

Claudia Baracchi – Manuel Berrón – Enrico Berti  
Michele Di Febo – Silvia Gullino – Alberto Jori  
Pietro Li Causi – Giovanni Battista Magnoli Bocchi  
Francesca Masi – Marcello Zanatta



## Ricerche aristoteliche Etica e politica in questione

A cura di **Giulia Angelini**



*editrice petite plaisance*



Prometeo legato alla colonna con Atlante che regge il cielo, VI secolo a.C.

## *il giogo*

135

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη,  
ποία ξυνωρίς τῶνδε καρτερωτέρα;».

«*Infatti, dove forza e giustizia sono allo stesso giogo,  
quale coppia è più valorosa di questi?*».

Eschilo, *Frammento* 267-268.

«τὸν πάθει μάθος  
θέντα κυρίως ἔχειν».

«*Solo il vero sapere ha  
potenza sul dolore*».

Eschilo, *Agamennone*, 177-178.

«ξυμφέρει  
σωφρονεῖν ὑπὸ στένει».

«*È utile recuperare sapienza nel dolore*».

Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«Καί μὴν σύ γ' οὐπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι».

«*Eppure tu ancora non sai esser saggio*».

Eschilo, *Prometeo incatenato*, 982.

In copertina:  
Copia romana in Palazzo Altemps del busto di Aristotele di Lisippo.

Claudia Baracchi, Manuel Berrón, Enrico Berti,  
Michele Di Febo, Silvia Gullino, Alberto Jori,  
Pietro Li Causi, Giovanni Battista Magnoli Bocchi,  
Francesca Masi, Marcello Zanatta,  
*Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*  
a cura di Giulia Angelini

ISBN 978-88-7588-283-9

© 2021 editrice *petite plaisance*  
Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia  
Tel.: 0573-480013

**[www.petiteplaisance.it](http://www.petiteplaisance.it)**  
**e-mail: [info@petiteplaisance.it](mailto:info@petiteplaisance.it)**

*Chi non spera quello  
che non sembra sperabile  
non potrà scoprirne la realtà,  
poiché lo avrà fatto diventare,  
con il suo non sperarlo,  
qualcosa che non può essere trovato  
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Claudia Baracchi – Manuel Berrón – Enrico Berti  
Michele Di Febo – Silvia Gullino – Alberto Jori  
Pietro Li Causi – Giovanni Battista Magnoli Bocchi  
Francesca Masi – Marcello Zanatta

RICERCHE ARISTOTELICHE  
Etica e politica in questione

A cura di Giulia Angelini



Claudia Baracchi

NOTE SUL BENE E SULL'UNO  
TRA PLATONE E ARISTOTELE

I.

EREDITÀ PLATONICA

Nel florilegio di testi platonici rivolti alla domanda sul bene si potrebbero ricordare per particolare rilievo le articolazioni al cuore della *Repubblica*, e poi nel *Timeo* e nel *Filebo*. Nei libri centrali della *Repubblica* Socrate, con strategica modulazione lessicale, riorienta il dialogo al tema del bene, sebbene poi affermi di non avere al momento alcuna conoscenza di esso. Già di per sé è, questo, un dato importante, che caratterizza la postura filosofica, in cui convergono la capacità di riconoscere questioni decisive e la disponibilità ad affrontarle, pur senza certezze circa gli esiti e la sostenibilità stessa dell'indagine.

Socrate inizia dunque a tessere un discorso intorno al bene senza darne definizione, avventurandosi, date le pressioni degli interlocutori, a formulare *logoi* che mancano di bellezza – giacché, avverte, sono brutti i discorsi privi di verità (506c). Ricorre così alle immagini che, del bene, sono tutt'al più «prole» o «frutti», componendo una sorta di sembiante o precipitato fenomenico – quanto di più inadeguato a dar conto di tanto e tale tema (506d-507a). È qui che si sviluppa una tensione, di solito trascurata, tra i filosofi re (le cui prerogative includerebbero la conoscenza del bene e di ogni sua conseguenza) e il filosofo Socrate (al quale coerentemente la conoscenza sembra mancare, particolarmente in relazione al bene). E sarebbe forse consigliabile esitare più a lungo, prima di concludere che la postura di Socrate rivela una

costitutiva inadeguatezza, giacché il suo puntare al di là della conoscenza eidetica potrebbe invece indicare il sommo conseguimento filosofico: la messa a fuoco del peculiare compito dei mortali in quanto mortali, del modo in cui essi sono chiamati alla ricerca, all'ampliamento della consapevolezza.

Il bene viene immaginato come principio generativo: padre del sole (e dunque della visibilità) e al contempo fonte di intelligibilità. Da un lato, grazie all'analogia con il sole, il bene può essere compreso nella sua infinita generosità ed esorbitante abbondanza (508b). Così come il sole dischiude il campo del vedere e dell'essere visto inondandolo di luce, il bene dischiude il campo dell'intelligere e dell'essere intelletto (colto dall'intelligenza) infondendo in esso l'invisibile luore dell'essere e della verità. D'altro canto, in quanto padre del sole oltre che dell'intelligibile, e pertanto lontano progenitore del divenire fenomenico, il bene riassume in sé l'intero spettro della manifestazione visibile e invisibile: esso è principio, *arche*, «di tutto» (511b). Si intravede qui, prima di tutto, l'originaria continuità di sensibilità e intelligibilità e, in secondo luogo, quel movimento emanativo che sarà variamente rielaborato nel pensiero neo-platonico e nelle tradizioni giudeo-arabo-persiane – la processione dei successivi piani del divenire cosmico in fuoriuscita dall'uno. Il bene si infonde sottilmente radioso nella vita tutta (518c). Nella sua unità sono sostenute e articolate le differenze.

Per questo il bene si presenta come idea assai strana, se di idea ancora si tratta, poiché, lungi dall'essere idea tra le idee, il bene si presenta come ciò da cui trae origine l'essere, e dunque il molteplice ordine eidetico che dell'essere è articolazione. Da qui si evidenzia la caratteristica eccedenza del bene rispetto alle idee, la sua impervia anteriorità. Il discorso privo di bellezza, che ha ripetutamente trattato il bene in termini di idea (505a, 508e), infine rende esplicita la discontinuità del bene rispetto a ciò che esso genera: il bene è detto *epekeina tes ousias*, al di là dell'essere (509b), il che, in senso stretto, significa la sua indicibilità, o per lo meno la sua irriducibilità al *logos* nelle modalità predicative,

determinative, definitorie. D'altronde il *logos* stesso non si riduce alle funzioni predicative e dimostrative, e qui si innesta il tema della parola nella sua forza poetica, evocativa, incantatoria, che tanta parte gioca nello sviluppo della scrittura e del pensiero platonici – il movimento inquieto del *muthos*, che dinamizza anche le pagine platoniche di tenore più rigorosamente concettuale.

\*\*\*

Il *Timeo* contiene analoghe indicazioni sul bene nei termini della creatività, dell'esuberanza, della vitalità generosa e generativa. Come la *Repubblica*, anche il *Timeo* si sviluppa intorno alla figura della paternità, indicibile nel primo dialogo e immaginativamente posta sulla scena del secondo, circondata comunque di avvertenze cautelative, dinieghi, e limitazioni di responsabilità.<sup>1</sup> Il bene emerge qui come cifra di perfezione, ovvero di un completamento e una completezza in cui tutti gli esseri si raccolgono, unità che simultaneamente preserva ognuno nella sua differenza e cura i raccordi di tutti con tutti, accostandoli uno all'altro.<sup>2</sup> Qui il bene si rivela anche nella sua contiguità con il tema dell'ordine, della composizione armoniosa (si ricordi il senso di *harmonia* come giunzione) che non esclude, né uniforma – ordine in senso matematico, certo, ma anche ordine non pienamente matematizzabile in cui si esprimono la bellezza, la musicalità, l'organizzazione di ogni organismo, il battito del vivente. La questione della completezza è poi ugualmente centrale nella riflessione sul bene umano. L'abilità di contemplare il tutto, di vibrare in consonanza con esso, letteralmente *imitando* nei propri movimenti i movimenti di cielo e terra (47c, 88d, 90c-d), mantenendo la vita quanto

<sup>1</sup> Il discorso immaginale del *Timeo* (ad un tempo *eikos logos* ed *eikos muthos*, 29d, 30b) figura il bene al contempo come padre, poeta, artigiano creatore del cosmo e di tutto ciò che è (28a, 28c, 29e).

<sup>2</sup> Tuttavia, si badi bene, si tratta di una perfezione che, proprio in quanto tale, deve includere l'imperfezione, l'incompletezza, ovvero la mortalità e ciò che ne consegue. Non sarebbe altrimenti completa (41b).

più possibile in questo accordo, è posta in rilievo come parametro cruciale in riferimento al quale dirigere il (com)portamento.

