* 707 a 23-27.

⁴⁵⁴ Cf. P. PELLEGRIN, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris 1982, p. 171 ss.

⁴⁵⁵ In effetti, lo Stagirita concepisce la biologia come una “biologia generale”, ovvero una “teoria delle funzioni e degli organi”, finalizzata alla comprensione della vita stessa, della sua unità e della sua forma propria. Questo è tuttavia una acquisizione relativamente recente fra degli studi che pongono ad oggetto i trattati biologici che fanno parte del *Corpus*. Infatti, come nota J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967, p.18 «On a souvent confondu la biologie aristotélicienne avec une théorie classificatoire des genres et des espèces». Della stessa opinione è poi P. PELLEGRIN, *De l'explication causale dans la biologie d'Aristote* «Revue de Métaphysique et de Morale», 95/2, 1990, pp. 197-219, spec. pp. 199-200, il quale osserva che i trattati sopraccitati vanno considerati come un vero e proprio *Corpus* biologico e che essi non contengano solamente delle considerazioni metodologiche generali ma, fra le altre cose, una riabilitazione dello studio degli esseri corruttibili. Al contrario M. VEGETTI, *Introduzione al De partibus animalium*, in D. LANZA - M. VEGETTI, *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1996, pp. 90 ss., ritiene che la matura produzione biologica di Aristotele si sviluppi solo alla luce del quadro che viene elaborato nei libri centrali della *Metafisica*, ovvero del riconoscimento della οὐσία – εἶδος quale nucleo ontologico fondamentale del mondo empirico e della necessità di fare di esso il solo oggetto di un discorso scientifico.

teleologica di ampio respiro, dato che, nel descrivere l'apparato locomotore dei diversi animali, Aristotele intende mostrare come la natura abbia di volta in volta predisposto gli organi adatti alla realizzazione dei suoi obiettivi.

In generale, sembra che, in tutti questi contesti, che sono relativi alla “scienza della natura” di Aristotele⁴⁵⁶; la nozione di ἀὐτάρκεια presenti un carattere piuttosto enigmatico. Anche e proprio per questo, vale analizzare ognuna delle sue occorrenze, nell'esatto contesto in cui compare, per cercare di chiarirne il significato nel modo più esatto possibile. Infatti, se si vuole sostenere l'ipotesi secondo la quale la nozione di ἀὐτάρκεια è un “termine tecnico” in campo biologico⁴⁵⁷, è necessario controllare che essa sia impiegata per esprimere uno stesso ed identico significato, in ognuno dei casi in cui compare; e, per fare ciò, è opportuno analizzare nel dettaglio che cosa lo Stagirita intende esprimere e sottintendere tutte le volte in cui predica l'autarchia di un animale⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 11 - 24; IV 8, 776 a 15 - 777 a 3; *De incessu an.* 707 a 23-27.

⁴⁵⁷ Pur nell'esiguità delle occorrenze in cui esso compare.

⁴⁵⁸ Cfr. AA. VV. *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Akten des Symposiums über Aristoteles' Biologie vom 24-28 Juli 1995, in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg, herausgegeben von W. KULLMANN UND S. FÖLLINGER.

II. 2. L'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια nel *De generatione animalium*

Sembra utile prendere le mosse dall'analisi del *De generatione animalium*⁴⁵⁹, poiché in tale opera il termine αὐτάρκεια compare con il maggiore numero di occorrenze⁴⁶⁰.

Come è noto, in tale trattato, Aristotele si occupa dei fattori della riproduzione, confrontandosi anche con le teorie dei predecessori⁴⁶¹. In particolare, nel libro II, che qui interessa, il filosofo elabora la propria dottrina embriogenetica e, al contempo, tratta il tema della differenza sessuale⁴⁶²: è proprio in rapporto a questi argomenti che lo Stagirita si serve della nozione di αὐτάρκεια.

In particolare, il tema dell'αὐτάρκεια è associato da Aristotele all'esame della riproduzione degli animali superiori, i quali, appunto, sono detti autarchici per il modo particolare con cui si riproducono⁴⁶³.

Il primo luogo testuale che sembra utile esaminare è rappresentato dal primo capitolo del libro II del *De generatione animalium*, in cui lo Stagirita si interroga sulle cause che giustificano la differenziazione dei sessi.

Nel libro precedente egli era giunto a concludere che la femmina ed il maschio

⁴⁵⁹ Il *De generatione animalium* è un trattato composto nell'ultimo decennio della vita di Aristotele.

⁴⁶⁰ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 11 - 24; IV 8, 776 a 15 - 777 a 3. Si intende seguire, per lo studio del trattato sopracitato, la traduzione di P. LOUIS (coll. Budé), che tuttavia sarà modificata leggermente. Per quanto riguarda tali modificazioni, si accoglierà il suggerimento di L. COULOUBARITSIS, *Le problème du ΝΟΥΣ ΘΥΡΑΘΕΝ* in AA.VV., *Studies presented to Evangelos Papanoutsos*, Athens 1980, pp. 159-195.

⁴⁶¹ ARISTOT. *De gen. an.* I. In particolare, cfr. ARISTOT. *De gen. an.* I 731 b 18 ss.

⁴⁶² È attorno a questi temi che ruota l'intera indagine aristotelica sulla riproduzione degli animali.

⁴⁶³ Come è noto, nel contesto della biologia aristotelica, occupano un ruolo fondamentale i temi dell'attività sessuale e della riproduzione, intesi, in senso ampio, come l'insieme della trasformazioni che danno origine ad un nuovo individuo, realizzandone l'essenza e permettendo la perpetuazione della specie.

sono i principi della generazione (ἀρχαὶ γενέσεως), ne aveva indicato il ruolo (ἡ δύναμις) e definita l'essenza (ὁ λόγος τῆς οὐσίας). Qui, invece, egli si propone di spiegare perché nascono ed esistono, da un lato, la femmina, dall'altro, il maschio, il che, per Aristotele, equivale a determinare⁴⁶⁴:

1. La spiegazione secondo necessità (ἐξ ἀνάγκης), ovvero il primo motore (τοῦ πρώτου κινούντος)⁴⁶⁵.
2. La qualificazione della materia⁴⁶⁶.
3. La spiegazione secondo il migliore (διὰ τὸ βέλτιον), ovvero la causa finale: che ha il suo principio su un piano superiore (ἄνωθεν ἔχει τὴν ἀρχήν)⁴⁶⁷.

In effetti, egli afferma che:

«Dato che il responsabile del movimento iniziale (τῆς αἰτίας τῆς κινούσης πρώτης) è per sua natura (τῆς φύσις οὔσης) migliore e più divino (βελτίονος δὲ καὶ θειοτέρας) della materia, giacché in esso si trovano il λόγος e la forma (τὸ εἶδος), ne consegue che è meglio che ciò che è migliore e superiore sia separato da ciò che è peggiore. Ecco perché, ovunque ciò è possibile e nella misura in cui è possibile, il maschio è distinto dalla femmina (κεχώρισται τοῦ θήλεος τὸ ἄρρεν). Infatti (γὰρ), il principio del movimento (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), ovvero il maschio, è per gli esseri che nascono (τοῖς γιγνομένοις) ciò che vi è di migliore e più divino, mentre la femmina è la materia»⁴⁶⁸.

Ecco dunque il contesto in cui, poche righe dopo, Aristotele si servirà della nozione di autarchia⁴⁶⁹. Ivi, come si nota, lo Stagirita separa nettamente la

⁴⁶⁴ Citando le parole del testo.

⁴⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 731 b 20-21.

⁴⁶⁶ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 731 b 21.

⁴⁶⁷ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 731 b 22-23.

⁴⁶⁸ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 2-9.

⁴⁶⁹ Per quanto riguarda il contesto, si nota che, nella frase appena citata, Aristotele fa riferimento agli «esseri che nascono (τοῖς γιγνομένοις)» (ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 2-9). In rapporto a ciò, può essere utile ricordare quanto egli afferma poco prima, poiché è il

materia, ovvero la causa materiale, dalle cause motrice, formale e finale, e subito paragona questa separazione, (che è sia “logica” che “fisica”)⁴⁷⁰, a quella che, in certi animali, separa i due sessi, in modo tale che la femmina risulta distinta dal maschio.

Al riguardo, egli aggiunge che:

«Fra tutti quelli che si muovono (ἐν πᾶσι τοῖς πορευτικοῖς) la femmina ed il maschio si distinguono per le ragioni di cui si è detto. D'altronde, gli uni emettono sperma, gli altri no. La causa di ciò risiede nel fatto che gli animali superiori hanno una natura più nobile (τιμιώτερα) e più autarchica (αὐταρκέστερα), e ciò permette loro di raggiungere una grandezza

presupposto delle dichiarazioni che qui sono riportate; infatti, lo Stagirita sottolinea sia l'importanza della generazione, in funzione della perpetuazione della specie, sia il fatto che, la separazione femmina-maschio sia funzionale proprio a tale perpetuazione. Aristotele, infatti, ricorda che, fra le cose, alcune sono eterne e divine mentre altre possono essere o non essere e puntualizza al riguardo alcuni dati. Anzitutto, che il bello e il divino (τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον), per la loro stessa natura, sono sempre cause del migliore all'interno delle cose possibili (βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχόμενα), mentre ciò che non è eterno può esistere o meno e partecipare al peggio o al meglio; poi che la generazione degli animali si verifica in virtù del fatto che, come l'anima è migliore del corpo e l'animato è migliore dell'inanimato, (poiché ha un'anima), così essere è meglio che non essere e vivere è meglio che non vivere. Inoltre, poiché è impossibile che la natura degli esseri che nascono sia eterna, in questi casi, l'eternità è possibile solo nella misura in cui è possibile che ciò che nasce sia eterno (Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 731 a 33-35). Ora, com'è evidente, la natura di tali esseri non può essere numericamente eterna, se la loro realtà risiede nel particolare (ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον), (cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 731 b 34), ma, di contro, essi possono essere considerati eterni come specie (εἶδει δ' ἐνδέχεται), (cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 731 b 35). Ecco perché esiste sempre un genere di uomini, di animali, di vegetali. Infine Aristotele afferma che, poiché il principio di questi esseri sono la femmina ed il maschio (τούτων ἀρχὴ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν), è in funzione della generazione (ἐνεκα τῆς γενέσεως) che devono esistere la femmina ed il maschio, nelle specie che hanno i due sessi, per poi aggiungere che, poiché la causa del movimento iniziale è migliore e più divina rispetto alla materia (poiché è in essa che si trova la ragione della forma), risulta un bene il fatto che il migliore sia separato da ciò che è meno buono (ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 1-11).

⁴⁷⁰ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 731 b 19-23. Cfr. anche ARISTOT. *De gen. an.* I 1, 715 a 5, in cui si trova l'espressione: ὁ λόγος τῆς οὐσίας.

maggior»⁴⁷¹.

Come si nota, Aristotele conclude il ragionamento spiegando che, ovunque è possibile e nella misura in cui è possibile, il maschio è distinto dalla femmina, poichè «il principio del movimento, ovvero il maschio, è per gli esseri che nascono ciò che vi è di migliore e di più divino (βέλτιον γὰρ καὶ θεϊότερον ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἢ ἄρρεν ὑπάρχει τοῖς γινομένοις)»⁴⁷², mentre la femmina è la materia; ed aggiunge che questa separazione è ciò che fa sì che i viventi abbiano una natura superiore (τιμιώτερα) e più autarchica (αὐταρχέστερα)⁴⁷³.

Vale analizzare nel dettaglio le implicazioni di queste affermazioni, che si possono riassumere nelle seguenti affermazioni di Aristotele, concernenti il concetto di αὐτάρκεια. Anzitutto, che un animale è autarchico se ha i sessi separati, e ciò perché, in realtà, è solo il maschio che si può dire autarchico, quando è separato dalla femmina; mentre la femmina no. Il maschio, infatti, ha determinate caratteristiche che la femmina non ha e, in particolare, esso emette lo sperma⁴⁷⁴.

In secondo luogo che, affinché si dia l'autarchia animale, è necessaria la separazione dei sessi che, a sua volta, è una caratteristica peculiare degli animali superiori e più nobili (τιμιώτερα)⁴⁷⁵.

Infine che l'αὐτάρκεια è un attributo che può essere attribuito solo agli animali che si muovono⁴⁷⁶, e che, conseguentemente, sono in grado di raggiungere una grandezza superiore rispetto a quelli che non sono autarchici.

Come si nota, le affermazioni di Aristotele toccano diversi temi, sui quali è utile interrogarsi prima di tornare a considerare l'αὐτάρκεια animale, in modo precipuo. Veniamo dunque ad analizzare, una ad una, queste considerazioni.

⁴⁷¹ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 13-15.

⁴⁷² ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 7-9.

⁴⁷³ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 17.

⁴⁷⁴ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 20-23.

⁴⁷⁵ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 17.

⁴⁷⁶ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 13-14.

II. 2. 1. L'αὐτάρκεια e la differenziazione dei sessi

Per cominciare, come si è visto, lo Stagirita afferma che l'autarchia è un predicato che si addice al maschio più che alla femmina⁴⁷⁷, e giunge a tale considerazione partendo dal presupposto che essa si può predicare solo degli esseri in cui i sessi sono separati. Al riguardo, egli afferma che:

«dal momento che la prima causa motrice, cui appartengono l'essenza e la forma, è per natura migliore e più divina della materia, è anche meglio che il superiore sia separato dall'inferiore. Per questo, [...] il maschio esiste separatamente dalla femmina»⁴⁷⁸.

Queste considerazioni sono una costante all'interno del *Corpus* biologico⁴⁷⁹. Tuttavia, Aristotele non giustifica in modo esplicito tale convinzione e, nemmeno, spiega quale correlazione si debba istituire fra queste affermazioni e quelle secondo le quali l'autarchia animale risiederebbe proprio in tale separazione. Anche e proprio per questo, è necessario esaminare in dettaglio le sue argomentazioni.

Anzitutto, vale ricordare che l'inferiorità etica, anatomica e fisiologica della

⁴⁷⁷ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 24 ss.

⁴⁷⁸ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 1-10.

⁴⁷⁹ Compagno ogni volta che Aristotele parla della generazione degli animali. Per quanto riguarda invece la generazione in generale, ad essa Aristotele dedica un'attenzione particolare, mostrando che si tratta di generazione e corruzione reciproca, cioè che ciascun elemento si genera da un altro e si corrompe in un altro (Cfr. ARISTOT. *De caelo* III 6-7) Questa teoria gli consente di mettere a fuoco il problema dell'esistenza di una materia prima, comune ai quattro elementi terrestri. Ma soprattutto, nel *De generatione et corruptione*, che è il trattato interamente dedicato a questo tema, Aristotele afferma esplicitamente che, poiché il ciclo della generazione e della corruzione è ininterrotto, cioè continuo, ci deve essere una causa materiale, cioè una materia, unica, che assicura tale continuità, analogamente alla causa motrice unica, cioè il motore immobile, il quale, come abbiamo visto, assicura la continuità del movimento celeste (ARISTOT. *De gen. et corr.* I 3, 318 a 1-10). È sullo sfondo di tali affermazioni che può essere utile considerare quanto lo Stagirita dichiara nel *De generatione animalium*, trattato in cui egli parla della femmina come della causa materiale della riproduzione e del maschio come le altre tre cause, per vedere che cosa essi incarnino, in verità.

donna, che trova in Aristotele una legittimazione biologica⁴⁸⁰, era ampiamente condivisa dai poeti e dai filosofi dell'età arcaica e classica, in nome di un'ideologia che si può riscontrare già nel mito e che, proprio in età classica, trovava un'esplicitazione nell'organizzazione politica e sociale della πόλις⁴⁸¹.

E infatti, già Platone, prima di Aristotele, in un celebre passo del *Timeo*⁴⁸², aveva riflettuto sui fattori che presiedono alla riproduzione umana, ed aveva trattato il tema della differenza sessuale, definendola un "incidente infelice"⁴⁸³. E

⁴⁸⁰ Cfr. M.C. HOROWITZ, *Aristotle and Woman*, in «Journal of the History of Biology», IX 2 (1976), pp. 183-213, il quale esamina l'influenza che poteva avere la condizione politica ed etica della donna in Grecia, ai tempi di Aristotele, sulla biologia dello Stagirita. Al contrario, J. MORSINK, *Was Aristotle's Biology Sexist?*, in «Journal of the History of Biology», XII 1 (1979), pp. 83-112, nega che la biologia aristotelica si possa definire "sessista".

⁴⁸¹ Storicamente, già ESiodo, *Th.* vv. 590 ss., aveva sottolineato come il sesso femminile si caratterizzava per avere un'intrinseca ambiguità: a suo parere, infatti, le donne, pur essendo le sole a possedere la capacità di generare e di conferire simbolicamente l'immortalità, sono un "male insanabile" (ἀνῆκεστον κακόν). Cfr., al riguardo, N. LORAU, *Sur la race des femmes*, in EAD., *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981, pp. 43 sgg.; S. CAMPESE – S. GASTALDI, *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale*, Bologna 1977 e E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Milano 1995. Si può poi affermare che questo modo di considerare la donna rappresenti, in generale, un *topos* della letteratura greca e ciò è evidente, specialmente, in Semonide, Eschilo, Sofocle, Aristofane, Demostene (cfr. DEMOSTH. *Contro Neera*, 122) e SENOFONTE (cfr. XEN. *Oec.* VII 30). Per quanto riguarda poi il *Corpus Hippocraticum*, è noto che le opere ginecologiche ed embriologiche che lo compongono consolidano questa immagine della donna, attribuendole unicamente un ruolo materno e concependo il corpo femminile in funzione di esso, dal punto di vista anatomico e fisiologico. In particolare, nei trattati del *Corpus Hippocraticum*, la differenza fra uomo (ἄνῆρ) e donna (γυνή) è concepita come la differenza fra ciò che è compiuto e ciò che non lo è. Per un approfondimento su questo soggetto, cfr. P. MANULI, *Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca*, in M.D. GRMEK (a cura di), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris 1978*, Paris 1980, pp. 393-408. In proposito, cfr. anche E. LESKY, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz», Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Wiesbaden 1950.

⁴⁸² PLAT. *Tim.* 90 E 6 - 91 D 5.

⁴⁸³ Nel testo, infatti, Platone, trattando il tema della differenziazione sessuale in rapporto a quello della metempsicosi (cfr. *Tim.* 90 E - 91 A), afferma che «fra quelli che sono stati generati maschi, quanti sono stati vili ed hanno vissuto in modo ingiusto», si trasformano in donne. Tale

ciò si verifica, nel *Timeo*, nel contesto della narrazione della differenziazione del sesso maschile e del sesso femminile, che avrebbe luogo durante il processo di metempsicosi che regola il ciclo di ogni vita. Secondo Platone infatti, gli dèi, nel modellare i corpi dei mortali ai fini della procreazione, fecero della femmina “una sorta di matrice”⁴⁸⁴.

Aristotele, come si è visto, ha affrontato la questione della differenza sessuale servendosi della nozione di ἀντάρκεια, ed ha giustificato la separazione del maschile dal femminile, dicendo che, poiché l'essenza (οὐσία) e la forma (εἶδος) sono per natura migliori e più divine della materia (ύλη), allora, dove è possibile, l'elemento superiore deve essere separato dall'inferiore, e dunque il maschio deve esistere separatamente dalla femmina⁴⁸⁵. Infatti, a suo avviso, l'autarchia animale si concretizza proprio in questo.

Egli aggiunge poi che la differenza sessuale fra maschio e femmina è inclusa nella nozione di γένος, dato che maschio e femmina appartengono alla stessa specie⁴⁸⁶:

«si può dire che, di solito, all'interno dei generi, le parti differiscono [...]

passo è stato analizzato nel dettaglio da F. SCRIVANI, *Spunti e riflessioni in margine alla concezione platonica della riproduzione umana: per un commento a Tim. 90E6-91D5*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano 2007, pp. 379-402. Il sogno di un'ἀντάρκεια maschile, nel V secolo, era incarnato in modo eminente, da due personaggi tragici: Giasone nella *Medea* e Ippolito nell'omonima tragedia di Euripide. Il primo, in quanto esempio di infedeltà ed egoismo, il secondo, in quanto rappresentante del fanatismo e dell'ossessione per la castità.

⁴⁸⁴ Si può affermare che, in qualche modo, la descrizione fatta da Platone nel *Timeo* del ruolo della donna, rappresenti, “filosoficamente”, l'idea che i Greci avevano della donna, ovvero di un essere in possesso di un corpo necessario alla riproduzione, ma che rappresentava un pericolo a causa dei suoi μιάσματα.

⁴⁸⁵ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 1-11.

⁴⁸⁶ I questo modo, secondo Aristotele, può avvenire la trasmissione di un unico εἶδος. Sulla determinazione dei generi e sul rapporto fra genere e specie, cfr., ad esempio, A. CARBONE, *Determinazione dei generi e divisione*, in CARBONE (a cura di), *Aristotele. Le parti degli animali*, Milano 2002, pp. 40-94; D. M. BALME, *Genos and Eidos in Aristotle's Biology*, in «Classical Quarterly», XII, 1962, pp. 81-98; J.G. LENNOX, *Aristotle on Genera, Species and “the More and the Less”*, in «Journal of the History of Biology», XIII, 1980, pp. 321-346.

perché presentano gli stessi caratteri, ora in misura maggiore, ora in misura minore [...], e, in generale, per l'eccedenza ed il difetto (ὑπεροχῆ καὶ ἐλλείψει)»

Tuttavia, se a una prima osservazione la distinzione tra i due sessi appare di natura morfologica, maschio (ἄρρεν) e femmina (θῆλυ) si differenziano soprattutto da un punto di vista concettuale, dal momento che ai fini della procreazione ciascuno dei due esercita una specifica, insostituibile, funzione. Si legge infatti che:

«si potrebbero considerare, a buon diritto, la femmina e il maschio come i principi della riproduzione (τῆς γενέσεως ἀρχάς): il maschio, in quanto portatore del principio del movimento e della generazione (τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως τὴν ἀρχήν), la femmina di quello della materia (ύλης) [...] Definiamo maschio un animale che genera in un altro (ζῶον τὸ εἰς ἄλλο γεννῶν), femmina, quello che genera in se stesso (τὸ εἰς αὐτό)»⁴⁸⁷.

Ora, la spiegazione del ruolo esercitato dai due sessi nel processo riproduttivo muove dalla constatazione che la differenza sessuale, che si può esprimere in una diversità di funzioni, ha un preciso riscontro dal punto di vista fisico-anatomico. La femmina, infatti, mette a disposizione la materia necessaria alla riproduzione: il mestruo, mentre il maschio fornisce ciò che elabora e dà forma a questa materia, animandola⁴⁸⁸. È per questo che, per Aristotele, la funzione propria del maschio ha un corrispettivo fisiologico nella sua capacità di emettere lo sperma. Infatti, secondo il filosofo, è lo pneuma contenuto nello sperma a indurre attivamente la forma nella costituzione materiale del nascituro, ed è sempre lo pneuma ad essere il responsabile dell'induzione della "specificità di vivente" del generato.

Per tutte queste ragioni, nel *De generatione animalium*, Aristotele dedica ampio spazio all'analisi dello sperma, per chiarire il meccanismo del concepimento e per precisare quale siano, rispettivamente, il ruolo del maschio e

⁴⁸⁷ ARISTOT. *De gen. an.* I 2, 716 a 4 ss. Cfr. anche *De gen. an.* II 1, 734 b 35 ss.; *passim*.

⁴⁸⁸ ARISTOT. *De gen. an.* I 19, 727 b 31-33; I 20, 729 a 9-11; I 20, 729 a 28-31; I 21, 730 a 27; II 1, 732 a 1-9; IV 1, 765 b 8-15 e IV 1, 766 b 12 -14; *passim*.

della femmina nella riproduzione⁴⁸⁹.

Afferma infatti che:

«bisogna anche considerare in che cosa, attraverso il seme (σπέρμα), gli animali che lo emettono, contribuiscono alla generazione, e, in generale, qual'è la natura del seme»⁴⁹⁰.

Ed aggiunge anche che:

«evidentemente il seme (σπέρμα) si trova in una delle due suddette condizioni: ciò che produce viene da lui 1) o come da una materia, oppure 2) come da un primo motore (ὡς ἐκ πρώτου κινήσαντός ἐστι τὸ γινόμενον) [...], come forma e agente (ὡς εἰδός τι καὶ ποιῶν)»⁴⁹¹.

Ora, è chiaro che la risposta di Aristotele è la seconda fra le due alternative del testo appena citato⁴⁹². Infatti, la definizione che egli dà del seme (σπέρμα) è «principio che genera gli esseri che si formano naturalmente (ἐξ οὗ τὰ κατὰ φύσιν συνιστάμενα γίνεται πρώτου)»⁴⁹³ e, inoltre, nel diciassettesimo capitolo

⁴⁸⁹ Inoltre, tale argomento, ha molti legami con il tema dell'autarchia, che qui interessa.

⁴⁹⁰ ARISTOT. *De gen. an.* I 17, 721 a 32 - b 6. Aristotele utilizza il termine σπέρμα in due diverse accezioni: 1) per indicare il germe, risultato della mescolanza dei contributi maschile e femminile, dal quale si sviluppa l'embrione, e 2) per riferirsi propriamente al liquido seminale maschile.

⁴⁹¹ ARISTOT. *De gen. an.* I 18, 743 a 35 - b 7.

⁴⁹² Le metafore riferibili al seme o alla generazione che compaiono nel contesto biologico sono le stesse che vengono utilizzate in altri luoghi del *Corpus* e che sono riferibili ad argomenti affini. Si possono distinguere tali esempi in due gruppi: il primo di questi considera gli esempi tecnici della casa, del letto in legno e della salute, che sono contenuti nel *De anima* e nella *Metafisica*, al fine di approfondire e chiarire l'importantissimo passo di *De gen. an.* I 22, 730 b 30. In secondo gruppo di esempi, invece, si caratterizza per una preoccupazione più propriamente "biologica" e "psicosomatica". Esso comprende i brani che trattano il tema del "camuso" e della semenza, contenuti nel *De generatione animalium* e nella *Metafisica* (in particolare dei libri Ζ Η Θ). Da tali metafore sembra emergere un legame fra la nozione di ἀυτάρκεια e quella di "principio", inteso come causa efficiente.

⁴⁹³ ARISTOT. *De gen. an.* I 17, 723 b 18. La dottrina del divenire "naturale" presenta alcuni

del libro I del *De generatione animalium*, egli specifica che lo sperma non va inteso come principio in quanto «fonte di qualche principio attivo (οὐ τῶ ἕξ ἐκείνου τι εἶναι τὸ ποιούν)»⁴⁹⁴, cosa che invece è l'uomo, ma nel senso che gli esseri si generano (γίνεταί) “da” (ἐκ) lui, in quanto semenza⁴⁹⁵. Infine, all'inizio del libro II del *De generatione animalium* Aristotele si interroga in merito alla ragione che rende conto delle varie parti degli animali e la individua in qualcosa che è contenuto proprio nello sperma, ovvero in una specie di “impulso”. Pertanto, egli giunge a concludere che lo sperma possiede un'anima, che è contenuta nel “calore vitale” dello pneuma (πνεῦμα)⁴⁹⁶, che è in grado di emettere

tratti caratteristici ed è esposta in modo compiuto in *Metafisica Z* 7, 1032 a 16 ss. Ivi, Aristotele, analizzando il divenire ed i suoi modi, distingue il “generarsi per natura” da quelle forme di generazione che avvengono per “arte” e per “caso”. Per ciò che concerne il primo di questi modi, afferma che esso si verifica quando ciò da cui le cose derivano, il loro agente ed il risultato del processo, sono esseri naturali (il “ciò da cui” è la materia, l'agente è una realtà naturale avente la stessa forma dell'essere generato, mentre il prodotto è una delle sostanze naturali: uomini, animali e piante). Tuttavia, va rilevato che questo capitolo della *Metafisica* è sempre stato considerato un *excursus* piuttosto problematico. Adirittura, alcuni lo hanno considerato un trattato a parte o un'inserzione posteriore, come anche i capitoli 8 e 9 dello stesso libro. Di questa opinione sono P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, in «Philosophische Monatshefte», 24, 1887, pp. 37-65, 540-574, secondo cui il libro Z sarebbe il risultato della fusione di due trattati, nonché W. D. ROSS, *Metaphysics* II, p. 181, che stima che i capitoli Z 7-9 costituiscano un trattato separato. Secondo studi recenti, basati sul metodo storico – genetico, questi capitoli dovrebbero essere stati inseriti in un secondo momento, prima di essere rifiniti da un punto di vista letterario. Di contro, va rilevato che P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen 1954, pp.25-37, considera questi capitoli come parti del nucleo originario di Z. Da un punto di vista contenutistico, basti dire che essi non sono altro che la trattazione dell'essenza φυσικῶς, mentre i capitoli 4-6 lo erano stati λογικῶς.

⁴⁹⁴ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* I 17, 723 b 17

⁴⁹⁵ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* I 17, 723 b 17-20.

⁴⁹⁶ Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 2, 736 a 1: lo pneuma è aria calda (τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ). E' questa una delle definizioni più generali che viene data del πνεῦμα da Aristotele, secondo cui il calore iniziale del πνεῦμα deve essere controbilanciato dalla respirazione. Il trattato *Sulla giovinezza e la vecchiaia, la vita e la morte e la respirazione* (5, 470 a 5) spiega proprio che la respirazione è, in questo senso, principio di raffreddamento. E' utile rilevare che, nel trattato sopraccitato, lo Stagirita individua i luoghi propri del respiro sotto e sopra le ascelle, rispettivamente per raffreddare lo pneuma della vita e permettere l'incarnazione del pensiero:

gli impulsi necessari a formare le diverse parti dell'embrione, e che, per tutte queste ragioni, esso si può ritenere simile all'elemento astrale⁴⁹⁷:

«Questo calore (θερμόν [...] τοῦτο) non è né quello proprio del fuoco (οὐ πῦρ), né di qualche altra sostanza dello stesso genere (οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἔστιν), ma l'aria immagazzinata nello sperma (τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι) e [...] nella sua natura (ἐν τῷ πνεύματι φύσις) [...], che è analoga all'elemento astrale (ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ)»⁴⁹⁸.

Ecco dunque ciò in cui consiste l'elemento autarchico della generazione sessuata, ed in particolare di quella generazione in cui la parte maschile è

facendo ciò fa in maniera che la propria elaborazione del sistema respiratorio corrisponda a quella che stima essere quella propria del vivente. Infatti quanto viene detto successivamente in questo trattato (11, 477 a 16) «[fra gli animali], quelli che sono più evoluti (τὰ τιμιώτερα) condividono, in primo luogo, il calore» richiama quanto è stato sopra esposto del *De generatione animalium*.

⁴⁹⁷ Secondo W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, cit., pp.197-198, tale brano, affermando che lo sperma è di natura analoga all'elemento astrale, e che pertanto contiene in sé il calore vitale nella sua forma più pura, conterrebbe la prova in base alla quale, per lo Stagirita, l'etere è l'elemento più appropriato alla generazione della vita. Per Aristotele, l'animazione, ovvero la facoltà caratteristica di tutti gli esseri animati, non è altro che la conoscenza, sia sensitiva che intellettuale, ed il movimento. Vale notare che, per Aristotele, gli astri sono divini in quanto posseggono le suddette facoltà in modo eminente rispetto a tutti gli altri esseri animati. Questa dottrina è esposta anche da Platone nel *Timeo* (Cfr. PLAT. *Tim.* 38 E, 40 B). La prova dell'animazione degli astri sembra essere costituita dal fatto che lo speciale elemento in cui essi si trovano è adatto più di ogni altro alla generazione di esseri animati: Aristotele, infatti, pare voler dire, in un frammento del III libro del *De philosophia*, riportato da Cicerone nella sua opera *De natura deorum* (CIC., *De nat. deor.*, II 15, 42 = *De philosophia*, fr. 21 Ross) che se esseri animati esistono in elementi come la terra, l'acqua, l'aria, che sono meno adatti alla generazione, allora, a maggior ragione devono esistere esseri animati nel luogo etereo, che è l'elemento più adatto. La prova della divinità degli astri, ossia del modo eminente in cui essi possiedono la facoltà conoscitiva e motrice, è costituita dal fatto che il loro elemento è il più sottile ed il più mobile di tutti. Forse questo vuol dire che la sottigliezza agevola l'esercizio della facoltà conoscitiva, e la mobilità quello della facoltà motrice. Cfr., al riguardo, E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, spec. pp. 296-297.

⁴⁹⁸ ARISTOT. *De gen. an.* II 3, 736 b 35 - 737 a 1.

nettamente separata da quella femminile. Ma, se si può dire che, secondo Aristotele, l'autarchia ha le caratteristiche che sono proprie dello sperma e che, in quanto tale, essa appartiene al maschio piuttosto che alla femmina, non è ancora chiaro in che cosa essa consista esattamente. Pertanto, sembra utile tornare ad analizzare le parole di Aristotele.

Egli descrive il processo di generazione, che ha origine dal seme, ed il successivo sviluppo embrionale, servendosi della metafora delle macchine automatiche; afferma infatti che:

«dire dunque “il seme” (σπέρμα), o “ciò da cui ha origine il seme”, non ha alcuna differenza, nella misura in cui il primo possiede in se stesso l'impulso (τὴν κίνησιν) che il secondo gli ha impresso. Del resto, è possibile che l'uno dia impulso all'altro, e poi questo [*scil*: lo dia] ad un altro ancora, e che sia come il meccanismo delle macchine (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων). Infatti, le parti in quiete possiedono, in qualche modo, una potenzialità (δύναμιν) e, quando un agente esterno dà impulso alla prima, subito la successiva si mette effettivamente in attività (ἐνεργεία). Dunque, in un certo modo, come nelle macchine questo agente mette in movimento, non mediante un contatto diretto, ma avendolo precedentemente ricevuto, così agisce colui da cui ha origine il seme (σπέρμα) o che l'ha prodotto, avendo stabilito un contatto, che però non c'è più [...]. Il seme dunque è siffatto (τὸ μὲν οὖν σπέρμα τοιοῦτον), e possiede un impulso (καὶ ἔχει κίνησιν) e un principio di tale natura che (ἀρχὴν τοιαύτην), pur finito l'impulso, ciascuna delle parti si forma e si anima (γίνεσθαι ἕκαστον τῶν μορίων καὶ ἔμψυχον)»⁴⁹⁹.

Secondo questo modello biologico, il processo di formazione dell'individuo è il risultato di una serie di trasformazioni organiche, e ciò che causa e rende attive tali trasformazioni è il primo impulso, trasmesso non da una parte del corpo, ma da un agente esterno. Lo sperma, pertanto, è ciò che imprime al residuo femminile

⁴⁹⁹ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 734 b 7-24. Sugli αὐτόματα, cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 5, 741 b 9 ss., ; *De motu anim.* 701 b 2 ss.; *Mechan.* 848 a; *passim*. In proposito, cfr. G. MICHELI, *Le origini del concetto di macchina*, Firenze 1995, e M. VEGETTI, *Nervi dell'anima*, in S. GASTALDI (a cura di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin 2007, pp. 279-296.

la κίνησις da cui esso stesso è mosso: ha così origine un nuovo vivente, il cui sviluppo successivo avviene in modo autonomo, a partire dall'organo "che possiede il principio dell'accrescimento", cioè il cuore, principio (ἀρχή) dei processi psichici e vitali.

Infatti, Aristotele definisce lo σπέρμα anche come «un tipo di forma e come agente (ὡς εἶδος τι καὶ ποιῶν)»⁵⁰⁰, al fine di precisarne il ruolo, sia dal punto di vista della sua composizione fisica, sia dal punto di vista del rapporto che si deve stabilire fra "seme" ed "anima"⁵⁰¹. Si noti poi che "seme" ed "anima" sono strettamente associati dallo Stagirita in virtù del loro essere principio vitale e del loro identificarsi con ciò che permette l'"attività generativa".

Ora, come è noto, l'anima è atto del corpo nel senso che essa è «l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος)»⁵⁰². Il che significa che l'anima è il possesso effettivo, da parte di un corpo naturale, della capacità di vivere, ossia è ciò che determina, quale fondamento primo, il corpo ad essere vivo e a svolgere le sue funzioni organiche vitali, sicché, un'ulteriore definizione di anima è, appunto, quella di «atto primo di un corpo naturale dotato di organi (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ)»⁵⁰³. Ma, se la potenza vivificante contenuta nello sperma racchiude queste potenzialità, ne consegue che anche l'autarchia del maschio deve corrispondere alla sua capacità di apportare tale contributo alla generazione⁵⁰⁴. E, a sua volta, il processo di generazione può dirsi autarchico, o

⁵⁰⁰ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 735 a 2-3. Sulle proprietà dello sperma, cfr. anche ARISTOT. *De gen. an.* II 2; sul rapporto sperma – anima, cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 3; mentre, per quanto concerne l'azione specifica dello sperma, cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 4.

⁵⁰¹ ARISTOT. *De gen. an.* II 3, 736 a 24 - b 29.

⁵⁰² ARISTOT. *De an.* II 1, 412 a 27-28.

⁵⁰³ ARISTOT. *De an.* II 1, 412 b 5-6.

⁵⁰⁴ La nozione di ἐντελέχεια, che spesso viene connessa da Aristotele allo sperma maschile degli animali, è utilizzata dal filosofo come sinonimo di ἐνέργεια. Secondo G.R. GIARDINA, *La chimica fisica di Aristotele*: «è nella polarizzazione fra atto e non atto che si inserisce la differenza fra ἐντελέχεια ed ἐνέργεια. Si tratta di una differenza dai contorni molto sfumati». L'ἐντελέχεια in *Phys.* III 1 è chiamata da Aristotele atto incompiuto (ἐνέργεια ἀτελής) e l'aggettivo "incompiuto" si deve alla presenza di un aspetto potenziale nell'ente. Giardina chiama a paragone il processo in corso della costruzione di una casa, in cui persiste ancora il costruibile, ovvero

“proprio degli animali autarchici”, se e solo se, in esso, sono attive le condizioni che rendono possibili l’esercizio delle attività vitali di un vivente⁵⁰⁵. Egualmente, tale processo, e l’autarchia che ad esso è legata, sono il fine del vivente stesso che viene generato, perché corrispondono alla sua capacità di eternarsi e di perpetuare la specie⁵⁰⁶.

Si deve poi notare che Aristotele, nel testo sopraccitato⁵⁰⁷, afferma che questa forza vivificante è una sorta di ἐνέργεια e che, soprattutto, essa è in grado di far passare all’atto il processo di generazione e di mantenerlo tale, ovvero “come ἐνέργεια”⁵⁰⁸. Sembra pertanto che, come era avvenuto per l’αὐτάρκεια umana, anche l’autarchia animale sia assimilata da Aristotele all’ἐνέργεια che è propria di ogni animale.

Dunque, in conclusione, quello che si può dedurre da tutto ciò è che

l’aspetto potenziale di ciò che si sta costruendo. Allo stesso modo, mentre nell’ente che si trova nello stato di ἐντελέχεια c’è movimento, nel caso dell’ἐνέργεια, esso non c’è. Per quanto riguarda la nozione di αὐτάρκεια, nei trattati che fanno parte delle opere biologiche, essa viene predicata di enti che compiono differenti forme di movimento e viene spesso descritta proprio come una ἐνέργεια ἀτελής. Inoltre, la sua connessione con lo sperma pare trovare un riscontro nel fatto che esso è definito da Aristotele, anche nel *De generatione animalium*, come un “principio animante”, ovvero come il veicolo della trasmissione dell’anima-forma dal generante al generato (cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 1).

⁵⁰⁵ P.-M. MOREL, *De la matière à l’action. Aristote et le problème du vivant*, Paris 2007, il quale analizza le proprietà fisiche e dinamiche della materia, secondo lo Stagirita. Lo studioso si interroga sul modo in cui l’individuo aristotelico è in grado di conservare la propria unità sostanziale attraverso le sue molteplici attività. In particolare, Morel si interroga sul tipo di unità che forma l’insieme di anima e corpo e sul tipo di relazione che intercorre fra le componenti dinamiche dell’essere vivente stesso. L’unità organica che caratterizza un ente, in quanto vivente, consiste ad un tempo nell’organizzazione morfologica delle parti e nell’organizzazione dinamica dei movimenti interni. Dalla sua analisi emerge che, per Aristotele, a partire dai movimenti organici più semplici fino alle azioni morali più elaborate e complesse, la vita di un ente è sempre una sintesi di movimenti psichici e fisiologici e, a tale proposito, il *De motu animalium* e i *Parva Naturalia* gli offrono delle tesi decisive concernenti l’unità del vivente.

⁵⁰⁶ Infatti, Aristotele nel *De generatione animalium*, considera il processo riproduttivo dal punto di vista della specie, e non dal punto di vista dell’individuo.

⁵⁰⁷ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 734 b 7-24. Anche questo testo è contenuto nel primo capitolo del libro II del *De generatione animalium*.

⁵⁰⁸ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 734 b 15.

ἡ ἀὐτάρκεια, in quanto ἐνέργεια, è un attributo che, pur essendo proprio della specie, può appartenere solo agli animali in cui il maschio è separato dalla femmina, la quale rappresenta l'elemento materiale, cioè la potenza (δύναμις)⁵⁰⁹. E poiché, nella natura, il fine è l'attuazione dello stato migliore, (o, in altre parole, è ciò che orienta nel modo migliore la materia e le sue proprietà fisico - chimiche), nella riproduzione degli animali, la femmina, (che in quanto costitutivo materiale è potenzialmente suscettibile di una molteplicità indefinita di funzioni), nell'adattarsi alla sua funzione propria, realizza la possibilità migliore fra tutte, cioè quella che garantisce la riproduzione dell'animale, la sua conservazione e l'eternità della specie.

Pertanto, ancora una volta, come già era avvenuto nel caso dell'ἀὐτάρκεια dell'uomo, Aristotele ribadisce che l'autarchia non può appartenere alla materia, che è potenza, poiché è un concetto che racchiude in sé quello di atto (ἐνέργεια) e rappresenta la possibilità che ha un ente di realizzare il proprio fine.

L'ἀὐτάρκεια, infatti, indica la possibilità che un ente ha di realizzare il proprio fine specifico, che, nel caso degli animali, è rappresentato dalla generazione di un altro animale e dalla perpetuazione della specie.

Nel caso della generazione, la materia, ovvero l'elemento femminile e non autarchico, esiste in riferimento al fine, a partire dal quale essa sviluppa le condizioni atte a realizzarlo. Ma, per Aristotele, la materia non è solo ciò che si adegua al fine, dato che essa è anche un limite alla realizzazione del fine stesso, essendo ciò che fa sì che un animale non sia “pura ἐνέργεια”. Ecco spiegata la ragione per cui lo Stagirita ha una visione negativa della donna, in quanto rappresentante della causalità materiale, ed auspica una netta separazione fra i sessi⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Infatti, la potenza è ciò che, in qualche modo, si oppone all'atto.

⁵¹⁰ Infatti, Aristotele attribuisce la deviazione rispetto ad una perfetta trasmissione della forma, alla resistenza opposta dalla materia (mestruale) all'informazione (spermatrice): se il seme è debole (cioè freddo) esso può non riuscire a portare a compimento il processo di cozione del sangue mestruale. In questo caso si ha la nascita di “mostri”, cioè di viventi difformi rispetto al genitore. Si noti che, almeno in un caso, non si tratta di anomalie genetiche eccezionali. Aristotele afferma infatti che: «il primo inizio[scil.: di questa deviazione teratologica] è nascere femmina e non maschio» (cfr. ARISTOT. *De gen. an.* IV 3, 767 b 5), poiché la femmina non riproduce la forma del

genitore, ovvero la forma del maschio. Sull'argomentazione che Aristotele fornisce a questo riguardo, cfr. J.M. LE BLOND, «*Eulogos*» et l'*argument de convenante chez Aristote*, Paris 1938; nonché M. VEGETTI, *Kenologeia in Aristotele*, in A.M. BATTEGAZZORE (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica ed argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova 1993, pp. 37-60.

II. 2. 2. L'αὐτάρκεια e il movimento animale

Vale tornare ad esaminare, con maggiore attenzione, l'affermazione di Aristotele, secondo la quale l'αὐτάρκεια è un attributo che appartiene soprattutto agli animali che sono in grado di muoversi⁵¹¹.

Egli infatti afferma che:

«Fra tutti quelli che si muovono (ἐν πᾶσι τοῖς πορευτικοῖς) la femmina ed il maschio si distinguono per le ragioni di cui si è detto. [...] La causa di ciò risiede nel fatto che gli animali superiori hanno una natura più nobile (τιμιώτερα) e più autarchica (αὐταρκέστερα), e ciò permette loro di raggiungere una grandezza maggiore»⁵¹².

⁵¹¹ Sul movimento animale, cfr. C. NATALI, *Actions et mouvements chez Aristote*, in AA. VV., *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, «Philosophie», 73, 2002 ; P.-M. MOREL, *Action humaine et action naturelle chez Aristote*, in AA. VV., *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, cit.; AA. VV., *Aristote et le mouvement des animaux, dix études sur le De motu animalium*, eds. A. LAKS – M. RASHED, Paris 2004; J.-L. LABARRIERE, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris 2004; Si è detto che Aristotele connette l'αὐτάρκεια al movimento. Le affermazioni dello Stagirita, al riguardo, sono così perentorie che parrebbero “sostanzializzare” l'αὐτάρκεια stessa, identificandola con la causa motrice. Com'è noto, infatti, per Aristotele, il vivente è caratterizzato da una forte unità strutturale (*vinculum substantialis*) ed egli ritiene che la causa efficiente implicata nella generazione sia rappresentata dalla comunicazione della forma specifica cui tende l'individuo, comunicazione che è resa possibile dall'autarchia dello sperma, ovvero dal movimento attuale che esso è in grado di impartire. Al riguardo, vale notare che si trovano riunite in ciò che viene indicato come l'“aspetto autarchico della generazione del vivente” i tre tipi di causalità che lo Stagirita attribuisce all'anima in ARISTOT. *De an.* II 4. Pertanto, il *De generatione animalium* riconosce, in qualche modo, che la causa efficiente impiegata nella generazione abbia una forma potenziale nello sperma e la designa come il principio che presiede all'organizzazione dell'embrione, nei termini che valgono per l'εἶδος dell'essere naturale. Il legame con il movimento emerge anche dal passo del *De incessu animalium* in cui ricorre il termine in esame, e che verrà analizzato in seguito. (Cfr. Cap. II.3).

⁵¹² ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 13-15.

Se, in precedenza, Aristotele aveva parlato dei “viventi”, in generale⁵¹³, ora sta prendendo in considerazione solo quei viventi che “possono anche muoversi” ed “hanno la sensibilità”⁵¹⁴, ed afferma che ciò è possibile poiché, in aggiunta rispetto ai primi, essi posseggono i due sessi in modo differenziato e separato (κεχώρισται)⁵¹⁵. E, per giustificare tale affermazione, egli adduce la prova della superiorità e della maggiore autarchia di questi viventi rispetto ai primi, e ricorda, come fosse una ulteriore conferma, che essi sono anche in grado di raggiungere una grandezza maggiore.

Sembra poi emergere l'esistenza di una certa connessione fra l'autarchia della generazione animale ed il tema del moto, ma questo non è il solo testo in cui avviene ciò. Infatti, in tutto il *De generatione animalium*⁵¹⁶ e, in genere, nel *Corpus* biologico⁵¹⁷, vi è un copioso numero di luoghi in cui viene tematizzato questo stesso argomento. Vale citarne uno, tratto anch'esso dall'ottavo capitolo del libro IV del *De generatione animalium*; il contesto è la spiegazione del modo in cui si riproducono gli animali non sanguigni, in particolare, i cefalopodi ed i crostacei. Aristotele, trattando della loro struttura interna afferma che:

«in effetti, la parte sopra il diaframma è la parte più importante dell'animale, mentre la regione al di sotto è riservata al nutrimento ed al residuo, affinché tutti gli animali che si muovono (πορευτικὰ τῶν ζώων) abbiamo in se stessi l'autarchia nutrizionale (τὴν τῆς τροφῆς αὐτάρκειαν) per poter cambiare luogo (μεταβάλλη τοὺς τόπους)»⁵¹⁸.

Si è soliti vedere in questo passaggio la prova del fatto che Aristotele si servirebbe della nozione di αὐτάρκεια con il significato di “autosufficienza economica”⁵¹⁹. A chi scrive, non sembra che sia questo il senso da dare al

⁵¹³ Che, secondo Aristotele, “vivono”, perché “partecipano” (μετέχει) ai due sessi.

⁵¹⁴ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 14; cfr. anche ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 11-23.

⁵¹⁵ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 11-15.

⁵¹⁶ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 734 b 4; *passim*.

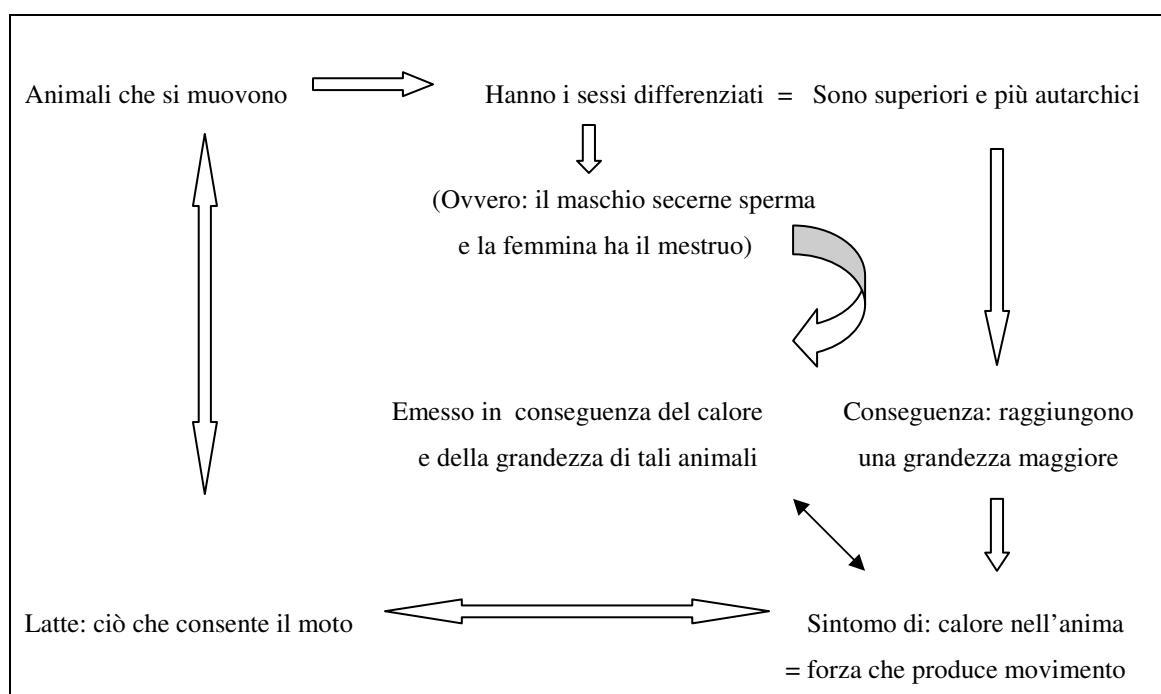
⁵¹⁷ ARISTOT. *De incessu an.*; *De motu animalium*.

⁵¹⁸ ARISTOT. *De gan. an.* IV 8, 776 b 5-10.

⁵¹⁹ Cfr. P. LOUIS, *Introduction a ARISTOTE, De la génération des animaux, texte établi et*

termine, o, almeno, non il solo. Ivi, infatti, l'autarchia è esplicitamente messa in connessione con il movimento, poiché lo Stagirita sembra presupporre che solo gli animali che sono in grado di muoversi posseggano quella particolare αὐτάρκεια che qui è in esame, ovvero l'autarchia nutrizionale.

A questo punto, però, può essere utile realizzare un riassunto della questione, per come viene descritta dallo Stagirita in tutti questi testi, al fine di rendere più chiaro il complesso intreccio di rapporti che egli istituisce fra questi temi. Infatti, le loro implicazioni reciproche si possono evidenziare per mezzo del seguente schema:



Ora, si tornino ad analizzare le parole di Aristotele e le loro implicazioni. Anzitutto, come è noto, Aristotele concepisce il movimento locale come una perfezione dell'animale, dato che esso si aggiunge alla sensazione nella definizione dell'anima animale. Nel terzo capitolo del libro VII della *Fisica*, ad esempio, egli sostiene che

traduit par P. L., Paris 2002, spec. pp. XVIII- XX.

«l'eccellenza (ἀρετή), è una certa perfezione (τελειόσις τις), perché una cosa può dirsi perfetta (τελείον) solo quando ha acquisito la sua eccellenza; dato che è solo allora che essa si trova ad essere massimamente (μάλιστα) conforme alla propria natura (τὸ κατὰ φύσιν)»⁵²⁰.

Nel libro successivo, poi, egli precisa che il moto locale, o trasporto (φορά), è proprio degli animali che sono perfetti (τελειοῦμενοι), in quanto possiedono il loro fine (τέλος), ed afferma anche che il moto locale «appartiene soprattutto (μᾶλλον) [*scil.*: agli animali] che posseggono in modo maggiore (μᾶλλον) la loro natura»⁵²¹.

Pertanto, se solo gli animali perfetti sono conformi alla loro perfetta “animalità”, e se la perfezione degli animali coincide con il loro movimento, allora, dato che solo gli animali che si muovono possono essere definiti autarchici, ne conseguirà che l'αὐτάρκεια risulterà essere la possibilità che un animale ha di realizzare la propria perfezione, e quindi di essere propriamente quell'“animale che è”⁵²².

Ma allora, alla luce di tali considerazioni, e da questo punto di vista, in che cosa consisterà esattamente la sua autarchia?

Come è noto, per Aristotele, gli enti naturali, in quanto dotati di movimento, sono caratterizzati da una dinamica processuale, che passa da uno stato di potenza (δύναμις), a uno stato di compiutezza e di attualità (ἐνέργεια). Tale processo descrive il movimento che realizza un ente in potenza, in quanto contiene in sé ciò in vista di cui è in potenza, ossia il proprio τέλος, ed avvia in questo modo

⁵²⁰ ARISTOT. *Phys.* VII 3, 246 a 13-15.

⁵²¹ ARISTOT. *Phys.* VIII 7, 261 a 18-19.

⁵²² In questo senso, sembra che l'αὐτάρκεια si caratterizzi per descrivere quella che si potrebbe definire come “la massima evoluzione auspicabile per una specie animale”. È questo probabilmente il senso che si deve attribuire al comparativo di maggioranza τιμιώτερα, che Aristotele usa quando afferma che «gli animali superiori hanno una natura più nobile (τιμιώτερα) e più autarchica (αὐταρκέστερα)» (ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 13-14). Infatti, dicendo che gli animali che si muovono esprimono la loro natura nel modo più nobile possibile, lo Stagirita sembra riferirsi proprio al fatto che, quando essi sono autarchici, realizzano al meglio la propria essenza.

l'attuazione di ciò che è in potenza, vale a dire lo stato di ἐνέργεια⁵²³.

Ecco dunque che, ancora una volta, l'αὐτόρκεια si caratterizza come una situazione in cui un ente è in grado di realizzare le potenzialità che gli sono proprie⁵²⁴.

II. 2. 3. L'αὐτόρκεια e la grandezza degli animali

Si consideri ora la terza fra le caratteristiche dell'αὐτόρκεια animale che sono state ricordate in precedenza⁵²⁵, e si consideri dunque il fatto che Aristotele connette esplicitamente tale nozione alla grandezza propria dell'animale di cui essa si predica. Egli afferma infatti che, più un animale è autarchico, più è nobile, e soprattutto, più è grande⁵²⁶:

«Gli animali superiori hanno una natura più nobile (τιμιώτερα) e più autarchica (αὐταρκέστερα), e ciò permette loro di raggiungere una grandezza maggiore»⁵²⁷.

Qui, lo Stagirita intende affermare che l'autarchia di un animale è strettamente connessa alla sua forma esterna ed alla sua grandezza; ed infatti egli

⁵²³ Va ricordato che il principio che permette tale dinamica è l'anima, la quale, come si è visto, nel *De anima*, è definita «atto (ἐντελέχεια) di un corpo naturale che ha la vita in potenza (δυνάμει ζῶν ἔχοντος), cioè di un corpo naturale dotato di organi (ὀργανικοῦ)». Il che significa che l'anima è la causa in virtù della quale il corpo ha la capacità di vivere, e che è la capacità stessa di vivere di un corpo, che viene "posseduta attualmente" da questo (Cfr. ARISTOT. *De an.* II 1-2).

⁵²⁴ Cfr. al riguardo, J. VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Brugge 1965, p. 129, il quale fa notare che: «l'entéléchie est proprement l'acte-fin, l'acte parfait, elle est un terme; [...] l'entéléchie est proprement le terme de la génération. L'acte, au contraire, est la réalisation de la puissance». Cfr. anche ARISTOT. *Metaph.* Θ 3, 1047 a 30-32, ove lo Stagirita sostiene che: «il termine atto (ἐνέργεια), che si collega strettamente a quello di entelechia (ἐντελέχεια), anche se si estende ad altri casi, deriva soprattutto dai movimenti (ἐκ τῶν κινήσεων); sembra infatti che l'atto sia principalmente il movimento (κίνησις)».

⁵²⁵ Cfr. II.1.

⁵²⁶ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 14-15.

⁵²⁷ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 14-15.

aggiunge che

«si deve considerare che gli animali e le piante crescono un po' per giorno: se uno stesso essere ricevesse senza sosta questa minima addizione, diverrebbe di una grandezza eccessiva»⁵²⁸.

Secondo Aristotele, quindi, da un lato, la perfezione di un corpo è proporzionale alla sua autarchia ed alla sua grandezza, dall'altro, quest'ultima non è mai da considerarsi in senso assoluto ma sempre in rapporto all'ente che viene preso in considerazione. Vale riportare, a questo punto, un testo tratto dalla *Politica*, in cui Aristotele ha modo di notare che

«c'è una misura per la grandezza della πόλις, come, del resto, c'è una misura per tutte le altre cose, animali, piante e strumenti. Tutti, infatti, se sono troppo piccoli o troppo grandi, perdono la loro capacità di operare. La ragione di ciò consiste nel fatto che, o viene meno la loro o la conservano solo in una forma alterata [...]. È chiaro infatti che il miglior limite per la πόλις è il maggior numero di abitanti, compatibile con una vita autarchica e che possa essere colto con un unico sguardo»⁵²⁹.

In questo caso, la grandezza della πόλις è ciò che determina la sua autarchia, ovvero la sua massima resistenza e conservazione, ma l'αὐτάρκεια è al contempo la condizione della sua grandezza, poiché rappresenta la possibilità che essa ha di esplicare tutte le sue proprietà e potenzialità, anche quelle “fisiche”.

Ora, come è noto, per lo Stagirita, le “sostanze naturali”⁵³⁰, non ammettono l'indipendenza della loro forma o della loro grandezza, le quali concorrono a determinare la loro forza interna, la loro perfezione, la loro autarchia⁵³¹.

⁵²⁸ ARISTOT. *De gen. an* I 725 a 18-21.

⁵²⁹ ARISTOT. *Pol.* VII 4-5.

⁵³⁰ Fra le quali si possono annoverare gli animali.

⁵³¹ Al riguardo desidero rinviare al mio articolo, nel quale analizzo in modo precipuo il problema della forma e delle dimensioni degli animali, in rapporto alla loro forza interna ed alla loro autarchia. Cfr. S. GULLINO, *The Individual Limit of Natural Substances. A Comparison between Aristotle and Galileo*, in corso di stampa.

Per Aristotele, infatti, la perfezione e la grandezza di un corpo sono direttamente proporzionali alla coesione delle sue parti, ovvero alle caratteristiche primarie che sono proprie della materia che lo costituisce⁵³². A sua volta, la coesione stessa della materia rappresenta una virtualità che può passare all'atto⁵³³; e pertanto, tale perfezione può essere intesa in termini di "resistenza".

In conclusione, l'attualizzarsi della perfezione di un corpo ha un riscontro fisico nel suo essere di una determinata grandezza, e questa situazione viene chiamata da Aristotele αὐτόρκεια. Pertanto, essa non è altro che la descrizione di quello stato in cui un corpo può raggiungere la grandezza che più gli si addice, per poter essere perfetto, ovvero per poter attualizzare al meglio le proprie potenzialità.

⁵³² Secondo Aristotele, infatti, tutte le qualità sensibili di un corpo derivano dalle qualità primarie (caldo; secco-solido, umido e freddo)e, ad ogni qualità sensibile corrisponde una potenza (δύναμις) determinata, (ovvero la pesantezza, la leggerezza, la densità *etc*). Cfr., al riguardo, ARISTOT. *De part. an.* II 1, 646 a 10-15; nonchè ARISTOT. *De sens. et sens.* 4, 442 a 30 - b 7; *De anima* II 3, 414 b 3-11; III 12, 434 b 9-24; *passim*.

⁵³³Cfr., ancora, S. GULLINO, *The Individual Limit of Natural Substances. A Comparison between Aristotle and Galileo*, cit.

II.3. L'utilizzo della nozione di ἀυτάρκεια nel *De incessu animalium*

Il *De incessu animalium* è un trattato di meccanica del moto animale, che ha ad oggetto il problema della motilità animale, dai punti di vista geometrico e cinetico⁵³⁴. In esso, la struttura del corpo viene definita da sei dimensioni: alto e basso⁵³⁵; anteriore e posteriore⁵³⁶; destra e sinistra⁵³⁷.

Secondo la spiegazione del moto che in esso viene fornita, ogni movimento richiede una spinta orientata da un punto del corpo che a turno resta immobile a contatto con il mezzo con cui avviene il moto; e, da qui, Aristotele deriva la necessità della flessione degli arti. Inoltre, per Aristotele, tutti gli animali sanguigni richiedono quattro arti locomotori⁵³⁸.

In contesto in cui compare il termine ἀυτάρκεια, all'interno del *De incessu animalium*, è quello della trattazione del ruolo e del numero dei piedi negli animali⁵³⁹. Si legge infatti:

«è evidente che, fra tutti [*scil.*: gli animali] che praticano il salto, e per i quali questo solo movimento non è autarchico⁵⁴⁰, (μη' ἔστι δ' αὐτοῖς αὐτάρκης

⁵³⁴ Cfr. quanto afferma al riguardo M. VEGETTI, *Biologia*, in AA. VV. *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, a cura di E. BERTI, Bari 2000, pp. 173-198, p. 196.

⁵³⁵ In questo caso, l'alto è indicato da Aristotele come "la parte con cui si assume il cibo", indipendentemente dall'asse cosmico terra-cielo.

⁵³⁶ In questo caso, la parte anteriore è definita dalla collocazione degli organi di senso.

⁵³⁷ La destra è la parte con cui inizia il movimento.

⁵³⁸ Al riguardo, facevano problema ad Aristotele il bipedismo dell'uomo e la mancanza di arti nei serpenti, cui Aristotele dedica una laboriosa trattazione.

⁵³⁹ Infatti, a partire dal settimo capitolo dell'opera, lo Stagirita esamina la locomozione degli animali tetrapodi dotati di sangue. Infatti, mentre gli animali provvisti di sangue (i vertebrati) costituiscono delle totalità organiche e interconnesse, quelli senza sangue (gli invertebrati) e pluripodi, possono essere divisi in parti che per un certo tempo sono capaci di muoversi. Nel capitolo successivo, l'ottavo, che qui interessa, il filosofo chiarisce la ragione per cui i serpenti non hanno bisogno di zampe per spostarsi.

⁵⁴⁰ Trad. mia Cfr. la traduzione di M. Vegetti, in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971, *ad loc.*: «ma questo movimento non è loro sufficiente» e quella

αὐτή ἢ κίνησις) ma hanno anche bisogno di marciare (ἀλλά καί πορείας προσδέονται), per alcuni (τοῖς μέν), la marcia si effettua meglio con i piedi di numero pari, mentre, per altri (τοῖς δέ), essa è assolutamente impossibile»⁵⁴¹.

In breve, Aristotele afferma che gli animali che saltano non possiedono (μή ἔστι δ' αὐτοῖς) un movimento “autarchico” (αὐτάρκης αὐτή ἢ κίνησις), ed essi, pertanto, per essere autarchici, avendo bisogno di marciare (ἀλλά καί πορείας προσδέονται), devono disporre di un numero pari di piedi⁵⁴².

Come è evidente, per Aristotele, l'αὐτάρκεια in questione è rappresentata dalla possibilità di muoversi nel modo migliore ed ha un corrispettivo organico in un numero pari di piedi⁵⁴³; dato che, a suo avviso, gli animali con quattro piedi sono quelli che sono massimamente stabili.

Ora, come è noto, il *De incessu animalium* è un trattato che studia la locomozione da un punto di vista meccanico, e quindi, in esso, Aristotele si concentra sul rapporto organo-funzione, analizzando di volta in volta gli organi locomotori degli animali che prende in considerazione, e descrivendo il loro funzionamento, in ciascuno dei movimenti che l'animale necessita di fare. Tale è per lo Stagirita la spiegazione migliore che si può fornire a proposito del movimento. Inoltre, per Aristotele, la spiegazione adeguata di una realtà organica

di P. Louis, in ARISTOTE, *Marche des animaux; Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1973, *ad loc.*: «mais ne se contentent pas de ce mouvement et ont en outre besoin de marcher». Ritengo che il senso da dare alla frase sia «e che dunque non sono autarchici, perché dispongono di questo solo movimento».

⁵⁴¹ ARISTOT., *De incessu an.* 8, 708 a 23-27.

⁵⁴² ARISTOT., *De incessu an.* 8, 708 a 23-27. Pertanto, l'averne un numero pari di piedi è il requisito necessario a tali animali per essere in grado di marciare.

⁵⁴³ Come afferma infatti P. LOUIS, in ARISTOTE, *Marche des animaux, Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. L. Paris 2002, p. 3, per Aristotele: «les pieds des animaux sont toujours en nombre pair»; ed aggiunge che: «les mille-pattes à qui on a retranché quelques pieds peuvent marcher avec un nombre impair de pattes, mais c'est seulement en suppléant à ceux qu'on leur a enlevés par ceux qui leur restent. Si bien que la loi de parité leur est en définitive applicable comme aux autres animaux».

è quella che procede dal λόγος⁵⁴⁴, vale a dire quel tipo di spiegazione che esprime la priorità ontologica e metodologica dell'essenza. Ma l'essenza, considerata sia in quanto forma compiuta di una determinata οὐσία, sia in quanto completo dispiegamento di una capacità organica, cioè di una funzione (ἔργον), si identifica immediatamente con il fine⁵⁴⁵.

Se, in generale, nel trattato in questione, il movimento è considerato come il fine, in questo caso, il fine è il “movimento stabile”, ed Aristotele, analizzando il rapporto organo-funzione, afferma che, più un organo realizza tale condizione, più si può dire autarchico, e di conseguenza si può dire autarchico l'animale che lo possiede. In tale senso, sembra che l'autarchia di un organo coincida con la sua possibilità di attuare la potenza che gli è propria, e quindi di realizzare il proprio fine⁵⁴⁶.

Ora, la potenza propria di un certo ente consiste nella capacità di divenire in atto, ossia, nel caso dell'organo, di svolgere compiutamente la propria funzione. Lo svolgimento di essa, tuttavia, non è un fine qualsiasi, ma è quel fine che per l'organo, e più in generale per l'essere vivente di cui è parte, è il migliore. Ciò significa che, nella natura, il fine è l'attuazione dello stato migliore, o, in altre parole, l'orientamento migliore della materia e delle sue proprietà fisico-chimiche verso la realizzazione dell'essenza. In ciò si attua l'autarchia dell'organo, ovvero la possibilità di compiere al meglio la propria essenza, e di potersi attualizzare nel modo migliore. Secondo Aristotele, cioè, negli organismi naturali, le parti -che in quanto costitutivi materiali sono potenzialmente suscettibili di una molteplicità indefinita di funzioni-⁵⁴⁷, nell'adattarsi alla loro funzione propria, realizzano, fra

⁵⁴⁴ Cfr. ARISTOT. *De part. an.* I 1, 640 a 33 - b 1.

⁵⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *De part. an.* I 1, 641 a 19-21; J. MOREAU, *Explication d'un texte d'Aristote: De partibus animalium I 1, 641 a 14 - b 10*, in AA. VV., *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, ed. by R. Palmer and R. Hamerton-Kelly, The Hague 1971, pp. 88-94; G.E.R. LLOYD, *Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology*, in AA. VV., *Essays in Aristotle's De anima*, ed. by M. Nussbaum and A. Oksenberg Rorty, Oxford 1992, pp.147-167; D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza ed essenza in Aristotele*, cit., pp. 228-231.

⁵⁴⁶ Che in questo caso è il moto stabile.

⁵⁴⁷ Nel caso del *De incessu animalium*, si tratta dei piedi.

tutte, quella possibilità che è la migliore, cioè quella che garantisce il buon funzionamento dell'animale stesso⁵⁴⁸, e che gli permette di realizzare la propria αὐτάρκεια.

Essi pertanto sono autarchici e, al contempo, l'animale stesso lo diventa.

⁵⁴⁸ Detto altrimenti, riferendosi a quanto è stato affermato in precedenza, “realizzano, fra le possibilità che gli sono proprie, quella che maggiormente è atta a garantire la conservazione di un animale e l'eternità della specie”.

II. 4. L'αὐτάρκεια e la spiegazione finalistica degli animali

Come è noto, per Aristotele i fenomeni naturali, ed in particolare la generazione, non potendo essere casuali, avvengono sempre in vista di un fine⁵⁴⁹. Egli infatti afferma che:

«non il caso ma la finalità è presente nelle opere della natura, e al più alto grado: [scil.: è ciò] in vista di cui esse [scil.: le opere della natura] sono state costituite o si sono generate (οὐ δ' ἔνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους)»⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ ARISTOT. *De gen. an.* II 1 731 b 7 ss.; *passim*. Per un'analisi approfondita di questa tesi, cfr. D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele*, cit., pp. 89 ss.

⁵⁵⁰ ARISTOT. *De part. an.* I 1, 645 a 24-26. Cfr. J. MOREAU, *L'éloge de la biologie chez Aristote*, «Revue des études anciennes», 56, 1969, pp. 57-64, spec. p. 62. Questa formulazione del rapporto esistente fra la causa finale e la generazione, che Aristotele enuncia nel *De partibus animalium*, sembra avere un preciso bersaglio critico, rappresentato dal *Timeo*. In esso, Platone sostiene che l'ordine della natura e del cosmo sono spiegabili solo attraverso l'ammissione dell'esistenza di un "artefice divino", il demiurgo, che attraverso una sorta di τέχνη divina, è in grado di produrre la realtà naturale (Cfr. PLAT. *Tim.* 28 C; L. BRISSON, in PLATON, *Timée, Critias*, Paris 1992, pp. 22 afferma che l'attività del demiurgo «s'apparente à une activité d'ordre artisanal»). Ivi, infatti, Platone discute dell'origine del mondo fino alla generazione degli uomini, narrando che Timeo avrebbe distinto, in primo luogo «ciò che sempre è, senza generazione» da «ciò che sempre diviene, senza mai essere» (Cfr. PLAT. *Tim.* 27 D - 28 A). Ora, in questo dialogo, il demiurgo rappresenta la causa della generazione delle cose sensibili, a cui conferisce la forma e la struttura dei παραδείγματα ideali, entro i limiti che gli sono imposti dall'imperfezione del mondo sensibile. Il cosmo viene così ad avere una razionalità che non è data dalla sua struttura interne, bensì dalla norma ideale cui essa è ispirata, vale a dire le idee. In questo modo, per Platone, solo a partire dall'attività tecnica del divino artefice, che guarda ai modelli eterni, è possibile pensare l'orientamento del cosmo verso l'ordine, la regolarità, il bene. Ora, dal punto di vista di Aristotele, la subordinazione della natura operata da Platone al demiurgo, ha come conseguenza il fatto che il principio teleologico, in virtù del quale ogni specie esiste e può raggiungere l'eternità, non risiede nella natura stessa, e quindi in un principio autarchico, ma nel demiurgo. L'errore di Platone, dunque, consiste nel non aver capito che il fine e l'ordine sono presenti originariamente nel sensibile, e quindi nel non avere tenuto conto dell'autarchia che è propria di ogni specie vivente. Cfr. al riguardo, M. MIGLIORI, *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in AA. VV., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, a cura di M. MIGLIORI,

Pertanto, per Aristotele, è il fine (τέλος), in quanto criterio che guida le modalità di generazione degli organismi viventi, ciò in vista di cui avviene la generazione animale *tout court*. Inoltre, poiché la possibilità che ogni animale ha di riprodursi è funzionale alla sua autarchia, allora l'autarchia stessa è strettamente legata al fine proprio di ogni specie e, in breve, si identifica con esso, nella misura in cui è questo fine in atto⁵⁵¹.

Ora, la possibilità di riprodursi e di perpetuare la propria specie, per ciascuna specie animale, è definita da Aristotele come “ciò che è migliore”, e come la possibilità che ha la specie stessa di essere autarchica. Infatti, a suo avviso, non è il mondo vivente, preso nel suo insieme, ad essere autarchico, poiché «la natura [...] fra le possibilità che le sono concesse sceglie sempre mirando al meglio “per ogni singolo animale”, onde preservare in ogni caso l'animale stesso nella sua peculiarità e nella sua essenza»⁵⁵². Dunque, per ciascuna specie, secondo la natura che le è propria, si può parlare di ἀυτάρκεια, ed essa coincide con ciò che è migliore per la specie stessa; inoltre, il fatto che una specie sia autarchica implica che essa possa essere, in qualche modo, eterna.

Va rilevato che, nel primo capitolo del libro II del *De generatione animalium* Aristotele afferma esplicitamente che l'ἀυτάρκεια della riproduzione consiste nel far sì che gli esseri che non sono, di per sé, eterni, possano partecipare all'eternità⁵⁵³. Infatti, si legge che «poiché è impossibile che la natura di questo genere di esseri sia eterna, essa lo è solo nella misura in cui può esserlo ciò che nasce»⁵⁵⁴.

Brescia 2002, pp. 35-104; L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994; E.D. PERL, *The demiurgo and the forms. A return to ancient interpretation of Plato's Tamaeus*, «Ancient Philosophy», 18, 1998, pp. 81-92.

⁵⁵¹ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 731 b 23-30; *passim*.

⁵⁵² ARISTOT. *De inc. an.* 8, 708 a 10 ss., corsivo mio.

⁵⁵³ Cfr. J.-G. LENNOX, *Are Aristotelian Species Eternal?*, in AA. VV. *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. by A. GOTTHELF, Pittsburgh 1985, pp. 67-84.

⁵⁵⁴ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 732 a 22 ss. La rappresentazione di questa forma di ἀυτάρκεια è il cosiddetto “ouroboros”, ovvero “ciò che si morde la coda”. L'immagine rappresenta un animale, simile ad un serpente, che assume una forma circolare mordendosi la coda. In logica, esso

In seconda istanza, entro l'ordine teleologico costituito dalla singola specie, l'αὐτάρκεια è ciò che, in natura, rappresenta il meglio per ogni singola specie, ed è tale rispetto ad una serie di possibilità. Infatti, gli enti naturali, in quanto dotati di movimento, sono caratterizzati da una dinamica processuale che va da uno stato di potenza (δύναμις) ad uno stato di compiutezza e di attualità (ἐνέργεια). Tale processo descrive il movimento che un "ente in potenza" è in grado di realizzare, dato che contiene in sé ciò in vista di cui è in potenza, ossia il proprio τέλος; e, egualmente, tale processo descrive lo stato di attuazione (e di "attualizzazione") di ciò che è in potenza, vale a dire lo stato di ἐνέργεια. Ebbene, la possibilità che un ente ha di attuare questa ἐνέργεια, volta alla realizzazione del suo τέλος, è chiamata da Aristotele "autarchia", e coincide con la riproduzione dell'animale stesso, essendo il suo fine ultimo. La riproduzione, infatti, non è un fine qualsiasi, ma è quel fine che per l'animale, e più in generale per la specie di cui ogni animale fa parte, è il migliore⁵⁵⁵.

rappresenta il discorso tautologico ma, in ambito cosmologico e biologico, che è quello che qui interessa maggiormente, rappresenta un "sistema ciclico". Questo riferimento all'eternità si collega direttamente al brano del *De caelo* che sarà analizzato nella terza parte di questa ricerca (III.2), in cui viene descritta la condizione degli enti autarchici rispetto al tempo, e ad un testo del quarto capitolo del libro N della *Metafisica* (III.3), in cui ricorre più volte la nozione in esame, poiché concorre a definire il principio, ovvero il motore immobile.