Siamo ora in grado di osservare, nei lineamenti appena abbozzati del bene, la concomitanza di eccesso e misura. La figura dell'eccedente indefinitezza, della pienezza e completezza, dell'esuberanza e sovrabbondanza, che si mantiene inaccessibile alla predicazione, coincide nell'esperienza di esseri finiti quali noi siamo con la necessità della misura, per quanto mutevole e costantemente da valutare in base alle circostanze. Tale ricerca distingue la condizione mortale, come ugualmente riconoscono filosofi e poeti<sup>3</sup> – perseguimento di una misura non data, non stabilita e dettata dalla natura, ma piuttosto di una misura che permane in quanto compito che ognuno non può che assumersi, in un modo o nell'altro, in una costante rinegoziazione dovuta agli andamenti fluttuanti delle circostanze mondane. Invero, nella prospettiva di un essere finito, l'eccellenza (la massima realizzazione di ciò che pertiene a ognuno) coincide precisamente con il riconoscimento della propria parzialità e finitezza, e dunque con la capacità di essere con altri, di sentirsi essere con altri e abitare il luogo e il tempo assegnati, nella sentita consapevolezza di tale compagnia. Tra i più notevoli conseguimenti di cui l'essere umano è capace è proprio questo divenire se stessi e al contempo mai da soli, questo accompagnamento che limita, delimita e completa. È qui che l'individuo si delinea più nitidamente, allo stesso tempo nella sua singolarità e nell'apertura condivisa, nell'apertura alla comunanza. Tanto che, nel *Timeo*, l'acquisizione di misura e armonia si dà proprio nell'esperienza della dilatazione nel cosmo e del rispecchiamento in esso (47a-e). Avvertiamo qui la convergenza e intima relazione di questioni etiche e cosmologiche, della vita mortale e dell'immortale vita del tutto, della vita in quanto tale e della matematica.

<sup>3</sup> È Sofocle a fornire qui il paradigma: l'essere umano, tremendo (*deimos*) nella sua smodata abbondanza di espedienti (*pantoporos*), necessita del lavoro della misura, della delimitazione, della messa in forma (*Antigone* 332-360).



Dunque in entrambi i testi, *Repubblica* e *Timeo*, dalla guisa paterna osserviamo il delinarsi di un senso del bene come cura dell'essere, di ciò che è – al limite, come cura di sé che simultaneamente e senza soluzione di continuità implica la cura dell'altro, degli altri. Ma dovremmo altresì notare che questi racconti di creatività paterna sono essenzialmente turbati dalla traccia persistente di un'irriducibilità. Nei due dialoghi le figure della generazione monoparentale da parte del bene tendono a dissiparsi. Vanno a sfiorare un'alterità inimmaginabile, o prossima all'ineffabile. Nella *Repubblica* il discorso vira dalla sublime paternità dei libri centrali all'enigmatica maternità del libro X – Ananke, Necessità, silente al centro del cosmo, attorniata dalle tre figlie (616c-617c). Nel *Timeo* l'analogo movimento verso la necessità si dimostra una vera e propria deriva, conducendo alla fase più critica del dialogo, là dove la questione di *chora* si profila come ostacolo formidabile e insormontabile alla continuità discorsiva stessa (48a-53b). Il discorso volge all'immagine, al mito, nella conclusione della *Repubblica*, e prosegue con andamento accidentato, più volte toccando difficoltà insostenibili e sfiorando il silenzio, nel *Timeo*.

\*\*\*

Ma bisogna infine ricordare, sebbene nella massima concisione, alcuni momenti del *Filebo* particolarmente significativi al fine di preparare il passaggio al discorso aristotelico. Alcuni tratti del bene fin qui evidenziati vi trovano articolazione ampia e incisiva, e altri aspetti emergono a sostenere l'ipotesi di una sostanziale continuità tra Platone e Aristotele.

Nel *Filebo* Platone contempla quattro tipi di *archai* (origini o principi): (1) l'illimitato (infinita, indefinita moltitudine), (2) il limite (misura, numero), (3) la mescolanza di questi (ciò che viene limitato o delimitato, ossia ciò che viene a essere, l'ambito tutto del divenire) e (4) la causa della mescolanza, ovvero ciò che limita, il principio limitante che impone all'illimitato il limite.

Quest'ultima è la causa, *aitia*, che ordina e dispone, *kosmousa kai suntattousa*, «gli anni, le stagioni e i mesi» (30c). È al terzo principio, la mescolanza, che occorre fare particolare attenzione: è, questa, il termine intermedio tra smisuratezza e misura, e comprende tutto ciò che è – tutto ciò che nasce e perisce, come pure, nella misura della loro implicazione nella materialità, gli enti matematici ed eidetici, ovvero il limite.<sup>4</sup> Nell'agire della causa limitante sull'illimitato sorge dunque la mescolanza, e insieme la misura innervata in essa. Non sembrano, dunque, egualmente originarie le quattro origini, egualmente primordiali i quattro principi. Né si presenta priva d'importanza la fluidità del linguaggio tra principio e causa. Lo si osservi di passaggio, per il momento.

L'ambito della mescolanza è detto il «venire a essere» (*genesin eis ousias*, 26d), o ancora «l'essere che è divenuto» (*gegenemenen ousian*, 27b)<sup>5</sup> – locuzioni singolarissime a segnalare l'iscrizione dell'essere nel divenire, il divenire avente il carattere dell'essere, e di qui l'inerenza, l'implicazione, perfino l'immanenza dell'eidetico, del matematico, del bene stesso, nel cosmo. Poiché è qui che, si stipula nel dialogo, il bene va cercato: nella mescolanza, e più precisamente nella mescolanza bella (61b).

Non a caso, con formulazione felice quanto laconica, Seth Bernardete, commentando questo testo, parlò del bene come «cosmo dell'essere e del divenire», mettendo così in luce (1) l'interazione e mutua appartenenza di essere e divenire, il loro essere uno, e (2) il bene come tale essere uno, tale unione di essere e divenire, e dunque come ciò *in cui*, *secondo cui* e *grazie a cui* il divenire viene

<sup>4</sup> Ripetutamente Socrate evita di sviluppare il tema del limite in quanto tale, come se non gli risultasse possibile discutere il limite irrelato al divenire, ovvero a ciò che, subendo il limite (la misura, il numero) viene ad essere. Socrate si limita a dire di ciò che «presenta il limite» o è accompagnato dal limite (24a), e anche quando parla della mescolanza fa riferimento non al limite in sé ma a ciò che presenta il limite (26b). Si veda anche 26c. Inoltre H.-G. GADAMER, *Platos Dialektische Ethik*, Meiner, Hamburg 1983 (1931), pp. 108-109.

<sup>5</sup> Qui e a seguire sono mie le traduzioni dal greco.

a essere.<sup>6</sup> Il bene si profila allora come *gignesthai ontos*, «divenire al modo dell'essere» («realmente», se si vuole tradurre l'essere come il reale). Vale a dire, il bene designa il luogo, l'«in cui» del divenire, ma anche ciò che dimora nel divenire, prendendo in esso radice e conferendo ad esso l'essere. Il cosmo dell'essere e del divenire non va inteso come mero spazio-tempo del divenire, come suo contenitore, sua esterna circostanza. Il bene sarebbe piuttosto ciò che, inerente al divenire, ne informa lo svolgimento, al contempo sostenendo i fenomeni e ritraendosi da essi, restando invisibile, celato e inaccessibile nel loro splendore.

Il bene dunque va ricercato nella mescolanza, in questo ambito di mezzo, che è il cosmo, il mondo umano e non. O meglio, dicevamo, nella mescolanza bella. Ma come discernere la bellezza, una vita dalla mescolanza riuscita, che abbia avvicinato il segreto della via alchemica? Questa domanda, che essenzialmente riguarda la misura, il dosaggio, la composizione, la trasformazione, prelude a un'ulteriore approssimazione al bene: «siamo ora al portico della dimora del bene», giusto nelle sue vicinanze, appena fuori dalla sua intimità (64c). La misura è generativa, invero indice di infinita fecondità. L'infinito, vincolato dalla misura e adunato in essa, è *genesis*: nascere, venire alla luce (bellezza rilucente) e divenire manifesti (verità disvelata), significa essere raccolti in un contorno, in un limite, in un profilo. Così, è detto, «la bellezza, la commisurazione e la verità» sono «cause» del divenire, e in esse il bene si svela (65a). Poiché, nella sua giustezza, nel suo equilibrio, la misura consente e protegge l'integrità e la definitezza di ogni essere diveniente, tutelando la composita determinatezza di ogni cosa e delle cose tutte nel loro insieme, e segnando la differenza tra molteplicità e confusione, tra l'indeterminatezza infusa nel divenire e l'indistinto *tout court* (64d).

Eppure, anche qui il bene sfugge. Il suo «potere» invero «fugge» nella «natura del bello», ovvero della misura e commisurazio-

<sup>6</sup> S. BERNARDETE, *The Tragedy and Comedy of Life: Plato's Philebus*, Chicago University Press, Chicago 1993, p. 214.

ne (64e). Il bene fuggitivo va a nascondersi nel bello, si oscura nel rilucere di quest'ultimo. In quanto fenomeno lucente il divenire lascia trasparire qualcosa del bene, e tuttavia, proprio attraverso l'apparire, il bene si annuncia inavvicinabile, si ritira da quanto traspare dalle apparenze, ad un tempo conservato e tradito in esse. Si dissimula lì. Abita in esse, ma in quanto sfuggente, fuggitivo, o comunque ermeticamente chiuso nella dimora. Cifra di un'insondabile trascendenza, il bene scompare nell'apparire, e lì resta, invisibile nel visibile.

Tutto ciò per dire che, pace Gadamer, sarebbe decisamente precipitoso stabilire l'identità di bene e bellezza. Fuggito nella bellezza e in essa irraggiungibile, il bene permane sconosciuto, e noi «non riusciamo» a catturarlo «con una singola idea» (65a). Esso resta come traccia di un'inscrutabilità nel cuore del visibile, criptica natura della manifestazione.

Opera della proporzione e della simmetria, la bellezza riunisce il molteplice, consentendo all'uno e a ognuno di brillare nel suo aspetto, nel suo profilo, nella sua singolarità. In analogia alla dimora del bene nel bello, si pensi al dimorare della luce, non vista, nella spessa opacità di una notte senza luna. Tutti i fenomeni sono latenti. Solo poco prima dell'alba, prima che qualunque cosa sia illuminata, si può forse quasi indovinare la luce stessa a Est – quando niente, nessuna cosa appare ancora, ma appena una traccia, un presentimento della luce, mentre il velo della notte si fa più sottile, traslucido. Ma, appena la luce comincia a disfare il buio, immediatamente si cela nel nascente apparire e rilucere delle cose: si scioglie nell'affiorare di ciò che è. Noi non vediamo la luce brillare, ma le cose che iniziano a sorgere e a svolgersi grazie a essa, dapprima fiocamente, appena percettibili nella loro fisionomia, poi progressivamente più sature di apparenza. Il levare del sole, la sua radiosità, consentono alle cose di mostrarsi, ognuna di esse, una a una, eppure anche tutte insieme. Noi non vediamo la luce ma quello che rivela. Sempre già una questione di espansione e diffusione, di spazialità che si dischiude (sempre già una questione di *chora*), essa è l'«in cui» della dischiusura e,

allo stesso tempo, dimora nella dischiusura. Tra il mistero della materia in quanto tale (l'illimitato e indeterminato) e il mistero della luce (la causa della determinatezza), nato da tale duplice mistero, si svolge il divenire.

Così il bene è crucialmente posto in rapporto alla generazione, al potere di generare, alla fecondità, al movimento di una generosità e generatività traboccanti. È *aition*, responsabile, della mescolanza, come un impulso a crescere ed evolvere – a svilupparsi, svolgersi, esplicitarsi (54c). Pertanto il bene indica ciò che incoraggia e sostiene tale sviluppo e compimento: l'inapparente «in cui» le cose vengono a essere. E qui si potrebbe anche ricordare il tema della giustizia in *Repubblica IV*, di cui si dice che al contempo genera (le altre tre virtù) e promuove la continuità in essere del generato. Il bene è in modo simile creativo e protettivo dell'insieme, e altrettanto elusivo. E suscita amore, muove come un amato muove l'amante. Come è detto nel *Simposio*, l'amore è del bene (205e-206a).

Comprendere il bene come causa e origine di tutto e, in quanto tale, come l'amato, significa ripensare il valore fondamentalmente e radicalmente, fino a trascendere il fondamento intelligibile e l'intelligibilità come fondamento. Significa intuire, al di là dell'invocazione corale di non essere mai nati (*Edipo a Colono* 1224-38), una traccia del bene nell'essere, cioè nell'essere vivi, nel nudo fatto della vitalità. Come dirà Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, «sentire che sentiamo, pensare che pensiamo, significa essere consapevoli che siamo (poiché essere, dicevamo, è sentire o pensare); e sentire che si vive è in sé una delle cose deliziose, perché la vita è per sua natura buona, e sentire che il bene inerisce a se stessi è delizioso» (1170a33-b4).

## II.

## MEDITAZIONI ARISTOTELICHE

Si è tratteggiata fin qui, in estrema sintesi, una lettura dello sviluppo tematico del bene in Platone, al fine di contestualizzare il pensiero aristotelico. Va appena sottolineato che valorizzare elementi di continuità nella trasmissione tra maestro e allievo non comporta una valutazione riduttiva nei confronti di Aristotele. Anzi, è proprio nel riarticolare ciò che già trova elaborazione approfondita nell'opera di Platone, in particolare nel *Filebo*, che la riflessione aristotelica dà prova di peculiare energia, originalità e grande libertà. È come se Aristotele ricevesse da Platone le indicazioni per una ricerca a venire e ne traesse nutrimento.<sup>7</sup> O come se l'anziano Platone, ricettivo agli scambi col suo allievo più notevole, assumesse per certi versi un'inflexione protoaristotelica.

<sup>7</sup> Come ad esempio appare evidente nella conclusione della *Repubblica*, quando Socrate, interrompendo la narrazione del mito sulla morte e sull'infinito ritorno della vita attraverso scelte che ne informano l'andamento, osserva che «non vi è un ordine [*taxin*] dell'anima, poiché scegliere un corso di vita differente necessariamente comporta che essa diventi differente» (618b). Ovvero è la scelta di vita a disegnare e ridisegnare costantemente l'anima, a plasmarne i connotati. Socrate continua: «A quanto sembra, caro Glaucone, qui sta tutto il pericolo per l'essere umano, e perciò soprattutto ognuno di noi deve curarsi di cercare e apprendere questa materia trascurando le altre; e nel caso apprendere e trovare chi lo renda un conoscitore capace di distinguere la vita utile e quella cattiva e a scegliere sempre e dovunque la migliore tra le possibili» (618b-c). Il passaggio, che a tutti gli effetti sembra dettare il programma di ricerca che Aristotele assumerà nei trattati etici, conclude con l'osservazione che occorre «sapere cosa produca la bellezza mescolata alla povertà o alla ricchezza, se un bene o un male, e quale disposizione dell'anima concorra a questo, e cosa producano con la loro mutua mescolanza la nascita fausta e infausta, la condizione del privato e le cariche pubbliche, la forza e la debolezza, la facilità e la difficoltà nell'apprendimento e tutte le altre simili caratteristiche, per natura inerenti all'anima o acquisite. In tal modo, ragionando in base a tutto ciò, si potrà scegliere, guardando alla natura dell'anima, una vita peggiore o una migliore, chiamando peggiore quella che la porterà a diventare più ingiusta, migliore quella che la porterà a diventare più giusta. Tutto il resto lascerà andare, poiché abbiamo osservato che questa è la scelta più forte nella vita come nella morte. Si deve

Il testo platonico, abbiamo suggerito, si sforza di evidenziare l'inerenza delle *eide*, dei numeri, dello stesso bene, al cosmo, in funzione creativa e strutturante. Lungi dal dimenticare Platone (al contrario, andando a toccarne le radici perfino in certi motivi pitagorici), il discorso aristotelico finirà per illuminare il bene, in primo luogo, nel suo convergere con l'uno e, in secondo luogo, nel suo intreccio con la materialità e la sensibilità, cioè implicato nella vita, nella direzionalità, nell'orientamento, nella non indifferenza del vivente. Questo è paradigmaticamente messo in luce in *Metafisica* Lambda, dove il discorso sul motore immobile intreccia il linguaggio del *nous* con quello della divinità: «la vita [*zoe*] appartiene al dio, poiché l'essere in atto del *nous* è vita, e il dio è tale essere in atto» (1072b27-28), «vivente eterno e sommatamente buono [*ariston*]» (1072b29), che è uno (1074a37-b14) e rende ogni cosa una (1075b37), non irrelata (*epeisodiode*) rispetto ad ogni altra cosa (1076a1).<sup>8</sup> In questo contesto il *nous* è inoltre inteso come «ciò che è desiderato» (1072a26), come l'«amato» (1072b3), illuminato in termini di bellezza, cioè di fenomenicità – giacché «il desiderato è ciò che appare bello» (1072a28), ciò che si diffonde in uno splendore radioso. Ed è a causa di questo apparire che noi desideriamo, che siamo rapiti nel movimento insopprimibile dell'attrazione: «noi desideriamo perché ciò appare, piuttosto che ciò appare perché desideriamo» (1072a29). Certo, il bene è «altro» dal bello (*Metafisica* Mu, 1078a31), non si riduce ad esso, eppure si presenta nelle guise di questo – invero, il fatto stesso

quindi scendere nell'Ade con questa opinione adamantina, per non farsi sviare anche laggiù dalle ricchezze e da simili mali, per non cadere nella tirannide e in altre azioni simili, e così compiere molti insanabili mali e patirne di ancora più gravi, ma per saper scegliere sempre tra queste vite quella mediana e rifuggire gli eccessi dall'una e dall'altra parte, sia in questa vita, per quanto possibile, sia in tutte quelle future; così l'essere umano diventa sommatamente felice» (618b-619b).