⁵⁵⁵ Come rileva E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in AA.VV. *La filosofia in età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Atti del Colloquio di Roma 17-19 giugno 1999, Napoli 2000, pp. 227-243, spec. pp. 232-234, secondo Aristotele, vi è un rapporto di imitazione fra gli esseri viventi ed il cielo, il cui moto è eterno. In effetti, nella generazione, l'uomo genera l'uomo e ogni animale genera un animale della stessa specie: ognuno, quindi, riproduce la propria essenza, e, se il singolo muore, la specie permane. La specie è quindi eterna e, in tale senso, "la generazione imita il divino". Il *De generatione et corruptione* mette in evidenza che la serie delle generazioni imita il moto degli astri, allo stesso modo in cui, gli elementi, trasformandosi l'uno nell'altro, «imitano lo spostamento circolare (μιμῆται τὴν κύκλω φοράν)» (cfr. ARISTOT. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 3-4). Ma Aristotele aggiunge anche che il dio è la causa di questo processo quando afferma che: «il dio assicura la completezza del tutto, rendendo perpetua la generazione (συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ενδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν)» (cfr. ARISTOT. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 31-32). Se la serie delle generazioni imita, con la sua continuità, il moto circolare degli astri (cfr. ARISTOT. *De gen. et corr.* II 10, 337 a 7), e condivide la sua eternità, si può affermare che ogni essere individuale "possiede la sua parte di eternità". Essa è la sua

Ora, per Aristotele, «poiché una cosa è tale, è necessario che la generazione accada proprio così e siffatta»⁵⁵⁶. Infatti, secondo la sua visione teleologica, è a partire dalla sostanza, e dalla particolarità di ogni vivente, che si può spiegare la sua generazione, e, allo stesso modo, è a partire dal fine, che è possibile individuare quelle che sono le condizioni atte a conseguire tale fine, cioè a realizzare la perfezione della sostanza stessa⁵⁵⁷.

autarchia, sia in rapporto al suo fine (la riproduzione), sia in rapporto alla sua essenza (esistere in modo tale da poter realizzare il proprio fine ed attualizzare la propria potenza). Come si è visto in precedenza, poi, nel *De generatione animalium*, lo Stagirita sostiene che, nel seme (σπέρμα), vi è uno pneuma, e che «la natura dello pneuma è analoga all'elemento degli astri (ἀνάλογον οὐσα τῶ τῶν ἄστρον στοιχείῳ)» (cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 3, 736 b 37 – 737 a 1).

⁵⁵⁶ ARISTOT. *De part. an.* I 1, 640 b 1-2.

⁵⁵⁷ Sulle diverse spiegazioni teleologiche fornite da Aristotele, cfr. BALME, in ARISTOTLE, *De partibus animalium I and De generatione animalium I* cit., p. 87, il quale, ad esempio, riassume in questo modo le tre possibilità esposte da Aristotele: «the best explanation is to be able to say 1) that because a man is such, therefore he must have these parts. If we cannot argue so, we may be able to show 2) that cannot survive without this part [...], or at least 3) that he is better with this part than without». Secondo questa lettura, dunque, la differenza tra la seconda e la prima forma di spiegazione consisterebbe nel ricondurre la necessità della presenza delle parti alla sopravvivenza dell'animale piuttosto che alla sua essenza, mentre la differenza tra la seconda e la terza sarebbe invece «between living and living well». Di contro, A. GOTTHELF, *First principles in Aristotle's Parts of animals*, in AA. VV., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., pp. 165-198, spec. p. 189, scorge in tale passo «three teleological and one non-teleological mode of explanation». Le tre forme di spiegazione teleologica sarebbero: «i) of a part as necessary given an essential function because it is *the* organ which performs it; ii) of a part as necessary given an essential function because it makes some necessary contribution to the performance of that function; and iii) of a part as not necessary but 'at least' best, given an essential function, because it is one among the possible contributors to some necessary function, and the best of that group. The fourth mode iiiii), derivative from these, is of a part [...] as materially necessary consequence of the production of part explained in one of the prior ways». Secondo VEGETTI, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel de Partibus Animalium*, cit., p. 514, Aristotele individua tre forme di spiegazione teleologica, che mettono in evidenza «una varietà di prospettive e di punti di indagine [...] enunciati in ordine decrescente di adeguatezza: il primo è quello che fa presa, immediatamente e nella sua complessità, sull'essenza dell'oggetto, quindi di un approccio direttamente ontologico; il secondo è di tipo dialettico, e si fonda sull'impossibilità di un diverso modo di essere del fenomeno stesso; il terzo indica una spiegazione teleologica, di una teleologia meno soddisfacente però, perché il *télos* non giunge a saldarsi con l'essenza e il suo fondamento è quindi assiologico

Egualemente, nel caso di un singolo organo, la sua autarchia consiste nella possibilità che esso ha di svolgere al meglio la funzione che gli è propria e quindi il proprio fine, attualizzandolo.

Da tutta questa serie di considerazioni emerge che, in ambito biologico, Aristotele non si serve del concetto di ἀὐτάρκεια semplicemente in rapporto alla causa finale, ma lo utilizza anche per spiegare, in modo “finalistico”, la generazione o altre caratteristiche organiche. Com'è noto, poi, la “spiegazione finalistica” è quella spiegazione che procede dall'essenza, che si identifica con il fine. In questo senso, l'autarchia va intesa sia come “ciò in vista di cui” è l'essenza stessa, sia come il compimento o la perfezione di questa.

Pertanto, lo Stagirita, per mezzo del concetto di autarchia, riesce a ordinare e definire le molteplici condizioni che concorrono a formare una sostanza naturale; ma, soprattutto, riesce ad indicare quello che è il fine proprio di organi e funzioni differenti.

anziché ontologico». R. SORABJI, *Necessity, Cause and Blame: Perspective on Aristotle's Theory*, London 1980, p. 55, assume questo passo a sostegno della tesi secondo la quale il termine ultimo della generazione naturale può, sì, essere spiegato entro un quadro teorico di carattere teleologico, ma in natura agiscono solo cause necessitanti di carattere materiale e meccanico, sicché le cause finali sarebbero soltanto nozioni esplicative.

PARTE TERZA

**Λ'αὐτάρκεια nella filosofia prima:
I'αὐτάρκεια del principio**

III. 1. Αὐτάρκεια e principio

Dopo aver preso in esame, dapprima, l'autarchia che caratterizza gli uomini e⁵⁵⁸, in seguito, l'autarchia propria degli animali, che viene presa in considerazione dallo Stagirita nelle sue opere biologiche⁵⁵⁹, rimane da considerare se e in quale misura Aristotele si occupi di tale concetto in relazione al principio divino, in quanto oggetto di ricerca della filosofia prima⁵⁶⁰.

E' opportuno premettere che, sebbene Aristotele non parli quasi mai dell'αὐτάρκεια del divino *tout court*, né di quel particolare principio divino che è il motore immobile, ciò non significa che egli non ne parli assolutamente. Infatti, la menzione di un'autarchia propria del principio, sebbene sia rara, quando compare si rivela assai rilevante, per il fatto di essere messa in rapporto con l'essenza stessa di tale principio, e perché, nel complesso, risulta fondamentale alla sua caratterizzazione.

In particolare, le argomentazioni aristoteliche concernenti l'attribuzione della nozione di autarchia al principio, si rinvencono nella *Metafisica* e nel *De caelo* e si sviluppano tanto nel senso di un'illustrazione della propria teoria del principio e

⁵⁵⁸ Sia dal punto di vista etico, che dal punto di vista politico, dato che l'autarchia umana è proprio il fine della scienza politica. Ciò è avvenuto nella prima parte della ricerca.

⁵⁵⁹ Come si è visto nella seconda parte della presente indagine, Aristotele ha trattato l'autarchia delle bestie affrontando il problema della generazione degli animali, nel contesto della propria scienza biologica.

⁵⁶⁰ Aristotele, nel primo capitolo del libro E della *Metafisica*, distingue tre tipi di "scienze": la scienza pratica, la scienza produttiva e la scienza teoretica. Successivamente, egli concentra la propria attenzione su quest'ultima, che, a sua volta, suddivide in altre tre scienze: la fisica, la matematica e la scienza teologica. Volendo disporre gerarchicamente queste ultime, egli afferma che: «non vi è dubbio che, se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo [*scil.*: in una realtà χωριστὰ καὶ ἀκίνητα (cfr. ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 16)]. E non vi è dubbio che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa [*scil.*: la scienza teologica] è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche» (ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 20-23).

delle sue caratteristiche, quanto nel senso di una critica alle altrui concezioni del principio stesso.

In generale, leggendo i testi che Aristotele dedica agli dèi⁵⁶¹, risulta evidente la presenza della determinazione di “ente αὐτάρκης”⁵⁶², accordata sia al principio divino che alle “entità divine” che «sono poste al di sopra della traslazione più esterna»⁵⁶³, ovvero «oltre il luogo ed il tempo»⁵⁶⁴, e ciò avviene a prescindere dalla differenza dei contesti e degli argomenti trattati. Essi infatti spaziano dalla scienza teologica sviluppata nel libro N della *Metafisica*, all’astronomia ed alla teologia siderale trattata nel *De caelo*, e perfino nel contesto, trattato in precedenza, del confronto fra l’uomo ed il dio che lo Stagirita svolge nell’ambito della riflessione sulla felicità umana e sulla vita umana, nelle *Etiche*.

Resta il fatto che l’attribuzione dell’autarchia alla divinità ha uno statuto abbastanza problematico all’interno del progetto aristotelico di realizzare una “scienza teologica”. Infatti, se non sorprende, in sé, la determinazione del dio come “ente autarchico”, poiché l’idea che gli dèi siano autarchici era ben salda nelle credenze popolari antiche, sorprende invece che essa compaia all’interno di opera come quelle sopraccitate, che pretendono di elaborare un discorso scientifico sugli enti divini, ovvero una ἐπιστήμη θεολογική.⁵⁶⁵

Come si è visto in precedenza, infatti, quando Aristotele era in vita, il termine αὐτάρκεια compariva nel linguaggio comune come un sostantivo “specificamente” etico-politico, e lo stesso Aristotele ne fa un uso abbondante in

⁵⁶¹ Siano questi il dio supremo che è il motore del primo cielo, o siano i motori immobili degli altri cieli.

⁵⁶² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 15 ss.

⁵⁶³ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 17-18.

⁵⁶⁴ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 19-24.

⁵⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* E. Aristotele stesso, all’inizio della *Metafisica*, (ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 a 3-5), fa una distinzione accurata e netta fra un’opera come la *Metafisica* stessa, che risulta essere un discorso teologico, ed i discorsi poetici sugli dèi, elaborati da quei “grandi mentitori” che sono i poeti quando svolgono il lavoro di θεολογῆσαντες e di θεολόγοι. Egli afferma infatti che: «come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie, e non si deve pensare che esiste un’altra scienza degna di onore [*scil*: ad eccezione di quella trattata nella *Metafisica*]». Va detto che lo Stagirita non è sistematicamente contrario alle opinioni sugli dèi; infatti, egli rigetta solo quelle opinioni che pretendono di avere un valore scientifico.

tale dominio. Pertanto, se già ha stupito la sua utilizzazione come termine tecnico della biologia, stupisce ancora di più la sua apparizione nell'ambito della scienza teologica, specialmente perché, come si vedrà, essa è usata da Aristotele, ancora una volta, come se fosse un termine tecnico specifico di tale scienza.

In questa sede s'intende prendere in considerazione l'intera sezione del *De caelo* che è dedicata alla descrizione "fisica" del principio primo e perfetto, e tutti i brani contenuti nella *Metafisica* aventi lo stesso oggetto, allo scopo di mostrare che, in essi, si riscontra l'identificazione del principio con ciò che è massimamente autarchico, e che, in essi, è rintracciabile una medesima caratterizzazione dell'αὐτάρκεια. Tale termine, infatti, sembra apparire ad Aristotele come il più appropriato, ogni qual volta egli tenti di realizzare una descrizione del divino, "in positivo".

Di particolare interesse sarà infine il raffronto fra il concetto di autarchia, così come risulterà caratterizzato, in ambito teologico – specialmente nella *Metafisica* –, ed il concetto di autarchia che è proprio della scienza politica, unanimemente riconosciuto come il "senso forte" in cui tale nozione viene espressa.

III. 2. L'utilizzo della nozione di αὐτάρκεια nel *De caelo*: I'αὐτάρκεια delle realtà divine ed eterne

Uno dei passi più significativi dove compare un riferimento all'αὐτάρκεια del divino è contenuto nel *De caelo*⁵⁶⁶: si tratta del nono capitolo del libro I⁵⁶⁷, ovvero nel contesto della più ampia trattazione aristotelica che ci sia pervenuta delle divinità celesti. Infatti, come afferma Aristotele all'inizio del libro I, il fine di tale opera è quello di realizzare uno studio fisico dei corpi astrali⁵⁶⁸.

In particolare, nel contesto dei capitoli ottavo e nono, lo Stagirita si interroga sull'universo in generale, chiedendosi se esso sia unico di numero. Poi, riferendosi alle “divinità trascendenti”, che si trovano “fuori dal cielo” (ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ)⁵⁶⁹, egli afferma che

⁵⁶⁶ È importante notare che, per Aristotele, la scienza del divino, ovvero la teologia, si collega strettamente all'astronomia. Infatti, in un frammento del trattato *De Philosophia*, egli afferma che: «la nozione delle divinità si è costituita negli uomini a partire da due origini: a partire dall'anima e a partire dai fenomeni celesti» (ARISTOT. *De Philosophia*, Frgm 12 a, in M. UNTERSTÄINER (ed.), introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. U., Roma 1963). Nel *Corpus Aristotelicum*, Aristotele seguirà la seconda via e, pertanto, come sottolinea M. DE CORTE, *Aristotele e Plotino*, Paris 1935: «astronomie et théologie paraissent donc bien avoir toujours été liées dans l'esprit d'Aristote» (p. 169).

⁵⁶⁷ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 21-22. Il trattato tramandatoci col titolo *De caelo* è composto di almeno tre parti distinte: nei libri primo e secondo Aristotele si occupa dello studio della regione celeste, nel libro III tratta del numero e delle caratteristiche generali degli elementi della terra, mentre, nel libro IV, egli sviluppa uno studio della pesantezza e della leggerezza degli elementi terrestri. Il libro IV, in particolare, è comunemente ritenuto una trattazione indipendente. Per quanto riguarda il problema della composizione del *De caelo*, vale ricordare che esso è stato discusso fin dalla tarda antichità. Cfr. ad esempio, SIMPLICII *in Aristotelis De caelo comm.*, ed Heiberg, 1, 2-24; mentre, per quanto riguarda la critica moderna, cfr. ARISTOTLE, *On the Heavens*, with an english translation by W.K.C. GUTHRIE, London 1939, pp. XI-XII; nonché ARISTOTELE, *De caelo*, Introduzione, testo critico, traduzione e note di O. LONGO, Firenze 1962, pp. XXXI - XXXVI e ARISTOTLE, *Du Ciel*, texte établi et traduit par P. MORAUX, Paris 1965.

⁵⁶⁸ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 1, 268 a 1-24.

⁵⁶⁹ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 17. D'altronde, lo stesso termine “cielo” (οὐρανός), ha sensi differenti: il primo cielo, il cielo nel suo insieme, l'universo intero, che sono ben distinti in *Ind. Arist.* 541 b 25, 40; 56.

«le realtà di lassù non sono in un luogo (οὐτ' ἐν τόπῳ τὰκεῖ πέφυκεν), né il tempo le fa invecchiare (οὐτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν), e nemmeno si verifica alcun cambiamento per nessuno degli enti posti al di sopra della traslazione più esterna (οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτῳ τεταγμένων φοράν); ma (ἀλλ'), inalterabili e impassibili (ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ), godendo della vita migliore e più autarchica (τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζῶν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην), essi conducono la loro esistenza per tutta l'eternità (διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα)»⁵⁷⁰.

Il presente brano, che introduce la conclusione del nono capitolo del libro I del *De caelo*, è stato interpretato come se fosse «una sorta di lirica celebrazione dell'esistenza beata degli esseri situati sull'orbita esterna del mondo»⁵⁷¹, e, per il suo stile particolarmente curato e le idee veicolate, appare vicino ai dialoghi di Aristotele. Forse per questo, gli studiosi sono stati concordi nel riconoscervi un estratto del trattato *De Philosophia*, che lo Stagirita avrebbe inserito in questo luogo testuale per la prossimità dei temi trattati⁵⁷².

Quanto al contenuto, invece, esso ha suscitato un copioso numero di interpretazioni divergenti fra gli studiosi⁵⁷³. Ivi, infatti, Aristotele sta

⁵⁷⁰ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 18-22.

⁵⁷¹ A. JORI, Introduzione a ARISTOTELE, *Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. JORI, Milano 2002, p. 36.

⁵⁷² A parere di alcuni studiosi, il passo sarebbe stato inserito a questo punto del *De caelo*, per attenuarne l'aridità. Il primo a formulare tale tesi (fatta trionfare in seguito da W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. G. Calogero, cit.), è stato J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863, pp. 110 ss. Dal canto suo, F. FRANCO REPELLINI, *Il De caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 99-126, propone di leggere questo ed altri passi del *De caelo*, in cui si registrano delle «salite di tono», sullo sfondo della «stretta vicinanza del *De caelo* al *Timeo*» (p. 108). A suo avviso, infatti, il *De caelo* può «aver in parte ereditato dal testo che sottopone ad esame determinati caratteri retorici» (p. 109).

⁵⁷³ Alcuni, infatti, pensano che nel passo in questione lo Stagirita si riferisca alla sfera delle stelle fisse; altri, di contro, affermano che Aristotele si riferisca agli enti divini trascendenti rispetto al mondo. Su questo tema si tornerà in seguito, nel corso di questo capitolo, nel contesto

determinando l'essenza degli enti trascendenti ed inalterabili, che si trovano «al di sopra della traslazione più esterna»⁵⁷⁴.

Di tali enti, egli dice, anzitutto, che «“per natura”, essi non sono in un luogo (οὐτ' ἐν τόπῳ τὰκεῖ πέφυκεν)»⁵⁷⁵; poi che «il tempo non li fa invecchiare (οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν)»⁵⁷⁶, che «in essi non si verifica alcun cambiamento (οὐδενὸς οὐδεμίας μεταβολῆς)»⁵⁷⁷, che sono «inalterabili ed impassibili (ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ)»⁵⁷⁸; ma, soprattutto, «che vivono la vita migliore e più autarchica (τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζῶν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην)»⁵⁷⁹.

Pertanto, da tale brano si può dedurre che, per Aristotele, dire che degli enti vivono la vita migliore e più autarchica (αὐταρκεστάτην)⁵⁸⁰, equivale a dire che essi sono inalterabili (ἀναλλοίωτα)⁵⁸¹, impassibili (ἀπαθῆ)⁵⁸², *etc.*; ma, soprattutto, tutto ciò implica che egli impieghi la nozione di autarchia come un “termine tecnico”, ovvero come l'attributo che è in grado di definire nel modo migliore la vita di questo – o di questi –, enti.

Si è usata volontariamente l'espressione “questo o questi” perché in effetti, dall'antichità ad oggi, molto si è dibattuto su chi sia il referente diretto di cui parla Aristotele quando tratta delle “realtà di lassù”⁵⁸³, che sono poste “fuori dal cielo” (ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ)⁵⁸⁴. Dunque, è fondamentale domandarsi a chi alluda Aristotele in questo testo, prima di procedere ulteriormente in questa analisi.

dell'esame analitico del brano.

⁵⁷⁴ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 19.

⁵⁷⁵ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 18.

⁵⁷⁶ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 19.

⁵⁷⁷ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 19-20.

⁵⁷⁸ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 21.

⁵⁷⁹ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 22.

⁵⁸⁰ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 22.

⁵⁸¹ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 21.

⁵⁸² ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 21.

⁵⁸³ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 18.

⁵⁸⁴ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 17. D'altronde, lo stesso termine “cielo” (οὐρανός), ha sensi differenti: a) il primo cielo, b) il cielo nel suo insieme, c) l'universo intero, che sono ben distinti. Cfr. *Ind. Arist.* 541 b 25; 40; 56.

Come è noto, dall'antichità sono state proposte principalmente tre interpretazioni per questa espressione⁵⁸⁵; anzitutto, vale menzionare quella di Alessandro di Afrodisia, che propone come referente la sfera delle stelle fisse⁵⁸⁶, benché la menzione del fatto che questi enti siano “oltre la traslazione più esterna”⁵⁸⁷, renda difficile questa lettura. Poi, vi è l'interpretazione di Simplicio, il quale afferma che si tratta di realtà noetiche, che quindi non sarebbero “al di là” del cielo nel senso “fisico” dell'espressione, ma in senso metaforico⁵⁸⁸. Infine, vi è la terza ipotesi interpretativa, ugualmente avanzata da Alessandro di Afrodisia, che però la ritiene meno verosimile della prima, secondo la quale si tratterebbe del primo motore⁵⁸⁹.

Per rispondere a questo interrogativo e prendere una posizione al riguardo, può essere utile considerare ulteriormente il contesto del discorso, anche perché sembra che lo Stagirita colleghi strettamente questa sezione a quella successiva, in cui egli tratta dell'ente da cui dipendono l'essere ed il vivere di tutte le cose⁵⁹⁰. Vale dunque analizzare anche questa, ove Aristotele sostiene che

⁵⁸⁵ L'espressione è “fuori dal cielo” (ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ).

⁵⁸⁶ Cfr. SIMPLICII in *Aristotelis De caelo comm.*, cit., 287, 19-20; nonché 288,1: «l'espressione ὑπὲρ τὴν ἔξωτάτω φοράν designa la sfera delle stelle fisse (= ὑπὲρ τὴν περιφοράν τῆς ἀπλανοῦς σφάιρας)». Su questo passaggio, cfr. C. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Genève 1909.

⁵⁸⁷ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 19-20.

⁵⁸⁸ Cfr. SIMPLICII in *Aristotelis De caelo comm.*, cit., 290, 25.

⁵⁸⁹ Cfr. SIMPLICII in *Aristotelis De caelo comm.*, cit., 287, 19, 22. Al riguardo, secondo C. DALIMIER E P. PELLEGRIN, in ARISTOTE, *Traité du ciel*, Traduction par C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris 2004, p. 422: «le pluriel rend cette dernière interprétation difficile». Tale interpretazione è condivisa da J. TRICOT in ARISTOTE, *Traité du ciel*, suivi du *Traité Pseudo-Aristotélicien, Du monde*, traduction et notes par J. Tricot, Paris 1998, p. 45, *ad loc.*, che afferma che: «selon l'interprétation qui nous paraît la plus vraisemblable, et qui a été soutenue par les néo-platoniciens, Aristote veut parler du Moteur immobile, tel qu'il est décrit in *Métaphysique* Λ 7».

⁵⁹⁰ Come si nota, i termini contenuti in tale brano, nel quale Aristotele descrive tali esseri come estranei al luogo ed al tempo, e tali da condurre la vita migliore e più autarchica, corrispondono esattamente alle parole del testo contenuto in *De caelo* I 3, 279 a 28-38. In questi testi, infatti, lo Stagirita afferma che il principio supremo deve essere autarchico e non deve avere alcuna causa superiore ad esso, tale da imprimergli il movimento. Si confrontino le righe 279 a12-20 e 32-33; 279 a 21-22 e a 35 - b 1.

«è di qui che dipendono per gli altri esseri [...] l'essere e la vita. Come accade nelle opere filosofiche di carattere divulgativo di cui si tratta della divinità, si manifesta spesso nei ragionamenti l'idea che l'essere divino, essendo primo e supremo, deve essere immutabile nella sua totalità, e il fatto che le cose stiano così, attesta la verità di quel che si è detto. Infatti, non vi è un essere a lui superiore che lo possa muovere [...], né egli ha nulla di difettoso, o manca di alcuna delle perfezioni che gli sono proprie»⁵⁹¹.

Di questo ente, lo Stagirita dice che è causa di tutte le cose, ovvero che (I) «grazie ad esso, le altre cose hanno l'essere e la vita (ὄθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται [...] τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν)»⁵⁹², che (II) è il «principio primo e supremo (τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον)»⁵⁹³, che (III) è «immutabile (ἀμετάβλητον)»⁵⁹⁴, (IV) che «non ha nessun motore al di sopra di sé»⁵⁹⁵, e che (V) è perfetto, dato che «non gli manca nessuna delle cose belle (οὐτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστίν)»⁵⁹⁶.

Fra le caratteristiche che sono state appena elencate, ve ne sono alcune che sembrano essere attribuibili soprattutto al primo motore immobile, ovvero il fatto di essere in principio primo e supremo (II) ed il fatto di non avere alcun motore al di sopra di sé (IV).

Tuttavia, è noto che nel *De caelo* non vi sia nessun brano in cui lo Stagirita tematizzi esplicitamente la problematica del motore immobile; infatti, esso compare in modo per lo più accidentale, quando Aristotele si spinge al limite del discorso fisico che sta svolgendo, per integrare o completare alcune determinazioni⁵⁹⁷.

⁵⁹¹ ARISTOT. *De caelo* I 3, 279 a 28-35. Trad. A. JORI, in ARISTOTELE, *Il Cielo*, cit., p. 196-197.

⁵⁹² ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 28-29.

⁵⁹³ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 32-33.

⁵⁹⁴ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 32.

⁵⁹⁵ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 33-35.

⁵⁹⁶ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 35.

⁵⁹⁷ Infatti, come nota C. NATALI, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974, p. 136: «il *De caelo* [...] fa una scarsissima parte al concetto del primo motore immobile e pone come causa del moto circolare un elemento puro, cioè l'etere». Al

Tuttavia, sembra che Aristotele alluda qui al motore immobile – o ai motori immobili –, come è confermato dal rinvio che egli fa proprio al dialogo *De Philosophia*⁵⁹⁸. Infatti, egli concepisce il motore immobile come una divinità superiore anche al più alto dei cieli, cioè al cielo delle stelle fisse, a causa della sua totale immutabilità, che si esplica proprio nel suo essere inalterabile, impassibile, eterno e, soprattutto, autarchico⁵⁹⁹.

riguardo, può essere utile citare alcuni esempi. Anzitutto, vi è un brano del *De caelo* in cui Aristotele, criticando quanto affermato da PLATONE in *Timeo* 30 A (cfr. ARISTOT. *De caelo* III 2, 300 b 16-25) parla di un primo motore che muove e che, necessariamente, per fare ciò, deve muoversi per natura. Tuttavia è chiaro che, ivi, Aristotele si riferisce al primo motore del *Timeo* e non al vero e proprio primo motore. Cfr. al riguardo, il commento di J. TRICOT a ARISTOTE, *Traité di ciel*, cit., pp. 126-127 nota 1. Vale ricordare anche ALESSANDRO DI AFRODISIA (cfr. SIMPLICII, in *Aristotelis De caelo comm.*, cit., p. 584), il quale afferma che questo passo è interpolato; mentre H. VON ARNIM, *Die Entstehung des Gotteslehre des Aristoteles*, in «Sitzungsberichte der Ak. Der Wiss. in Wien», Phil.-Hist. Klasse, Bd. 212, Abd. 5 (1931) ora in *Metaphysik und Teologie des Aristoteles*, a cura di F.P. HAGER, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, pp. 1-74, pp. 18-19, usa tale passo per dimostrare che il concetto del primo motore immobile è estraneo al *De caelo*.

⁵⁹⁸ Cfr. E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano 2004, p. 439. Per quanto concerne l'esistenza di un motore immobile, cf. *De Philosophia*, fr. 16 e 26 Ross, e l'interpretazione che di quest'ultimo ha offerto E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, cit. pp. 375-386. Il *De Philosophia* è un dialogo presumibilmente risalente al periodo accademico, che testimonia la nascita della dottrina del motore immobile in Aristotele. Secondo W. JAEGER, *Aristotele*, cit., pp. 186-187, la dottrina del motore immobile sarebbe di origine platonica e risalirebbe alle *Leggi* (X, 898 E - 899 A). Come è noto, però, Platone preferì a tale teoria quella dell'anima semovente come origine del movimento, mentre Aristotele la fece propria, in polemica con quest'ultima teoria. Cfr. al riguardo, F. SOLMSEN, *Plato's First Mover in the eight Book of Aristotle's Physics*, in *Philomathes. Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, pp. 171-182. Secondo W. SCHADEWALDT, *Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Beweger*, in *Satura O. Weinreich dargebracht*, Baden-Baden 1952, rist. in *Hellas und Hesperien*, Zürich-Stuttgart 1960, pp. 451 ss., essa risalirebbe ad Eudosso, il quale concepiva il bene, cioè il dio, come ciò a cui tendono tutti gli esseri, e quindi anche i cieli. Quello che è interessante notare, leggendo il *De Philosophia* ed il *De caelo* è che Aristotele diede origine a questa teoria nel contesto di un'indagine "fisica" ed in un momento storico in cui non aveva ancora formulato la propria teoria secondo la quale il dio muoverebbe come oggetto di desiderio; tale dottrina, infatti, non è presente né nel *De Philosophia*, né nel libro VIII della *Fisica*.

⁵⁹⁹ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 20-22.

A questo punto, viene spontaneo chiedersi che funzione svolga “esattamente” la nozione di ἀὐτάρκεια, quando è usata per descrivere il principio divino. Al riguardo, però, è necessario premettere che il *De caelo* è un trattato di fisica e, pertanto, in esso, l’unica via attraverso la quale è possibile dire qualche cosa della divinità suprema, è negare che essa faccia parte della realtà fisica⁶⁰⁰, non attribuendole quelle qualità che sono proprie dei corpi fisici⁶⁰¹. L’autarchia, dunque, viene presentata come quella caratteristica che è propria del principio, in quanto ente diverso da tutto ciò che è materiale, e, in tale senso, sembra che si possa considerare come la caratteristica che è in grado di definire al meglio, nel suo complesso, la vita del principio e l’attività che esso svolge.

Quello che qui interessa indagare è “la ragione per cui” Aristotele, volendo elencare le caratteristiche che descrivono il primo motore, si serva del superlativo assoluto “massimamente autarchico” (ἀὐταρκεστάτην)⁶⁰².

Al riguardo, può essere utile illustrare il contesto in cui compare questo brano, ovvero nel mezzo della trattazione delle caratteristiche della prima e più alta divinità, che potendo esistere solamente fuori dal cielo, risulta esente dalle vicissitudini dello spazio e del tempo:

«È insieme evidente che fuori dal cielo non vi sono né luogo, né vuoto, né tempo (Ἄμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). In ogni luogo può trovarsi un corpo. Quanto al vuoto, è definito come quello dove non c’è un corpo, ma dove è possibile che venga ad essercene uno. Il tempo, poi, è in numero del movimento, e senza un corpo naturale non c’è movimento. Ma s’è dimostrato che fuori dal cielo non c’è né può esserci nessun corpo (Ἐξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὐτ’ ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα): è quindi evidente che fuori dal cielo (φανερὸν

⁶⁰⁰ Cosa che Aristotele aveva anticipato poco prima (cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 11-18), e ribadirà subito dopo (*De caelo* I 9, 279 a 22 ss).

⁶⁰¹ Come l’alterazione, la generazione, etc., ovvero, detto altrimenti, Aristotele non attribuisce alla divinità suprema alcuna caratteristica appartenente a ciò che è materiale, poiché non esiste nulla di materiale al di fuori della sfera delle stelle fisse. Va notato che, nel caso del *De caelo*, lo Stagiritico non giunge a determinare “in positivo” un livello ontologico superiore, come farà invece nella *Metafisica*.

⁶⁰² ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 21-22.

ἄρα ὅτι [...] ἐστὶν ἔξω) non esistono né luogo (οὔτε τόπος), né vuoto (οὔτε κενόν), né tempo (οὔτε χρόνος)»⁶⁰³.

Questo passaggio è finalizzato a dimostrare che il cielo comprende la totalità della materia esistente. Esso si fonda sulla teoria aristotelica dei luoghi naturali, e sulle distinzioni tra corpi semplici e corpi composti, e fra movimenti seconda natura e movimenti contro natura. Lo Stagirita prende le mosse dal linguaggio, notando che il termine οὐρανός non designa solamente l'orbita delle stelle fisse o le sfere dei pianeti, ma anche la totalità del corpo racchiuso nella sfera più esterna; in quest'ultima accezione, οὐρανός viene ad indicare il Tutto. Successivamente, mediante una sequenza dimostrativa di carattere dicotomico, lo Stagirita prova che l'universo contiene l'intera materia, e che nessuna particella può mai separarsene. Infatti, egli afferma che fuori dal cielo non si può trovare nessun corpo semplice, né caratterizzato da moto circolare⁶⁰⁴, né dotato di moto rettilineo⁶⁰⁵; e che, egualmente, non si può trovare nessun corpo composto, poiché i corpi composti sono sempre fatti da corpi semplici. Ma Aristotele nota che, allo stesso modo, fuori dal cielo non può mai venire a trovarsi nessun corpo semplice e nessun corpo composto.

Inoltre, poiché fuori dal cielo non vi è, né può venire a trovarsi, alcun corpo, ne consegue che, ivi, non c'è luogo (οὔτε τόπος), né vuoto (οὔτε κενόν), né tempo (οὔτε χρόνος)⁶⁰⁶; questi ultimi, infatti, non si incontrano se non là dove esiste o può esistere un corpo⁶⁰⁷.

Per Aristotele, dire che fuori dal cielo non vi è nessun corpo corrisponde a dire che, al di fuori del cielo, si è al di fuori dall'ambito fisico dell'essere, e che lì non

⁶⁰³ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 11-18.

⁶⁰⁴ Per Aristotele, fuori dal cielo non può trovarsi alcun corpo semplice, caratterizzato dal moto circolare, dal momento che questo corpo non può cambiare luogo.

⁶⁰⁵ Per Aristotele, fuori dal cielo non può trovarsi alcun corpo semplice dotato di moto rettilineo, né secondo natura né contro natura, nel primo caso perché i corpi che si muovono di moto rettilineo hanno altri luoghi naturali, nel secondo caso perché, il luogo situato fuori dal cielo sarebbe secondo natura per altri corpi semplici; ma non esistono altri corpi semplici.

⁶⁰⁶ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 18.

⁶⁰⁷ Per le nozioni di luogo, vuoto e tempo, cfr. ARISTOT. *Phys.* IV.

sono riscontrabili le caratteristiche fondamentali degli enti fisici. Inoltre, facendo appello al luogo (τόπος), al vuoto (κενόν) ed al tempo (χρόνος)⁶⁰⁸, lo Stagirita si riferisce esplicitamente alle caratteristiche che sono strutturalmente legate al concetto di ente fisico mobile⁶⁰⁹. A suo avviso, infatti, trovarsi fuori dal cielo delle stelle fisse, vuol dire essere in una condizione completamente differente dalle realtà fisiche, le sole per cui i concetti di luogo, vuoto e tempo hanno significato. Dunque, ivi è espresso, in termini fisici, il concetto della trascendenza⁶¹⁰, e sembra si possa concludere che l'autarchia sia funzionale alla descrizione di un ente trascendente, nel senso di un ente privo di materia, e quindi privo di potenza⁶¹¹. Al riguardo, in un passo successivo del *De caelo*⁶¹², lo Stagirita afferma che il motore è immateriale (ἄσώματον)⁶¹³.

In questo caso, l'immaterialità del dio è collegata da Aristotele alla sua eternità, e l'eternità è un concetto che serve al filosofo come *trait d'union* per collegare, a

⁶⁰⁸ Cfr. ARISTOT. *De caelo*, I 9, 279 a 11-12.

⁶⁰⁹ Cfr. ARISTOT. *De caelo*, I 9, 279 a 12-18. L'interpretazione del passo, formulata da H. HAPP, *Cosmologie und Metaphysik bei Aristoteles*, in AA. VV., *Parusia*, herausgegeben von K. FLASH, Frankfurt a/M. 1965, pp. 155-187, propone una lettura "spazialista" della trascendenza, soffermandosi a citare proprio questo passo del *De caelo*.

⁶¹⁰ Come nota C. NATALI, *Cosmo e divinità*, cit., p. 145-146: «ha completamente ragione chi nota che questo passo, che esclude le determinazioni locali per gli enti trascendenti, è tutto fondato su determinazioni locali.; ma questo non vuole affatto dire che Aristotele abbia una concezione confusa della trascendenza, e tenda a vederla in termini spaziali. Si tratta invece dell'incapacità del linguaggio fisico ad esprimere certi fatti, che porta all'apparente contraddizione di dire che gli enti che stanno al di fuori (ἔξω: l.12 e l.16; ἔξωθεν: l.18; τῶν ἐξω: l.18; ὑπέρ: l.20) del primo cielo non stanno in un luogo, e di doverlo necessariamente dire con avverbi locali».

⁶¹¹ Sull'immaterialità del dio, cfr. ARISTOT. *Phys.* VIII 10, 266 a 10-11: «il primo motore è necessariamente privo di parti e non ha alcuna grandezza»; nonché *Phys.* III e VIII. Ulteriori riferimenti all'immaterialità del dio si trovano in G. VERBEKE, *Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?* «Revue Philosophique de Louvain», 44, 1946, pp. 205 – 236.

⁶¹² ARISTOT. *De caelo* II 6, 288 b 4-6.

⁶¹³ Cfr. W. THEILER, *Ein vergessenes Aristoteleszeugnis*, «Journal of Hellenistic Studies» 77, 1957, pp. 127-131, sostiene che: «ἄσώματος als Gott-prädikat ist nicht nur Interpretation der Doxographie, sondern wirklich für den aristotelischen obersten Gott, das πρῶτον κινούν und den höchsten Geist der Metaphysik, bezeugt, *de coel.* 288 b 4...» (p. 127). Cfr. Anche J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967.

sua volta, l'immaterialità del dio alla sua autarchia⁶¹⁴. Inoltre, per Aristotele, la materia implica potenzialità⁶¹⁵, e ciò che si trova in uno stato di potenzialità non può essere eterno⁶¹⁶.