<sup>8</sup> Aristotele insiste sulla convergenza di bene e uno concludendo questo passaggio con una citazione omerica a sottolineare la natura benefica del raccordo, di ciò che rende un complesso unitario e coerente, differenziato ma non frammentario: «Il comando di molti non è bene, uno sia il comandante» (*Iliade* II.204).

che il bene si presenti implica l'ordine manifestativo che nel bello si riassume. In ciò va senz'altro rilevata la persistenza dell'insegnamento platonico, con le medesime problematiche connesse all'iscrizione del sommo principio nell'ambito della bellezza, e quindi del sensibile, e proprio per questo del desiderio. Tale sarebbe dunque la dimora del bene.

\*\*\*

L'opera conosciuta come *Peri tagathou*, sul bene, fu probabilmente scritta durante gli anni nell'Accademia. Esponeva gli insegnamenti di Platone sulle *archai*, ovvero sui principi.<sup>9</sup> Il dato delle lezioni pubbliche tenute da Platone sul bene è ben documentato da varie fonti antiche, tra cui assai nota è la testimonianza di Aristosseno da Taranto, che fu allievo di Aristotele. Come egli riporta nel suo trattato sull'armonia, per lo più quelli che andavano ad ascoltare Platone se ne partivano sconcertati, poiché, invece di ricevere istruzioni sul bene in quanto felicità e su come realizzarlo nel corso della vita umana, venivano sorpresi da discorsi sulla matematica e sulla geometria, che culminavano con l'affermazione dell'identità del bene e dell'uno. Vale la pena citare quanto riportato da Aristosseno, nonostante le rituali riserve che accompagnano i suoi racconti:

«Come Aristotele era solito raccontare, la maggior parte di quelli che ascoltavano il discorso di Platone sul bene avevano questa impressione. Di fatto, ognuno di loro si era recato lì pensando di imparare qualcosa su quelli che sono considerati i beni umani, come la ricchezza, la salute, la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Tuttavia, non appena risultava che i discorsi riguardavano questioni matematiche, numeri, geometria e astronomia, e che

<sup>9</sup> *Aristotelis fragmenta selecta*, a cura di W. D. Ross, Clarendon, Oxford 1955, pp. 111-120. Si veda E. BERTI, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (1962), specialmente pp. 238-244.



veniva infine affermato che il bene è, ed è l'uno, credo che questo sembrasse qualcosa di assolutamente paradossale. In seguito, alcuni di loro lo disprezzarono, altri lo biasimarono (*Harmonica elementa* II, 39-40 Da Rios)».

A quanto pare in questi insegnamenti Platone espose la cosiddetta «dottrina dei principi, o delle origini», che alla fine dello scorso secolo è stata al centro di tanta ricerca, soprattutto nei circoli di Tubinga e Milano.<sup>10</sup> L'indagine sulla questione dei principi vorrebbe fornire un'integrazione essenziale alla dottrina delle *eide*, poiché, se da un lato l'infinita molteplicità del sensibile viene ordinata e contenuta nel riferimento alle *eide*, d'altro canto l'ordine eidetico stesso rimane problematicamente, apertamente molteplice. In altre parole, mentre una moltitudine sensibile può essere riportata a unità (*eidos*), le varie *eide* insieme continuano a costituire una molteplicità irriducibile. La dottrina dei principi interviene precisamente a tale riguardo, provando a identificare principi che raccolgano l'ordine eidetico a sua volta in una unità, così rivelando la sua origine e fonte. Senza addentrarci nel costruito controverso delle dottrine non scritte, ma con riferimento a quello che di Platone ci è pervenuto in forma scritta (*Filebo* in particolare), andiamo brevemente a considerare quanto riporta Aristotele in proposito.

Le *eide* sono riferite a due principi: l'uno, riconosciuto poi come il bene, e la diade indeterminata del «grande e piccolo». Nell'uno è da cogliere il principio limitante, delimitante, determinativo (dunque, ciò da cui prende avvio ogni forma), mentre la diade va compresa in termini di infinito, indefinito, indeterminazione e, nella sua incessante illimitatezza, associata con la materia. Da tali principi conseguirebbero, in primo luogo, i numeri

<sup>10</sup> Mi limito qui a menzionare G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano 1991; H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998.

(nella loro molteplicità e simultanea similarità, ovvero, unità di genere) e, in secondo luogo, le *eide*.<sup>11</sup> In *Metafisica* Alpha Aristotele così ricorda gli insegnamenti platonici: «accanto alle cose sensibili e alle *eide*, e tra queste, sono gli oggetti della matematica, che differiscono dagli esseri della sensibilità per il fatto di essere eterni e immobili, e dalle *eide* per il fatto che ci sono molti oggetti della matematica simili tra loro, mentre ogni *eidos* in sé è unica» (987b14-18). A loro volta, le *eide* sarebbero causa degli enti sensibili e della fenomenicità *tout court*. Questa interpretazione, che vede gli esseri divenienti procedere dai principi dell'uno e della diade, attraverso gli enti matematici e le *eide*, così annunciando già l'orizzonte genetico dell'emanazione, abbraccia l'intera gamma della sensibilità e della struttura eidetica che la informa, riunendole in un tutto coerente: «Dato che le *eide* sono causa [*aitia*] di tutti gli altri enti, [Platone] pensò che gli elementi delle *eide* sono gli elementi di tutti gli esseri. In quanto materia, il grande e il piccolo sono i principi; in quanto essenza, l'uno è il principio. Poiché dal grande e dal piccolo e secondo partecipazione all'uno provengono le *eide* e i numeri» (987b18-22).<sup>12</sup>

In questa evocazione molto schematica della «dottrina delle origini» dovremmo enfatizzare innanzitutto l'inquadratura dell'eidetico nei termini del divenire e, di conseguenza, l'implicazione delle *eide* e dei numeri nella materialità diveniente. Infatti, malgrado gli esseri eidetico-matematici appaiano nettamente distinti dalla materia stessa, tale distinzione diventa progressivamente sfuggente e la loro separabilità dubbia. Il discorso li espone in quanto a loro volta originati, o comunque emersi da cause o principi più originari. Essi procedono dalla (*ek*) indefinita

<sup>11</sup> Non entro, qui, nel merito della distinzione tra numeri formali e numeri come entità matematiche, che si posiziona nell'articolazione tra l'uno e la diade.

<sup>12</sup> Si vedano anche *Met.* 987b24-988a17 (in cui Aristotele riporta il discorso sui principi al tema dei tipi di causalità), 1081a14-1082b37 (in cui si discutono le difficoltà relative alla causazione delle *eide* e al loro rapporto con i numeri), 1089a5-b16 (sull'errore del non essere come principio) e 1091b1-1092a6 (difficoltà intorno all'uno come principio). Inoltre *Fisica* 192a16-19.

materia e il loro incedere avviene sotto il controllo (*kata*) della partecipazione all'uno. In questo si presentano essenzialmente interconnessi con il destino degli esseri materiali o della materia formata.

L'implicazione delle *eide* e dei numeri nella materia, l'impossibilità di prevedere per essi uno statuto autonomo evidenzia il sorgere equiprimordiale del molteplice ambito dei fenomeni (il divenire, la mescolanza) e delle misure quantitative e qualitative che ne scandiscono l'andamento, ripartendolo e al contempo curandone le giunzioni. È grazie al conferimento della misura all'illimitato, nel passaggio attraverso la materia, che si profilano *eide* ed entità matematiche. Per tale motivo Aristotele, riferendosi alla dottrina platonica, riporta due principi soltanto, le origini più arcaiche di tutto ciò che è – l'indeterminato e l'uno, la materia e ciò che al contempo la differenzia, moltiplica e unifica. Ma questo è del tutto coerente con quanto osservato poc'anzi nel *Filebo* a proposito del limite.<sup>13</sup> Invero, malgrado annunci la quaternità dei principi, già lo scritto platonico sottolinea come la mescolanza (il mondo in divenire) e i principi formali e informanti (i limiti inerenti alla mescolanza) siano da intendere, se non in termini di secondarietà temporale rispetto ai due principi primordiali, comunque come ontologicamente dipendenti.

\*

Va poi osservato che l'indagine sui principi o sulle origini non procura in ultima istanza un fondamento unitario. La dualità dei principi rimane irrisolta e irriducibile. L'uno (il bene che esso implica) resta associato a un altro principio che, per sua natura, è di per sé già doppio – invero è diade. Il bene e la necessità: si tratta di una coppia radicalmente asimmetrica, che trae insieme principi incommensurabili e discontinui, gettando così una luce

<sup>13</sup> Nei già ricordati passaggi 24a, 26b, 26c, in cui pare impossibile nominare la misura a prescindere da ciò a cui essa inerisce, da ciò che da essa è misurato.

problematica perfino sulla possibilità di una definizione univoca del termine «principio».

Di certo questa coppia straordinaria comporta una discrepanza così estrema tra i due, che l'attività di numerazione è essa stessa disturbata e inibita. La coppia rimane pertanto sia incalcolabile che inesplicabile, impervia a operazioni di conteggio, contabilità e rendicontazione – mai semplicemente questione di due o, al limite, questione di due nel senso singolarissimo della diade, cioè come cifra dell'illimitato e indeterminato. E ognuno dei due principi, solo equivocamente designato in quanto tale, sfida a suo modo lo sforzo della definizione. L'uno eccede l'ordine eidetico, che infatti procede dall'uno e in quanto tale non può comprendere ciò da cui è originato. Qui incontriamo ancora il motivo del bene esorbitante nei confronti dell'essere: *che* esso funzioni come principio deve essere riconosciuto, ma *che cosa* esso sia, e quale la sua funzione, questo rimane infinitamente elusivo. Ma ancora più problematica è l'opacità della diade indeterminata, la cui stessa designazione, o piuttosto evocazione, sembra arrestare il lavoro illuminativo del linguaggio, spingendo il discorso verso i suoi limiti – verso l'ombra e il silenzio di una sottrazione infinita.

Eppure l'uno viene indicato, se non chiarito in termini definitivi. L'uno-bene pervade l'illimitato, e in tale pervasività genera il divenire nella sua determinatezza, ovvero lo illumina dell'inerenza delle *eide*. Così lo esplica ed esplicita. È in quanto onnipervasivo che esso è l'uno, ed è uno con l'illimitato e il generato. E tuttavia l'uno si situa al limite del dicibile, può essere nominato ma non determinato, non oggettivato. Ancora una volta, trascendenza assoluta del principio. Non appena viene evocato, l'uno diventa due, si moltiplica, si dispiega, esponendo tutti i paradossi del discorso che prova a dire l'eccedente, dell'articolazione discorsiva che prova a dire l'immediato. Non è forse così anche nella discussione aristotelica del *nous*, sia nel trattato *De anima* (che in Gamma 5 sprofonda in una dizione talmente compressa da risultare lesa, oscura e silenziosa) sia nei già ricordati passi di *Metafisica* Lambda? Qui, come abbiamo accennato, Aristotele svi-

luppa i temi (così intimamente interconnessi da essere in qualche modo coestensivi) del divino, dell'uno, del bene supremo, del *nous*/intelletto/intuito, principio primo e ultimo che tutto muove, esso stesso immobile e inalterato. Ma quando si tratta di riportare il cielo, e il suo divino movente, all'uno, Aristotele, con una mossa tanto insolita per lui quanto spettacolare, ricorre alla prova del mito, o al mito come prova. Questo gesto, irresistibile nella sua lapidaria assertività, è confermato dal riferimento alla sapienza pre-filosofica:

«Che il cielo sia uno è evidente [...]. Quindi, il primo motore immobile è uno sia nella definizione che nel numero; e così ciò che è sempre e continuamente in movimento è uno. Quindi c'è un solo cielo. Gli antichi di tempi molto remoti hanno tramandato ai posteri sotto forma di mito la tradizione che i corpi celesti sono dèi e che il divino comprende tutta la natura. Il resto della tradizione è stata aggiunta successivamente come mezzo per persuadere i più e come qualcosa di utile per le leggi e per questioni di espediente; poiché dicono che questi dei assomigliano agli esseri umani nella forma e ad alcuni degli altri animali, e dicono anche altre cose che seguono da queste o sono simili a queste. Ma se si separasse dalle aggiunte successive il primo punto e ci si attenesse solo a quello (e cioè che gli antichi ritenevano le sostanze prime divinità), si potrebbe comprendere che questo fu detto divinamente e che, mentre probabilmente ogni arte e ogni filosofia ha spesso raggiunto uno stadio di sviluppo spingendosi fino a che ha potuto e poi, nuovamente, è decaduta, queste opinioni riguardo agli dèi vennero salvate come relitti fino ad oggi. Comunque l'opinione dei nostri antenati e degli antichi pensatori è evidente per noi solo in questa misura» (1074a31-b14).

Quando si tratta di dire l'uno, il discorso vira al mito. Le «cose eterne», le cose tutte nella loro unità, non sembrano cedere alla conoscenza. Anzi, ne decretano l'evanescenza. A rigore questo non dovrebbe destare stupore, dato che il *nous* («il principio da

cui cielo e natura dipendono»), nel suo modo di essere «è come il meglio che noi possiamo avere, ma per breve tempo. Poiché esso è tale sempre, il che è impossibile per noi» (1072b14-16). Il nostro essere solo «a volte» eguaglia il bene del suo essere (1072b26). Giacché, come Aristotele dice ancora in *De anima*, «noi non ricordiamo» (430a24).

\*\*\*

Successivamente (in special modo nei trattati etici) la valutazione di Aristotele in merito al dibattito platonico sul bene e sulle cause mantiene, e forse accentua, il tono caratteristicamente polemico. Eppure da Platone Aristotele mutua il tema della prossimità (che non è semplice identità) del bene e dell'uno.<sup>14</sup> La questione dell'unità rimane cruciale per la riflessione sul bene, nella prospettiva teleologica in cui si articola il complesso di tematiche etico-politiche, fino alle considerazioni sull'umano inscritto e decentrato in un mondo oltre-umano e in-umano.<sup>15</sup> I beni parziali e finiti si rivelano solo apparentemente privi di correlazione. Sono infatti mostrati nella loro organizzazione, convergenti nel bene sommo, fine ultimo in cui si compongono le altre finalità. Le questioni relative al comportamento umano e, di conseguenza, il bene che orienta l'azione umana, sono collocati nel contesto del bene inteso nella sua massima portata. Solo in virtù di tale posizionamento le vicende e le erranze distintive dell'umano possono essere anche solo marginalmente chiarite. Perfino nell'*Etica Eudemia*, sebbene vi si svolga una critica serrata all'elaborazione platonica del bene in sé, è affermata la centra-

<sup>14</sup> Così come la comprensione del bello in termini affini a quelli riscontrati nel *Filebo*: «Le eide principali del bello sono la struttura [*taxis*], la commensurabilità [*summetria*] e la definitezza [*horismonon*]» (*Metafisica Mu*, 1078b1). È a causa di questa proliferazione eidetica del bello, qui ripresa in Aristotele, che nel *Filebo*, come osservato sopra, si dice che il bene, rifugiatosi nel bello, non si lascia catturare da «una singola idea» (65a).

<sup>15</sup> Si veda a questo proposito H.-G. GADAMER, *Die Idee des guten zwischen Plato und Aristoteles*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Winter, Heidelberg 1978.

lità del bene come *telos*, e dunque come senso e orientamento complessivo dell'azione (1218b7-19).<sup>16</sup> I discorsi dell'etica e della «metafisica» risultano intimamente intrecciati in un rapporto di mutua implicazione, al punto da sollecitare un profondo e meticoloso ripensamento di tali termini alla luce della insostenibilità di un oltre (*meta-*), al di là della vita dello *zoon*, per quanto *logon echon*. L'implicazione reciproca di etica e (meta)fisica è paradigmaticamente evidente in affermazioni come la seguente, nell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele iscrive considerazioni sull'agire umano in una concettualità pitagorico-platonica:

«Inoltre un essere umano può sbagliare in molti modi (poiché il male, come immaginarono i Pitagorici, appartiene all'infinito [*apeirou*], mentre il bene appartiene al finito [*peperasménou*], ma si può avere successo in un solo modo (motivo per cui uno dei due è facile ma l'altro difficile; è facile sbagliare il bersaglio ma difficile centrarlo); quindi, anche a causa di questo, eccesso e mancanza appartengono al vizio, ma la moderazione all'eccellenza, poiché gli esseri umani sono buoni in modo semplice, cattivi in molti modi» (1106b29-35).

Ma, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele getta luce sulla convergenza di bene e uno (sulla loro affinità, se non identità) anche nel corso della sua critica alla concezione platonica del bene, in particolare in una annotazione marginale sulla disposizione pitagorica degli opposti in due colonne (finito-infinito, dispari-pari, uno-molti, destra-sinistra, maschio-femmina, quiete-movimento, dritto-curvo, luce-buio, bene-male, quadrato-oblungo, tema affrontato in maniera più mirata in *Metafisica* Alpha, 986a12b2).

<sup>16</sup> Si veda anche *Etica Eudemia* 1218a17-29, dove la critica aristotelica all'«idea platonica del bene» sembra più che altro basata su preoccupazioni metodologiche. I platonici sono criticati per il fatto di ricorrere ai numeri al fine di dimostrare questioni riguardanti il bene, senza accorgersi che la presupposizione della bontà dei numeri non è né qualcosa su cui ci sia ampio accordo né facilmente valutabile anche con l'aiuto della ragione.

In questa breve considerazione Aristotele osserva che, nel posizionare sia l'uno che il bene nella colonna «dei beni»,<sup>17</sup> i Pitagorici «sembrano aver parlato del bene in modo più persuasivo». «Anche Speusippo», aggiunge, «sembra averli seguiti attentamente. Ma la discussione di queste cose è altrove» (*Etica Nicomachea*, 1096b6-8).