⁶¹⁴ Come nota J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele*, cit. p. 52: «Aristotele sembra presupporre un principio metafisico secondo cui tutto ciò che è eterno sarebbe incorporeo (cfr. *Λ* 6, 1071 b 20-21)», e tale principio sarebbe una conseguenza necessaria della propria teoria ileomorfica.

⁶¹⁵ ARISTOT. *Metaph.* *Λ* 1-2, 1069 b 3-20. Sul rapporto che intercorre fra incorporeità ed eternità, cfr. M.-R. HAYOUN, *Maïmonide au l'autre Mosè*, Paris 1994 (trad. it. a cura di S. Salpietro, Milano 2003), spec. cap. IX e X., in cui viene analizzato «il dio di Aristotele» e le prove di Aristotele in favore dell'eternità (pp. 151-154 e 172-178). Ivi, in particolare, vengono esaminate le argomentazioni contenute nella *Guida ai perplessi* che dimostrano, «per mezzi di argomenti inconfutabili, l'esistenza, l'unità e l'incorporeità del dio» (p. 128), connettendola al problema dell'eternità. Cfr. anche C. STEEL, «*Omnis corporis potentia est finita*». *L'interprétation d'un principe aristotélicien de Proclus à S. Thomas*, in AA. VV., *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, herausgegeben von J.P. BECKMANN et alii, Hamburg 1987, pp. 213-224, che analizza il principio enunciato da Aristotele in *Fisica* VIII 10, 267 a 27, secondo cui «quod autem omnino in finita magnitudine non contingit infinitam esse potentiam», in quanto fulcro dell'argomentazione secondo cui «è necessario ammettere l'esistenza di una causa incorporea per spiegare l'eternità del movimento circolare del cielo» (p. 213).

⁶¹⁶ ARISTOT. *Metaph.* *Θ* 8, 1050 b 6. Solo i corpi celesti sono eterni ma non incorporei; tuttavia essi non sono composti di uno dei quattro elementi, bensì di etere, che è il primo vero elemento (cfr. ARISTOT. *De caelo*, III 1, 298 b 6; *Meteor.* I 1 338 b 21; 3, 339 b 179). Esso è eterno, non è soggetto ad accrescimento né a diminuzione, è inalterabile (*De caelo* I 3, 270 b 1-4), semplice, ingenerato, indistruttibile (*De caelo* II 6, 288 a 34 ss) e costantemente in atto. Cfr. anche M.-H. GAUTHIER-MUZELLEC, *L'âme dans la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1996. La studiosa analizza l'ileomorfismo aristotelico come se fosse il suo strumento d'analisi del reale e, nel farlo, afferma che: «la dynamisation des rapports de la forme et de la matière conduit à un résultat aussi métaphysique que physique puisque touchant la nature du divin, la constitution intrinsèque de cette nature et la définition extrinsèque de ses attributs cosmologiques» (p. 73). Interessante è poi quanto contenuto in L. DUTENS - C. PALISSOT DE MONTENOY, *Origine delle scoperte attribuite a' moderni*, 1989, traduzione dal francese nella «Prima Edizione Veneta purgata da molti errori che si trovano in quella di Napoli», Venezia MDCCCLXXXIX, spec. p. 152: «Avvii un passo in Aristotele, nel quale, parlando del dio si esprime con què medesimi termini che avrebbe potuto usare uno dei Padri della Chiesa. Dice dunque che Iddio eterna, immobile, separata da tutto ciò che può cadere sotto i sensi, che non ha estensione alcuna (*Quod itaque est quaedam aeterna, immobilisque substantia, a sensibus separata, constat ex dicti*). E per conseguenza è indivisibile».

Ora, il concetto di eternità esclude quello della generazione a partire da elementi, che sono composti di materia, per i quali hanno senso i concetti di luogo, vuoto e tempo, ed in cui è implicita la potenzialità. Se, al contrario, gli enti divini autarchici, considerati in questi passi tratti dal *De caelo*, sono sostanze indivenienti, trascendenti e che esistono solo nella pura attualità, allora necessariamente essi non potranno avere materia né potenza⁶¹⁷. Al proposito, per sottolineare l'attualità che, secondo Aristotele, è propria di questi enti divini autarchici, può essere utile ricordare l'espressione che egli formula nel secondo capitolo del libro N della *Metafisica*⁶¹⁸, secondo la quale «nessuna sostanza è eterna se non è in atto (ὅτι οὐδεμία ἔστιν αἰδῖος οὐσία εἴν μὴ ἢ ἐνέργεια)»⁶¹⁹, e ciò nel senso dell'essere una pura ἐνέργεια, tale da escludere l'«essere in potenza (δυνάμει ὄν)»⁶²⁰.

Ecco pertanto che, per Aristotele, il primo motore è ἐνέργεια, nel senso che è sempre in atto e mai in potenza. Tale attività, proprio in quanto tale, non può avere alcun risultato esterno a sé. In tale senso, il fatto che sia detto autarchico, permette di associare il significato che Aristotele dà alla nozione di autarchia nel contesto della filosofia prima con quello che gli aveva dato nel contesto della

⁶¹⁷ Cfr., al riguardo, P. MERLAN, *Τὸ ἀπορηῆσαι ἀρχαϊκῶς* (Aristot. *Met.* N 2, 1089 a 1), «Philologus» 111, 1967, pp. 119-121, nonché T.A. SZLEZÀK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano 1997 (or. *Plato und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Stuttgart 1979), spec. pp. 102-103, il quale analizza il concetto di materia in Aristotele ed in Platone, nonché il concetto di nascita dai punti di vista della “composizione”, dell’“indivenienza” (eternità) e della “sostanzialità” e sui termini ὕλη, σύνθετον, αἰδῖος, οὐσία, soffermandosi sulla critica di Aristotele, quando questi accusa Platone di avere introdotto «la potenzialità nell’ambito dell’indiveniente» (p. 104).

⁶¹⁸ Ovvero nel contesto dell’esame della possibilità che gli esseri eterni siano costituiti da elementi e della trattazione dell’essere e del non essere. Cfr. M.-L. DESCLOS, *Structure des traités d’Aristote*, Paris 2004, p. 141.

⁶¹⁹ ARISTOT. *Metaph.* N 2, 1088 b 26.

⁶²⁰ È importante tenere presente anche la definizione del motore immobile come ἐνέργεια in *Metaph.* Λ 6, 1071 b 20-22. La relazione fra questo passo e quello di *Metaph.* N 2, 1088 b 14-25 è però più stretta perché, oltre al tema dell’attualità delle sostanze eterne, si parla proprio dell’esistenza di realtà extra-temporali.

scienza politica e della biologia⁶²¹.

Tale è l'attività del principio e la causa del fatto che esso conduce la vita migliore (τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν)⁶²². Pertanto, per Aristotele, nel contesto del *De caelo*, dire che un principio è autarchico, significa sostenere che la sua ἐνέργεια non si concretizza in una «vera e propria azione» (πρᾶξις), ma che è un'attività, in senso forte.

Che cosa significa tutto ciò? O meglio, che cosa pensa esattamente Aristotele quando sostiene che il motore immobile vive una vita autarchica, che rappresenta la concretizzazione dell'attività che gli è propria?

Al riguardo, può forse essere utile confrontare quanto appena dedotto con ciò che afferma lo Stagirita nel dodicesimo capitolo del libro II del *De caelo* stesso, ovvero nel luogo in cui sono studiati gli astri e, in particolare, viene spiegata la diversità dei loro movimenti⁶²³. Ivi, infatti, egli analizza e compara la sorte degli esseri appartenenti al mondo sublunare, che si devono accontentare di essere un'immagine imperfetta del mondo sovra-lunare, rimpiazzando la necessità assoluta che regna in quest'ultimo, per mezzo dell'ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ovvero l'eternità per mezzo della generazione e la trasformazione ciclica degli elementi. Ma, in particolare, egli si sofferma proprio ad analizzare le azioni che sono proprie di questi enti, notando che

«sembra che a colui che si trova nella condizione migliore (τῶ μὲν ἄριστα ἔχοντι) il bene appartenga senza bisogno di alcuna azione (ἄνευ πράξεως), mentre a coloro che gli sono più vicini il bene appartenga in virtù di poche, anzi di una sola azione, ed a quelli che stanno più lontano in virtù di più azioni»⁶²⁴.

Per Aristotele, dunque, gli esseri del mondo sublunare, che non possono

⁶²¹ Cfr., rispettivamente, con quanto è stato affermato nella prima e nella seconda parte di questa dissertazione.

⁶²² ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 21.

⁶²³ Cfr. M.-L. DESCLOS, *Structure des traités d'Aristote*, cit., p. 57. Ivi sono analizzati, il primo motore, la Terra, il primo cielo, i corpi intermedi fra il primo cielo e gli ultimi cieli.

⁶²⁴ ARISTOT. *De caelo* II 12, 292 a 22-24.

realizzare il proprio fine che per mezzo di una molteplicità di azioni, corrono maggiormente il rischio di fallire rispetto agli esseri ai quali sono sufficienti un numero minore di azioni o addirittura di una sola⁶²⁵, e che quindi sono più autarchici, nel senso di “auto-sufficienti”. Egli cita poi il primo motore, il quale, addirittura, è autarchico per eccellenza, poiché non ha bisogno di alcuna attività.

Di esso egli ci dice che

«colui che sta nel modo migliore non ha bisogno di nessuna azione (οὐθεν δεῖ πράξεως): è lui stesso, infatti, il fine (ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα), e l’azione richiede sempre due fattori, cioè sia il fine sia ciò che è in vista di questo fine (ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἧ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα)»⁶²⁶.

In altre parole, per Aristotele, l’αὐτάρκεια del motore si concretizza nel suo essere “fine”.

Infatti, volendo riassumere quanto è emerso fino ad ora, si può dire che, secondo quanto Aristotele afferma nel *De caelo*, se, da un lato, le anime degli astri desiderano attingere un fine e producono i movimenti degli astri proprio in vista di questo fine⁶²⁷, dall’altro il motore si caratterizza per essere egli stesso fine; egli infatti attinge la sua perfezione in modo costante e senza alcun movimento⁶²⁸.

Ora, il movimento degli astri divini, per essere spiegato, richiede un primo

⁶²⁵ Come nel caso della sfera delle stelle fisse.

⁶²⁶ ARISTOT. *De caelo* II 12, 292 b 4-7.

⁶²⁷ ARISTOT. *De caelo* II 12, 292 a 14 - b 25. Tant’è vero che, alcune, essendo meno perfette, lo raggiungono attraverso un numero maggiore di movimenti -quelle dei pianeti-, e altre, più perfette, lo raggiungono attraverso un numero minore, o addirittura un solo movimento -quella del primo cielo-. Tuttavia, è chiaro che tale fine non è esterno ad esse come dovrebbe essere il motore immobile, bensì è l’attuazione del movimento in cui consiste la loro stessa perfezione. A differenza dell’etere, gli elementi terrestri, sono soggetti a tutte le forme di movimento; anzitutto, il movimento locale, poi l’accrescimento e la diminuzione, l’alterazione e, soprattutto, la generazione e la corruzione, per cui si può affermare che proprio la generazione e la corruzione siano le forme di mutamento caratteristiche degli elementi terrestri e di tutti i corpi che da essi sono costituiti. Cfr. al riguardo, ARISTOT. *De caelo*. III 1.

⁶²⁸ Esso, infatti, è immobile.

motore, che non sia mosso: Aristotele mostra la necessità di esso nel libro VIII della *Fisica*, e nel libro Λ della *Metafisica*, ove quest'ultimo sarà chiamato il dio (ὁ θεός).

Vediamo che, nel caso presente, Aristotele mette in luce una caratteristica dell'αὐτάρκεια che è prossima a quella di cui si era dato conto, per quanto riguardava gli uomini, nella prima parte della presente dissertazione, ove si è desunto che, per Aristotele, l'uomo si rende autarchico svolgendo un'attività autarchica. Ciò implica una separazione temporale e spaziale fra il momento dell'azione e la realizzazione del fine o, per lo meno, il fatto che tale fine può essere ottenuto solo nel tempo, ovvero durante la realizzazione dell'azione stessa, poiché esso è immanente all'azione. Ne consegue, a sua volta, una certa contingenza, il poter non essere degli enti mortali, che vivono il mondo sublunare, il poter non realizzare il proprio fine e, conseguentemente, il poter non essere "autarchici".

Ora, il fatto che nel *De caelo* Aristotele sottolinei che il motore è fuori dal tempo e dallo spazio ha delle implicazioni rilevanti, poiché la sua autarchia è sottratta a tale contingenza. Inoltre, per lo Stagirita, poiché il movimento è il rivelatore del luogo e del vuoto, ed è ciò senza cui il tempo non sarebbe più, - dato che «il tempo è il numero del movimento»-, ne consegue che ciò che è fuori dal cielo non ha parte del movimento ed è quindi immobile. A sua volta, poi, l'immobilità del motore fa sì che l'αὐτάρκεια del principio si possa considerare come un'ἐνέργεια "pura".

Lo Stagirita, dunque, rivendicando l'assoluta trascendenza del motore, e sostenendo che, proprio in virtù di essa, esso conduce una vita massimamente autarchica, afferma che in esso vi è un'immediatezza ed una coincidenza fra il suo essere fine ed il suo essere autarchico⁶²⁹.

⁶²⁹ Come nota P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962: «Selon J. Moreau, Aristote aurait abandonné, à partir du *De Philosophia*, la transcendance démiurgique de l'Ame du Monde di *Timée* pour professer, dans le *De Coelo*, l'idée d'une immanence du type biologique. C'est seulement dans une troisième phase qu'il aurait redécouvert la transcendance de l'Acte pur. Nous avons vu ce qui rendait cette hypothèse difficilement soutenable: au niveau du *De Coelo*, Aristote ne dispose pas encore de la théorie hylémorphiste des rapports de l'âme et du corps, qui lui permettrait de soutenir une conception hylozoïste de l'Univers. Nous voyons au

In questo senso, esso è autarchico in quanto sottratto alla contingenza, ma esso è anche tale da realizzare costantemente il proprio fine. In questo caso, il termine “costantemente” deve essere inteso nello stesso modo in cui deve essere interpretata la nozione di “eternità”, quando essa compare nel *De caelo*, ovvero nel senso di “continuamente”. Infatti, il motore non può avere un’esistenza “rispetto al tempo”, ma solo tale da essere “al di là” di esso.

Per concludere, sembra interessante riportare un ultimo brano contenuto nel *De caelo*, in cui lo Stagirita afferma:

«L’essere che si trova nella condizione più perfetta non ha alcun bisogno di azione, in quanto è lui stesso il fine. [...] Un essere possiede la perfezione e vi partecipa (ἔχει καὶ μετέχει τοῦ ἀρίστου), un altro vi giunge attraverso poche tappe»⁶³⁰.

Tuttavia, per confermare o smentire quanto fino ad ora si è affermato circa il significato che Aristotele dà alla nozione di αὐτόρκεια, quando è riferita al divino, è opportuno procedere nell’indagine.

contraire dans le thème de la théologie astrale le fil directeur qui permet de saisir la continuité de la pensée théologique d’Aristote. Or, la théologie astrale n’autorise d’autre systématisation théologique que celle d’une théologie de la transcendance, qui inspire de part en part - contrairement à l’opinion de Jaeger-, la pensée d’Aristote : la meilleure preuve de cette persistance nous paraît résider dans la théorie de l’Intellect actif, qui, loin d’être une survivance anachronique, prolonge, jusque dans l’économie vitaliste du *De anima*, l’affirmation d’une transcendance, à la signification de laquelle les commentateurs grecs et médiévaux ne se sont pas trompés» (p. 354). La teoria del primo motore, in effetti, è il culmine della teologia e della cosmologia aristotelica, quando queste sono pensate dal punto di vista del movimento, che domina il mondo sublunare. Da questo punto di vista, come si è visto, esso rappresenta la negazione di tutto ciò che appartiene a tale mondo.

⁶³⁰ ARISTOT. *De caelo* II 12, 282 b 7- 11. Come nota J. TRICOT in ARISTOTE, *Traité du ciel*, cit. p. 98, *ad loc.*, «les biens inférieurs ne sont que des étapes vers un bien supérieur, qui les informe tous et *ad quod ordinantur cetera bona* (SYLV. MAURUS, 339). Voir encore THEM., 120, 27: *et rorum gratia, quondam nempe multa sunt, quae quidam ad unam entelechiam conducunt* (à la réalisation de la forme, qui est unique) *dico nobilissimam eius perfectionem, quare multa operatur, necnon etiam alterius causa, ob perfectionem scilicet*».

III. 3. L'utilizzo della nozione di autarchia nella *Metafisica*.

III. 3. 1. L'αὐτάρκεια nella filosofia prima

Il passo più significativo in cui la nozione di αὐτάρκεια viene attribuita al principio è contenuto nel quarto capitolo del libro N della *Metafisica*.

In tale luogo, infatti, lo Stagirita si trova a dover trattare il principio e, nel farlo, egli si chiede che cosa esso sia, ponendo questa alternativa:

«O uno dei principi è tale da poter essere designato come il bene in sé e l'ottimo (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), oppure no, ma il bene e l'ottimo nascono solo in un momento successivo (ἀλλ' ὑστερογενῆ)»⁶³¹.

Qualche riga dopo, rispondendo a questo quesito, egli afferma perentoriamente che

«sarebbe ben strano (θαυμαστόν) se a ciò che è primo, eterno, autarchico in sommo grado, non appartenessero originariamente, proprio in quanto bene, l'autarchia e la garanzia di sicurezza (εἰ τῶ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρώτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία)⁶³². E in verità esso è incorruttibile e autarchico, perché ha natura di bene e non per altra ragione (ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εἶ ἔχει, οὐδ' αὐταρκες). Pertanto, dire che il principio ha siffatta natura⁶³³, significa, ragionevolmente, dire il vero (ὥστε τὸ μὲν

⁶³¹ ARISTOT. *Metaph.* N4, 1091 a 31-33.

⁶³² Tali filosofi non hanno capito che, in primo luogo, essenzialmente, in quanto bene e poiché è bene (PS. ALEX., 822, 13 πρώτον καὶ προηγουμένως καὶ εἴπερ ἄλλο τι) che il principio possiede τοῦτ' αὐτό, ovvero τὸ αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία. Ed è proprio ciò che Aristotele spiega nella frase seguente: ἀλλὰ μὴν ..οὐδ' αὐταρκες, πρώτον è quindi avverbialmente inteso nello stesso senso di μάλιστα. (b 15).

⁶³³ Cfr. L. ROBIN *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908. Ovvero, come pare, ἄφθαρτον καὶ αὐτάρκη e non (come affermano PS. ALEX -822, 19-, e F. RAVAISSON) τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὐλόγον ἀληθὲς εἶναι)»⁶³⁴.

Ora, il presente testo ed il contesto in cui esso è inserito sono degni di particolare attenzione, in quanto gli può venire riconosciuta una certa autonomia, dato che il nucleo testuale che contiene tale estratto può essere considerato come una trattazione abbastanza indipendente dal resto del libro in cui è inserito. Esso inizia alla linea 1091 a 30 e termina alla linea 1092 a 17⁶³⁵. Si può definire come un'indagine a proposito della natura dei principi e, in particolare, del loro rapporto con il bene.

Vale sottolineare il fatto che, in questo contesto, il termine ἀπάρκεια è sicuramente un termine tecnico, poiché compare per ben tre volte in poche righe, mentre, altrove, non compare mai; a conferma della non casualità del suo utilizzo nel presente contesto.

Il discorso di Aristotele, però, è molto complesso, e pertanto va esaminato, anzitutto, nel contesto in cui compare, in secondo luogo, cercando di raffrontare queste affermazioni con quanto emerge in altri passi aristotelici, che si possono collegare a questo.

III. 3. 2. Il contesto di *Metaph. N 4*

Le argomentazioni aristoteliche concernenti il rapporto fra i principi e il bene, contenute nel quarto capitolo del libro N della *Metafisica*, si sviluppano, come è

⁶³⁴ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 15-20.

⁶³⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 30 – 5, 1092 a 17. Questo “nucleo testuale” si dispiega lungo due capitoli dell’opera senza essere chiaramente delimitato dalla struttura del testo edito. Infatti, esso comincia qualche linea dopo l’inizio del quarto capitolo del quattordicesimo libro della *Metafisica* e termina nel mezzo del quinto capitolo dello stesso libro. Come è noto, la divisione dei libri della *Metafisica* in capitoli, tradizionale dopo l’edizione di Bâle del 1531, è il risultato di una serie di congetture degli editori, che l’hanno stabilita a partire dalla loro comprensione del testo e dalle frasi-titolo che compaiono nel testo aristotelico. Questo lavoro dovette essere particolarmente arduo per il libro N per il quale la divisione interna non concorda affatto con le articolazioni importanti del trattato. Pertanto, pare opportuno trattare la sezione sopra indicata come indipendente.

noto, tanto nel senso di una illustrazione delle dottrine accademiche che attribuiscono all'Uno il ruolo di principio e predicano di esso il bene, quanto nel senso di una critica più o meno aspra delle stesse. Tali argomentazioni coinvolgono temi estremamente complessi, sia rispetto alla filosofia aristotelica, sia rispetto a quella platonica⁶³⁶.

⁶³⁶ Anche e proprio per questo esse sono state da sempre oggetto di interpretazioni contrastanti da parte degli studiosi, che le hanno analizzate da prospettive differenti. Come nota J. TRICOT nell'*Introduction* a ARISTOTE, *La Métaphysique*, Traduction et commentaire, Tome I, pp. XXXIV–XXXV, gli ultimi due libri della *Metafisica* costituiscono un documento di immenso valore «pour l'étude des formes nouvelles et mathématiques de la doctrine de l'Académie, telles qu'elles résultaient notamment des travaux de Speusippe et de Xénocrate». In generale, gli interpreti moderni hanno analizzato i libri M e N a partire da almeno sei prospettive differenti. Anzitutto, vi è un intento esegetico, finalizzato a ricostruire il pensiero dello Stagirita. Cfr. al riguardo, per esempio, H. BONITZ, in ARISTOTELIS *Metaphysica*, recognovit et enarravit H. B., Hildesheim 1960 (or. Bonn 1848-1849). Rispetto a tale genere di approccio M. CRUBELLIER, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*, Thèse de doctorat présentée à Lille, 1994, afferma che i libri M e N «ont assez peu à offrir dans cette perspective: on sent que l'on a affaire à des commentateurs qui ont entrepris d'expliquer la *Métaphysique* tout entière et qui se sentent tenus de faire leur devoir jusqu'au bout». In secondo luogo vi è l'intento di quanti hanno considerato il testo contenuto in questi libri al fine di approfondire il rapporto che intercorre fra le dottrine aristoteliche e quelle platoniche: in questo caso, esso è considerato una testimonianza su Platone e l'Accademia antica. Fra coloro i quali si sono occupati di tali aspetti vale annoverare W.D. ROSS, in ARISTOTLE's *Metaphysics*, a revised Text with Introduction and Commentary by W.D.R., Oxford 1924; nonché L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908. Legato a tale approccio vi è il dibattito sulle «cosiddette dottrine non scritte» di Platone, che si è radicalizzato nelle posizioni di quanti le negano, come H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I*, Baltimore 1944, e di coloro che le affermano. In particolare, fra questi ultimi, si situa la Scuola di Tubinga, di cui cfr. H.J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; nonché K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963. Un'ulteriore fonte di interesse è derivata agli studiosi dall'analisi del rapporto che questi libri intrattengono con il dialogo aristotelico *Sulla filosofia* (cfr., al riguardo, S. PETIT, *Miscellanea IV*, 9, Paris 1630; J.G. BUHLE, *De libris Aristotelis deperditis*, in *Commentationibusque Societ. Reg. Göttingens*, Volum. 15, 1865, pp. 106 ss.; nonché F. RAVAISSON, *Essai sur la «Métaphysique» d'Aristote*, Paris 2007, or. 1837, pp. 56-57). Infine, si deve annoverare la prospettiva di coloro i quali si interrogarono sui due libri finali della *Metafisica* per il loro contenuto «teologico» e, in questo senso, li accostarono al libro Λ. Tale, ad esempio, è stata l'opinione di P. NATORP, *Thema und Disposition der*

In particolare, la sezione del libro N della *Metafisica* che qui si vuole analizzare dettagliatamente, poiché in essa lo Stagirita tratta l'autarchia del principio, è il testo compreso fra N 4, 1091 a 30 e N 5, 1092 a 17, in cui Aristotele sviluppa uno dei temi ai quali dedica il libro N della *Metafisica*⁶³⁷. Come è noto, esso fa parte della sezione conclusiva della *Metafisica*, che comprende i libri M e N, i quali sono dedicati in generale all'esame ed alla critica delle teorie sui principi delle idee e dei numeri, che furono formulate all'interno dell'Accademia da Platone «nelle cosiddette dottrine non scritte»⁶³⁸, e dai suoi successori.

In particolare, nel libro N, Aristotele si interroga a proposito della possibilità che hanno i principi dei Platonici, ossia i principi «delle Idee e dei numeri (τὰς ἰδέας καὶ τοὺς ἀριθμούς)», «di essere principi ed elementi di tutti gli enti (καὶ τὰ τούτων στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχάς)»⁶³⁹, ovvero, sul

aristotelischen Metaphysik, «Philosophische Monatshefte», 24, 1887, pp. 37-65, 540-574.

⁶³⁷ Tale brano, pur essendo denso di argomenti filosofici, non è stato oggetto di particolare attenzione da parte degli studiosi. Infatti, sono in numero esiguo le monografie che assumono il libro N ad oggetto precipuo di indagine. Fra di esse vale annoverare il testo di L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, cit., che si può considerare come lo studio più preciso e più esteso che sia stato dedicato al contenuto dei libri M e N della *Metafisica*; nonché il lavoro di J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, trad. it. Milano 1992 (or. Oxford 1976), e la tesi di dottorato di M. CRUBELLIER, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*, cit. Di grande importanza per la comprensione di tali libri sono gli atti del X Symposium Aristotelicum, contenuti in A. GRAESER (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum, Bern-Stuttgart 1987.

⁶³⁸ Tale è l'espressione impiegata più volte da Aristotele, come per esempio nella *Fisica* (IV 2, 209 b 14-15: ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν). L'espressione λεγόμενα, convenzionalmente tradotta con «cosiddette», sta a significare «quelle che tutti chiamano», «quelle che vengono comunemente designate». Cfr., al riguardo, J.N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, trad. it. Milano 1994 (or. London 1964), pp. XXI.

⁶³⁹ ARISTOT. *Metaph.* M 9, 1086 a 26-28, che riprende *Metaph.* M 1, 1076 a 29-32. Nel primo dei due passi citati Aristotele espone il programma della ricerca che compirà nel libro N della *Metafisica*, con la sola differenza che, in esso, egli tratta separatamente la questione dei principi. Per questa ragione, e sulla base di una nota di Siriano secondo cui alcuni manoscritti facevano iniziare il libro N da M 9, 1086 a 21 (cfr. SYR. in *Metaph.* 160, 6-9 Kroll), tale brano rappresenta quello che alcuni critici ipotizzano essere un possibile inizio del libro N. Fra coloro i quali considerano tali affermazioni come se fossero l'inizio di N, si deve citare H. BONITZ, in

modo in cui essi possono essere causa della realtà, per come essa è⁶⁴⁰.

Ora, nel brano che si intende analizzare, lo Stagirita si interroga sul rapporto che il “bene” ed il “bello” intrattengono con i princìpi stessi⁶⁴¹. Già nella prima parte di esso, infatti, egli si pone esplicitamente il seguente quesito: quale rapporto gli elementi e i princìpi intrattengono con il “bene” ed il “bello”? (πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί)⁶⁴². In seguito, per rispondere a questo interrogativo, Aristotele affronta il tema della generazione delle realtà a partire dai princìpi, ponendo anzitutto il problema «se il bene e l’ottimo fanno parte dei princìpi o si generano in un secondo momento» (τὸ

ARISTOTELIS *Metaphysica*, cit., pp. 31-35. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, pp. 1-13, ritiene che tale brano sia l’inizio di un trattato indipendente, sostenendo così la tesi del carattere composito di M-N. Da questo punto di vista, M 9-10 e N esporrebbero il pensiero dello Stagirita definito della *Ur-Metaphysik*. Al contrario, E. BERTI, *Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la Métaphysique*, in ID., *Nuovi studi aristotelici: II, Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005, pp. 267-288, spec. pp. 287-288, sostiene l’indipendenza del libro N, poiché esso «ne se rattache ni à la première ni à la seconde partie de M». Infine, J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 130, sostiene che i due libri debbono essere considerati come un’unità, contenente quello che ella definisce come un solo «corso-conferenza».

⁶⁴⁰ ARISTOT. *Metaph.* N 2, 1089 a 8. In tale occasione Aristotele afferma che l’essere è, di per se stesso, molteplice, e che l’ente si dice in molti sensi. Poiché, inoltre, l’essere non è costituito di sole sostanze individuali, egli critica l’ipotesi che pone una qualche natura unica come causa del fatto che ciascun ente è ciò che è.

⁶⁴¹ Benché, in questo luogo, Aristotele associ il “bene” al “bello”, nel resto dell’argomentazione si occuperà solo del primo. Per quanto concerne il “bello”, egli si interroga su tale oggetto in un passo di *Metafisica* M (ARISTOT. *Metaph.* M 3, 1078 b 1-6) e può essere interessante notare che, in uno dei manoscritti più antichi in cui è conservato il testo della *Metafisica*, ovvero il manoscritto E *Parisinus graecus* 1853, vi è un commento a margine della trattazione di tale tema che rinvia all’opera perduta di Aristotele intitolata Περὶ τῶ ἀγαθοῦ. Cfr. anche ALEX. APHROD. *In Aristot. Metaph.* I, p. 739, 21 ss. Hayduck, trad. it. di G. GIANNANTONI in *I Cirenaici* cit. Cfr. anche, ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele* cit., *ad loc.*, il quale afferma che: «ogni cosa [...] si fa (ἐργάζεται) in vista del bene e del bello (ἀγαθοῦ ἢ καλοῦ ἕνεκεν)». Per quanto concerne il bene ed il bello, dunque, è evidente che essi siano spesso associati da Aristotele ma, mentre il primo è relativo all’ambito dell’azione (πρῶξις), il bello non lo è necessariamente.

⁶⁴² ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 30-31.

ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον [...] ὑστερογενῆ)⁶⁴³.

Per quanto riguarda il contenuto del testo in oggetto, infatti, si nota subito che esso differisce rispetto al resto del libro N, ove sono discusse e rifiutate le opinioni altrui e, in particolare, determinate tesi platoniche⁶⁴⁴, poiché, in queste righe, Aristotele si interroga sul problema del rapporto che il bene intrattiene con i principi «in positivo», ovvero ponendo la domanda stessa al centro dell'attenzione e non presupponendo l'esistenza di una particolare tesi da sottoporre ad esame⁶⁴⁵.

⁶⁴³ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 32-33; cfr. anche *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 1-16. Al contrario, il tema del Bello, pur essendo introdotto da Aristotele, viene da subito abbandonato e la trattazione si sviluppa solo attorno alla nozione di bene.

⁶⁴⁴ In particolare, la tesi secondo cui gli elementi delle idee e dei numeri sono gli elementi ed i principi di tutte le cose (N1 e N2) e quella secondo cui i numeri e le idee sono i principi e le cause delle cose (N 2-3).

⁶⁴⁵ Tale prospettiva appare talmente diversa da quella usata altrove, che alcuni studiosi hanno considerato questo brano come una digressione all'interno di N, ovvero come un testo indipendente. Fra coloro che non considerano tali righe come connesse al resto del trattato e che, in generale, non riconoscono nemmeno l'unità del trattato stesso, si può citare J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., la quale nella sua analisi di M e N si propone di rendere manifesto l'interesse propriamente filosofico di tali libri, tramite l'accostamento delle tesi ivi proposte con alcuni problemi attuali di epistemologia matematica. Nondimeno, accordando maggiore attenzione ad alcune parti del trattato a discapito di altre -fra le quali si può annoverare il testo che qui si intende analizzare-, la studiosa non giunge a restituire coerenza e unità al trattato stesso. Al riguardo, M. CRUBELLIER, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote*, cit., p. 10, nota: «d'une façon générale, quoiqu'elle [scil. J. Annas] affirme que les livres M-N présentent une réelle unité d'ensemble, il me semble qu'elle se résigne trop facilement à admettre, sans argument décisif, la caractère composite du traité dans le détail; elle renonce ainsi à l'une des exigences les plus fécondes dans le domaine de l'interprétation des textes philosophiques, celle de la cohérence et de la continuité du texte». Di contro, fra coloro che sono a favore dell'unità del trattato, vi è lo stesso M. Crubellier, che pone alla base della sua analisi non solo l'ipotesi della sua «unité littéraire, mais encore d'une certaine perfection quant à la cohérence du texte, l'ordre des arguments et même dans une certaine mesure leur solidité» (ivi, p. 11). Per quanto concerne L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, cit., sebbene siano innegabili i suoi meriti per quanto riguarda la disamina dei temi trattati nei libri M e N e delle ragioni che Aristotele pone alla base delle critiche che indirizza a Platone, è altrettanto vero che, nella sua lettura del testo, il privilegiamento dato ai temi piuttosto che alla struttura delle argomentazioni e la frammentarietà dei rinvii fanno pensare che egli non sia a favore dell'unità del trattato stesso. Anche i riferimenti dell'Autore a queste linee sembrano tradire

Per quanto riguarda lo stile dell'argomentazione ed il procedimento argomentativo, va rilevato che, differentemente da come Aristotele imposta il discorso nel resto del libro, ovvero servendosi della confutazione dialettica delle opinioni accademiche, qui egli fa ricorso ad una particolare applicazione della dialettica "aporetica"⁶⁴⁶. Infatti, nel testo in questione, il problema è posto sotto forma di aporia (ἀπορησῶν), ovvero tramite l'enunciazione di due tesi opposte, che vengono poi sviluppate e sottoposte ad esame (διαπορησῶν), fino a vedere quanto c'è di vero e falso in ognuna (εὐπορία)⁶⁴⁷.

Nell'argomentazione qui esaminata sono chiaramente riconoscibili questi tre momenti e, in tale senso, può essere ritenuta completa in se stessa. In questo senso, ci si potrà chiedere perché Aristotele si serva del termine ἀπὸ ἀρκεία all'interno di tale brano e, eventualmente, quale significato tecnico esso posseda. In ultimo, ci si interrogherà in merito all'eventuale dottrina teologica contenuta nel testo, per capire a che livello esso si può collocare, anche in rapporto a quanto è stato affermato nel capitolo precedente, in cui venivano analizzate le considerazioni aristoteliche contenute nel *De caelo*.

Per affrontare tali questioni, sembra opportuno muovere dalla rilettura e dalla

il rinvio ad una trattazione particolare ed indipendente dal resto del contesto.

⁶⁴⁶ Cfr., per esempio, ARISTOT. *Top.* I 2, 101 a 25-34; *Metaph.* B 1, 995 a 27-30; *Phys.* IV 4, 211 a 6-11; *Eth. Nic.* I 4, 1095 28-30; VII 1, 1145 b 2-7. Su questo procedimanto cfr. C. ROSSITTO, *La dimostrazione dialettica* (or. 1984) e *Sull'uso dialettico e retorico del termine «exetasis» nella tradizione platonico-aristotelica* (or. 1989), in EAD., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000, pp. 147-194 e 227-287.

⁶⁴⁷ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 10, 279 b 4 ss. Per un'analisi più dettagliata del metodo utilizzato da Aristotele nella sua filosofia cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989. Il procedimento «aporetico», come è noto, si compone di una serie di momenti ben definiti. Come Aristotele argomenta altrove, infatti, si tratta anzitutto di porre il problema sotto forma di «aporia» (ἀπορησῶν), vale a dire di esprimerlo mediante due tesi o opinioni opposte fra loro, aventi lo stesso oggetto. Il secondo momento è costituito dallo «sviluppo dell'aporia» (διαπορησῶν), ossia dall'esame e dalla messa alla prova (ἐξετάζειν) delle due tesi, per vedere, in ciascuna, quanto vi è di vero e quanto vi è di falso. Infine, vi è il terzo ed ultimo momento del procedimento, l'«euporia» (εὐπορία), che, in generale, non è altro che l'accoglimento di ciò che, in seguito al διαπορησῶν, si è rivelato vero ed il corrispondente rifiuto di ciò che si è rivelato falso. Nel caso presente, tuttavia, l'εὐπορία è la confutazione completa di una delle due opinioni che costituivano aporia in favore dell'altra, e coincide dunque con la dimostrazione della verità di quest'ultima.

traduzione del brano stesso.

Si è osservato che, nel testo in esame, Aristotele si interroga sul rapporto che i principi e gli elementi intrattengono con il bene⁶⁴⁸; inoltre si è notato che tale interrogativo viene sviluppato da Aristotele per mezzo del procedimento “aporetico”⁶⁴⁹. Ebbene, come in ogni aporia che si possa considerare veramente tale, anche qui ci si trova di fronte ad un’alternativa, resa evidente dall’uso della correlazione πότερον ... ἢ⁶⁵⁰. Aristotele, infatti, si preoccupa subito di illustrare i termini del problema ed afferma che

«o uno dei principi è tale da poter essere designato come il bene in sé e l’ottimo (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), oppure no, ma il bene e l’ottimo nascono solo in un momento successivo (ἀλλ’ ὑστερογενῆ)»⁶⁵¹.

Tale formulazione sorprende in tanto in quanto introduce un tipo di interrogazione che non era apparso prima nel trattato e che consiste nella domanda a proposito di quella che potremmo definire “l’eccellenza ed il valore del principio”⁶⁵².

⁶⁴⁸ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 30-31.

⁶⁴⁹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 31.

⁶⁵⁰ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 32-33.

⁶⁵¹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 31-33.

⁶⁵² A dire il vero, alla fine di *Metaph.* M 3 (1078 a 31-b 6), vi sono 12 linee che si riferiscono al significato causale del bello: anche in questo caso, Aristotele non tratta in modo diretto le questioni assiologiche, ma affronta il tema del bello dal punto di vista della causalità. Tale interrogativo si iscrive all’interno del discorso sul valore esplicativo delle dottrine accademiche, poiché Aristotele considera come un’evidenza il fatto che una spiegazione completa della natura debba rendere conto della finalità che si manifesta nel mondo. Come risulterà chiaro nel corso dell’argomentazione, per Aristotele il principio deve essere buono, ma questa esigenza impone alla dottrina accademica forti limiti, dato che un simile principio non può essere né un contrario (cfr. *Metaph.* N 4, 1091 b 30 - 1092 a 5), perché in tale modo gli si dovrebbe contrapporre il Male in sé, né un elemento (cfr. *ivi*, 1091 b 22-30), perché in tale modo tutte le cose sarebbero buone in sé, né un universale (cfr. *Eth. Nic.* I 6, 1096 a 6 - 1097 b 14). Come tale non potrebbe possedere alcuni caratteri che gli vengono attribuiti dai Platonici.

Inoltre, da un punto di vista formale, l'aporia viene posta da Aristotele in modo progressivamente più puntuale: infatti, solo dopo avere formulato la domanda filosofica generale, «quale rapporto sussiste fra il bene [...] ed i princìpi (πὼς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθόν [...] καὶ αἱ ἀρχαί)»⁶⁵³, egli esplicita l'alternativa vera e propria, ossia se uno fra i princìpi sia, propriamente, «il bene in sé e l'ottimo (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)»⁶⁵⁴, o no, che presuppone la domanda circa un eventuale rapporto di identificazione fra il principio ed il bene in sé.

Il fatto che Aristotele proponga un rapporto di identificazione fra il bene e l'ottimo, da un lato, ed i princìpi, dall'altro, merita una particolare attenzione, dato che egli è in grado di formulare l'aporia in modo adeguato proprio per mezzo di tale connessione. Infatti, come egli spiega altrove⁶⁵⁵, la formulazione dell'aporia è necessaria per poter risolvere l'aporia stessa⁶⁵⁶. Infatti, in questo caso, egli definisce esplicitamente le due alternative in opposizione fra di loro, nel modo seguente: o uno dei princìpi è il bene o il bene nasce dopo. È proprio in questo contesto che si colloca l'identificazione del bene con il principio.

Quello che è importante notare da subito è il fatto che, successivamente, lo Stagirita collegherà la nozione di ἀπάρκεια al principio proprio in virtù del rapporto che entrambi intrattengono con il bene.

La sezione successiva del brano contiene l'esame delle opinioni che costituiscono l'aporia. In tale senso, è importante analizzare il modo in cui sono esposte le singole opinioni e considerare a chi vengono attribuite⁶⁵⁷. In questo

⁶⁵³ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 30-31.

⁶⁵⁴ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 32-33.

⁶⁵⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995 a 24 - b 4. Aristotele, infatti, nel libro B, noto come «il libro delle aporie», ricorda che per risolvere un'aporia, bisogna svilupparla in modo adeguato, ovvero in modo tale da «sciogliere» ciò che prima costituiva l'aporia stessa.

⁶⁵⁶ ARISTOT. *Metaph.* B 1, 995 b 3, ove Aristotele sostiene che la condizione migliore per giudicare è quella di colui che ha ascoltato, come in un processo, i discorsi dei contendenti (τῶν ἀμφισβητούντων λόγων).

⁶⁵⁷ È noto, infatti, che per lo Stagirita non vale la pena di esaminare tutte le opinioni che sono state espresse su un tema, cioè anche le opinioni qualsiasi: esse infatti, non avendo mai avuto alcun credito, sono quasi sicuramente sprovviste di valore, come quelle dei fanciulli e degli ammalati. Per Aristotele, infatti, è utile considerare solo quelle che hanno più probabilità di possedere qualche ragione. Cfr., al riguardo, ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 2-7.

caso, Aristotele cita le tesi degli antichi teologi, degli antichi poeti⁶⁵⁸, e di alcuni pensatori a lui contemporanei, favorevoli alla non identificazione originaria del bene col principio, mentre, per quanto concerne l'opinione opposta, nomina i Magi⁶⁵⁹, Empedocle, Anassagora, ma, soprattutto, gli Accademici. È opportuno riportare questa prima parte del passo esaminato in questa sede per intero, proponendone un'articolazione:

A] «C'è poi un'aporia (ἔχει δ' ἀπορίαν), la cui soluzione (εὐπορήσαντι) non è certamente facile: quale rapporto gli elementi e i principi intrattengono con il bene ed il bello (πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί) [1091 b 29-31].

B] L'aporia è questa: o (πότερον) uno dei principi è tale da poter essere designato come il bene in sè e l'ottimo (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον),

⁶⁵⁸ Al riguardo, BONITZ, in *ARISTOTELIS Metaphysica*, cit., pp. 584-585, e altri commentatori, rinviano a *ARISTOT. Metaph. Λ 7*, 1072 b 30-34, dove la dottrina esposta nel testo in esame viene attribuita ai Pitagorici e a Speusippo; e dunque, a loro avviso, qui lo Stagirita si riferirebbe agli stessi pensatori. Aristotele ritiene che la dottrina che pone agli inizi del processo cosmogonico agenti negativi sia una dottrina arcaica e mitica, sostenuta da teologi e «antichi poeti». Il fatto di trovare in quello che hanno affermato i poeti, a proposito dei principi, il materiale per esporre una tesi è un procedimento che risale a Platone, specie per quanto concerne la tesi di porre all'inizio un principio indeterminato (cfr. *PLAT. Crat.* 402 B ss.; nonché *Theaet.* 152 A). J. ANNAS, *Interpretazione del libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., sostiene che Speusippo avrebbe fatto appello ai poeti -o ad alcuni poeti-, per sostenere la propria tesi, e che, pertanto, tutto il brano avrebbe un valore polemico. Secondo la studiosa, per mezzo di tale procedimento, Aristotele cercherebbe di girare a suo favore la testimonianza dei poeti e quindi cercherebbe di confutare Speusippo stesso. Sebbene questo paia accordarsi abbastanza bene con il carattere unilaterale di questa rassegna di opinioni, esso resta una pura supposizione, tanto più che tutto il brano segue le regole metodologiche del procedimento diaporetico. In questo contesto viene nominato anche Ferecide di Siro, cosmologo del sec. VI A.C., considerato dallo Stagirita come facente parte di una generazione di cosmologi meno mitici, che abbandonano la teoria della generazione del mondo da elementi negativi. Ferecide, per esempio, poneva all'inizio del divenire cosmico Zeus, Cronos e Ctonia.

⁶⁵⁹ I Maghi, casta sacerdotale delle religioni di Zoroastro, sono una delle tribù dei Medi: essi dovettero essere considerati dall'Accademia con interesse, e di essi Aristotele doveva essersi occupato già nel *De Philosophia* (cfr. fr. 6 Ross).

oppure no (ἢ οὐ), ma il bene e l'ottimo nascono solo in un momento successivo (ἀλλ' ὑστερογενῆ) [1091 a 31-33].

C] Infatti, da un lato (παρὰ μὲν), sembra che i teologi siano d'accordo con alcuni dei pensatori contemporanei (τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν), i quali rispondono alla questione in modo negativo (οἱ οὐ φασιν): ma, secondo costoro, il bene ed il bello si manifestano (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι) solo quando la natura degli enti è già in grado di avanzato sviluppo (προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως) -e fanno questo (τοῦτο ποιούσιν) guardandosi da una veritiera difficoltà (εὐλαβούμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν), che si manifesta a quelli che affermano, come appunto alcuni affermano (ἢ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι), che l'Uno è principio (τὸ ἐν ἀρχήν); ma la difficoltà non (οὐ) [consiste] nell'attribuire al principio il bene (διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόναι) come attributo (ὡς ὑπάρχον), ma nel porre l'Uno come principio (ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἐν ἀρχήν), e come principio inteso nel senso di elemento (ὡς στοιχείον), e dal far derivare il numero dall'Uno (τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός) [1091 a 33 - b 3].

D] E gli antichi poeti (οἱ δὲ ποιητὰὶ οἱ ἀρχαῖοι) sono di questo stesso parere (ὁμοίως), in quanto affermano (φασίν) che governano e comandano (βασιλεύειν καὶ ἄρχειν) non coloro che furono all'origine (τοὺς πρώτους), come ad esempio Notte e Cielo, Caos e Oceano, ma bensì Zeus (Δία). Senonché, (οὐ μὴν ἀλλά) a costoro accade di dire queste cose (συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν) perché fanno mutare quelli che comandano sugli enti (διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων). D'altra parte, coloro che parlano in modo misto, e non dicono ogni cosa in termini mitici (οἱ γὰρ μεμιγμένοι αὐτῶν τῶ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν), come ad esempio Ferecide ed alcuni altri, hanno posto il bene come principio generatore (τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν). E così anche i Magi, ed alcuni dei sapienti che vennero dopo, come Empedocle e Anassagora: Empedocle infatti pose l'amicizia come elemento, e Anassagora pose l'intelligenza come principio. E fra coloro che ammettono l'esistenza di sostanze immobili (τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων), alcuni dicono (οἱ μὲν φασιν) che l'Uno in sé è il bene in sé (αὐτὸ τὸ ἐν τὸ

ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι). Ma essi pensavano (ᾤοντο) che la sostanza del bene fosse soprattutto (μάλιστα) l'Uno (οὐσίαν τὸ ἓν αὐτοῦ εἶναι). L'aporia è dunque questa (ἢ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη): quale alternativa si debba accettare (ποτέπως δεῖ λέγειν) [1091 b 4-16].

E] Ma sarebbe ben strano (θαυμαστόν) se a ciò che è primo, eterno, autarchico in sommo grado, non appartenessero originariamente, proprio in quanto bene, l'autarchia e la garanzia di sicurezza (εἰ τῷ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ ἀνταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, ἀνταρκες καὶ ἡ σωτηρία). E in verità esso è incorruttibile e autarchico, perché ha natura di bene e non per altra ragione (ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἀφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' ἀνταρκες). Pertanto, dire che il principio ha siffatta natura significa, ragionevolmente, dire il vero (ὥστε τὸ μὲν φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὐλογον ἀληθὲς εἶναι). Invece, affermare che esso [tale principio] è l'Uno (τὸ μέντοι ταύτην εἶναι τὸ ἓν), o, comunque, se non l'Uno, un elemento (ἢ εἰ μὴ τοῦτὸ, στοιχεῖον), e per di più un elemento dei numeri (στοιχεῖον ἀριθμῶν), è impossibile (ἀδύνατον). [1091 b 16-22]».

Come si può notare, la maggior parte di questo passo rappresenta un'argomentazione a circolo [B-E], che comincia con la frase «questa è l'aporia (ἀπορίαν μὲν ταύτην)»⁶⁶⁰, e si chiude con la dichiarazione «l'aporia è dunque questa (ἢ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη)»⁶⁶¹: essa del resto non sembra contenere già lo sviluppo dell'aporia (διαπορηῆσαι), ma piuttosto l'esplicitazione dell'aporia stessa.

Infatti, tale brano contiene quella che si può definire come una «rassegna dialettica» a proposito dell'aporia in oggetto, poiché riporta un'imponente massa di *placita*, filosofici e pre-filosofici, che verranno sottoposti a prova⁶⁶². Come si è

⁶⁶⁰ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 31-32. Tale frase compare nella parte del testo indicata con la lettera B.

⁶⁶¹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 15. Si tratta della parte di testo che è stato indicato con la lettera D.

⁶⁶² È utile soffermarsi sulla frase «sembra che i teologi (παρὰ...τῶν θεολόγων), siano

d'accordo con alcuni dei pensatori contemporanei, i quali rispondono alla questione in modo negativo» (C). Il modo in cui si cita qualcuno, in questo caso i teologi, antepo- nendo la preposizione παρά, potrebbe essere inteso nel senso che non si tratta di una tesi esplicitamente professata, ma della semplice possibilità di trovare in loro una conferma. Infatti, pare che il contenuto di tali opinioni non sia indicato poiché, già alla fine della prima frase, lo Stagirita sviluppa la tesi dei suoi contemporanei. È poi utile esaminare il valore dato da Aristotele alla teologia dato che, in *Metaph.* E 1, egli definisce la filosofia prima come una «scienza teologica» (ἐπιστήμη θεολογική). In questo caso, il termine θεολογία non sembra essere sinonimo di ἐπιστήμη θεολογική. Come infatti ha mostrato R. BODÉÜS, *Aristote et la teologie des vivants immortels*, Montréal-Paris 1992, la teologia, tanto in Platone quanto in Aristotele, non è una scienza, poiché la scienza conosce solo a partire dall'esperienza sensibile (cfr. ARISTOT. *An. Post.* I 18, 81 b 5-20), mentre degli dèi non si può avere che una conoscenza dialettica, risultante dall'esame critico delle opinioni più accreditate presso i sapienti. E. BERTI, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, pp. 490-521, afferma che la «scienza teologica» coincide con la teologia scientifica che ha rotto ogni legame con la religione; mentre W. BRÖCKER, *Poetische Theologie*, Frankfurt a. M. 1980, sostiene che la teologia metafisica era originariamente una questione filosofica che non aveva nulla a che vedere con la religione e che Aristotele fu il primo ad avere presentato un'elaborata dimostrazione dell'esistenza del dio. A suo avviso, infatti, Aristotele si era proposto di dimostrare, attraverso la scienza, che un dio, o delle entità divine in senso filosofico -per esempio i cieli-, devono prendere il posto degli dèi tradizionali. Pertanto la dottrina dei princìpi, in Aristotele, sarebbe da interpretare come una «teologia» demitologizzata. E. KÖNIG, *Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von der Archai*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 55, 1973, pp. 119-190, al riguardo, conclude che la congiunzione della dottrina dei princìpi con la teologia potrebbe essere giudicata, al contempo, come un tentativo di interpretare filosoficamente i miti di Omero e Esiodo. Infine, B. BOTTER, *Dio e Divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005, p. 125 ss., afferma che la scienza teologica è, per Aristotele, «una» teologia vera e propria, e che, pertanto, esistono tanti dèi. A loro volta, ASCL., in *Metaph.* 1, 2-8, Hayduck e ALEX. APHROD. in *Metaph.* 171, 5-11, Hayduck, presentano la *Metafisica* come una teologia, ed è noto che sia Platone che Aristotele, per spiegare l'etimologia del termine «dio» (θεός) e quella del termine «etere» (αἰθήρ), che indica la materia celeste divina, hanno invocato la radice del verbo «correre» (θεῖν): pertanto, a loro avviso, un discorso è teologico se ha ad oggetto realtà eterne ed animate. Ritengo che, in questo caso, non vi siano dubbi sul fatto che, per Aristotele, si sia in presenza di una teologia anche nel caso dell'opinione dei poeti, dei contemporanei e di coloro che uniscono il mito a ragionamenti filosofici. Nondimeno, proprio il modo in cui egli pone le distanze fra la propria elaborazione della teologia e questa premessa dossografica testimonia il fatto che la teologia scientifica ha un metodo e basi molto diversi e che tutti costoro non sono filosofi. Non a caso, lo Stagirita comincerà la parte confutatoria vera e propria solo là dove si troverà a dover mettere in discussione le dottrine dei sostenitori delle idee

accennato, poi, essa presenta un carattere unilaterale, nel senso che tutte le opinioni che sono citate finiscono per affermare⁶⁶³, o affermano implicitamente⁶⁶⁴, la tesi del bene-principio, che risulta emergere come la più naturale. L'antitesi, infatti, è presentata come uno sforzo per evitare alcune conseguenze paradossali della tesi stessa⁶⁶⁵.

L'elemento più rilevante contenuto in questa fase dell'argomentazione consiste nel fatto che Aristotele suggerisce fin dall'inizio (C) il tipo di confutazione che effettuerà in seguito (E). Infatti, alle linee 1091 b 1-3 (D), egli riferisce quali sono le difficoltà che sono implicite in una delle teorie facenti parte del gruppo di quelle che identificano il bene col principio, ovvero la dottrina platonica dell'Uno-bene⁶⁶⁶. Egli nota infatti che essa riposa su un insieme di tre assunti collegati, che

poiché, a suo avviso, solo questi hanno realizzato una teologia che, in qualche modo, pretende di essere un discorso scientifico.

⁶⁶³ Si tratta della parte di testo indicata con la lettera C.

⁶⁶⁴ Si tratta della parte del testo indicata con la lettera D.

⁶⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 37 - b 6.

⁶⁶⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 1-3 con b 19-22. Cfr. anche N 4, 1091 b 14-15, ove lo Stagirita afferma al riguardo che «alcuni dicono che l'Uno è il bene-in sé» (οὐσίαν μέντοι αὐτοῦ ᾧ ὄντο εἶναι μάλιστα). H. BONITZ, in ARISTOTELIS *Metaphysica*, cit., spiega molto bene l'aggiunta di tale frase per spiegare quella precedente, ovvero l'enunciazione della tesi dei sostenitori delle idee secondo cui «l'Uno in sé è il bene in sé». Sebbene quest'ultima affermi un'identità, può lasciare dei dubbi circa l'essenza e ci si può domandare se uno dei due termini funga da soggetto e l'altro da predicato. Ebbene, Aristotele ritiene sia necessario, ed in questo contesto effettivamente lo è, specificare che, per i Platonici, l'Uno è il vero e proprio soggetto e la sostanza. E. BERTI, *Le dottrine platoniche non scritte «Intorno al Bene» nelle testimonianze di Aristotele* (or. 1994), in ID., *Nuovi studi aristotelici* II, cit., pp. 503-538, afferma che, secondo lo Stagirita la riduzione platonica di tutte le cose ai principi si compone di due processi distinti. Il primo è la riduzione di tutte le realtà sensibili, e delle idee, ai numeri e il secondo consiste nella riduzione dei numeri ai principi; quindi nella deduzione e derivazione di tutte le cose dai principi, che sono l'Uno e la Diade indefinita, concepiti da Aristotele come aventi la funzione rispettivamente di causa formale e di causa materiale dei numeri (ARISTOT. *Metaph.* A 6, 987 b 18-21). Sempre secondo Aristotele, l'Uno e la Diade indefinita sarebbero identificabili rispettivamente con l'uguale e il disuguale (Λ 10, 1075 a 33), con l'essere ed in non essere (B 3, 998 b 9-10; N 2, 1089 a 5-6), con la quiete ed il moto ed infine con il bene ed il male (A 6, 988 a 14; Λ 10, 1075 a 35-36; M 8, 1084 b 34-35; N 4, 1091 b 13-14). Aristotele afferma che gli argomenti addotti da Platone per fare dell'Uno il principio dei numeri, e di conseguenza di tutte le

precisano quale sia la natura del principio: in base al primo l'Uno è principio⁶⁶⁷, in base al secondo l'Uno è principio nel senso di "elemento"⁶⁶⁸ e, infine, in base al terzo, l'Uno è causa materiale del numero⁶⁶⁹. Tali assunzioni sono disposte in un ordine gerarchico, poiché la seconda presuppone la prima e la terza presuppone le prime due. Già da questa prima formulazione della teoria accademica e dei suoi presupposti, pare emerga un'incompatibilità reciproca fra questi ultimi. Aristotele rileva infatti che la dottrina platonica, secondo cui l'Uno-principio è bene⁶⁷⁰, comporta alcune difficoltà (δυσχέρειαν)⁶⁷¹, ma, per il momento, egli non le discute nel dettaglio. Al contrario, si intuisce già da ora che, a suo avviso, la

cose, sono due. Il primo si basa su considerazioni di ordine matematico (ἐκ τῶν μαθημάτων), per cui ogni numero è composto di unità e di conseguenza ha l'Uno come proprio elemento costitutivo. Il secondo, invece, si basa su discorsi che riguardano gli universali (ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου), per cui l'Uno è il predicato di tutti i numeri e poiché di ogni numero, che è una determinata moltitudine di unità, si può predicare l'unità: anche l'Uno può pertanto essere considerato elemento, dato che, per Platone, un elemento è ciò che è parte della definizione. Tutto ciò trova un parallelo negli argomenti che sarebbero stati impiegati per ridurre le cose sensibili ai numeri (cfr. *Metaph.* M 8, 1084 b 25-32; nonché C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi secondo Metafisica M 8 e N 2* (or. 1978), in EAD., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, cit., pp. 85-118). Quanto alla ragione che avrebbe portato Platone ad ammettere come principio dei numeri l'Uno e la Diade indefinita, Aristotele tratta l'argomento nel *De bono*. In generale, secondo gli studiosi, i numeri ideali sarebbero o i modelli delle relazioni espresse dalle idee (cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées set des nombres* cit., p. 586), o i generi a cui appartengono le idee, le leggi supreme esprimenti il loro ordine (cfr. C.J. DE VOGEL, *La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin*, in ID., *Studia Vollgraff*, Amsterdam 1948, pp. 165-178), o le loro caratteristiche (cfr. W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, p. 220). Cfr. anche E. CATTANELI, *Per una rilettura dei libri M e N della Metafisica di Aristotele alla luce delle «dottrine non scritte» di Platone e dei loro sviluppi nel pensiero dell'Accademia antica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 81, 1989, pp. 543-558; EAD., *I metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» nei libri M e N della Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 82, 1990, pp. 183-213.

⁶⁶⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 2-3.

⁶⁶⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 3.

⁶⁶⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 3.

⁶⁷⁰ Cfr. G. REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica*, Introduzione, traduzione e commentario, Milano 2004, p. 1376 nota 8.

⁶⁷¹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 37-38.

difficoltà non nasce dall'attribuire al principio la caratteristica di "bene"; ma nasce dal porre l'Uno come il principio-elemento da cui derivano i numeri⁶⁷², come concluderà alla fine del passo considerato (E).

Come si vede, tale triplice caratterizzazione dell'Uno, che viene presentata, proprio per la sua difficoltà, come la causa che spinse alcuni suoi contemporanei, per cercare di superarla, a rifiutare la tesi dell'identificazione del bene col principio fin dall'inizio, costituisce in realtà il punto focale della discussione, poiché il fine di Aristotele consiste nel dimostrare proprio la tesi opposta, ossia quella per cui il bene non coincide con l'Uno. A suo parere, infatti, l'errore non consisterebbe nell'identificare il principio con il bene, ma nell'identificarlo con l'Uno.

Dal punto di vista dell'argomentazione, va rilevato che la seconda e la terza caratterizzazione -l'Uno è elemento ed è causa materiale del numero-, sono già state discusse e rifiutate all'inizio di *Metaph. N 2*⁶⁷³, e che, al contrario, fino ad ora, la prima (l'Uno è principio), non è mai stata esplicitamente e formalmente rifiutata⁶⁷⁴. Pertanto, l'esame dell'aporia sul bene ha, contro tali tesi, un ruolo fondamentale. Si deve poi notare che questo contesto offre ad Aristotele l'occasione per mostrare l'insufficienza maggiore della dottrina dei principi di Platone, ovvero che essa non permette di pensare la finalità, nonostante questo fosse uno degli obiettivi della sua filosofia⁶⁷⁵.

La parte conclusiva del brano (E) è celeberrima, in quanto coincide con la

⁶⁷² Al riguardo, G. REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., p. 1377, nota che «il pensiero qui sottinteso come di per sé chiaro e acquisito, è il seguente: se il principio è, invece, il motore immobile, cade, ovviamente, ogni difficoltà. Ma di questo Aristotele ci dirà più sotto».

⁶⁷³ In tale occasione lo Stagirita si era chiesto se degli esseri eterni possono essere composti di elementi (ἄρα δυνατόν τὰ αἰδία ἐκ στοιχείων συγγείσθαι) ed aveva argomentato in senso negativo Cfr. *Metaph. N 2*, 1088 b 10-28.

⁶⁷⁴ Infatti, l'Uno di Platone è stato solo messo in questione nello sviluppo del capitolo N 1, incentrato sulla vera natura dell'unità (N 1, 1087 b 33 - 1088 a 14: ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνός καθ' αὐτὸ οὐσίᾳς e N 1, 1088 a 2-3), ed ancora durante la critica della problematica parmenidea che ha avuto luogo in N 2 (N 2, 1089 a 9-15).

⁶⁷⁵ Basti vedere la critica ad Anassagora in PLATO, *Phaed.* 97 B 99 A. e l'opposizione fra i due tipi di causalità del *Timeo*. Diversamente, e proprio per questo, Aristotele dovrà rifiutare in separata sede la revisione radicale proposta dai Moderni (1092 a 11-17).

descrizione della natura che deve avere il principio ma, soprattutto, contiene la menzione del termine ἀυτάρκεια, che qui interessa.

Essa compare nelle ultime righe che, conformemente alla struttura aporetica, sono dedicate al διαπορήσαι. In realtà Aristotele si concentra sull'opinione opposta rispetto alla prima, mostrandone la non sostenibilità e riferendo quella che, a suo avviso, è la sola possibilità di concepire il rapporto fra il principio ed il bene. Per la sua importanza lo ricordiamo:

[D] «... E fra coloro che ammettono l'esistenza di sostanze immobili (τῶν δε τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων), alcuni dicono (οἱ μὲν φασιν) che l'Uno in sé è il bene in sé (αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι). [...] L'aporia è dunque questa (ἡ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη): quale alternativa si debba accettare (ποτέρως δεῖ λέγειν) [1091 b 13-16].

E] Ma sarebbe ben strano (θαυμαστόν) se a ciò che è primo, eterno, autarchico in sommo grado, non appartenessero originariamente, proprio in quanto bene, l'autarchia e la garanzia di sicurezza (εἰ τῷ πρώτῳ καὶ αἰδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρώτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία). E in verità esso è incorruttibile e autarchico, perché ha natura di bene e non per altra ragione (ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὔ ἔχει, οὐδ' αὐταρκες). Pertanto, dire che il principio ha siffatta natura significa, ragionevolmente, dire il vero (ὥστε τὸ μὲν φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὐλογον ἀληθὲς εἶναι). Invece, affermare che esso [tale principio] è l'Uno (τὸ μέντοι ταύτην εἶναι τὸ ἓν), o, comunque, se non l'Uno, un elemento (ἢ εἰ μὴ τοῦτὸ, στοιχεῖον), e per di più un elemento dei numeri (στοιχεῖον ἀριθμῶν), è impossibile (ἀδύνατον). [1091 b 16-22]».

Il passo è alquanto sintetico ed il testo sembra presupporre una serie di considerazioni che qui non sono esplicitamente svolte. Sembra comunque se ne possa intendere il significato in questi termini. Aristotele, dopo aver concluso l'illustrazione dell'aporia, parlando di coloro che, avendo identificato il bene con l'Uno, hanno concepito questa unione in modo tale che la vera natura sostanziale

appartenga all'Uno, comincia a discutere l'ἀπορία relativa al rapporto del bene con i principi⁶⁷⁶.

In questo brano, infatti, egli mostra che il bene appartiene al principio e che il principio è sostanza autarchica, indipendente ed incorruttibile, proprio perché è bene e, così facendo, formula quella che, in questo contesto, rappresenta l'εὐπορία.

In base a tali affermazioni sembra si possano svolgere alcune osservazioni: in particolare, assume una rilevanza considerevole la nozione di αὐτάρκεια, dato che, in sole cinque righe⁶⁷⁷, compare ben tre volte.

Aristotele afferma che l'αὐτάρκεια deve essere considerata come uno degli attributi del principio e che pertanto essa, o è un bene, o deve essere predicata *in primis* del bene. Inoltre, egli aggiunge che essa appartiene al bene poiché esso è «ben costituito»⁶⁷⁸. È probabile, infatti, che l'espressione «sta bene» (εὖ ἔχει) debba essere letta in analogia con gli esseri viventi, i quali possiedono una relativa autarchia e una capacità di conservazione nella misura in cui sono ben costituiti e in buona salute. In aggiunta, nella *Metafisica*, l'aggettivo “autarchico” ha anche la funzione di indicare un grado di eccellenza in una scala ordinata di enti: coincide con l'essenza del principio ed il principio possiede questa qualità, che rappresenta un bene, poiché il bene è la sua essenza.

C'è chi ha notato come Aristotele, in queste righe, sembri affermare che l'αὐτάρκεια e l'eternità sono proprietà che implicano, allo stesso tempo, sia che l'essere che le possiede sia “buono”, sia che, al contrario, un essere le possiede poiché è “buono”⁶⁷⁹. In tale formula, pertanto, vi sarebbe un rovesciamento della

⁶⁷⁶ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 16. Si può rinvenire un passo parallelo in ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 11-16, sebbene sia espresso in modo diverso: «Questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come bene, e in questo modo è principio. Infatti, il “necessario” ha i seguenti significati [...]. Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura [...] ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per un breve tempo».

⁶⁷⁷ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 16-20.

⁶⁷⁸ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 19.

⁶⁷⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 16-18 e 18-19; nonché J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 214.

relazione di causa a conseguenza e dunque la presenza di un cerchio argomentativo. Nondimeno, tale interpretazione non è la sola possibile. Sembra infatti che l'argomento riposi sul fatto che il concetto di "buono" è il termine medio indispensabile fra il primo principio ed i suoi attributi di "eterno" e "autarchico", nel senso che, se si ammette che esso debba possedere tali attributi, si deve inferire che esso sia, essenzialmente, buono. In questo senso, la premessa per cui «il primo principio è eterno ed autarchico», parrebbe fosse ammessa in questo contesto come un postulato ragionevole, il quale viene dimostrato da Aristotele in *Metaph. Λ 6*⁶⁸⁰.

Da questo punto di vista si può pertanto concludere che l'ἀυτάρκεια rappresenta per Aristotele un attributo essenziale del principio, che potrebbe coincidere col motore immobile, il quale è sostanza prima, separata, immutabile, eterna, immobile, necessaria e, inoltre, che quest'ultimo risulta essere tale proprio in virtù del suo essere «in primo luogo e soprattutto» una sostanza autarchica⁶⁸¹.

Al riguardo, può essere utile ricordare che Pseudo-Alessandro, nel suo commentario a questo passo della *Metafisica* di Aristotele, afferma che il principio che è la "causa prima e massimamente autarchica" (αἰτίω καὶ αὐταρκεστάτω) ha «l'essere da se stessa e non da altro» (ἀφ' ἑαυτοῦ τε τὸ εἶναι ἔχοντι καὶ οὐκ ἄλλοθεν)⁶⁸². In altre parole, Pseudo-Alessandro vuole affermare che il principio di Aristotele è autarchico poiché è primo, e quindi è sostanza⁶⁸³. Ma, soprattutto, egli vuole ribadire che tale principio si può definire autarchico poiché esso è causa in quanto è buono, ed è ciò in funzione di cui le altre cose sono, ma che, a sua volta, non è in funzione di altro⁶⁸⁴. In altre parole, esso è tale in senso proprio e non per accidente⁶⁸⁵. Inoltre, proprio in funzione del

⁶⁸⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph. Λ 6*, 1072 a 10-18.

⁶⁸¹ Tale definizione viene poi messa in relazione con il suo essere atto puro, ma nel contesto del libro N non viene ulteriormente spiegata.

⁶⁸² ALEX. APROD., *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini 1891, 822, 13-14, trad. it. in ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G Movia, cit., p. 2321.

⁶⁸³ Cfr. ALEX. APROD., *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, cit., 565, 8-9.

⁶⁸⁴ Cfr. ALEX. APROD., *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, cit., 181, 37-38.

⁶⁸⁵ Cfr. ALEX. APROD., *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, cit., 249, 3-4. Questo

fatto che esso è fine in sé, si può affermare che esso è ἐνέργεια⁶⁸⁶.

Ora, per quanto concerne la discussione posta in essere da Aristotele, che qui si è analizzata per intero al fine di inquadrare il contesto in cui compare il sostantivo αὐτόρκεια, sembra si possa concludere che l'interrogativo che Aristotele aveva avanzato nell'esposizione dell'aporia abbia finalmente trovato una risposta: da un lato, infatti, è risultato che il bene si deve identificare col principio; dall'altro è emerso che tale "bene-principio" non può essere identificato con l'Uno, come riteneva invece Platone, e ciò proprio in virtù del suo essere autarchico.

Alcuni interpreti hanno ritenuto che già la sezione E del brano, che noi abbiamo individuato come la discussione dell'aporia (διαπορήσαι) e la sua soluzione (εὐπορία), possa essere letta come un'implicita spiegazione del perché il bene-principio non possa essere identificato con l'Uno. Precisamente, ciò

concetto, che nella *Metafisica* viene espresso dallo Stagirita affermando l'autarchia, l'eternità e l'essere primo del principio (*Metaph.* N 4, 1091 b 16-17), può essere affiancato ad un concetto simile che si ritrova in un brano del *De caelo*, già citato in precedenza, in cui Aristotele afferma che: «Le realtà di lassù non sono in un luogo, né il tempo le fa invecchiare, e nemmeno si verifica alcun cambiamento per nessuno degli enti posti sulla traslazione più esterna; invece, inalterabili e impassibili, godendo della vita migliore e più autarchica, essi conducono la loro esistenza per tutta l'eterna durata» (ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 17-25). Questo brano si può considerare come il passo più teologico del *De caelo* stesso. In esso, infatti, Aristotele si riferisce presumibilmente al primo motore immobile descritto in Λ 7. Tale interpretazione, sostenuta già dai Neoplatonici, appare a J. TRICOT, *Aristote. Traité du ciel. Traduction et Notes* par J.T. cit., p. 45, come la più verisimile. Al contrario, Alessandro di Afrodisia pensava che il riferimento fosse alla Sfera delle Stelle fisse (cfr., SIMPL. *in de Coelo* 287, 19 e ss. Heiberg). Su tutto questo passaggio, cfr. WERNER, *Aristote et l'Idéalisme platonicien*, pp. 328 ss., che si rifà all'interpretazione di Alessandro di Afrodisia.

⁶⁸⁶ Come è noto, il concetto aristotelico di ἐνέργεια, viene tradotto nella *Metafisica* col termine "atto", che tuttavia viene usato per tradurre anche il sostantivo ἐντελέχεια, termine che pure ricorre nella *Metafisica*. Nondimeno, questi termini non hanno lo stesso significato e, come ha dimostrato E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele* (orig. 1990), in Id., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano 2004, pp. 550-570, spec. p. 552, il loro utilizzo non è nemmeno legato ad un'evoluzione dello Stagirita dal punto di vista cronologico, bensì ad un passaggio logico-concettuale. Di tale passaggio Berti ha individuato tre linee direttive, identificabili nel concetto di atto come movimento, nel concetto di atto come essere e nel concetto di atto come attività.

sarebbe sotteso all'affermazione per cui «in verità [il principio] è incorruttibile e autarchico perché ha natura di bene e non per altra ragione»⁶⁸⁷.

In effetti, come Aristotele aveva anticipato in C, per i platonici, l'Uno e l'Essere sono cause dell'esistenza, ma essi finiscono per avere il bene solo come attributo (ὡς ὑπάρχον)⁶⁸⁸: ne deriva perciò che il bene si ritrova ad essere una causa accidentale. Di qui l'errore che lo Stagirita rileverebbe nella dottrina di Platone. Quest'ultimo, infatti, pur avendo visto nel principio qualcosa di veramente primo ed autarchico, non ha compreso che questi caratteri gli appartengono proprio a titolo di bene. Al contrario, ha subordinato il concetto di bene – come attributo – al concetto di Uno – come principio –. A suo parere, infatti, il bene sarebbe un attributo dell'Uno ed è nell'Uno che si sostanzializzerebbe.

Dal punto di vista di Aristotele, questo sarebbe una contraddizione, poiché il principio non possiede in sé, in quanto principio, i caratteri che gli devono essere attribuiti e, al contrario, essi sono attribuiti all'Uno, che non li può possedere se è principio “in quanto Uno”, e non “in quanto bene”⁶⁸⁹.

Ma Aristotele contesta anche Speusippo. Infatti, gli interpreti sono d'accordo nell'individuare nella figura dei pensatori contemporanei – citata in C –, proprio dottrine di Speusippo⁶⁹⁰. Questi, come abbiamo visto, sembrerebbe avere ritenuto che il bene subentri in un secondo momento rispetto al principio, poiché riteneva che la fonte delle difficoltà in cui incorreva Platone fosse rappresentata dal fatto di avere unito il bene col principio. Al riguardo, Aristotele aveva fatto già notare (C) che se la dottrina platonica era fonte di difficoltà, non era perché identificava il bene col principio, tesi che, in effetti, è risultata vera; ma perché identificava l'Uno (principio), col bene. Pertanto Speusippo avrebbe separato il bene dall'Uno e conservato l'Uno come causa prima, facendone solo il principio dei numeri matematici e non dei numeri ideali.

La soluzione generale dell'aporia sul bene, secondo cui «dire che il principio

⁶⁸⁷ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 18-20.

⁶⁸⁸ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 1.

⁶⁸⁹ Ecco la contraddizione: per questi filosofi, il bene finisce per non essere causa in senso assoluto, ma solo per accidente.

⁶⁹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 22-26 = SPEUS. Fr. 79 Isnardi Parente.

ha natura [di bene] significa, ragionevolmente, dire il vero. Invece, affermare che esso è l'Uno [...] è impossibile»⁶⁹¹, potrebbe in effetti fungere, allo stesso tempo, come premessa della successiva discussione sulla tesi per cui il bene è l'Uno, tesi che, del resto, era una di quelle esemplificative di uno dei due corni dell'aporia, risultata peraltro vera, ossia che il bene è principio – e non sopraggiunge dopo –⁶⁹².

⁶⁹¹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 20-22

⁶⁹² Infatti, nella seconda parte del brano di *Metaph.* N, che qui non si considererà nel dettaglio, Aristotele esamina dettagliatamente le opinioni dei platonici, che considerano l'Uno come principio e come elemento, deducendo le conseguenze assurde che esse implicano. Infine, Aristotele tratta del principio opposto all'Uno-bene che viene ad essere il male in sé. Infatti, a suo avviso, o si rifiuta l'identificazione dell'Uno con il bene, come ha fatto Speusippo, o si deve ammettere che tutte le cose esistono per partecipazione al male, che il male è lo spazio del bene e che il male è il bene in potenza. Queste sono le difficoltà che derivano dal considerare ogni principio come elemento, dal porre i contrari come principi, dal porre l'Uno come principio e dal porre i numeri come sostanze separate e idee. In particolare, fra le assurdità che emergono assumendo la tesi di Platone, vi è quella per cui tutte le sostanze del mondo sarebbero beni. Il ragionamento che Aristotele fa al riguardo è piuttosto sintetico, tanto che per comprenderlo può essere utile palesare alcune premesse implicite e riformulare l'argomentazione stessa.