Questo passaggio è particolarmente significativo alla luce delle riserve (quando non dell'aperta condiscendenza) che Aristotele non nasconde nei confronti sia dei Pitagorici che di Speusippo. Coerentemente restio a risolvere la filosofia nella matematica, Aristotele inoltre non è convinto dalla dottrina dell'infinità, indeterminatezza e imperfezione dei principi primi, dottrina che in qualche modo renderebbe il «bene supremo» così come ciò che è «sommamente bello» e «completo» nient'altro che un esito tardivo e secondario nel dipanarsi del divenire, come nel caso di un essere umano «completo» proveniente dallo sperma umano (*Met.* Lambda, 1072b30-1073a3). Eppure, nonostante tali preoccupazioni di fondo, Aristotele sembra entrare in risonanza con le suggestioni di questi pensatori circa la bontà e bellezza della determinatezza, della chiarezza, dell'essere uno – discernibile e delimitato. In aggiunta alla convergenza di bene e bello, ciò che è suggerito qui è l'accordo (la coincidenza) del bene e del venire ad essere – del bene e dell'emergere di ogni essere come uno, unitario e completo. Non solo, quindi, il bene appare come uno («poiché tutti gli esseri sono ordinati in relazione all'uno», *Met.* 1075a18-19, e «in ogni cosa il bene è principio in sommo grado», *Met.* 1075a37), ma anche (l')uno appare come (il) bene. È evidente che è bene essere – e questo significa essere uno, divenire nell'integrità dell'uno, simultaneamente nella propria interezza, individuazione e differenza. Come già ricordato sopra, «è il motore [*to kinoun*] che fa ogni essere uno» (*Met.* 1075b37).

\*\*\*

<sup>17</sup> O colonna «del bello» (*Metafisica Nu*, 1093b13).



Proprio come l'uno eccede la sua appartenenza alla prima delle due colonne, poiché comprende sia il pari che il dispari (*Met.* Alpha, 986a20) ed è «principio/origine dei numeri» (*Met.* Delta, 1016b18), così il bene eccede la sua appartenenza alla medesima colonna, poiché comprende tutti gli altri termini in quel lato della contrapposizione (la colonna «dei beni»). O anche, più rigorosamente, il bene, in quanto teleologia onnicomprensiva, abbraccia il tutto, entrambe le colonne. Si potrebbe dire che la tendenza a vedere il bene nella sua forza unitiva d'insieme non sia meno pronunciata in Aristotele che in Platone. Permane tuttavia una insopprimibile riluttanza a rinviare anche ciò che non è buono al bene, ovvero, a comprendere il bene come causalmente connesso a *tutto* ciò che è. Si può leggere in questa prospettiva lo sforzo di Platone di intravedere ulteriori modalità di causalità, vale a dire, di responsabilità, come quando attribuisce alla vita umana (e non alla divinità) il peso delle proprie scelte (*Repubblica* 617e), o quando complica l'analisi delle cause ultime nel *Timeo*, inserendo il padre/demiurgo/bene in un «sistema» duale, facendolo «stare insieme con» *chora*).<sup>18</sup> Per le medesime ragioni, non appena affermata la tendenza della totalità delle umane imprese verso il bene, proprio sulla soglia dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele procede a puntualizzare che ancora non dispone di una comprensione della portata di questo termine al quale ognuno fa riferimento – questo termine sulla bocca di tutti, eppure interpretato in direzioni tutt'altro che univoche. Da qui affiderà tale comprensione al modo di vivere, al portamento esistenziale. Sarà questo a determinare come il bene nei suoi lineamenti sarà inteso e vissuto. Proprio dalle forme di vita pare sorgere il senso del bene, non viceversa. Il bene non è innanzitutto una dettatura puramente discorsiva che si imponga alla vita.

Eppure questo non comporta la resa a uno sfaccendato quanto superficiale relativismo, né a un rassegnato nominalismo, e

<sup>18</sup> Nel *Timeo* si parla di *sustema, sustasis*, per indicare il cosmo androgino in cui sono uniti *nous* e *ananke/chora* (48a).

neppure a una pacificata accettazione della molteplicità di modi (di beni) come esito ultimo. Per quanto Aristotele, come del resto Platone, non pervenga a una definizione definitiva del bene, e dunque all'istituzione del bene come principio dall'autorità fissata nel e dal *logos*, ciò nonostante è chiaro che, tra la concettualità in piena luce e la totale ignoranza, si disegnano percorsi e profili del bene. Lo si avverte, il bene, se non nella sua *quidditas*, allora nel suo essere uno, non in senso impositivo ma in quanto non escludente, potenza inclusiva e connettiva. Se ne sente la forza orientante, segretamente riposta nella vita. E la misura di esso, il vaglio di ciò che si intende con esso, è la vita stessa, se essa fiorisce, si accresce, evolve, dilata. Oppure no. È questo sentimento della vita che, solo, offre direzione là dove la mancanza di precetti e prescrizioni (inutili, peraltro, nel mondo fluttuante e mutevole sotto la luna) sembrerebbe paralizzante. Ma il bene, ciò per cui si agisce così come si agisce, non è oggetto di apprensione puramente razionale, bensì oggetto del desiderio, l'amato che muove, attrae, si insinua. E mentre si delibera sui modi e i mezzi dell'azione, il fine dell'azione non è, non semplicemente, oggetto di delibera. Non è prescrizione, dettato dottrinale, bensì la dottrina non scritta, non traducibile in scrittura, della vita stessa. A tal punto Aristotele rilancia le intuizioni platoniche sulla convergenza del bene e dell'uno, o anche del bene come uno e dell'uno come bene.

Il fine che muove gli esseri umani, nel nome del quale fanno quello che fanno, è un'ipotesi – un'ipotesi formulata grazie al grado e all'attualità dell'eccellenza, della compiutezza di ognuno, la cui origine resta a sua volta elusiva. In effetti, sono le virtù, le forme di eccellenza che determinano il fine, che lo rendono in qualche modo accessibile e si volgono a esso. La virtù, che è una condizione o una qualità di anima che, al contempo, produce l'azione ed è frutto dell'azione, rende il fine perspicuo, riconosce il fine come principio, orientamento, e mobilita le risorse in quella direzione. Oppure, se ogni abitudine implica un fine, si potrebbe dire che la virtù, l'abitudine in quanto eccellente, è

ciò grazie a cui il fine contemplato coincide con il bene o è «giusto», *orthon*, in asse con il bene. Nel riflettere sulla deliberazione, *bouleusis*, nell'*Etica Eudemia*, Aristotele osserva che, «poiché chi delibera, lo fa sempre per qualche fine, e chi delibera ha sempre un qualche obiettivo in vista in relazione al quale osserva ciò che può favorirlo, nessuno delibera riguardo al fine, ma questo è un inizio e un'ipotesi, come le ipotesi nelle scienze teoretiche» (1227a6-10). Il fine, quindi, non può essere determinato attraverso il ragionamento e considerazioni logistiche. Piuttosto, deve essere posto ipoteticamente, o come postulato, e di conseguenza accettato come un inizio. L'assunzione, l'avvistamento del fine avviene secondo le strutture psicologiche operative (e le eccellenze) del caso. E le determinazioni deliberative ne sostengono il conseguimento:

«La virtù crea l'obiettivo contemplato o ciò che promuove l'obiettivo prefissato? La nostra posizione è che essa crei l'obiettivo prefissato, perché quest'ultimo non è una questione sillogistica o del *logos*, ma di fatto il fine deve essere ipotizzato come un inizio. Poiché un medico non prende in considerazione se il suo paziente debba essere sano o meno, ma se debba camminare o meno, e l'allenatore di ginnastica non prende in considerazione se il suo allievo debba essere in buona forma o no, ma se debba lottare o no. Allo stesso modo nessun'altra [disciplina] [delibera] circa il suo fine. Infatti, come nelle [scienze] teoretiche le ipotesi sono inizi, così nelle [scienze] produttive il fine è inizio e ipotesi; dal momento che il tale dev'essere più o meno in salute, se questo deve essere così è necessario che una certa [cosa] sia data, come [in matematica], se gli angoli di un triangolo sono [uguali a] due angoli retti, una certa [conseguenza] è necessaria. Pertanto, il fine è l'inizio del pensiero, il completamento del pensiero è l'inizio di azione» (1227b23-34).