Aristotele osserva che, se l'Uno, il principio ed il bene fossero identificabili fra loro, si avrebbe come conseguenza il fatto che ogni volta che si fosse in presenza di unità, vi sarebbe anche bene. E infatti, al riguardo, PS.-ALEX. (*in Metaph.* 823, 4-9) commenta: «Se, a loro avviso, l'Uno è bene, avranno forma di bene anche le Forme: ma se vale questo, di quali cose è opportuno porre idee? Infatti, se le idee sono solo dei beni di quaggiù, cioè delle virtù, non saranno né di sostanze, come vogliono, né sostanze, se appunto le cose che esistono per le idee sono sinonime rispetto ad esse; se sono di sostanze, tutte le sostanze di quaggiù saranno beni, poiché sono venute ad esistere per le Idee che sono beni».

Inoltre, in virtù della stessa uguaglianza, e accettando la premessa implicita secondo cui ogni numero deriva dall'Uno, ne conseguirebbe che tutti i numeri sarebbero bene, e perciò anche tutte le idee, poiché esse derivano da questi ultimi, essendo dei numeri. Infatti, sia che le idee esistano solo per ciò che è bene, sia che le idee esistano per tutte le sostanze, si cadrebbe nell'assurdità di ammettere idee solo delle qualità e non delle sostanze. Infatti, se tutte le sostanze del mondo fossero beni, poiché il bene è una qualità, vi sarebbero idee solo di qualità, dato che le idee hanno la natura di ciò di cui sono modello. Ma, in questo caso, si cadrebbe nell'assurdità di dover ammettere che vi siano idee solo di qualità e non di sostanze.

Oppure si incorrerebbe nella contraddizione di dover ammettere che tutte le cose del mondo sono buone: infatti, se tutte le sostanze del mondo fossero beni e nell'ipotesi che vi fossero idee

Ciò che è importante sottolineare è che, in *Metafisica* N 4, Aristotele sta trattando del bene autarchico in quanto principio⁶⁹³. Ora, nel caso del principio, diversamente da ciò che si è affermato nel caso dell'autarchia umana e degli animali, si è in presenza della “vera e propria” αὐτάρκεια, l'autarchia per eccellenza, che viene indicata col superlativo assoluto αὐταρκεστάτῳ⁶⁹⁴. Essa è un'autarchia immediata, poiché il principio è ἐνέργεια, in quanto l'immobilità è il suo fine proprio⁶⁹⁵. Pertanto, si può affermare che l'autarchia sostanziale del

anche delle sostanze, tutte le cose del mondo sarebbero buone, dato che tutte le cose del mondo sarebbero idee di sostanze e dato che tutte le idee (e quindi le sostanze) dovrebbero avere come principio l'Uno che è posto essere il bene.

Con queste considerazioni termina il quarto capitolo del libro N, ma il discorso prosegue nelle prime righe del capitolo quinto, ove Aristotele conclude la trattazione dei rapporti fra il bene ed il principio. Ivi, infatti, egli tratta nuovamente delle difficoltà in cui cadono i Platonicisti nella formulazione della loro dottrina, difficoltà che derivano dal non aver saputo concepire correttamente i principi. Inoltre, egli aggiunge che non è possibile affermare, così come avrebbe fatto ancora una volta Speusippo, che nelle piante e negli animali il bene e la perfezione non siano nei principi, ma che nascano in un momento successivo dello sviluppo.

Il fulcro teoretico di questa argomentazione è situato alle righe 12 e 13 di tale testo, precisamente dove si dice che «non penserebbe bene nemmeno chi ritenesse che i principi di tutti gli enti fossero simili a quelli degli animali e delle piante perché, sempre, le cose più perfette [derivano] dalle imperfette e indeterminate: per questa ragione dicono che le cose vadano così anche per i principi, in modo che l'Uno in sé non sarà nemmeno un determinato essere». Esse contengono l'enunciazione della conseguenza che Aristotele ricava dalle premesse delle tesi che sta confutando e che possono essere riassunte per mezzo delle due affermazioni: «l'Uno è il principio» e «il bene sopraggiunge in un secondo momento», ossia ciò che costituiva l'aporia iniziale.

Lo Stagiritico nota che affermare che il bene sopraggiunge in un momento successivo della generazione rispetto al principio, vuol dire sottintendere che ciò che viene prima sia qualcosa di meno determinato e di più imperfetto: in una parola, di meno «bene»; ma ciò che viene prima è, appunto, il principio. Conseguentemente, se i principi delle cose sono indeterminati ed imperfetti, allora l'Uno, che è principio, risulta essere indeterminato ed imperfetto ma, in quanto tale, non può essere un essere determinato. Di qui la contraddizione palese, poiché sono gli Accademici stessi che definiscono l'Uno come qualcosa di determinato e compiuto.

⁶⁹³ Conformemente a questa sezione della dissertazione, in cui si vuole definire quella che, per Aristotele, è l'αὐτάρκεια proprio del principio.

⁶⁹⁴ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 18.

⁶⁹⁵ Come nota al riguardo P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, cit, il bene è tale

principio è data dalla sua necessità, dal suo non poter essere altrimenti e, identificandosi con il suo fine proprio, fa sì che a sua volta esso si identifichi con il bene.

Ora, si è detto che il principio, per Aristotele, è bene poiché esso è autarchico, ed si è detto altresì che esso è autarchico in sommo grado nella misura in cui è atto puro, e che la sua essenza autarchica si identifica proprio con la sua determinata attività. Bisogna ora vedere di che cosa esso è atto poiché, come è noto, per Aristotele, non è possibile essere atto semplicemente, senza essere un determinato atto⁶⁹⁶. Come si vedrà in seguito⁶⁹⁷, nel libro Λ della *Metafisica*⁶⁹⁸, lo Stagirita spiega che l'atto che è proprio di questo principio è atto di pensiero, poiché il pensiero è l'unica attività immateriale che noi possiamo concepire, cioè la sola che possa essere solo atto, senza materia e senza potenza. E, ovviamente, un pensiero sempre in atto, che è attività dell'intelletto ($\nu\acute{o}\upsilon \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) è anche vita, dato che l'attività dell'intelletto è una forma di vita e, in particolare, essa corrisponderà alla vita più piacevole che sia possibile.

Ancora una volta, dunque, la nozione di $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\alpha$ è stata impiegata da Aristotele con riferimento a quella di $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, e, servendosene, egli ha dimostrato, contro le teorie accademiche che il principio è bene poiché è una sostanza autarchica, e che dunque è un vivente eterno ed ottimo, il cui atto consiste nell'essere atto di pensiero⁶⁹⁹.

perchè può ottenere il suo fine senza necessitare di mezzi, «car pouvoir se passer de médiation, c'est précisément cela qui est le Bien» e che «Aristote emprunte [...] à Platon cette idée que le Bien se définit par sa suffisance, par le fait qu'il ne manque de rien pour être ce qu'il est, qu'il est "autarcique"» (p. 500).

⁶⁹⁶ Infatti, l'atto non è altro che l'esistere di una cosa e, pertanto, anche il bene-principio (il motore immobile), deve essere atto di qualche cosa. Cfr. al riguardo, E. BERTI, *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, in ID., *Studi aristotelici*, cit., pp. 181-208.

⁶⁹⁷ Cedi capitolo successivo.

⁶⁹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 14-16.

⁶⁹⁹ Come ha notato E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, cit., pp. 555-556, l'interesse del concetto originario di $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ risiede nel fatto che esso esprime un modo forte di essere, ovvero un concetto dinamico dell'essere stesso. Al riguardo, D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, cit. p. 264, ad 1050 a 22-33, trattando dell'utilizzo che Aristotele fa dei termini

Infine, il testo ora esaminato sembra evidenziare lo sforzo compiuto da Aristotele per allontanarsi dalla dottrina platonica dei principi: insistendo sulla necessità di dare loro una descrizione più pertinente e di attribuirgli una diversa relazione causale, sembra anticipare, in qualche modo, la teologia del libro Λ ⁷⁰⁰.

$\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ed $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$, in particolare nella *Metafisica*, nota che: «because the $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ is the $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ (1. 21), the word $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, which is derived from $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$, tends to mean the same as $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ » e *ibid.*, p. 245: «strictly speaking $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ means activity or actualisation while $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ means the resulting actuality or perfection. Yet $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ is not a movement towards something other than itself [...]». Ed aggiunge che «for the most part Aristotle uses the words as exact synonyms. Yet in Λ 6, 7, where God is viewed as the prime mover of the universe. He is called $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, activity, but in 8. 1074 a 36, where the immateriality and the perfection of His being is insisted on, He is described as $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ ». Cfr., anche, BONITZ. *Index* 253 b 46 - 254 a 12.

⁷⁰⁰ È probabile che il libro Λ non sia il seguito del libro N , come ha sostenuto K. L. MICHELET nel 1836: i due testi, infatti, non si uniscono facilmente e Λ non rinvia mai chiaramente al libro N . La posizione del libro ora considerato alla fine dell'opera significa, senza dubbio, che gli editori antichi giudicarono che esso non si univa con facilità ad altri libri. Nondimeno, è chiaro che i suoi contenuti paiono tendere ad uno sviluppo che dovette avere luogo nella direzione di una teologia della specie di Λ , indipendentemente dal fatto che si identificasse o meno con essa o che sia stata mai scritta. M. CRUBELLIER, nella sua tesi di dottorato dal titolo *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*, presentata a Lille nel 1994, p. 26, nota, afferma che «certaines passages, et notamment le chapitre Λ 7, pourraient même avoir appartenu à une [...] suite de M-N».

III. 4. Gli attributi del principio in *Metafisica* Λ

Per l'identità del tema trattato può essere interessante istituire un paragone fra quanto Aristotele ha affermato nei testi già considerati e quanto emerge dalla lettura del libro Λ della *Metafisica*.

In particolare, sembra utile soffermarsi sui testi contenuti nei capitoli sesto, settimo ed ottavo, del libro Λ, perché essi rappresentano dei brani paralleli rispetto a quelli appena analizzati, si per quanto concerne la prospettiva di indagine utilizzata da Aristotele per esaminare la natura del principio, sia perché essi trattano temi affini a quelli che sono l'oggetto precipuo della ricerca.

Aristotele argomenta l'esistenza di una sostanza immobile nel sesto capitolo del libro Λ. Dalla prima linea di Λ 6, la sostanza immobile ed eterna è designata come l'oggetto della ricerca ma, prima di determinare i principi di una tale sostanza⁷⁰¹, Aristotele dimostra la sua esistenza per mezzo di una ricca argomentazione.

Infatti, l'esistenza di una "sostanza eterna e mobile" è dimostrata sulla base dell'eternità del movimento: se il movimento presuppone una sostanza come suo sostrato, un movimento eterno presupporrà necessariamente una sostanza eterna⁷⁰².

Solo in seguito, Aristotele passerà ad analizzare l'esistenza di una sostanza propriamente immobile, partendo dall'affermazione della necessità di un principio motore ed efficiente (κινητικὸν ἢ ποιητικόν), tale da essere causa del movimento del cielo⁷⁰³. Per dimostrare che tale principio non può essere semplicemente in atto, ma deve essere immobile, lo Stagirita fa notare che, per spiegare il movimento del cielo⁷⁰⁴, non è sufficiente fare appello ad un principio che sia solo in atto, ma la cui sostanza sia la potenza, bensì è necessario un principio la cui

⁷⁰¹ E valutare se essi sono gli stessi delle sostanze sensibili.

⁷⁰² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 5-7.

⁷⁰³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12.

⁷⁰⁴ Come si nota, anche in questo caso, il riferimento è alla cosmologia. È pertanto lecito, anche da questo punto di vista, istituire un paragone fra quanto Aristotele aveva affermato nel *De caelo* e quanto sta affermando ora, nella *Metafisica*, a proposito del principio.

sostanza sia l'atto stesso (ἡ οὐσία ἐνέργεια)⁷⁰⁵, cioè un principio che sia atto puro, ed escluda da sé qualunque forma di potenzialità⁷⁰⁶.

Come si nota, ancora una volta, queste sono le caratteristiche che, negli altri brani citati, sono state identificate come l'esplicitazione di quanto la definizione dell'autarchia presuppone. Pertanto, sembra che non sia casuale che, in Λ, Aristotele non si serva del termine αὐτάρκεια, come invece fa altrove. Ivi, infatti, egli deve argomentare in maniera più estesa quelle che sono le caratteristiche che il termine presuppone e che ingloba in sé. Come è noto, infatti, il libro Λ tratta il principio in modo più prolisso ed esauriente di Ν, e, pertanto Aristotele non deve utilizzare la nozione di autarchia come fosse un termine tecnico, finalizzato a inglobare tutti gli attributi appena ricordati⁷⁰⁷.

Infine, nel corso dell'argomentazione, partendo dalla pura attualità del motore, lo Stagirita deduce la sua immaterialità⁷⁰⁸, concetto al quale egli aveva fatto ricorso anche nel *De caelo* per trattare il principio, associandolo strettamente alla nozione di αὐτάρκεια.

È poi noto che, quella che appare come l'acquisizione più rilevante contenuta nel sesto capitolo del libro Λ della *Metafisica*, è rappresentata dalla spiegazione

⁷⁰⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 20.

⁷⁰⁶ Come nota E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 497: «Questa necessità è dovuta al fatto che, se il principio motore avesse come sua sostanza la potenza, cioè si limitasse, nel muovere, ad attuare una sua potenzialità, esso potrebbe anche non passare all'atto, ossia potrebbe non muovere più, il che invece è escluso dal carattere eterno -cioè incessante-, del movimento che deve essere spiegato (cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 17-20). È necessario dunque un principio che sia atto puro, cioè che sia immobile».

⁷⁰⁷ L'essere atto puro, il riferirsi a qualche cosa che è priva di potenza. Questa argomentazione si basa sul concetto di un ente avente l'atto come sostanza propria. Come è noto, Aristotele ha elaborato tale concetto nell'ottavo capitolo del libro Θ della *Metafisica*; ivi, infatti, egli ha preso in considerazione le sostanze necessarie, cioè tutte in atto, volendo dimostrare l'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza dal punto di vista della sostanza.

⁷⁰⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 20-22. Come nel *De caelo* (cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 14-18, analizzato nel cap. III. 2), infatti, anche qui l'argomentazione dell'immaterialità del principio si basa sul presupposto secondo cui ciò che non ha potenza, non può avere materia. Si noti che, in questo caso, Aristotele si esprime al plurale (ταύτας... τὰς οὐσίας); e ciò fa dedurre che i motori possano anche essere molti, tutti immateriali, immobili e tali da essere atto puro.

del modo in cui il motore immobile, ovvero il principio, muove il cielo. In tale sede, infatti, a differenza della *Fisica*, ove problema non trova soluzione⁷⁰⁹, Aristotele sostiene che il motore muove il cielo allo stesso modo in cui ciò che è oggetto di intellesione e di desiderio muove il soggetto dell'intellessione e del desiderio, ovvero senza essere mosso⁷¹⁰. Tale soluzione permette ad Aristotele di affermare la trascendenza del principio, che rappresenta un'altra caratteristica inglobata nel termine ἀντάρκεια, per come esso viene impiegato nel libro N della *Metafisica* e nel *De caelo*.

Sembra utile passare ad esaminare le parole di Aristotele ed in particolare il brano di Λ 6 in cui egli dà un senso esatto al termine ἐνέργεια.

«Se esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto (μὴ ἐνεργοῦν δέ), non ci sarebbe movimento; infatti, è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto (μὴ ἐνεργεῖν). -Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori della teoria delle Forme, se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento; dunque non è sufficiente questo tipo di sostanza, né l'altra sostanza che essi introducono con le Idee; se queste sostanze non saranno attive (εἰ γὰρ ἐνεργήσῃ), non esisterà movimento-. Ancora, non basta neppure che essa sia in atto (ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσῃ), se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tale caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è possibile che ciò che è in potenza non passi all'atto. È dunque necessario che vi sia un principio, la cui sostanza sia l'atto stesso. Pertanto è anche necessario che queste sostanze siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque, devono essere atto (ἡ οὐσία ἐνέργεια)»⁷¹¹.

Come si nota, in questo brano compaiono differenti forme coniugate del verbo ἐνεργεῖν⁷¹², per poi giungere alla designazione del principio come ἡ οὐσία

⁷⁰⁹ La ragione per cui Aristotele non tratta tale tema nella *Fisica* è rappresentata dal fatto che non si tratta di un problema fisico, ma teologico, cioè metafisico.

⁷¹⁰ Cfr. ARISTOT. *De anima* III.

⁷¹¹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12-20.

⁷¹² Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 12; 14; 17; 18.

ἐνέργεια⁷¹³. Sembra pertanto che, la transizione da ciò che designa, per lo più, l'azione, a ciò che indica l'atto in senso proprio serva ad indicare che il principio del movimento eterno non debba essere concepito solamente come una potenza sempre attiva ma, soprattutto, come un atto⁷¹⁴. Pertanto, necessariamente, esso deve “non poter non essere”, e, in quanto tale, esso giunge ad avere una caratterizzazione essenziale forte, come ἐνέργεια e, quindi come ente autarchico⁷¹⁵.

In seguito, Aristotele aggiunge che il fatto che il principio si caratterizzi come atto⁷¹⁶, non presuppone solo che esso sia qualcosa di necessario ed eterno ma che rappresenti il modo d'essere che è proprio della forma e dell'immateriale⁷¹⁷.

Aristotele ha così dato all'autarchia un senso ontologico, dando al contempo un senso ontologico all'ἐνέργεια che le è collegata e che caratterizza il principio.

Ma il discorso sul principio prosegue nel capitolo successivo, che vale considerare. Infatti, nel settimo capitolo del libro Λ della *Metafisica*, Aristotele spiega in che senso il principio primo esiste, appunto, come bene:

«Dunque, questo è un essere che esiste di necessità (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστιν ὄν); e in quanto esiste di necessità (ἦ ἀναγκαῖον), esiste in modo bello (καλῶς), e in questo modo è principio (καὶ οὕτως ἀρχή)»⁷¹⁸.

Secondo Aristotele, il primo motore non può essere soggetto a nessun tipo di mutamento, neppure al moto di traslazione circolare, poiché esso è assolutamente immutabile, e quindi necessario. Conseguentemente, proprio in quanto necessario, esso esiste in modo “bello” (καλῶς)⁷¹⁹, ed è principio in questa guisa, cioè come

⁷¹³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1071 b 20.

⁷¹⁴ E quindi il principio *tout court*.

⁷¹⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 17.

⁷¹⁶ E che quindi si caratterizzi per essere un ente autarchico.

⁷¹⁷ Cfr. al riguardo, G. AUBRY, *Dieu sans la puissance, Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006, spec. pp. 163-165.

⁷¹⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 10-11.

⁷¹⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 11. Il termine καλῶς, che ivi compare, trova una spiegazione nel quinto capitolo del libro Δ della *Metafisica* (ARISTOT. *Metaph.* Δ 5, 1015 b 14), in cui Aristotele spiega che, se esso esiste come bene, è perché non gli può occorrere nulla di

ciò che è “bello” e che, quindi, è “bene”⁷²⁰. Si può dunque affermare che, per la proprietà transitiva, dato che esso è necessario, esso è anche “autarchico”⁷²¹.

Poche righe dopo, Aristotele dà una spiegazione del senso in cui può venire inteso il termine “necessario”:

«Infatti, il “necessario” ha i seguenti significati: (a) ciò che si fa per costrizione contro l’inclinazione, (b) ciò senza il quale non esiste il bene, e, infine, (c) ciò che non può assolutamente essere diverso da come è»⁷²².

Vale inoltre citare quello che, forse, è il passo più celebre del libro Λ della *Metafisica*, ovvero il luogo in cui Aristotele descrive l’essenza del motore immobile:

«Da un tale principio dipendono il cielo e la natura (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις). Ed il suo modo di vivere è il più eccellente (διαγωγὴ δ’ ἐστὶν οἷα ἡ ἀριστη): è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato esso è sempre (ἀεί). A noi questo è impossibile, ma a lui è possibile, perché l’atto del suo vivere è il piacere (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου)»⁷²³.

Come si nota, lo Stagirita afferma che il dio è sempre uguale a sé, dato che è privo di potenzialità; infatti, essendo atto puro, egli non può passare da uno stato ad un altro. Quest’ultima, al contrario, è la condizione in cui si trova l’uomo, per il quale un pensiero continuo sarebbe impossibile, essendo intriso di potenzialità.

È poi introdotto il tema del piacere della vita divina che, come si è visto, è affrontato dallo Stagirita anche nel libro N della *Metafisica*. Ivi, infatti, la vita del

contrario alla sua natura (cfr. D. ROSS, *Metaph.* II, cit., p. 378).

⁷²⁰ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 31.

⁷²¹ E quindi per le acquisizioni del capitolo precedente, in cui si è analizzato il libro N della *Metafisica*.

⁷²² ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 11-13.

⁷²³ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 13-16.

primo motore è definita διαγωγῆ⁷²⁴, e tale vita, proprio in N, è definita autarchica⁷²⁵

Quello che è importante notare è che, per Aristotele, il piacere consiste sempre nell'atto (ἐνέργεια) ed è proprio in quanto è atto che il principio può essere, appunto, "principio". Ma esso è anche, per essenza, vita (καὶ ζωὴ δὲ γὰρ ὑπάρχει) e, in particolare, esso è vita ottima ed eterna, in quanto eterna attività di pensiero⁷²⁶. Infatti, Aristotele afferma che:

⁷²⁴ Cfr. ARISTOT. *De caelo*, I 9, 279 a 21-22, nonché *Metaph.* Λ 7, 1072 b 29, ove il dio è detto essere ζῶον αἰδίων ἄριστον; nonché PLATO, *Timeo* 37 B 38. Tale termine ha una connotazione temporale e, poiché, per Aristotele, il tempo è legato al cambiamento, e non esiste per le realtà eterne, sembra debba essere tradotto, preferentemente, con la parafrasi «costante modo di vivere, che non subisce cambiamenti», o addirittura con «divertimento», sfruttando l'uso che Aristotele ne fa nell'*Etica Nicomachea* (cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* 1127 b 34).

⁷²⁵ H. BONITZ, in ARISTOTELIS *Metaphysica*, recognovit et narravit H. Bonitz, Bonn 1848-1849, esplicita al meglio le implicazioni contenute in questo ragionamento, ed in cui si legge: «Summus autem intellectus perpetuo in eadem est beatitudine; is enim, ut antea est demonstratum, ἐνέργεια est, ipsaque haec ἐνέργεια eius necessario coniunctam secum habet voluptatem (ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια) (Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 15, 1154 b 25), quia voluptas nihil est aliud nisi actionis consummatio et perfectio (Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 13, 1153 a 14)». Inoltre, approfondisce la spiegazione dell'intero ragionamento notando che: «Summum principium movens hucusque Ar. Demonstravit substantiam esse per se intelligibilem; iam descripturus quae sit eius actio et vita, statim ab initio, b 20, ponit intelligibilem substantiam ipsam esse intellectum, id quod deinde per ipsam argumentationem confirmatur. Etenim ut sensus, ex Aristotelis sententia, quum est actu, recipiens in se rerum sensibilibus formas idem est atque ipsae res sensibiles abstracta earum materia (Cfr. ARISTOT. *De an.* II 12, 424 a 18-25 ; III 2, 425 b 25), vel ut ars ipsa est artificium segregatum a materia (Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Ζ 9, 1034 a 24), ita intellectus recipiens in se τὸ τί ἦν εἶναι rerum, quum est actu, ipse fit id quod est intelligibile, ac vicissim id quod intelligibile per se est ipse est intellectus actu existens (Cfr. ARISTOT. *De an.* III 4, 429 b 30 ss). Huius intellectus ut describat quae sit vita ac beatitudo (διαγωγῆ b 14 ss), summam quae homini aliquamdiu contingere potest beatitudinem pro exemplo adhibet. Et contemplativae quidem vitae, quippe quae finem in se ipsa contineat neque extra se positum habeat, absolutam inesse et consummatam beatitudinem, notum est Ar. Placitum, cf. ad A 2, 982 b 28 ss. Ea beatitudine nos quidam raro tantum, ubi quasi sublatis sumus ad divinam naturam (Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1127 b 27), possumus frui, quondam humanus intellectus potentine obnoxius non potest perpetuo esse in actu» (p. 500 ss.).

⁷²⁶ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 26.

«Se, dunque, in questa felice condizione (εἶ ἔχει) in cui noi ci troviamo talvolta, il dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione egli effettivamente si trova. Ed egli è anche vita, perché l'atto dell'intelletto è vita (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή), ed egli è appunto atto (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια)»⁷²⁷.

Da questo testo si apprende che la vita del principio è felice poiché essa è un'attività autarchica, ovvero fine a se stessa. Ora, Aristotele, nel settimo libro dell'*Etica Nicomachea*, afferma che gli atti fini a se stessi sono atto e fine (ἐνέργεια καὶ τέλος)⁷²⁸, e che «il dio gode sempre di un piacere unico e semplice, perché c'è un atto non solo del movimento, ma anche dell'immobilità (ἐνέργεια ἀκινήσιος), ed il piacere consiste più nella quiete che nel movimento». Sembra dunque che l'autarchia del principio sia autarchia in somma grado poiché consiste proprio in quell'ἐνέργεια che si identifica con la quiete e non che si realizza per mezzo di un movimento.

Ed inoltre, sembra naturale concludere che il principio è fine a se stesso, e quindi, per quanto detto in precedenza, che esso è autarchico⁷²⁹. Infatti, ad ulteriore spiegazione di ciò, lo Stagirita aggiunge che

«il suo atto, che sussiste di per sé (ἐνέργεια δὲ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνου ζωὴ), è vita ottima ed eterna (ἀρίστη καὶ αἰδῖος). Diciamo, infatti, che il dio è vivente (ζῶν), eterno (αἰδῖον) e ottimo (ἄριστον); cosicché al dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna (ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ): questo, dunque, è il dio (τοῦτο γὰρ ὁ θεός)»⁷³⁰.

⁷²⁷ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 25-27.

⁷²⁸ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 13, 1153 a 9-10.

⁷²⁹ Pertanto il suo atto -che è causa di movimento, dato che è in quanto atto puro che il motore muove eternamente il cielo-, è un atto fine a se stesso. Detto altrimenti, il motore muove il cielo per il puro piacere di muoverlo.

⁷³⁰ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 27-30.

Cosa implica tutto ciò? È evidente che, se l'attività del principio-motore è un atto fine a se stesso, e se quindi il motore muove il cielo per il puro piacere di muoverlo – e questo è ciò in cui, detto altrimenti, si caratterizza la sua autarchia –, ne consegue che il motore immobile è fine di se stesso e non del cielo⁷³¹.

Può essere utile, a questo punto, fare un primo bilancio, relativo a quanto si è desunto dalla lettura dei testi tratti dal *De caelo* e dalla *Metafisica*, che si occupano del principio in quanto ente autarchico.

⁷³¹ Ovvero, detto altrimenti, esso è amato da se stesso e non dal cielo. Come nota E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile?*, in ID., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., pp. 615-650, spec. p. 646: «la stessa cosa che si può dire per l'oggetto di desiderio, vale anche per l'oggetto di intellesione. Infatti, è noto che, secondo Aristotele, il motore immobile è oggetto di intellesione da parte di se stesso. Questo è un ulteriore indizio del fatto che esso ama se stesso».

III. 5. Le caratteristiche del principio in quanto ente autarchico

Il testo contenuto nel quarto e nel quinto capitolo del libro N della *Metafisica* mostra di possedere una notevole importanza dottrinale e, al contempo, appare come un esempio della messa in atto, da parte dello Stagirita, del suo procedimento diaporetico.

Per quanto concerne il problema discusso nel quarto capitolo del libro N, ovvero quale sia la natura dei principi, si può affermare che, dal testo esaminato, emerge un netto rifiuto del modo in cui gli Accademici hanno configurato i loro principi. Infatti, come è noto, per Aristotele la filosofia deve consistere essenzialmente nella ricerca dei principi di tutte le cose, ma tali principi non devono e non possono essere ottenuti semplicemente mediante l'identificazione degli aspetti comuni alle cose e alle idee, così come hanno fatto i Platonici. In queste righe, la dimostrazione della nozione di bene-principio, fa emergere proprio la contraddittorietà di quella platonica di Uno-principio. Infatti, come si è visto, mediante la critica dell'Uno inteso come bene, Aristotele ha evidenziato alcune delle esigenze che appartengono al suo pensiero⁷³²; anzitutto quella per cui il principio, e in particolare il principio dell'unità, deve essere una sostanza e non un accidente, affinché non abbia un contrario, e, in secondo luogo, l'esigenza che esso non sia un elemento, ma che sia un predicato universale. Ciò avviene sulla scorta della sua teologia. Infatti, a suo avviso, il bene è, anzitutto, il predicato della sostanza prima e separata, cioè il dio⁷³³. Infine, si può affermare che, per molti versi, il principio in quanto bene ha le stesse caratteristiche di quello che è menzionato nel noto passaggio del libro Λ, ove Aristotele afferma che

«questo è un essere che esiste di necessità (ἐξ ἀνάγκης); e in quanto esiste di necessità (καὶ ἡ ἀνάγκη), esiste come bene (καλῶς), e in questo modo è principio (οὕτως ἀρχή). Infatti, il necessario (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον) ha i

⁷³² Cfr. al riguardo, E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi introduttivi*, Padova 2004 (or. 1997), p. 343.

⁷³³ Cfr. K. BÄRTHLEIN, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie I*, Berlin 1972, pp. 77-108.

seguenti significati: ciò che si fa per costrizione contro l'inclinazione (τὸ μὲν βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὀρμήν), ciò senza cui non esiste il bene, e, infine, ciò che non può assolutamente essere diverso da come è (μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως)»⁷³⁴.

Allo stesso modo, la caratteristica dell'autarchia, che è attribuita al principio stesso, è la stessa di cui Aristotele fa menzione nel passo "più teologico" del *De caelo*⁷³⁵.

A riprova del parallelismo che si può istituire fra il testo di N e le affermazioni di Λ, si può citare il fatto che Aristotele fa precedere e seguire la discussione sul motore immobile, contenuta in Λ 7, da una serie di argomentazioni, le quali hanno lo scopo di identificare il principio con il bene, ovvero con ciò che è κάλλιστον e ἄριστον⁷³⁶ e che, quindi, coincide con l'oggetto della ricerca che Aristotele pone in essere in N⁷³⁷. In tale senso, lo Stagirita afferma che il motore immobile è fine in quanto bene e, dal brano contenuto in N, si evince anche che Aristotele considerò il principio come un bene e come un fine in sè, in ragione delle sue caratteristiche essenziali, che sono l'autarchia (αὐτάρκεια), l'eternità (ἀϊδιότης), l'incorruttibilità (ἀφθαρσία) e la garanzia di sicurezza (σωτηρία). Di conseguenza, anche in questo caso, è opportuno servirsi dei testi paralleli di cui si è dato conto, per fare chiarezza in merito a queste affermazioni. Infatti, come si è visto, gli attributi del principio elencati in N 4 sono riportati in modo pressoché identico da Aristotele nel *De caelo* mentre, in Λ, egli li sostituisce con l'affermazione della necessità del principio stesso⁷³⁸. Pertanto, l'accostamento di

⁷³⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 10-13.

⁷³⁵ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 17-25.

⁷³⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 32.

⁷³⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 33.

⁷³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1972 b 5-10. A proposito del motore immobile, infatti, Aristotele afferma che esso è un «essere che esiste di necessità» (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν). Da tale considerazione egli fa conseguire quella per cui il motore immobile, «se esiste di necessità, esiste in modo bello (καλῶς)», ed «è proprio per questo che esso è principio (οὕτως ἀρχή)». A questo punto, appare evidente che affermare che esso esiste in modo bello (καλῶς), non vuole dire che esso è il bene e l'oggetto d'amore delle altre cose, ma che "sta bene", in analogia con l'εἶχει di N 4, 1091 b 19.

N e di Λ è particolarmente interessante proprio perché testimonia come il filosofo, sostenendo che il principio esiste di necessità, affermi anche che esso esiste come un ente inalterabile, impassibile, eterno ed autarchico, e ciò significa che egli ha voluto applicare al principio il termine “necessario” (ἀναγκαῖον), non nel senso che esso è “necessario agli altri enti” ed è la loro causa finale⁷³⁹, ma nel senso che esso è autarchico e sussistente di per sé.

In altri termini, servendosi di quanto Aristotele sostiene in *Metaph.* Λ , si può affermare che, a suo parere, il principio è necessario perché non fa nulla “per costrizione contro l’inclinazione” (βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὀρμήν), che senza di esso “non esiste il bene”, e, soprattutto, che esso è «ciò che non può assolutamente essere diverso da come è (μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως)», ovvero, che esso è perfetto e non necessita di alcunché. Ciò trova una conferma ulteriore nella definizione dell’autarchia che compare nell’*Etica Nicomachea*, ove lo Stagirita afferma che un ente è autarchico quando «non è mancante di nulla (μηδενὸς ἐνδεᾶ)»⁷⁴⁰.

Sorprende che molti interpreti non abbiano considerato il testo di N come teologico e non lo abbiano associato a quelli sopra menzionati. A parere di chi scrive, il brano citato in N si può ascrivere fra quelli di carattere teologico.

Nondimeno, pare sia innegabile che il passaggio ora analizzato abbia a che vedere, soprattutto, con la filosofia prima dello Stagirita, concepita come ricerca delle cause prime degli esseri e come discussione sui princìpi⁷⁴¹.

⁷³⁹ Tale è, appunto, la cosiddetta “interpretazione tradizionale” della causalità del motore Immobile. Essa fa di quest’ultimo una causa finale nel senso che questo muoverebbe ciò che da lui viene mosso in quanto oggetto d’amore. Sembra che tale interpretazione sia stata formulata, per la prima volta, da Alessandro di Afrodisia, secondo il quale il motore immobile sarebbe oggetto di amore da parte del cielo, il quale, essendo animato, si muoverebbe circolarmente per imitare, quanto più possibile, l’immobilità del motore immobile. Per una ricostruzione della tradizione commentaristica sull’argomento, cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, in ID., *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, cit., pp. 616 – 650. Per un approfondimento del tema, cfr. E. BERTI, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, in ID., *Nuovi studi aristotelici II*, cit., spec. pp. 457-466.

⁷⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 14-15.

⁷⁴¹ Aristotele, nel libro A della *Metafisica*, rivolge ai princìpi posti dagli Accademici critiche analoghe: non a caso, la critica ha ritenuto che i due libri fossero stati composti in periodi vicini. Cfr. W. JAEGER, *Aristotele*, cit., pp. 297-305; nonché M. GENTILE, *La dottrine platonica delle*

III. 6. L'ἀυτάρκεια del principio: sul rapporto fra *Metafisica* ed *Etica Eudemia*

Vi è un testo, tratto dall'ottavo capitolo del libro I dell'*Etica Eudemia* che forse potrebbe apportare un contributo all'interpretazione del testo di *Metafisica* N 4⁷⁴². Il contesto in cui esso si inserisce è costituito da una critica dell'idea del bene⁷⁴³. Questa critica, a sua volta, fa parte integrante dell'esame cui Aristotele sottomette le tre possibili concezioni del bene supremo (τὸ ἄριστον), ovvero, quella secondo cui questo sarebbe precisamente l'idea del bene (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ), quella che lo identifica con il predicato comune a tutti i beni (τὸ κοινόν ἀγαθόν) e, infine, quella secondo cui il bene supremo sarebbe quello che, tra tutte le cose realizzabili per mezzo dell'azione umana, ne costituisce il fine (τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν).

Ivi, Aristotele si interroga a proposito dell'idea del bene e, in particolare, dapprima egli mostra che esso non esiste, per poi affermare che, se anche

idee-neri e Aristotele, Pisa 1930, pp. 85-90.

⁷⁴² Cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* I 8, che costituisce la vera e propria trattazione filosofica contenuta nel primo libro dell'*Etica Eudemia*, opera che ha come tema quello della felicità. Al suo interno, i capitoli 1-6 sono definiti da Aristotele stesso, all'inizio del capitolo 7, come "un proemio". Il capitolo 7, dal quale inizia la vera e propria trattazione, riprende e rende più esplicito quanto affermato nei capitoli precedenti, ovvero quello della felicità come obbiettivo dell'azione umana, ma lo fa introducendo la distinzione fra il fine (τέλος) e ciò che si fa in vista di un fine ed il concetto di πρακτόν, "ciò che è oggetto di azione". Sia il fine, sia ciò che si fa in vista di esso sono oggetto di azione e, pertanto, Aristotele può affermare che la felicità (εὐδαιμονία), intesa come obbiettivo, cioè τέλος, di tutte le azioni, è l'"ottima" fra tutte le cose che sono oggetto di azione. Ma a questo punto (inizio dell'ottavo capitolo, Aristotele riflette sul fatto che, in merito a ciò che è "ottimo", "ottimo (o massimo) bene" circolano opinioni differenti. Nell'Accademia, in particolare, si suole designare come "ottimo", o "massimo bene", l'idea del bene. Aristotele rifiuta tale concezione e propone la sua, secondo la quale l'ottimo è il fine di tutte le azioni.

⁷⁴³ Anche nella *Metafisica* Aristotele si occupa del bene dato che questo, inteso come fine, è uno dei quattro tipi di cause ricercate dalla scienza in questione (cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 6-7); ma si tratta del bene supremo (τὸ ἄριστον, cfr. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11), non del problema dell'unità del bene. La *Metafisica*, al contrario, discute il problema dell'unità dell'essere, dato che questo è il suo oggetto specifico.

esistesse, essa sarebbe del tutto inutile alla politica, che è la scienza-oggetto del trattato.

La prima tesi, ovvero quella secondo cui l'idea del bene non esiste, è dimostrata in base ad una serie di argomenti.

Anzitutto, Aristotele ricorda che il bene possiede molteplici significati, tanti quanti ne possiede l'essere, e pertanto né il bene né l'essere sono uno (ἐν τι)⁷⁴⁴. Così facendo, egli dimostra che il bene non è uno ed esclude che esista l'idea del bene, la quale presuppone che il bene sia uno⁷⁴⁵. In questo caso, la moltitudine dei significati del bene ha lo scopo di negare un'unità del bene, intesa come sinonimia o univocità, in cui il bene sia detto sempre con un solo e medesimo significato, ossia secondo quel tipo di unità che è l'unica adatta a fondare l'esistenza dell'idea⁷⁴⁶.