Il fine, che sia il fine prossimo di un'azione particolare o il fine più inclusivo, che è la felicità o il bene, non è oggetto di valutazione scientifica. Come del resto, nelle stesse scienze, non sono oggetto di

valutazione scientifico-sillogistica le premesse della dimostrazione. La visione del fine avviene grazie alle strutture che l'anima ha acquisito. Presentatosi in tal modo, il fine sta alla base dei processi di ragionamento con cui si determina ciò che potrebbe portare al fine stesso, ciò che potrebbe inverarlo. Analogamente alla procedura delle scienze in senso stretto, l'articolazione del *logos* si basa su ciò che lo eccede, che è accettato in modo non dimostrativo come principio. Tanto che, nonostante l'osservazione conclusiva di Aristotele riguardo al fine come *arche* del pensiero e al compimento del pensiero come *arche* dell'azione, si potrebbe dire che il pensiero, *noesis*, e l'azione, *praxis*, emergono qui nella loro interdipendenza. In altre parole, pensiero e azione sembrano non essere collegati secondo la priorità del primo e il carattere derivato della seconda, ma risultano invece reciprocamente determinanti.<sup>19</sup> Poiché, mentre la deliberazione determina il corso d'azione appropriato al fine, l'azione è implicata nella formazione delle virtù che, a loro volta, identificano il fine, lo contemplan e lo rendono esplicito. Il fine fornisce dunque il terreno non deliberato della deliberazione. Questo è anche il motivo per cui, come Aristotele segnala spesso nel libro Alpha dell'*Etica Nicomachea*, si dovrebbe essere virtuosi per prima cosa, così da potersi impegnare con massimo profitto nello studio dell'etica. Perché solo la conformazione eccellente dell'anima permette di inquadrare le questioni nel modo più opportuno – di comprendere e al tempo stesso dare corpo a un certo orientamento verso il bene. Solo su tale terreno il *logos* dell'etica potrebbe prosperare. L'interdipendenza di *praxis* e *noesis* punta al carattere peculiare dell'etica o politica come discorso produttivo. Poiché l'etica si impegna a delineare, a formare, a porre in essere ciò che essa stessa sta indagando. Così dovrebbe essere intesa la sua peculiare teleologia.

\*\*\*

<sup>19</sup> Il punto emerge peraltro con insistita coerenza in *Etica Nicomachea* Zeta, in cui si osserva che «il principio dell'azione è la scelta deliberata (ma come [origine del] moto e non come finalità), mentre quello della scelta deliberata è desiderio e ragione per qualche fine» (1139a32-33).

La critica aristotelica al Platonismo, a una certa lettura di Platone, ruota intorno al problema della separazione, *chorismos*, più che alla questione dell'unità. Evidenza macroscopica di questo si trova nella sua visione cosmologica e «metafisica». Qui la funzione di mediazione tra il dominio sensibile e quello delle *eide* o delle *archai* non è attribuita agli enti matematici, ma piuttosto alle sfere e ai corpi celesti. Questi principi sono decisamente materiali, seppur eterni. L'indagine sul bene, allora, riguarda in maniera decisiva lo studio dell'astronomia e della fisica in senso ampio, invece che della matematica e della geometria. E i numeri stessi, diciamo anche solo marginalmente, sono trattati in quanto inseparabili rispetto al sensibile. In *Metafisica* Mu, ancora, Aristotele afferma:

«Che gli esseri della matematica non siano sostanze in misura maggiore rispetto ai corpi, né prioritari nell'essere rispetto agli esseri sensibili ma prioritari solo nel *logos*, né ancora capaci di essere separatamente in un luogo, è stato sufficientemente affermato. Ma dato che si è mostrato che essi non possono essere negli esseri sensibili [come un solido in un solido, cioè due solidi nello stesso posto], è evidente che o essi non sono in alcun modo oppure sono in qualche modo e a causa di questo non sono assoluti; giacché l'essere si dice in molti modi» (1077b12-17).

Il problema centrale qui è l'inerenza dei numeri agli esseri, e di conseguenza il compito di qualificare l'essere dei numeri, riconoscendo l'impossibilità di una loro sussistenza autonoma. Aristotele deve parimenti occuparsi del modo in cui il «bene supremo» inerisce agli esseri tutti, nella loro totalità – il *come* del bene, *come* il bene è e diviene, opera e si infonde, diffonde, trasmette. «Dobbiamo domandarci», afferma Aristotele, «in quale dei due modi la natura del tutto possiede il bene e il bene più alto, se come separato e in accordo con se stesso, o come ordine [delle sue parti]» (*Met.* Lambda, 1075a11-13). Sembrerebbe dapprima che il bene appartenga al tutto in entrambi i modi: come generale che impartisce ordine all'esercito, così costituendone l'intrinse-

co ordine, ma anche sussistendo separatamente da esso. Eppure, guardando meglio, Aristotele finisce con il suggerire che l'ordine del tutto come pure l'unità di ogni essere non sono l'esito di qualche principio trascendente nel senso della mera separatezza, quanto piuttosto il risultato della congiunzione di tutti gli esseri, del raccordo di tutto con tutto. Il principio che consente la definitezza di ogni essere (un principio «critico», di discernimento) e, al contempo, l'ordine e la struttura organizzata dell'intero, sembrano emergere dalla composizione degli esseri – dal loro disporsi uno accanto all'altro e dalla loro interazione differenziante. Tutti «devono raccogliersi insieme se devono essere distinti [*diakrithenai*]; e questo è ciò che accade negli altri casi in cui tutti partecipano al tutto» (*Met. Lambda*, 1075a23-25). Il bene, quindi, sembra appartenere «alla natura del tutto» e indicarla in quanto tale. Sembra trasparire attraverso il tutto come disposizione di esso, come coesione organica di tutti gli esseri nella loro differenza e appartenenza uno all'altro.

Sulla scia di tali considerazioni, Aristotele propone una sorprendente distinzione tra il bene e il bello. Contrariamente a quanto si potrebbe facilmente prevedere, tale differenziazione non si basa sull'implicazione del bello nel sensibile, ma piuttosto sul carattere mondano e marcatamente «pratico» del bene: «poiché il bene è sempre in azione [*en praxei*], ma il bello può anche essere in ciò che è immobile» (*Met. Mu*, 1078a32).<sup>20</sup> Affermazioni di questo tenore stravolgono interi repertori di definizioni, concettualizzazioni, o versioni del «bene secondo Aristotele». Infatti,

<sup>20</sup> Nel corso dell'analisi degli enti matematici come inseparabili dal sensibile, Aristotele afferma che la matematica può comportare una cospicua discussione del bello così come del bene: «Sbagliano quelli che ritengono che le scienze matematiche non dicano niente sul bello e sul bene. Poiché dicono di essi e li mostrano in sommo grado; tali scienze mostrano le opere e le ragioni del bello e del bene senza chiamarli per nome, ma questo non significa che non ne parlano [...] E poiché questi (intendo ordine, definitezza) sembrano essere causa di molte cose, è chiaro che le scienze matematiche devono in qualche modo trattare questa causa, ovvero la causa nel senso del bello» (*Met. Mu*, 1078a33-b5).

ben al di là del mero capovolgimento o dell'inversione di formulazioni diffuse, è la loro logica di fondo ad essere drasticamente scardinata, poiché i vari schemi dualistici e la loro complessiva forza strutturante (fisica in opposizione alla metafisica, entrambe fisica e metafisica in opposizione all'etica, la sensibilità all'intelligibilità, i fenomeni all'essere) sono messi in discussione. In *Metafisica* Lambda, mentre afferma che il primo motore immobile o essenza prima («il primo» *ti en einai, quod quid erat esse*) «non ha materia, perché è attualità» (1074a35-36), Aristotele ancora osserva che «questa essenza» nonostante sia «eterna, immobile e separata dagli enti sensibili», così come «senza parti ed indivisibile», «ha infinita potenzialità», così da causare movimento per un «tempo infinito» (*Met.* Lambda, 1073a3-8). Tali sono le difficoltà incontrate nel tentativo di delineare un principio che, se radicalmente discontinuo rispetto al sensibile, è ciò nondimeno riconosciuto in quanto operante nel sensibile, diffusamente al lavoro e in azione *li*, da nessun'altra parte.

### III.

#### ETICA DEI PRINCIPI PRIMI

I principi primi, e il bene in quanto sommo tra loro, comportano implicazioni etiche (sono di fatto strutturalmente etici) precisamente nella loro indimostrabilità. Essi sono allo stesso tempo innegabili e indifendibili, assolutamente necessitanti e privi di parola, ovvero segnati da un eccesso rispetto alla dimostrazione, all'articolazione discorsiva *tout court*. Questo è formalizzato in tutta la sua conseguenza negli *Analitici Posteriori*, ma pervade anche le varie discussioni nella *Metafisica* – basti ricordare la meditazione sul cosiddetto principio di non contraddizione in Gamma (specialmente 1005b35-1006a28 e 1008b7-1009a5), dove emerge che l'indagine della filosofia prima, nella sua stessa possibilità, si basa sulla coltivazione di una attitudine «sana» verso la verità (1008b31).<sup>21</sup> Una tale attitudine richiede un modo del

*legein* che non sia straniato dalla vita, che aderisca alla vita e risponda alla necessità di ciò che è – un *logos* che non proceda autoreferenzialmente per via dimostrativa, ma si dimostri fidato in virtù del suo radicamento nell'agire umano, e solo in quella misura. Questo è il motivo per cui i critici del principio primo possono essere confutati solo attraverso il riferimento alle discrepanze tra ciò che dicono e come si comportano. Non c'è nessuna procedura puramente logica, ovvero puramente argomentativa, che istituisca tale legge. Invero, la forza di una legge simile, il suo carattere radicalmente necessitante, risiede nel suo proprio riconoscimento della sua eteronomia e mancanza di autosufficienza – nell'esposizione della sua inabilità a darsi da sé fondamento.

Lungi dall'essere meramente regolativo del pensiero e del discorso umani, il *logos* così inteso, tutt'uno con il suo inizio non logico (con ciò che è), mira al compimento della realizzazione umana. Mira cioè al conseguimento della felicità o del bene, niente di meno. Poiché ciò coinvolge l'attivazione dell'essere umano nella sua integrità, ovvero la messa in opera di un'unità composita nella sua interezza, di cui il *logos* non è che un elemento, seppur distintivo. Illuminanti in questo senso sono le discussioni in *Etica Nicomachea* Alpha (sull'autorealizzazione «non senza *logos*», 1098a8), Kappa (culminante con lo spostamento di enfasi dal linguaggio del *logos* a quello del *nous*), e Zeta (con l'elaborazione della *sophia* come scienza di superiore eccellenza, che situa l'umano nel più ampio contesto del cosmo altrimenti che umano [1141a9-b7], una scienza consapevole che i suoi stessi principi la eludono e che, di conseguenza, le sue elaborazioni poggiano su premesse altrimenti che scientifiche). Nella sua operatività, il principio di non contraddizione indica (o è esso stesso) una manifestazione del bene, del bene all'opera, in azione. Questa concomitanza del primo assioma (il principio dell'essere) e del bene non dovrebbe apparirci sorprendente. Dopo tutto, la filo-

<sup>21</sup> Ho discusso diffusamente questo trattato in vari contesti, tra cui *L'Architettura dell'Umano. Aristotele e l'Etica Come Filosofia Prima*, Vita e Pensiero, Milano 2014.



sofia prima (la scienza dell'essere, dei principi primi) è indagine riguardante «il sommo bene in tutta la natura», «ciò per il cui bene ogni cosa deve essere fatta» (*Met.* Alpha, 982b5-7). Nel suo perseguimento del bene (principio primo e causa finale, il divino stesso), la filosofia prima è scienza della divinità – scienza che ricerca la divinità e ad essa appartiene, che ricerca il divino e divina in se stessa (983b5-11).

Quindi il principio di non contraddizione tende a convergere con il bene – o, almeno, costituisce una delle sue sembianze. Un tale principio si rivela nell'appartenenza del *logos* alla vita e alla *praxis*. Lo si indovina attraverso un certo esercizio della parola – non tanto un parlare focalizzato su un certo tema, ma piuttosto un parlare dettato da ciò che è, in grado di lasciare ciò che è trasparente e risplendere. Questa maniera di parlare radicata nel fondamento (invero nel suolo) dell'esperienza, tutt'uno col vivere, si presenta nella sua paradigmatica eccellenza e, quindi, come un'attività del bene. Ciò comporta mantenere il linguaggio nell'ambito dell'esperienza vissuta e, più ampiamente, armonizzare le dimensioni razionali e altrimenti che razionali della *psuche* umana; fidarsi dell'inizio altrimenti che logico del *logos* ed evitare i rischi autoreferenziali del regresso all'infinito.<sup>22</sup> In questo senso, non riscontriamo discontinuità tra le varie stratificazioni del discorso nei trattati della *Metafisica*. In effetti, arriviamo a scorgere la profonda unità della dimensione logica, ontologica e propriamente teologica di questa ricerca, tutte svelate attraverso un'analisi di tenore squisitamente etico, ossia anche politico e trans-politico. Se è vero che intendere il bene (la sua natura iperbolica) alla luce dell'uno significa comprendere e sentire che proprio l'attenzione al tutto, all'appartenenza, all'interdipendenza massimamente sostiene la vita e ne incoraggia la realizzazione, tanto per l'organismo individuale che per quello collettivo,

<sup>22</sup> Si veda anche la discussione in *Metafisica* Alpha Elatton, che collega esplicitamente il bene al superamento dell'impasse dell'infinito regresso e mette in luce il bene come il venire a essere del limite, l'uno delimitante e determinante (994b9-16).

CLAUDIA BARACCHI

per la comunità umana e oltre-umana, per la biosfera, per la vita  
cosmica.

## Sommario

Giulia Angelini	
INTRODUZIONE	5
Enrico Berti	
L'UNITÀ DELLA FILOSOFIA PRATICA IN ARISTOTELE	15
Alberto Jori	
<i>PRAXIS - ETHOS - POLIS.</i>	
LA <i>REHABILITIERUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE</i>	
E LA SUA INTERPRETAZIONE DELL'ETICA E DELLA POLITICA DI ARISTOTELE	53
Marcello Zanatta	
I PRINCIPI E LO STATUTO EPISTEMOLOGICO	
DELLA POLITICA ARCHITETTONICA IN ARISTOTELE	87
Manuel Berrón	
LA FILOSOFIA PRATICA E IL METODO DEGLI <i>ANALITICI</i>	117
Claudia Baracchi	
NOTE SUL BENE E SULL'UNO TRA PLATONE E ARISTOTELE	137
Francesca Masi	
LA VIRTÙ ETICA DELLA GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA	
E LA SUA RILEVANZA POLITICA	167
Michele Di Febo	
EDUCARE ALLA MOLTIPLICITÀ, EDUCARE LA MOLTIPLICITÀ.	
ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL DINAMISMO DEL <i>PLETHOS</i>	
NELLA <i>POLITICA</i> DI ARISTOTELE	189
Silvia Gullino	
LA NOZIONE DI AUTARCHIA NEL PENSIERO POLITICO DI ARISTOTELE	
DALLA <i>POLITICA</i> ALLA <i>COSTITUZIONE DEGLI ATENIESI</i>	213

*Sommario*

Giovanni Battista Magnoli Bocchi LA RETORICA, FRA ETICA E POLITICA	243
Pietro Li Causi IL DILEMMA DELLA RESPONSABILITÀ ANIMALE NEL QUADRO DELLA 'ETO-LOGIA' ARISTOTELICA	263
<i>Le Autrici – Gli Autori</i>	297
<i>Indice dei nomi</i>	303

Stampa:  
Global Print s.r.l.,  
Via degli Abeti 17/1 20064  
Gorgonzola (MI)

Questo volume parte da una serie di problematiche che, riprendendo delle espressioni comunemente in uso, si addensano sull'etica e sulla politica dello Stagirita: che cos'è l'etica? Che cos'è la politica? Qual è il loro fine? A chi si riferiscono? Qual è il collegamento tra le due? Ma ancora, passando ai trattati, qual è il rapporto tra le *Etiche* e la *Politica* sia in sé che rispetto alla continuità e discontinuità di certi temi?

Oltre alla questione dell'ἐπιστήμη – che, al di là della sistematizzazione consueta, non è assolutamente scontata –, si tratta però di concentrarsi anche su tutti quei temi che si impongono sempre in un'interrogazione di questo tipo, interrogazione che deve sempre tenere presente la specificità storico-categoriale del pensiero dello Stagirita.

Anche per questo, piuttosto che offrire una semplice ricostruzione, qui si cercherà di complicare il più possibile questo nodo, che, come si vedrà, è tutto tranne che risolto.

*Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione* è la quarta di una serie di collettanee aristoteliche uscite sempre per *Petite Plaisance* a cura, per quanto riguarda i primi tre titoli, di L. Grecchi: *Sistema e sistematicità in Aristotele* (2016), *Immanenza e trascendenza in Aristotele* (2017) e *Teoria e prassi in Aristotele* (2018).

Giulia Angelini: INTRODUZIONE / Enrico Berti: L'UNITÀ DELLA FILOSOFIA PRATICA IN ARISTOTELE / Alberto Jori: PRAXIS - ETHOS - POLIS. LA REHABILITIERUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE E LA SUA INTERPRETAZIONE DELL'ETICA E DELLA POLITICA DI ARISTOTELE / Marcello Zanatta: I PRINCIPI E LO STATUTO EPISTEMOLOGICO DELLA POLITICA ARCHITETTONICA IN ARISTOTELE / Manuel Berrón: LA FILOSOFIA PRATICA E IL METODO DEGLI ANALITICI / Claudia Baracchi: NOTE SUL BENE E SULL'UNO TRA PLATONE E ARISTOTELE / Francesca Masi: LA VIRTÙ ETICA DELLA GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA E LA SUA RILEVANZA POLITICA / Michele Di Febo: EDUCARE ALLA MOLTIPLICITÀ, EDUCARE LA MOLTIPLICITÀ. ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL DINAMISMO DEL PLETHOS NELLA POLITICA DI ARISTOTELE / Silvia Gullino: LA NOZIONE DI AUTARCHIA NEL PENSIERO POLITICO DI ARISTOTELE DALLA POLITICA ALLA COSTITUZIONE DEGLI ATENIESI / Giovanni Battista Magnoli Bocchi: LA RETORICA, FRA ETICA E POLITICA / Pietro Li Causi: IL DILEMMA DELLA RESPONSABILITÀ ANIMALE NEL QUADRO DELLA 'ETO-LOGIA' ARISTOTELICA.