Nel secondo argomento, Aristotele aggiunge che nemmeno i beni che appartengono alla stessa categoria sono studiati da una scienza unica e che per questo è difficile che τὸ ἀγαθόν sia proprio di una scienza unica. È utile analizzare la ragione per cui Aristotele si serve dell'assenza di una scienza unica del bene come argomento contro l'esistenza dell'idea del bene. In questo caso egli si serve di un altro degli argomenti accademici, ovvero quello che viene definito, nella *Metafisica*, con l'espressione λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν⁷⁴⁷, il quale consiste nel dedurre l'esistenza di un'idea dalla scienza corrispondente; poiché per

⁷⁴⁴ Quelli delle categorie.

⁷⁴⁵ Come testimonia Aristotele nel primo libro della *Metafisica*, l'unità del predicato era uno degli argomenti che gli Accademici utilizzavano per provare l'esistenza delle idee, ovvero quello che viene identificato con l'espressione τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν. Tale argomento era poi esposto nel περὶ ἰδεῶν. Come è evidente, nell'*Etica Eudemia* Aristotele si oppone agli Accademici utilizzando il loro stesso punto di vista, ed infatti dimostra che l'argomento che essi utilizzavano per provare l'esistenza delle idee non ha alcun valore quando si tratta del bene.

⁷⁴⁶ Come ha notato E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, in ID., *Studi Aristotelici*, L'Aquila 1975, p. 163: «è illegittimo concludere che questa molteplicità di significati escluda la possibilità di una specie di unità, compresa quella del *focal meaning*, che, in effetti, non è incompatibile colla molteplicità dei significati».

⁷⁴⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 9, 990 b 12. Uno degli studi più puntuali a proposito degli argomenti Accademici, designati dallo Stagirita ἐκ τῶν ἐπιστημῶν è quello realizzato da O. GIGON, *Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles*, «Museum Helveticum», 1959, p. 197.

Aristotele c'è scienza solo riguardo alle cose che appartengono ad un genere unico, dato che la scienza è costituita da dimostrazioni e che le dimostrazioni non ammettono alcuna μετάβασις εἰς ἄλλο γένος⁷⁴⁸. Invece, nel caso dei beni che appartengono alla stessa categoria, lo Stagirita fa ricorso all'esistenza di una molteplicità di attività umane, di cui ognuna ha il suo bene particolare e diverso dalle altre. Pertanto, dato che non esiste una scienza unica del bene, non esiste nemmeno l'idea del bene⁷⁴⁹. Quello che lo Stagirita vuol dimostrare, con questa argomentazione è che, se si concepisce la scienza come gli Accademici, e dunque si ammette che la scienza suppone l'univocità, è chiaro che non ci può essere una scienza unica né dell'essere né del bene.

Vale riportare per intero il testo che contiene la terza argomentazione:

«Bisogna anche condurre la dimostrazione in modo opposto da quello che ora seguono per dimostrare il bene-in-sé (τὸ ἀγαθὸν αὐτό). Ora, infatti, a partire dalle cose che non sono generalmente ritenute beni essi mostrano che sono beni le cose generalmente ritenute tali; a partire dai numeri essi mostrano che la giustizia e la salute sono un bene: infatti, esse sono ordine e numeri -dato che essi pensano che ai numeri ed alle unità appartiene il bene perché l'Uno è il bene in sé (ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτὸ ἀγαθόν)-. Bisogna invece muovere da quelle cose che sono generalmente riconosciute [come dei beni]; [...]. È invece un'analogia arrischiata quella che dice che l'Uno è il bene in sé, perché i numeri aspirano ad esso. Infatti, né si dice chiaramente come aspirino, e quest'espressione è troppo semplice: d'altra parte, come si può pensare che vi sia un desiderio là dove non è presente la vita? Bisogna

⁷⁴⁸ Cfr. ARISTOT. *Anal. Post.* I 28, 87 a 38 - b 4.

⁷⁴⁹ Anche in questo caso appare utile ricordare le osservazioni di E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo*, cit. p. 165, che escludono la possibilità che queste affermazioni aristoteliche possano essere in contraddizione con la dottrina di *Metafisica* Γ. Berti afferma infatti che «gli argomenti ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, come l'argomento ἐν ἐπὶ πολλῶν, stabiliscono l'esistenza delle idee ammettendo fin dall'inizio che i numerosi oggetti che corrispondono ad ogni idea possiedono tutti lo stesso predicato, il quale si dice di essi in un senso assolutamente unico (l'εἶναι κατὰ μίαν ἰδέαν di *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 29-30 o il λέγεσθαι καθ' ἓν, l'univocità di *Eth. Nic.* I 4, 1096 b 8-16).

impegnarsi su questo tema e non sostenere in modo irragionevole cose che non sarebbe facile credere neppure con il ragionamento. Dire poi che tutti gli esseri aspirano ad un solo bene⁷⁵⁰, quale che sia, è cosa non vera: ciascuno infatti desidera un proprio bene: l'occhio la vista, il corpo la salute e così ogni altra cosa un suo bene diverso»⁷⁵¹.

Come si è detto, il contesto generale in cui si inserisce questa argomentazione è costituito dalla critica aristotelica all'idea di bene⁷⁵². In particolare, Aristotele, esaminando la concezione che identifica il sommo bene con l'idea del bene⁷⁵³, non oppone i suoi argomenti a tale concezione, ma ad una dottrina che identifica il sommo bene – o meglio il bene in sé –, con l'Uno; ed è proprio questo che permette di istituire un parallelo fra tale brano e quello contenuto in N 4. Questa concezione, infatti, identificando il bene in sé con l'Uno, fa del bene un principio da cui dedurre, prima, il bene dei numeri, e poi il bene che appartiene alle cose sensibili, nella forma di virtù; inoltre, tale concezione fa dei numeri realtà che tendono verso l'Uno e fa sì che tutte le cose tendano ad un unico bene. La critica

⁷⁵⁰ Come afferma P. DONINI, in ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Traduzione, Introduzione e Note di P.D., Bari 1999, p. 201, vi è certo un senso in cui Aristotele accetterebbe questa proposizione: quello di *De Anima* II 4, 415 a 26 - b 2, dove si mostra che tutti gli esseri (o almeno gli esseri viventi) aspirano all'eterna persistenza del divino realizzandola in qualche modo attraverso il ciclo biologico delle generazioni che perpetuano le specie. DONINI afferma che «al divino primo motore immobile aspirano i cieli e tutto l'universo, secondo *Metafisica* XII 7, e specialmente 1072 b 2. Ma anche in questo caso, non è interesse di Aristotele ammettere che la dottrina platonica potrebbe essere mantenuta, almeno nei suoi termini generali, se si cambiasse l'oggetto che essa indica come l'obiettivo dell'aspirazione generale degli esseri».

⁷⁵¹ ARISTOT. *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 15-33. Secondo Berti in questo brano Aristotele ha in mente, piuttosto che direttamente la teoria delle idee, la dottrina platonica dei principi, dove l'Uno è principio supremo (opposto alla Diade) anche delle idee.

⁷⁵² E, come si è detto, a sua volta essa è parte integrante dell'esame a cui Aristotele sottopone le tre concezioni possibili del sommo bene, vale a dire quella secondo cui esso è l'idea del bene (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ); quella che lo identifica con il predicato comune a tutti i beni (τὸ κοινὸν ἀγαθόν) e quella secondo la quale esso rappresenta il fine fra le cose realizzabili attraverso l'azione umana (τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν). Cfr. rispettivamente, ARISTOT. *Eth. Eud.* I 8, 1217 b – 1218 a 38; 1218 a 38- b 9; 1218 b 9-27.

⁷⁵³ Ovvero dove Aristotele procede a dimostrare che, in realtà, l'idea del bene non esiste.

di Aristotele, quindi, si sviluppa seguendo questi tre aspetti, relativi all'articolazione interna della dottrina.

Il primo argomento, ovvero quello con cui Aristotele si oppone alla dottrina che identifica il bene in sé con l'Uno, riguarda il procedimento seguito dai filosofi a lui contemporanei: esso consiste nel dimostrare la bontà delle cose comunemente riconosciute come beni a partire da cose che non sono comunemente riconosciute come beni, cioè i numeri e l'Uno⁷⁵⁴. Infatti, dalla premessa universale secondo la quale $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ è l'Uno, si procedeva alla deduzione della bontà dei numeri che derivano dall'Uno, e successivamente alla deduzione di ciascuna forma di ordine. Al riguardo, la critica mossa da Aristotele consiste nell'osservare che il procedimento dimostrativo-deduttivo in questione è errato poiché è necessario procedere in senso inverso. Egli afferma infatti la necessità di partire dalle cose che comunemente sono ritenute essere dei beni, per poi considerare il modo in cui queste ultime si trovano negli enti immobili.

Con il suo argomento, lo Stagirita cerca di mettere in rilievo l'errore di questi filosofi, che consiste nel non avere riconosciuto che gli enti immobili e le realtà mobili, che comprendono ciò che tende verso un fine e un bene, come la virtù, appartengono a piani diversi della realtà. Aristotele evidenzia tale errore in modo ancor più chiaro con il secondo argomento, che cita sempre per opporsi alla dottrina che identifica il bene con l'Uno. In questo caso, l'obbiettivo polemico è costituito dall'affermazione per cui l'Uno è lo $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$, poiché i numeri tendono ad esso. Aristotele osserva che tale tesi è posta in modo troppo semplice ($\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$), e senza esplicitare in che modo vi può essere una tendenza là dove

⁷⁵⁴ In effetti, secondo quanto Aristotele ha modo di osservare anche altrove (cfr. ARISTOT. *Metafisica* A 9, 992 a 32 – b1), i filosofi a lui contemporanei avevano ridotto la filosofia alla matematica. Lo stesso viene imputato espressamente a Platone in *Metafisica* M 8, 1084 b 32-23. Dall'errore di identificare l'unità matematica con l'Uno predicato più universale, il quale a sua volta coincide con il bene, con un unico principio, è possibile che derivi anche l'errore di dedurre da tale principio rispetto ai numeri, non solo caratteri matematici, ma etici ed estetici, e dai numeri rispetto alle cose sensibili non solo caratteri etici ma anche caratteri matematici (Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 6, 988 a 14-15; A 7, 988 b 11-12; M 8, 1084 a 31-36; cfr. anche C. ROSSITTO, *La dialettica nella dottrina platonica dei principi*, cit.).

non vi è vita⁷⁵⁵. Detto altrimenti, egli critica il fatto che, identificando il bene con l'Uno, si concepisce il bene in modo univoco e si finisce per dedurre da esso, apoditticamente, tutti i beni⁷⁵⁶. In effetti, con l'ultima critica alla dottrina che identifica il bene in sé con l'Uno, egli si oppone alla concezione per cui tutte le cose tendono ad un bene unico affermando che ogni cosa tende al suo proprio bene (ἰδίον ἀγαθού), come l'occhio tende alla vista, il corpo alla salute e così via⁷⁵⁷.

Si tratta a questo punto di porre in relazione diretta il passo appena considerato con quello di *Metafisica* N 4, per vedere se essi forniscano qualche informazione utile per comprendere meglio in che modo vada intesa la nozione di αὐτάρκεια, quando questa viene impiegata da Aristotele nel contesto della confutazione della dottrina accademica dell'Uno-bene-principio⁷⁵⁸.

Ora, si è visto che, per Aristotele, l'autarchia si identifica col principio in quanto esso è bene e, conseguentemente, si concretizza proprio nel suo essere

⁷⁵⁵ Ciò vuole dire che, per Aristotele, non solo la tendenza verso un fine o un bene non esiste nei numeri, ma che questa tendenza deve essere spiegata anche per quanto concerne gli enti, che tendono verisimilmente ad un fine. Cfr. al riguardo, E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Aristotele* in E.E. I 8, cit., pp. 169-170.

⁷⁵⁶ Il rapporto che Aristotele nega che esista fra le cose ed il bene è dunque un rapporto secondo cui le cose tendono tutte al bene nello stesso modo, direttamente, senza distinzione fra diversi significati che esso assume e tra le diverse scienze che corrispondono a questi diversi significati. Cfr. E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Aristotele* in E.E. I 8, cit., p. 171.

⁷⁵⁷ Cfr. ancora E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Aristotele* in E.E. I 8, cit., il quale analizza il testo contenuto nell'ottavo capitolo del libro I dell'*Etica Eudemia*, al fine di indagare la dottrina del *focal meaning*, che in esso è sicuramente presente, e di vedere se in tale passo venga contestata o no l'esistenza di una scienza del bene e dell'essere. Berti nota che, il senso di questa critica aristotelica all'idea del bene è finalizzata a dimostrare che il bene non è Uno, poiché, secondo lo Stagirita, si deve negare l'unità dell'essere e del bene, intesa nel senso della sinonimia e dell'univocità. Nondimeno, come nota Berti, questa molteplicità di significati non esclude la possibilità di una qualche specie di unità, come può essere quella propria del *focal meaning*.

⁷⁵⁸ A dispetto di ciò, è innegabile il fatto che si sia in presenza di due testi molto diversi, aventi prospettive altrettanto diverse. La *Metafisica*, infatti, indaga il bene supremo (τὸ ἄριστον) (cfr. anche *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11), inteso come uno dei quattro tipi di causa, mentre l'*Etica Eudemia* si interessa del problema dell'unità del bene.

bene. In secondo luogo, si è appurato che, per lo Stagirita il bene non è unico né univoco, poiché ogni cosa ha il suo bene proprio.

Infine, si è detto che l'autarchia di un ente è strettamente legata alla sua ἐνέργεια; ed è noto che, come l'essere, anche l'atto si dice in molti sensi, sicché «ciascun atto è sempre un atto determinato, cioè significa una determinata esistenza»⁷⁵⁹. Allora, è chiaro che, quando Aristotele parla di αὐτόρκεια, parla sempre di un'αὐτόρκεια determinata. In particolare, quando si riferisce all'autarchia del principio, deve riferirsi ad una forma di autarchia individuale, esistente in atto, e tale da identificarsi con quello che è l'atto proprio del principio stesso.

Inoltre, se ne deduce che, come il principio, così ogni singola cosa ha la sua autarchia propria⁷⁶⁰. Ora, se il bene di una cosa si identifica con il suo fine e con la sua autarchia, si avrà che, per Aristotele, il bene in sé, in quanto per sé sussistente e principio primo, si identificherà con il fine in sé e con l'αὐτόρκεια in sé. Come si è detto, l'atto del Motore immobile aristotelico, essendo l'attività più perfetta, si identifica col pensiero. Il Motore immobile è pertanto pensiero, e perché il pensiero non è soltanto essere, allora l'atto del Motore immobile, e quindi del pensiero, viene definito come vita⁷⁶¹, ovvero, come si è visto, una vita continua ed eterna⁷⁶².

Il pensiero è dunque ciò in cui si concretizza l'essere dell'ente più perfetto, l'atto del Motore immobile⁷⁶³, l'autarchia del principio.

⁷⁵⁹ Cfr. E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, cit., p. 564.

⁷⁶⁰ Poiché, ancora una volta, quest'ultima non esiste in generale, ma è sempre specifica ad un determinato tipo di cosa.

⁷⁶¹ ARISTOT. *Metaph.* Λ. 7, 1072 b 26-27.

⁷⁶² ARISTOT. *Metaph.* Λ. 7, 1072 b 29-30.

⁷⁶³ È necessaria tale determinazione perché, nuovamente, vale sottolineare che, per lo Stagirita, l'atto è sempre e solo riferito ad un soggetto ed ad una determinata attività, quale il muoversi, il vivere ed il pensare. Ciò distingue nettamente la concezione aristotelica dell'atto da quella rintracciabile nel neoplatonismo, che ammette invece l'atto come atto di essere. Cfr. al riguardo R. SALIS, *L'Uno e l'Essere: Plotino*, *Enneadi VI 8, 7*, in corso di pubblicazione.

III. 7. L'αὐτάρκεια del principio

A questo punto sembra che si possano svolgere alcune considerazioni a proposito del significato che il termine αὐτάρκεια assume quando è usato per identificare un attributo del principio. In particolare, sembra che oltre ad identificare qualche cosa di immateriale e trascendente, esso voglia definire un ente che si caratterizza per essere atto (ἐνέργεια)⁷⁶⁴.

Inoltre, si è detto che il termine atto, quando è applicato al principio, si riempie del suo senso più pieno⁷⁶⁵, poiché non rinvia solo al fatto che il principio esiste, ma al modo in cui esso esiste. Il principio, infatti, è atto nel senso che esiste come fine e come bene⁷⁶⁶, e, in quanto tale, esso è autarchico; mentre nel caso delle sostanze composte, la loro ἐνέργεια si esplica solo nel potersi identificare con il proprio fine e nel realizzare il proprio bene⁷⁶⁷.

Se dunque, il termine ἐνέργεια, applicato al principio, designa il bene ed il fine, è sembrato lecito domandarsi in che modo Aristotele lo abbia relazionato alle sostanze nelle quali si ritrova sia l'atto che la potenza. Allo stesso modo, ci si è domandato come un bene-principio siffatto sia compatibile con la critica all'Idea del bene che lo Stagirita ha formulato nelle *Etiche*; e dunque in che modo il principio sia un bene.

La risposta che i trattati di etica forniscono a tali interrogativi è che, il bene è un multivoco, poiché esso si può dire in tanti sensi quanti si può dire l'essere, e secondo ognuna della sue categorie. L'*Etica Eudemia* le declina così:

«Secondo la sostanza, è l'intelletto ed il dio; secondo la qualità il giusto, secondo la quantità la misura»⁷⁶⁸.

Mentre, nell'*Etica Nicomachea* si legge che:

⁷⁶⁴ L'atto puro.

⁷⁶⁵ Che rinvia al concetto di ἐντελέχεια.

⁷⁶⁶ Esso, infatti, è una sostanza semplice, immateriale e separata.

⁷⁶⁷ E non nell'essere «il» fine ed «il» bene.

⁷⁶⁸ ARISTOT. *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 30.

«Secondo la sostanza, per esempio, il dio e l'intelletto; secondo la qualità, le virtù; secondo la quantità, la misura; secondo la relazione, l'utile [...] e così di seguito»⁷⁶⁹.

Vale notare che le due liste presentano come sola costante il fatto che il bene secondo la sostanza sia identificato con l'intelletto o il dio⁷⁷⁰, e, pertanto, si può affermare che le *Etiche* oppongono al bene di Platone, che è pensato come una essenza separata, una sostanza essenzialmente buona. Ciò è perfettamente concorde con quanto si legge nella *Metafisica*, in cui il principio è designato come bene, e permette di comprendere meglio perché esso sia detto essere οὐσία ἐνέργεια. Infatti, se il dio-principio è atto, privo di potenza, è perché il bene è compreso nella sua essenza, e perché esso sussiste sempre nella medesima condizione, senza avere bisogno né della mediazione della potenza né di quella del movimento. In questo senso esso è autarchico e in quanto tale “non è manchevole di nulla”. Ma, soprattutto, se l'autarchia designa, in generale, e negli enti del mondo sublunare, la possibilità di realizzare il proprio bene ed il proprio fine e la realizzazione di esso, nel caso del principio, essa designa “il” bene essenziale come sostanziale, ovvero reale e non realizzato.

Anche per questo il termine αὐτάρκεια è associato da Aristotele, nella maggior parte dei casi alla nozione di fine (τέλος), ma, nel caso del principio, esso indica proprio ciò che ha il fine in sé⁷⁷¹; e che pertanto realizza la sua natura, permettendogli di persistere in una condizione di piacere⁷⁷².

⁷⁶⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* I 6, 1096 a 24-27.

⁷⁷⁰ Cfr. al riguardo, J. ACKRILL, *Aristotle on the Good and the Categories*, in AA. VV., *Articles on Aristotle*, vol. 2, *Ethics and Politics*, J. BARNES – M. SCHOFIELD – S. SORABJI (eds), London 1977, pp. 17-24, che nega che, in questo caso, l'attributo «buono» possa avere il valore di un attributo proprio ed essenziale. Di contro, A. STEVENS, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris 2000, appoggiandosi al testo di Aristot. Top. VI, 144 a 9-22, sostiene che per dio il bene è una caratteristica essenziale.

⁷⁷¹ Come afferma al riguardo G. AUBRY, *Dieu sans la puissance, Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006, p. 207: «La théologie de l'acte pur apparaît alors dans sa singularité, et telle qu'Aristote la revendique: comme una théologie qui, tout en identifiant le dieu au bien, identifie aussi la puissance propre au bien».

⁷⁷² Per Aristotele il piacere è attività della disposizione secondo natura. Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.*

VII 13, 1153 a 9-10, 14.

CONCLUSIONE

Nell'ambito della presente dissertazione si è cercato di esaminare i significati che la nozione di ἀὐτάρκεια assume nel pensiero filosofico di Aristotele, affrontando preliminarmente i problemi concernenti gli aspetti etici e politici del termine, ovvero il significato che esso assume quando viene riferito all'uomo, che peraltro era già stato esaminato dagli studiosi, e soffermandosi poi sugli aspetti fisici, della biologia e della filosofia prima. Proprio questi ultimi, infatti, fino ad ora, non erano stati presi in esame in modo precipuo dagli studiosi, ed è anche per questo che si è esplicitamente tentato di condurre un'indagine sull'ἀὐτάρκεια che fosse più completa possibile, ovvero tale da considerare tutte le sue occorrenze in Aristotele.

Per quanto riguarda l'esame del significato che la nozione di ἀὐτάρκεια assume in ambito etico e politico, che costituisce la prima parte della ricerca, lo *status quaestionis* ha evidenziato come il problema fondamentale delle diverse occorrenze della nozione all'interno dei trattati di *Etica*, della *Politica* e della *Retica* risulti essere quello della mancanza di una definizione univoca del termine fornita da Aristotele; nonché quello della difficile armonizzazione di differenti descrizioni dell'ἀὐτάρκεια stessa.

Inoltre, per quanto concerne tale nucleo tematico, ovvero l'analisi dell'autarchia umana, esso si è articolato in due momenti; il primo teso ad individuare e ad analizzare tutte le occorrenze in cui il termine compare nelle "scienze pratiche"; il secondo teso ad esaminare quello che è, in realtà, il problema a cui rinvia in tutti questi contesti la nozione di ἀὐτάρκεια, ovvero la scelta del miglior stile di vita.

Infatti, in definitiva, il problema riguardante la natura dell'autarchia viene a coincidere con quello riguardante la natura della vita più felice per l'uomo; e poiché Aristotele, nei trattati di etica e nella *Politica*, fornisce differenti esempi di "vita felice", si è trattato di vedere se tali esempi fossero tutti anche esempi di vita

autarchica e, appurato ciò, di determinare una gerarchia interna.

Da tale esame è emerso che l'αὐτάρκεια umana di grado più elevato si identifica con la vita teoretica, la quale è imitazione dell'αὐτάρκεια divina, che, a sua volta, è l'αὐτάρκεια *tout court*.

L'analisi del significato dell'autarchia nell'ambito della scienza fisica e, in particolare, di quella parte della biologia aristotelica che studia la riproduzione degli animali e la loro locomozione, è stata svolta nella seconda parte della dissertazione.

Ivi, in primo luogo, si è considerato il quadro concettuale entro il quale Aristotele ha teorizzato la relazione fra le nozioni di autarchia, il tema della capacità riproduttiva animale e quello della possibilità che esso ha di realizzare il proprio fine e di sfruttare al meglio le proprie potenzialità.

In particolare, dall'esame del libro II del *De generatione animalium* è emerso come, per Aristotele, l'autarchia sia un attributo che si addice solo agli animali superiori, che possono attuare il moto locale e che hanno i sessi separati. Anche e proprio per questo essa si predica soprattutto del maschio.

In secondo luogo, si è presa in esame, più in dettaglio, la spiegazione della riproduzione animale fornita dallo Stagirita, per mostrare in che cosa consista concretamente l'autarchia del maschio rispetto alla femmina ed in quali funzioni si concretizzi. Sembra infatti che il suo significato rinvii alla causalità finale, formale ed efficiente, che il maschio rappresenta nel contesto della generazione.

Inoltre, l'αὐτάρκεια animale si caratterizza per essere la realizzazione di un'ἐνέργεια, la quale è espressione della natura propria di questi viventi, consente loro di perpetuare la specie e di essere parte di quella eternità che è propria del dio e che, altrimenti, sarebbe loro negata, e che, per finire, costituisce il fine a cui mirano tali animali, quando si riproducono.

In terzo luogo, considerando i trattati biologici di Aristotele, ho potuto riscontrare che l'αὐτάρκεια viene descritta sempre come l'attributo di ciò che si caratterizza per essere, in qualche modo, "eterno" e che si trova nella situazione migliore.

Invece, analizzando l'altro trattato di biologia nel quale ricorre il termine, ovvero il *De incessu animalium*, è emerso che l'αὐτάρκεια viene collegata da

Aristotele al fine che è proprio di ogni organo. Infatti, l'ἀυτάρκεια di ogni organo è descritta da Aristotele come “ciò che è migliore” per quell'organo. Lo svolgimento della propria funzione, infatti, per ogni organo non è un fine qualsiasi, ma quel fine che per l'organo, e più in generale per l'essere vivente di cui è parte, è il migliore. In questo modo, negli organismi viventi, le parti, nell'adattarsi alla loro funzione propria, realizzano fra tutte quella migliore, cioè quella che garantisce il buon funzionamento dell'animale, la sua conservazione e l'eternità della specie. Anche questa concezione dell'ἀυτάρκεια, però, appare come una costante nel *Corpus*. Infatti essa vale sia in rapporto agli organismi più semplici sia rispetto a quelli più complessi, fino ad arrivare all'uomo che partecipa del divino.

Per quanto riguarda il terzo nucleo tematico in cui è articolata la ricerca, quello cioè che prende in esame il significato della nozione di ἀυτάρκεια nell'ambito della filosofia prima, si è analizzato innanzitutto un passo del *De caelo*, in cui Aristotele utilizza il termine ἀυτάρκεια in riferimento agli «enti che sono posti fuori dal cielo». In seguito, si sono presi in considerazione quei passi della *Metafisica*, e in particolare di Ν e di Λ, in cui Aristotele applica la nozione al principio.

Complessivamente, dall'analisi di tali brani, è emerso che il principio, o il dio, in quanto atto puro ha il proprio fine in sé e la sua autarchia è immediata in quanto costante e necessario atto della propria essenza. Anche e proprio per questo, la sua autarchia è l'esempio dell'autarchia per eccellenza, e, di conseguenza, ogni essere, nello svolgere la sua attività propria, tenderà ad imitare l'autarchia divina. Ma soprattutto si è riscontrato che le caratteristiche del principio, descritte in Ν, corrispondono ai medesimi attributi o perfezioni che appartengono al motore immobile così come viene presentato da Aristotele nel libro Λ della *Metafisica*, i quali dipendono dal suo essere atto puro, cioè sono in relazione alla sua stessa essenza.

Al di là dei risultati parziali che si è ritenuto di poter raggiungere nei tre ambiti principali a cui si è potuto ricondurre la nozione di ἀυτάρκεια, cioè nell'uomo, negli animali, nel principio, è forse possibile svolgere alcune considerazioni di carattere complessivo su di essa.

Anzitutto, si può osservare che tutte le attività che sono definite “autarchiche”

da Aristotele, ovvero l'attività costituita dalla felicità umana, la generazione animale e l'attività del principio, siano da lui descritte come ἐνέργεια. Ma αὐτάρκεια non è solo una nozione che rinvia ad una modalità in cui si realizza l'ἐνέργεια. Infatti, se essa è in grado di racchiudere tutti gli esempi che Aristotele propone – pensare, essere felice, generare, vivere –, è perché è in grado di descrivere “attualità” che si articolano secondo la struttura stessa dell'attività.

Per mezzo della nozione di αὐτάρκεια, infatti, Aristotele descrive la realizzazione dell'identità fra l'esercizio ed il fine. Pertanto, essa si predica degli essere immortali ma anche degli esseri mortali e corruttibili, di cui definisce quello stato per cui essi si mantengono in atto, al di là di tutto ciò che potrebbe «limitare la loro attività», che è una conseguenza del loro vivere nella contingenza. Ad esempio, tra i fattori che si oppongono all'atto si possono annoverare le morti individuali o le concrete situazioni in cui vengono svolte le attività umane. Nel primo caso l'αὐτάρκεια indica la persistenza indefinita della specie, nel secondo, indica la possibilità che l'uomo ha, pur essendo condizionato dalla contingenza stessa, di divenire incondizionato, per mezzo dell'istituzione della πόλις o tramite una scelta di vita che lo rende indifferente ai rovesci della fortuna.

Si può dunque affermare che Aristotele intende l'αὐτάρκεια, in modo eminente, come ἐνέργεια, considerando il termine ἐνέργεια dal punto di vista della sua struttura autoreferenziale ed autoconservatrice.

Nondimeno, al di là di questo significato del termine, che rappresenta una sorta di costante in tutte le occorrenze della nozione, è evidente che Aristotele ha stabilito una sorta di gerarchia fra le diverse accezioni, che va dalla forma meno perfetta – l'autarchia animale –, a quella più perfetta – l'autarchia divina, che funge anche da modello, passando attraverso quella dei cieli e, soprattutto, dell'uomo. Quest'ultima è anche la più complessa, sia al suo interno, che nelle sue modalità di realizzazione. Infatti, se gli animali, in quanto semplici viventi dotati di sensazione e moto, hanno come atto proprio e come fine la generazione, l'uomo è in una condizione diversa, poiché ha per fine un'autarchia particolare. Ma la sua singolarità deriva dal fatto che, essendo costituito di diverse δυνάμεις, è capace di diverse ἐνέργεια. È per questo che la questione propriamente etica è consistita

nello stabilire una gerarchia fra tali ἐνέργειαι, e quindi tra le forme di autarchia che sono legate a ciascuna di esse.

Si è osservato che l'uomo si colloca al centro di tale gerarchia, e quindi può realizzare la forma suprema di autarchia, fra quelle che gli sono possibili, nella vita teoretica. Tale forma di autarchia, è quella "propriamente" umana, perché concerne solo l'intelletto che è "solamente umana", ma, in qualche modo, è anche "più che umana", perché è ciò che assimila l'uomo al dio.

Inoltre, per l'uomo, lo *status* autarchico coincide con la felicità, che, come risulta dalle *Etiche*, è la realizzazione della sua funzione specifica, ovvero il miglior esercizio possibile delle sue capacità razionali. L'uomo, infatti, si differenzia dagli altri animali anche per essere l'unico animale dotato di facoltà razionali e quindi di una funzione conoscitiva, che va oltre i limiti del biologico. L'elemento che fa dell'uomo un animale superiore è costituito dalla partecipazione dell'uomo al divino, cioè dall'intelligenza, e la sua felicità corrisponde dunque a quel motore immobile che è primo oggetto del desiderio e dell'intelletto, in quanto essa è per lui il bene supremo.

Sembra dunque si possa affermare che αὐτάρκεια è un termine multivoco, cioè omonimo, ed in particolare omonimo πρὸς ἓν. Infatti, tutte le occorrenze del termine, all'interno del *Corpus Aristotelicum*, fanno riferimento a definizioni diverse, di cui la principale (lo ἓν) rinvia al concetto di ἐνέργεια, inteso come l'attuazione della forma che è propria di ciascun ente.

Se dunque per Aristotele ogni ente fisico è sinolo di materia e forma, di esso si può predicare l'αὐτάρκεια in tanto in quanto questa è atto della sua essenza, e dunque esso è in grado di realizzare, da solo, la propria forma.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Aristotele

ARISTOTELIS *Opera* edidit Academia Regia Borussica ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini 1960 (1831¹), voll. 2.

The Works of ARISTOTLE, translated into English under the editorship of D.W. Ross by E.M. Edghill, A.J. Jenkinson, G.R.G. Mure, W.A. Pickard-Cambridge, R.P. Hardie, R.K. Gaye, J.L. Stocks, H.H. Joachim, E.W. Webster, E.S. Foster, J.A. Smith, J.I. Beare, G.R.T. Ross, J.F. Dobson, M.A. D'Arcy Wentworth Thompson, W.Ogle, A.S.L. Farquharson, A. Platt, T. Loveday, L.D. Dowdall, W.D. Ross, G. Stock, J. Solomon, B. Fowett, F.G. Kenyon, R. Roberts, I. Bywater, Oxford 1928² (1908¹), voll. 12.

ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, tradd. di G. Colli, G. Giannantoni, D. Lanza, R. Laurenti, O. Longo, A. Plebe, A. Russo, M. Valgimigli, M. Vegetti, Roma-Bari 1993 (1973¹), 11 voll.

The Complete Works of ARISTOTLE: The Revised Oxford Translation, ed. by J. Barnes, Princeton 1984, voll. 2.

- ARISTOTELIS** *Organon*, graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit Theodorus Waitz. Pars posterior. *Analitica Posteriora, Topica*. Lipsiae 1846.
- ARISTOTELE,** *Organon*, introduzione, traduzione e note di G.Colli, Torino 1955.
- ARISTOTELE,** *Organon*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., Torino 1995.
- ARISTOTLE'S** *Prior and Posterior Analytics*, text, with Introduction, translation and commentary by W.D. Ross, Oxford 1955.
- ARISTOTELE,** *Gli analitici primi*, Introduzione, traduzione e commento di M. Mignucci, Napoli 1969.
- ARISTOTELIS** *Topica et Sophistici Elenchi* recensuit brevique annotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1958.
- ARISTOTE,** *Topiques*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris 1967, 2 voll.
- ARISTOTELE,** *I Topici*, traduzione, introduzione e commento di A. Zadro, Napoli 1974.
- ARISTOTELIS** *Physica* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1956² (1950¹).
- ARISTOTELES,** *Physikvorlesung*, Übersetzung mit Kommentar von H. Wagner, Darmstadt 1967.
- ARISTOTELE,** *La Fisica*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di A. Russo, Bari 1968.
- ARISTOTE,** *La Physique*, introduction par L. Couloubaritsis, traduction par A. Stevens, Paris 1998.
- ARISTOTE,** *Physique*, traduction, présentation et notes par P. Pellegrin, Paris 2000.
- ARISTOTELIS** *De caelo libri quattuor* recognovit brevique adnotatione critica instruxit D.J. Allan, Oxonii 1936.
- ARISTOTE,** *Traité du ciel, suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien du Monde*, traduction et notes par J. Tricot, Paris 1949.
- ARISTOTELE,** *De caelo*, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. Longo, Firenze 1961.
- ARISTOTE,** *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris 1965.
- ARISTOTELE,** *Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Jori, Milano 2002.
- ARISTOTLE,** *On the Heavens I and II*, edited and translated by S.Leggatt, Warminster 1995.
- ARISTOTELIS** *De anima libri tres* ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentaries illustravit F.A. Trendelenburg, Graz 1957 (Berlin 1877¹).
- ARISTOTELIS** *De anima* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1956
- ARISTOTE,** *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbottin, Paris 1966.
- ARISTOTELE,** *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di G. Movia, Napoli 1979.
- ARISTOTE,** *De l'âme*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris 1993.

- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di M. Zanatta, con la collaborazione di R. Grasso, Roma 2006.
- ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971.
- ARISTOTLE'S *De motu and De incessu animalium*, transl. by A.S.L. Ferquharson, in *The Works of ARISTOTLE* cit., vol. V.
- ARISTOTE, *Marche des animaux. Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1973.
- ARISTOTELIS *De generatione animalium* recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.J. Drossaart Lulofs, Oxonii 1972 (1965¹).
- ARISTOTLE, *Generation of Animals*, with an English translation by A.L. Peck, London - Cambridge 1953 (1943¹).
- ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par L. Louis, Paris 1961.
- ARISTOTELES, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen von Dr. A. Schwegler, Frankfurt am Main 1960, voll. 2 (Tübingen 1847-1848, voll. 4).
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction et commentaire par G. Colle, Louvain 1912-1931, voll. 3.
- ARISTOTLE, *The Metaphysics*, with an English translation by H. Tredennick, Cambridge 1936.
- ARISTOTELIS *Metaphysica* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1957.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction et commentare par J. Tricot, Paris 1991 (or. Paris 1966).
- ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione note e apparati di G. Reale, Milano 2002³ (2000¹), or. Napoli 1968.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario della *Metafisica* di Aristotele, Milano 2004.
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino 2005.
- ARISTOTELE, *Il primo libro della " Metafisica"*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Bari 1993.
- ARISTOTE, *Métaphysique, A 7*, traduction et commentaire par R. Lefebvre, Paris 1999.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii 1954¹¹ (1894¹).
- ARISTOTLE, *The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes by J. Burnet, Cambridge 1901.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, a commentary by the late H.H. Joachim, ed. by D. A. Rees, Oxford 1951.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J. Y. Jolif, Paris 1970² (1958-1959¹), t. 2, voll 4.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli, Milano 2003³ (2000¹).

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano 2002.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Bari 2003.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, livre X*, commentaire par P. Pellegrin, Paris 2000.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain-la-Neuve, Paris 2002, 2), t. 2, voll 4.
- ARISTOTELIS *Ethica Eudemia recensuerunt breuique adnotatione critica instruxerunt* R. R. Walzer - J. M. Mingay, Oxonii 1991.
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, traduzione, introduzione e note di P. Donini, Bari 1999.
- ARISTOTELIS *Politica recognovit breuique adnotatione critica instruxit* W. D. Ross, Oxonii 1967 (1957).
- ARISTOTLE, *Politics*, Translated with an Introduction, notes and Appendixes by E. Barker, Oxford 1948, (1946¹).
- ARISTOTLE, *“Politics”: Books III and IV*, transl. with introd. And comments by R. Robinson; with a supplementary essay by D. Keyt, Oxford 1995.
- ARISTOTELE, *Politica*, introduzione, traduzione e note di C.A. Viano, Milano 2002.
- ARISTOTE, *La Politique*, traduction, analyse et présentation par S. Van der Meer, Poitiers 2002.
- ARISTOTE, *La Politique*, Traduction, Introduction, notes et index par J. Tricot, Paris 2005.
- ARISTOTELIS *Ars rhetorica recognovit breuique adnotatione critica instruxit* W.D. Ross, Oxonii 1959.
- ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Milano 1996.
- ARISTOTE, *La Rhétorique*, traductions et commentaires de l'antiquité au XVII siècle, textes réunis par G. Dahan et I. Rosier-Catach, Paris 1998.
- ARISTOTELIS *Dialogorum Fragmenta in usum scholarum*, sel. R. Walzer, Firenze 1963 (1934¹).
- ARISTOTELIS *Fragmenta selecta*, recognovit breuique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxonii 1955.
- ARISTOTELIS *Opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta* collegit et adnotationibus instruxit O. Gigon, Berolini 1987.
- ARISTOTELES, *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik*, Dichtung, übersetzt und erläutert von H. Flashar, U. Dubielzig und B. Breitenberger, in ARISTOTELES, *Werke in Deutscher Übersetzung*, begründet von H. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, band 20, teil I, Berlin 2006.
- ARISTOTELE, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Napoli 1987, voll. 2.
- ARISTOTELE, *I Dialoghi*, a cura di M. Zanatta, Milano 2008.
- ARISTOTELE, *Della filosofia*, Introduzione, traduzione e commento di M. Untersteiner, Roma 1963.
- ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni*, introduzione, traduzione, note e apparati di Cristina Rossitto, Milano 2005 (Padova 1984¹).

Altri autori

- ALEXANDRI
APHRODISIENSIS** *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit H. Bonitz, Berolini 1847.
- ALEXANDRI
APHRODISIENSIS** *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini 1891.
- ALESSANDRO DI
AFRODISIA E
PSEUDO-
ALESSANDRO,** *Commentario alla "Metafisica" di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milano 2007.
- ASPASII** *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, edidit G. Heylbut, Berolini 1889.
- DIOGENE LAËRCE,** *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, Paris 1999.
- DIOGENE
LAERZIO,
EUSRATII ET
MICHELII ET
ANONYMA** *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Bari 1983 edizione accresciuta (1962), voll. 2.
- DIOGENE
LAERZIO,
EUSRATII ET
MICHELII ET
ANONYMA** *In Ethica Nicomachea commentaria*, edidit. G. Heylbut, Berolini 1892.
- PLATONIS** *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii 1900-1907, voll. 5.
- PLATO,** *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1959.
- PLATONE,** *La Repubblica*, introduzione di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli, Milano 2004 (1981¹).
- PLATONE,** *Repubblica, Libri VI-VII*, a cura di M. Vegetti, Napoli 2003.
- PLATON,** *Timée, Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris 1995 (1992¹).
- PLATONE,** *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Milano 2003.
- PLATONE,** *Filebo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Milano 1995.
- I PRESOCRATICI,
SIMPLICII** *Testimonianze e frammenti*. Introduzione di G. Giannantoni, traduzioni di A. Albertelli, V. Alfieri, M.T. Cordini, G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, Bari 1994.
- I PRESOCRATICI,
SIMPLICII** *In Aristotelis De caelo Commentaria Simplicii Consilio et Auctoritate*, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit L.I. Heiberg, Berolini 1894.
- SOCRATIS ET
SOCRATICORUM** *Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, Napoli 1990-1991, voll. 4.
- SPEUSIPPO,** *Frammenti*. Edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi-Parente, Napoli 1980.

- SPEUSIPPO,** *Testimonianze e Frammenti*, a cura di M. Isnardi-Parente, ed. on line: <http://rmcisadu.let.uniroma1/isnardi/fronte.htm>, 2005 (=Isnardi³).
- THEOPHRASTE,** *Métaphysique*, texte édité, traduit et annoté par A. Laks e G.W. Most, Paris 1993.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS** *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, edidit R.M. Spiazzi, Torino 1951 (da I a III 8).

Letteratura critica

- AA. VV.,** *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A Mansion*, Louvain 1955.
- AA. VV.,** *La Politique d'Aristote*, Entretiens sur l'Antiquité classique, fondation Hardt, publié par O. Reverdin, tome XI, Vandoeuvres-Genève 1965.
- AA. VV.,** *Parusia*, herausgegeben. von K. Flash, Frankfurt a/M. 1965.
- AA. VV.,** *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, ed. by R. Palmer and R. Hamerton-Kelly, The Hague 1971, pp. 88-94.
- AA. VV.,** *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5.Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande 21.-29. August 1969). Herausgegeben von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin 1971.
- AA. VV.,** *Articles on Aristotle, vol. 2, Ethics and Politics*, ed. by J. Barnes – M. Schofield – S. Sorabji, London 1977.
- AA. VV.,** *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VIe Symposium Aristotelicum, publiés par P. Aubenque, Paris 1979.
- AA. VV.,** *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley - London 1980.
- AA. VV.,** *Studies presented to Evangelos Papanoutsos*, Athens 1980.
- AA. VV.,** *Aristotle on Nature and Living Things*, a cura di A. Gotthelf, Pittsburg -Bristol 1985.
- AA. VV.,** *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, «Cahiers de Philosophie Ancienne», 3, éd. par A. Motte, avant propos de C. Rutten, Bruxelles - Liège 1985.
- AA. VV.,** *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. by A. Gotthelf – J.C. Lennox, Cambridge 1986.
- AA. VV.,** *Aristoteles' "Politik"*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen / Bodensee 25.8.-3.9.1987, Göttingen 1987.
- AA. VV.,** *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, éd. par D. Devereux – P. Pellegrin, Paris 1987.
- AA. VV.,** *Mathematics and Metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*. Akten des X. Symposium Aristotelicum, herausgegeben von A. Graeser, Bern-Stuttgart 1987.
- AA. VV.,** *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. by A. Gotthelf – J.G. Lennox, Cambridge 1987.

- AA. VV., *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, herausgegeben von J.P. Beckmann et alii, Hamburg 1987.
- AA. VV., *Etica, Politica e Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. Berti e L.M. Napolitano Valditara, Roma 1989.
- AA. VV., *L'Uno e i Molti*, a cura di V. Melchiorre, Milano 1990.
- AA. VV., *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. Alberti, Napoli 1990.
- AA. VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Napoli 1991.
- AA. VV., *Aristotle's Ontology*, ed by A. Preus – J.P. Anton, Albany 1992.
- AA. VV., *Essays in Aristotle's De anima*, ed. by M. Nussbaum and A. Oksenberg Rorty, Oxford 1992, pp.147-167.
- AA. VV., *Aristote politique, Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque, publiées par A. Tordesillas, Paris 1993.
- AA. VV., *Dimostrazione, argomentazione dialettica ed argomentazione retorica nel pensiero antico*, a cura di A.M. Battegazzore), Genova 1993, pp. 37-60.
- AA. VV., *Filosofi e animali nel mondo antico*, atti del Convegno internazionale «Filosofi e animali nel mondo antico», a cura di S. Castiglione e G. Lanata, Genova 25-26 marzo 1992, Genova 1994.
- AA. VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1995.
- AA. VV., *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. by J. Barnes, Cambridge 1995.
- AA. VV., *Aristote et la notion de nature*. Textes réunis et présentés par P.M. Morel, Bordeaux 1997.
- AA. VV., *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, a cura di E. Berti, Bari, 1997.
- AA. VV., *L'animal dans l'antiquité*, édité par B. Cassin e J.L. Labarrière, Paris 1997.
- AA. VV., *Aristotle's Metaphysics Lambda*, ed. by M. Frede and D. Charles, Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- AA. VV., *La filosofia in età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Atti del Colloquio di Roma 17-19 giugno 1999, Napoli 2000.
- AA. VV., *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, «Philosophie», 73: *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, 3/2002, Paris 2002.
- AA. VV., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, a cura di M. Migliori, Brescia 2002.
- AA. VV., *L'excellence de la vie*, sur «L'Éthique à Nicomaque» et «L'Éthique à Eudème» d'Aristote, actes du séminaire doctoral du Centre Léon Robin, 1996-98, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, éd. G. Aubry, Paris 2002.

- AA. VV., *Aristote. Bonheur et Vertus*, coordonné par P. Destrée, Paris 2003.
- AA. VV., *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, a cura di E. Berti, Napoli 2003.
- AA. VV., *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, édité par A. Laks et M. Rashed, Villeneuve d'Ascq Cédex 2004.
- AA. VV., *La "Métaphysique" d'Aristote, perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par M. Narcy et A. Tordesillas, Paris 2005.
- AA. VV., *Dialoghi con gli antichi*, a cura di S. Gastaldi, Sankt Augustin 2007.
- AA. VV., *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, a cura di A. Fermani - M. Migliori, Milano 2009.

- J.L. ACKRILL, *Aristotle's Ethics*, London 1973.
- J.L. ACKRILL, *Aristotle on Eudaimonia*, London 1974.
- J.L. ACKRILL, *Aristotle on the Good and the Categories*, in AA. VV., *Articles on Aristotle*, vol. 2, *Ethics and Politics*, ed. by J. Barnes – M. Schofield – S. Sorabji, cit., pp. 17-24.
- J. E. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele*, Milano 1992.
- J. E. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano 1998.
- P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 2002³ (or. Paris 1963).
- P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotelicienne*, Paris 1962.
- P. AUBENQUE, *Sur l'amitié chez Aristote*, in P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, pp. 179-183.
- G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006.
- D. M. BALME, *Genos and Eidos in Aristotle's Biology*, «Classical Quarterly», XII, 1962, pp. 81-98.
- J. BARNES, (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.
- J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863.
- C. J. BERRY, *Human nature and political conventions*, «[Critical Review of International Social and Political Philosophy](#)», vol. II, 1999, pp. 95-111.
- E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, Padova 1958.
- E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962.
- E. BERTI, *Studi Aristotelici*, L'Aquila 1975.
- E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977.

- E. BERTI,** *Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello stato*, «Verifiche», 7, 1978, pp. 348-356.
- E. BERTI,** *Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la Métaphysique*, in AA. VV., *Mathematics and Metaphysics in Aristotle* cit., pp. 11-31.
- E. BERTI,** *L'uno e i molti nella «Metafisica» di Aristotele* in: AA. VV., *L'uno e molti*, cit., pp. 155-180.
- E. BERTI,** *Le ragioni di Aristotele*, Roma - Bari 1989.
- E. BERTI,** *Aristotele nel Novecento*, Bari 1992.
- E. BERTI,** *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in AA. VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1995, pp. 102-122.
- E. BERTI,** *Le dottrine non scritte «Intorno al Bene» nelle testimonianze di Aristotele*, in AA. VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, cit., pp. 251-294.
- E. BERTI,** *Profilo di Aristotele*, Roma 2009 (1979¹).
- E. BERTI,** *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma- Bari 1997.
- E. BERTI,** *Da chi è amato il Motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82.
- E. BERTI,** *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in AA.VV. *La filosofia in età imperiale*, cit., pp. 227-243.
- E. BERTI,** *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics Λ 6*, in AA.VV. *Aristotle's Metaphysics Lambda*, cit., pp. 181-206.
- E. BERTI,** *Aristotel: dalla dialettica alla filosofia prima*. Con saggi integrativi, Milano 2004.
- E. BERTI,** *Il concetto di atto nella Metafisica i Aristotele*, in ID., *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano 2004, pp. 550-570.
- E. BERTI,** *Nuovi studi aristotelici III – Filosofia pratica*, Brescia 2008.
- E. BERTI,** *Amitié et philosophie chez Aristote*, in ID. *Nuovi studi aristotelici III – Filosofia pratica*, cit., pp. 129-139.
- E. BERTI,** *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in ID. *Nuovi studi aristotelici III – Filosofia pratica*, cit., pp. 101-111.
- E. BERTI,** *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia*, in ID. *Nuovi studi aristotelici III – Filosofia pratica*, cit., pp. 141-155.
- E. BERTI,** *Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote*, in *Nuovi studi aristotelici III – Filosofia pratica*, cit., pp. 113-128.
- E. BERTI,** *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma 2008 (2006¹).
- B. BESNIER,** *La définition aristotélicienne du changement (Physique III, ch 1-3)* in AA.VV. *Aristote et la notion de nature*, cit., p. 15-34.
- G. BIEN,** *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna 1985.

- R. BODEÜS,** *La philosophie et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris 1982.
- R. BODEÜS,** *Savoir politique et savoir philosophique*, in AA. VV., *Aristoteles' "Politik"*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen / Bodensee 25.8.-3.9.1987 cit., pp. 101-123.
- R. BODEÜS,** *Animal politique et animal économique*, in AA. VV., *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte* cit., pp. 65-81.
- R. BODEÜS,** *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur 1991.
- R. BODEÜS,** *Aristote, la justice et la cité*, Paris 1996.
- R. BODEÜS,** *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Paris 2004.
- G. BORTOLASO,** *Filosofia aristotelica e finalismo*, «La Civiltà Cattolica», 111, 1960, vol. IV, pp. 461-470.
- G. BORTOLASO,** *La scoperta della causalità finale*, «La Civiltà Cattolica», 112, 1961, vol. I, pp. 571-580.
- A.P. BOSS,** *The soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden-Boston 2003.
- B. BOTTER,** *Dio e Divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005.
- L. BRISSON,** *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994.
- S. BROADIE,** *Aristotle and beyond. Essays on Metaphysics and Ethics*, Cambridge 2008.
- S. CAMPESE
L.L. CANINO,** *La genesi della polis*, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone, La Repubblica*, trad. e commento ai libri II-III, Pavia 1995, pp. 225-41.
- S. CAMPESE
S. GASTALDI,
L. CANFORA,** *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale*, Bologna 1977.
- L. CANFORA,** *La storiografia greca*, Milano 1999.
- E. CANTARELLA,** *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Milano 1995.
- M. CANTO
SPERBER,** *Ethiques grecques*, Paris 2001.
- A. CAPECCI,** *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1978.
- A. CARBONE,** *Determinazione dei generi e divisione*, ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, a cura di A. Carbone, Milano 2002, pp. 40-94.
- R.L. CARDULLO
G.R. GIARDINA,** *La fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Catania 2005.
- E. CATTANEI,** *Per una rilettura dei libri «M» e «N» della Metafisica di Aristotele alla luce delle «dottrine non scritte» di Platone e dei loro sviluppi nel pensiero dell'Accademia antica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 81, 1989, pp. 543-558.
- E. CATTANEI,** *I metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» nei libri «M» e «N» della «Metafisica» di Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 82, 1990, pp. 183-213.

- E. CATTANEI**, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996.
- D. CHARLES**, *Aristotle on Hypotetical Necessity and Irreducibility*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXIX, 1988, pp. 1-53.
- D. CHARLES M. FREDE**, (eds), *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- H. CHERNISS**, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I*, Baltimore 1944.
- H. CHERNISS**, *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. it. Firenze 1974 (or. Berkeley and Los Angeles 1945).
- S.R.L. CLARK**, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975.
- J.M. COOPER**, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge 1975.
- J.M. COOPER**, *Contemplation and Happiness in Aristotle: A Reconsideration*, «Synthese» 72, 1987, pp. 189-211.
- J.M. COOPER**, *Hypotetical Necessity and Natural Teleology*, in AA. VV., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, cit., pp. 243-274.
- J.M. COOPER**, *Reason and Emotion*, Princeton 1999.
- J.M. COOPER**, *Contemplation and Happiness: A reconsideration*, in J. COOPER, *Reason and Emotion*, Princeton 1999.
- L.COULOUBARITSIS**, Le problème du ΝΟΥΣ ΘΥΡΑΘΕΝ in AA.VV. *Studies presented to Evangelos Papanoutsos*, cit., pp. 159-195.
- M. CRUBELLIER**, *Les livres Mu et Nu de la Métaphysique d'Aristote. Traduction et commentaire*, Thèse de doctorat présentée à Lille, 1994.
- F. D'AGOSTINI**, *Analitici e Continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano 1997.
- C. DALIMIER P. PELLEGRIN**, In ARISTOTE, *Traité du ciel*, cit., Paris 2004.
- G. DAPPRICH**, *Die "Autarkie" des Aristoteles und der "totale Staat"*, Quakenbrück 1936.
- T.N. DAVIS**, *Autarkeia, Historical Development of a Concept from Homer to Aristotle*, Phil. Diss., Harvard 1948.
- M. DE CORTE**, *Aristote et Plotin*, Paris 1935.
- F. DE LUISE G. FARINETTI**, *Felicità Socratica: Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim - Zürich - New York 1997.
- A. DE MURALT**, *Comment dire l'être ?*, Paris 1985.
- M.- L. DESCLOS**, *Structure des traités d'Aristote*, Paris 2004.
- P. DESTREE**, *Aristote. Bonheur et vertus*, Paris 2003.
- D. DEVEREUX**, *Aristotle on the Essence of Happiness*, in AA. VV., *Studies in Aristotle*, cit., Washington

- 1981, pp. 249-240.
- C.J. DE VOGEL,** *La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin*, in C.J. DE VOGEL, *Studia Vollgraff*, Amsterdam 1948, pp. 165-178).
- C.J. DE VOGEL,** *Greek Philosophy, a collection of texts with notes and explanations* by C. J. DE V., Leida 1953.
- F. DIRLMEIER,** *Φίλος and Φιλία im vorhellenistischen Griechentum*, Diss., München 1931.
- P.L. DONINI,** *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974.
- J. DUDLEY,** *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, Milano 1999.
- J. DUDLEY,** *La somiglianza tra natura dell'uomo perfetto e natura di Dio*, in J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, Milano 1999, pp. 45-49.
- M.-P. EDMOND,** *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris 2000.
- A. FARRINGTON,** *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano 1977.
- A. FERMANI,** *Vita felice umana*, Macerata 2006.
- A. FERMANI M. MIGLIORI,** *Anima e corpo in Aristotele*, Milano 2009.
- F. FERRARI,** *Socrate tra personaggio e mito*, Milano 2007.
- A.-J. FESTUGIERE,** *Autarcie et communauté dans la Grèce antique*, Paris 1944.
- A.-J. FESTUGIERE,** *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris 1947.
- J.N. FINDLAY,** *Platone. Le dottrine scritte e non scritte, con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, Introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte di G. Reale, Milano 1994 (or. London 1974).
- M.I. FINLEY G.D. ROCCHI,** *Introduzione a La guerra del Peloponneso*, vol. I, introduzione di M.I. F., note di G.D.R., Milano 2001 (1985¹).
- G. FORNERO S. TASSINARI,** *Le filosofie del Novecento*, Milano 2002.
- A. FOUCHARD,** *Aristocratie et Démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, Besançon Cedex 1997.
- J.C. FRAISSE,** *Autàrkeia et philia en EE VII 12, 1244 b 1-1245 b 19*, in *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Verhandlungen der 5. Symposium Aristotelicum*, (Oosterbeek, 21-29 August), Berlin 1971, pp. 245-251.
- J.C. FRAISSE,** *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974.
- F. FRANCO REPELLINI,** *Il De Caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 99-126.
- K. GAISER,** *La dottrina non scritta di Platone*, trad. it. V. Cicero, Milano 1994 (or. Stuttgart 1963).

- S. GASTALDI**, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 1, 1987, pp. 63-104.
- S. GASTALDI**, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino 1990.
- S. GASTALDI**, *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli 2003.
- S. GASTALDI**, (a cura di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin 2007.
- S. GASTALDI**, *Storia del pensiero politico antico*, Roma - Bari 2008.
- R.A. GAUTHIER**, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.
- M. GENTILE**, *La teoria platonica della idee numeri e Aristotele*, Pisa 1930.
- M. GENTILE**, *La teoria platonica della idee numeri e Aristotele*, con in appendice il saggio *Nuovi studi intorno alla dottrina platonica delle idee numeri*. A cura di M. Sgarbi. introduzione di E. Berti, Verona 2010.
- M. GENTILE**, *Nuovi studi intorno alla dottrina platonica delle idee numeri*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie II, 6, 1937, pp. 111-127.
- L.P. GERSON**, (ed.), *Aristotle, Critical Assessments*, vol. IV: *Politics, Rhetoric and Aesthetics*, London 1999.
- C.R. GIARDINA**, *La "causa motrice" in Aristotele*, Phys. III 1-3, in R.L. CARDULLO - G.R. GIARDINA, *La fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, cit., pp. 117-157.
- C.R. GIARDINA**, *La Chimica Fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione e corruptione*, Roma 2008.
- M. GILLET**, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg (Suisse) et Paris 1905.
- A. GOTTHELF J.G. LENNOX**, (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987.
- A. GRAESER**, (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum, Bern-Stuttgart 1987.
- M.D. GRMEK**, (a cura di), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris 1978*, Paris 1980.
- G. GUIDORIZZI**, *La letteratura greca. L'età arcaica*, vol. I, Milano 2000.
- G. GUIDORIZZI**, *La letteratura greca. L'età classica*, vol II, Milano 2000.
- T. GUTSCHKER**, *Aristoteliche Diskurse*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar 2002.
- R.J. HANKINSON**, *Le phénomène et l'obscur: Galien et les animaux*, in AA.VV., *L'animal dans l'antiquité*, cit., p. 75-93.
- H. HAPP**, *Cosmologie und Metaphysik bei Aristoteles*, in AA. VV., *Parusia*, herausgegeben von K. FLASH, Frankfurt a/M. 1965, pp. 155-187.
- W.F.R. HARDIE**, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980 (1968¹).
- M.-R. HAYOUN**, *Maïmonide au l'autre Mosè*, Paris 1994.

- R. HEINAMAN**, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, «Phronesis», XXXIII, 1988, pp. 31-53.
- R. HEINAMAN**, *Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle*, «Phronesis», XXXVIII/1, 1993, pp. 31-56.
- M.C. HOROWITZ**, *Aristotle and Woman*, «Journal of the History of Biology», IX 2, 1976, pp. 183-213.
- J. HUMBERT**, *Syntaxe grecque*, Paris 1954 (1945¹).
- T. IRWIN**, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy III», Oxford 1985, p. 103-136.
- T. IRWIN**, *The Good of Political Activity*, in AA. VV., *Aristoteles' "Politik"*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen / Bodensee 25.8.-3.9.1987 cit., pp. 73-98.
- T. IRWIN**, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Indianapolis 1985.
- T. IRWIN**, *The Structure of Aristotelian Happiness*, «Ethics» 102, 1991, 383-421.
- M. ISNARDI PARENTE**, *Testimonia Platonica I e II*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Cl. di sc. mor. stor. e fil., 394, 1997, pp. 371-487.
- W. JAEGER**, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- W. JAEGER**, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. G. Calogero, Firenze 1935 ¹, 1984 ² (or. Berlin 1923).
- W. JAEGER**, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. I, ed. it. Firenze 1944 (1936¹).
- R. JOLY**, *La biologie d'Aristote*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 93, 1968, pp. 219-253.
- A. JORI**, *Aristotele*, Milano 2003.
- H. KAMPERT**, *Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles*, Paderborn 2003.
- A. KENNY**, *Happiness*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 66, 1965-1966, pp. 93-102.
- A. KENNY**, *Essays on the Aristotelian Tradition*, Oxford 2001.
- A. KENNY**, *The Nicomachean Conception of Happiness*; in A. Kenny, *Essays on the Aristotelian Tradition*, cit., pp. 17-31.
- M. M. KEYS**, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2008.
- H.-G. KIRSCHKE**, *Megalopsychia. Beiträge zur griechischen Ethik im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Göttingen 1952.
- A. KIRWAN**, *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*, in AA. VV., *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 149-192.
- H. KRÄMER**, *Platone e i fondamenti della metafisica*, saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone, introd. e trad. delle fonti di G. Reale, Milano 2001 (1982¹).

- W. KULLMANN,** *Wissenschaft end Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin - New York 1974.
- J.L. LABARRIERE,** *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris 2004.
- D. LANZA,** *La critica aristotelica a Platone e i due piani della politica*, «Atheneaeum», N. S. XLIX, 1971, pp. 355-392.
- D. LANZA - M. VEGETTI,** *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1996.
- J.-M. LE BLOND,** *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939.
- J.-M. LE BLOND,** *Eulogos ou l'argument de la convenance chez Aristote*, Paris 1939.
- D. LEFEBVRE,** *Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux?* In AA. VV., *Aristote, Bonheur et vertus*, cit., pp. 147-174.
- J.G. LENNOX,** *Aristotle on Genera, Species ant "the More and the Less"*, in «Journal of the History of Biology», XIII, 1980, pp. 321-346.
- E. LESKY,** *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz», Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Wiesbaden 1950.
- G.E.R. LLOYD,** *The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals*, «Phronesis», VI, 1961, pp. 59-80.
- G.E.R. LLOYD,** *Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology*, in AA. VV., *Essays in Aristotle's De anima*, ed. by M. Nussbaum and A. Oksenberg Rorty, Oxford 1992, pp.147-167.
- G.E.R. LLOYD,** *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma - Bari 1993.
- G.E.R. LLOYD,** *Zoology and His Metaphysics: a Status Quaestionis*, in AA. VV., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, cit., pp. 7-35; trad. it. *La zoologia di Aristotele e la sua metafisica: lo «status quaestionis»*. *Rassegna critica di alcune tesi recenti*, in G.E.R. LLOYD, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma - Bari 1993, pp. 639-684.
- J. LOMBARD,** *Aristote, Politique et éducation*, Paris 1994.
- N. LORAUX,** *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981.
- N. LORAUX,** *Sur la race des femmes*, in N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, cit., p. 43-89.
- P. LOUIS,** *Remarques sur la classification des animaux chez Aristote*, in AA. VV., *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à M. A Mansion*, cit., p. 297-305.
- A. MACÍNTYRE,** *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.
- P. MANULI - M. VEGETTI,** *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano 1977.
- P. MANULI,** *Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca*, AA. VV., *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris 1978*, cit., pp. 393-408.

- A. MANSION,** *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain - Paris, 1946 (1913¹).
- B.M. MARIANO - C.M. PACATI,** *Il canto, la sapienza, la città*, Firenze 1989.
- R. MARWAN,** *L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*, Paris 2007.
- P. MERLAN,** *Tò ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς* (Aristot. *Met. N 2, 1089 a 1*), «Philologus» 111, 1967, pp. 119-121.
- P. METIVIER,** *L'Étique dans le projet moral d'Aristote*, Paris 2000.
- G. MICHELI,** *Le origini del concetto di macchina*, Firenze 1995.
- M. MIGLIORI,** *L'anima in Aristotele. Una concezione polivalente e al contempo aporetica*, in AA. VV., *Anima e corpo in Aristotele*, cit., pp. 227-259.
- M. MIGLIORI,** *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in AA. VV., *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, cit., pp. 35-104.
- F. D. MILLER JR.** *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.
- S. MOCELLIN,** *Ripartire dalla «vita buona». La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*, Padova 2006.
- P. MORAUX,** *L'aristotelismo presso i Greci*, trad. it. Milano 2000, voll. 3 (or. Berlin - New York 1973-2001).
- S. MORAVIA,** *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Milano 2000 (Firenze 1982¹).
- J. MOREAU,** *Aristote et son école*, Paris 1962.
- J. MOREAU,** *L'éloge de la biologie chez Aristote*, «Revue des études anciennes», 56, 1969, pp. 57-64.
- J. MOREAU,** *Explication d'un texte d'Aristote: De partibus animalium I 1, 641 a 14 - b 10*, in AA. VV., *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, cit., pp. 88-94.
- P.-M. MOREL,** *Aristote et la notion de nature. Textes réunis et présentés par P.M. Morel*, Bordeaux 1997.
- P.-M. MOREL,** *Action humaine et action naturelle chez Aristote*, in AA. VV., *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, cit., Paris 2002.
- P.-M. MOREL,** *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris 2007.
- B. MORISON,** *On Location. Aristotle's Concept of Place*, Oxford 2002.
- J. MORSINK,** *Was Aristotle's Biology Sexist?*, in «Journal of the History of Biology», XII 1, 1979, pp. 83-112.
- L.-M. NAPOLITANO VALDITARA,** *La trattazione aristotelica della «Politèia» di Platone*, in AA. VV., *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, cit., pp. 135-159.
- L.-M. NAPOLITANO VALDITARA,** (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano 2007.

- M. NARCY - A. TORDESILLAS,** *La "Métaphysique" d'Aristote, perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par M. Narcy et A. Tordesillas, Paris 2005.
- M. NARCY - A. TORDESILLAS,** *Xénophon et Socrate. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, éd. par M. Narcy, A. Tordesillas, Paris 2008.
- C. NATALI,** *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974.
- C. NATALI,** *Actions et mouvements chez Aristote*, in AA. VV., *Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique*, «Philosophie», 73, 2002.
- C. NATALI,** *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Leuven 2004.
- C. NATALI,** *Activité de Dieu et activité de l'homme*, in C. NATALI, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, cit., pp. 77-108.
- P. NATORP,** *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1887, pp. 37-65.
- M. C. NUSSBAUM,** *The fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.
- M. C. NUSSBAUM,** *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in AA. VV., *Aristoteles' «Politik»*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, cit., pp. 152-86.
- M. C. NUSSBAUM,** *Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian Tradition*, «The Times Literary Supplement», July 3, 1992.
- F. NUYENS,** *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.
- D. OGGIONI,** *La «filosofia prima» di Aristotele*, Milano 1939.
- D.J. O'MEARE,** (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington 1981.
- A. PACCHIANI,** (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme 1980.
- L. PALPACELLI,** *Aristotele e Platone: un confronto critico intorno all'anima*, in AA. VV., *Anima e corpo in Aristotele*, cit., pp. 285-359.
- P. PELLEGRIN,** *De l'explication causale dans la biologie d'Aristote* «Revue de Métaphysique et de Morale», 95/2, 1990, pp. 197-219.
- P. PELLEGRIN,** *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme*, Paris 1982.
- P. PELLEGRIN,** *Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote*, in AA. VV., *Aristoteles' "Politik"*, cit., pp. 124-151.
- E.D. PERL,** *The demiurgo and the forms. A return to ancient interpretation of Plato's Timaeus*, «Ancient Philosophy», 18, 1998, pp. 81-92.
- M.L. PERRI,** *Le pratiche dell'umano nell'Etica Nicomachea*, in A. FERMANI – M. MIGLIORI, *Anima e corpo in Aristotele*, cit., pp. 361-395.
- M.-D. PHILIPPE,** *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris 1956.
- M. POHLENZ,** *L'uomo greco*, ed. it. Firenze 1962 (1947¹).

- A. PREUS,** *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim 1975.
- A.W. PRICE,** *Aristotle's Ethical Holism*, «Mind», 89, 1980, pp. 341-351.
- D. QUARANTOTTO,** *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del "telos"*, Napoli 2005.
- R. RADICE,** *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De Mundo attribuito ad Aristotele*, Milano 1994.
- M. RASHED,** *Agrégat de parties ou vinculum substantiale ? Sur une hésitation conceptuelle et textuelle du corpus aristotelicien*, in AA.VV., *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, cit., pp. 185-202.
- G. REALE,** *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*, Milano 1991^{1°}.
- G. REALE,** *Introduzione a Aristotele*, Bari 1996 (1974¹).
- G. REALE,** *Platone: alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.
- D.A. REES,** *Magnanimity in the Eudemean and Nicomachean Ethics*, in AA. VV., *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5.Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande 21.-29. August 1969), cit., pp. 231-243.
- F. FRANCO REPELLINI,** *Il De Caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 99-126.
- A.N.K. RICH,** *The cynic conception of autàrkeia*, in *Mnemosyne*, 1956, 9, pp. 23-29.
- M. RIEDEL,** *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972-1974.
- L. ROBIN,** *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908.
- T.D. ROCHE,** *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I. Reconsidering the Intellectualistic Interpretation*, in «Journal of the History of Philosophy» 26, (1988), pp. 175-194.
- P. RODRIGO,** *Aristote et les " Choses Humaines"*, Sitaras 1998.
- P. RODRIGO,** *Aristote, une philosophie pratique : prexis, politique et bonheur*, Paris 2006.
- G. ROMEYER DHERBEY,** *Aristote théologien*, Paris 2009.
- A.O. RORTY,** (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London 1980.
- W.D. ROSS,** *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. G. Giolini, Bologna 1989 (or. Oxford 1951).
- C. ROSSITTO,** *Ι ΠΑΘΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ nel De anima di Aristotele*, «Elenchos», XVI, 1995, 1, pp. 155-178.
- C. ROSSITTO,** *L'interpretazione di Platone e di Aristotele in Marino Gentile*, in AA. VV., *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 71-100.
- C. ROWE,** *The Good for Man in Aristotle's Ethics and Politics*, in AA. VV., *Studi sull'etica di Aristotele*, cit., pp. 193-226.

- H. D. SAFFREY,** *Le ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ d'Aristote et la teorie platonicienne des idées nombres*, Leiden 1955.
- M. SASSI,** *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988.
- W. SCHADEWALDT,** *Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Beweger*, in *Satura O. Weinreich dargebracht*, Baden-Baden 1952, rist. in *Hellas und Hesperien*, Zürich-Stuttgart 1960.
- J. SCHAECHER,** *Die drei ethischen Pragmatien des aristotelischen Corpus in der gelehrten Forschung seit Begin des I 9 Jahrhunderts*, Paderborn 1940.
- F.D.E. SCHLEIERMACHER,** *Über die Philosophie Platons*, herausgegeben von P.M. Steiner, Hamburg 1996.
- E.A. SCHMIDT,** *Ehre und Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49, 1967, 149-168.
- L.P. SCHRENK,** (ed. by), *Aristotle in Late Antiquity, Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 27, Washington, D.C. 1994.
- E. SCHÜTRUMPF,** *Die analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.
- E. SCHÜTRUMPF,** *Magnanimity, Μεγαλοψυχία and the System of Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 71, 1989, pp. 10-22.
- F. SCRIVANI,** *Spunti e riflessioni in margine alla concezione platonica della riproduzione umana: per un commento a Tim. 90E6-91D5*, in L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, cit., pp. 379-402.
- A. SEN,** *Equality of What?* in ID., *Inequality Reexamined*, Oxford 1995, pp. 12-31 (già in A. SEN, «The Tanner Lecture on Human Values», Delivered at Stanford University, May 22, 1979, pp. 195-220).
- A. SEN,** *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford 1982.
- A. SEN,** *Commodities and Capabilities*, Dordrecht 1985.
- A. SEN,** *Scelta, benessere, equità*, ed. it. S. Zamagni, Bologna 1986.
- A. SEN,** *Etica ed Economia*, Roma - Bari 1988.
- A. SEN,** *Inequality Reexamined*, Oxford 1995.
- M. S. SHELLENS,** *Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles*, Hamburg 1958.
- E.A. SCHMIDT,** *Ehre und Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49, 1967, 149-168.
- T.A. SZLEZÀK,** *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano 1997 (or. *Plato und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Stuttgart 1979).
- R. SMITH,** *Filling Nature's Deficiencies*, in AA. VV., *Aristotle's Ontology*, cit., pp. 293-312.
- B. SNELL,** *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 2002.
- F. SOLMSEN,** *Plato's First Mover in the eight Book of Aristotle's Physics*, in F. SOLMSEN, *Philomathes. Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, pp. 171-182.

- R. SORABJI**, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in A.A. VV., *Essays on Aristotle's Ethics*, cit., London 1980, pp. 201-221.
- C. STEEL**, «*Omnis corporis potentia est finita*». *L'interprétation d'un principe aristotélicien de Proclus à S. Thomas*, in AA. VV., *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. VON J.P. BECKMANN et alii, Hamburg 1987, pp. 213-224.
- A. STEVENS**, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris 2000.
- J.A. STEWART**, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol II, Oxford 1892.
- C. W. TAYLOR**, *Politics*, in AA. VV., *The Cambridge Companion to Aristotle* cit., pp. 233-243.
- W. THEILER**, *Ein vergessenes Aristoteleszeugnis*, «*Journal of Hellenistic Studies*», 77, 1957, pp. 127-131.
- I. TOTH**, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Milano 1997.
- F. TRABATTONI**, *L'etica di Aristotele è eudemonistica?*, in AA. VV., *Anima e corpo in Aristotele*, cit., pp. 449-467.
- M. UNTERSTEINER**, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Introd., trad. e comment., Firenze 1949, voll. 4.
- M. UNTERSTEINER**, *I Sofisti*, Torino 1949.
- M. UNTERSTEINER**, *Les Sophistes*, traduit de l'italien et présenté par A. Tordesillas, préface de G. Romeyer-Dherbey, Paris 1993.
- J. VANIER**, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Brugge 1965.
- M. VEGETTI**, *Kenologein in Aristotele*, in AA. VV., *Dimostrazione, argomentazione dialettica ed argomentazione retorica nel pensiero antico*, cit., pp. 37-60.
- M. VEGETTI**, *L'etica degli antichi*, Bari 2002 (1989¹).
- M. VEGETTI**, *Nervi dell'anima*, in S. GASTALDI (a cura di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin 2007, pp. 279 – 296.
- G. VERBEKE**, *Comment Aristotele conçoit-il l'immatériel?* «*Revue Philosophique de Louvain*», 44 (1946), pp. 205 – 236.
- S. VERGNIERES**, *Ethique et politique chez Aristote*, Paris 1995.
- E. VÖGELIN**, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bologna 1986.
- F. VOLPI**, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme 1980, pp. 11-97.
- H. VON ARNIM**, *Die Entstehung des Gotteslehre des Aristoteles*, in «*Sitzungsberichte der Ak. Der Wiss. in Wien*», Phil.-Hist. Klasse, Bd. 212, Abd. 5 (1931) ora in *Metaphysik und Teologie des Aristoteles*, a cura di F.P. HAGER, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, pp. 1-74.
- J. VUILLEMIN**, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967.
- J.K. WARD**, *Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία*: «*Eudemean Ethics*» VII 2, «*Apeiron*», 28, (1995), pp. 183-205.

- R. WEIL,** *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique*, Paris 1960.
- C. WERNER,** *Aristote et l'Idealisme platonicien*, Paris 1910 (Genève 1909¹).
- M. WHEELER,** *Self-Sufficiency and the Greek City*, «Journal of the History of Ideas», 16, 1955, pp. 416-420.
- A. WHITE,** *Is Aristotelian Happiness a Good Life or Best Life?*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 8, 1990, pp. 103-144.
- G. WIDMANN,** *Autarkie und Philia in der Aristotelischen Ethiken*, Tübingen 1967.
- W. WIELAND,** *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962.
- B. WILLIAMS,** *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1985.
- F. WOLFF,** *Aristote et la politique*, Paris 1991.