

FRANCESCO VERDE

LA FELICITÀ ARISTOTELICA TRA LA MORTE E LA
SORTE: NOTE DI COMMENTO AD ARISTOTELE
ETICA NICOMACHEA I 11*

ABSTRACT: The following essay focuses on Aristotle's *Nicomachean Ethics* I 11; this paper's aim is to provide a running commentary of this chapter, in which Aristotle deals with important subjects of his ethics, in particular: (1) the problematic relation between happiness, fortune, external goods, and the death; (2) the matter of the possibility (generally held by common and traditional beliefs) of a sort of "communication" between living being's successes or misfortunes and dead person's joy or affliction.

SOMMARIO: Il contributo che segue si incentra su Aristotele *Etica Nicomachea* I 11; lo scopo di questo articolo è fornire un commentario continuo di tale capitolo in cui Aristotele si occupa di temi importanti della sua etica, in particolare: (1) la relazione problematica tra la felicità, la fortuna, i beni esterni e la morte; (2) la questione della possibilità (assunta generalmente dalle credenze comuni e tradizionali) di una sorta di "comunicazione" tra i successi e le sventure di un essere vivente e la gioia o l'afflizione di un defunto.

KEYWORDS: Aristotle; Ethics; Happiness; Death; Fortune

* Il testo che segue è la rielaborazione della relazione presentata in occasione del "Seminario di Studio su Aristotele, *Etica Nicomachea* Libro I" che si è tenuto a Roma presso il Dipartimento di Filosofia (*Sapienza* Università di Roma) nei giorni 14 e 15 ottobre 2011. Ringrazio i partecipanti per le stimolanti osservazioni in sede di discussione. Desidero ringraziare più sentitamente Emidio Spinelli e Mauro Tulli per aver letto una versione di questo saggio, fornendomi così utili consigli bibliografici e suggerimenti assai significativi.

LPh 1, 2013

NOTES & DISCUSSIONS

1. Il capitolo 11 del I libro dell'*Etica Nicomachea* (EN) desta particolare interesse¹ in quanto, da un lato, tocca tematiche, per così dire, “particolari” (come, per esempio, la “comunicazione” fra vivi e defunti), per un altro, si occupa di questioni assolutamente significative e, anzi, decisive per la comprensione di alcuni nodi cruciali dell’etica aristotelica. A livello contenutistico questo capitolo è connesso con il precedente; il capitolo 10 si chiude con un’affermazione indicativa, ossia che nel corso della vita di un individuo si susseguono molti cambiamenti (*μεταβολαι*) e vicissitudini che possono modificare e alterare la sua condizione di felicità; l’esempio fornito da Aristotele è il caso di Priamo che, pur avendo versato nel più alto grado di felicità, durante la vecchiaia è caduto nelle più grandi sciagure, divenendo così da felice misero, perdendo in questo modo il suo status di uomo felice. Il capitolo 11, non a caso, dunque, si apre proprio ponendo una questione significativa in relazione a chi debba dirsi davvero felice. Tenendo sullo sfondo il caso di Priamo, è ragionevole supporre che non si debba mai definire felice chi è in vita ma occorre sempre considerare il *τέλος* della vita, come riferisce Solone² che inaugura quello che diverrà un *topos* letterario?³ Stando così le cose, qualora si risponda affermativamente a tale domanda, la felicità risulterà

¹ Ne è prova anche la sua “fortuna critica”, particolarmente evidente, per esempio, nel *Tractatus de immortalitate animae* (1516) di Pietro Pomponazzi (XIII 55; XIV 63 nell’edizione a cura di V. Perrone Compagni (ed.), *Pietro Pomponazzi: Trattato sull’immortalità dell’anima*, Firenze, Olschki, 1999).

² È interessante notare come questo capitolo dell’EN avrà una sua specifica fortuna nel dibattito filosofico di età ellenistica; al di là della presenza *in nuce* della distinzione attribuibile ad Antioco di Ascalona fra *vita beata* e *vita beatissima* (Cic. *Tusc.* V 22; *fin.* V 71) segnalata da O. Gigon (ed.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998³, p. 367 (su cui torna ora l’interessante studio di T.H. Irwin, “Antiochus, Aristotle and the Stoics on Degrees of Happiness”, in D. Sedley, ed., *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 151-172, sp. p. 158-160), va osservato come la massima soloniana sia presa di mira anche da Epicuro in almeno due luoghi della sua produzione pervenuta: in *ep. Men.* 126-127 (dove si cita un celebre verso di Teognide: v. *infra*) e in *SV [Gnomologium Vaticanum Epicureum]* 75 (: “Ingrata (*ἀχάριστος*) verso i beni passati è quella sentenza che dice: guarda al termine di lunga vita (*τέλος ὄρα μακροῦ βίου*)”; trad. G. Arrighetti, ed., *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi, 1973², *ad loc.*, lievemente modificata).

³ Cfr., solo a titolo esemplificativo, dato che i riferimenti potrebbero moltiplicarsi, Aesch. *Ag.* 928-929: *ὀλβίῃσιν δὲ χρῆ / βίον τελευτήσαντ’ ἐν εὐεστοῖ φιλῆι*; Soph. *Oed. T.* 1528-1530: *ὥστε θνητὸν ὄντα κείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν / ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν / τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν*.

essere una condizione effettivamente realizzabile solo dopo la morte, dato che in vita non si può essere felici; Aristotele trova fondamentalmente assurda questa conclusione, in quanto contrasta con la sua definizione di *εὐδαιμονία* fornita in EN I 6 1098a 15-20 e ribadita poco sopra in EN I 10 1099b 26: *ἡ εὐδαιμονία* è una *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις*, attività dell'anima secondo virtù, attività di un certo tipo. Se la felicità è una *ἐνέργεια*, come sarà possibile definire effettivamente felice chi è ormai morto? Del resto, va osservato che Aristotele nel capitolo precedente non solo aveva escluso che un bue o un cavallo potessero dirsi felici (EN I 10 1099b 32-33), ma aveva asserito anche che un fanciullo (EN I 10 1100a 1-3) non è felice in quanto è incapace, per l'età, di compiere belle azioni, benché il medesimo fanciullo possa definirsi beato nella misura in cui si ripone in lui la speranza che egli possa in seguito compiere azioni di questo genere.

A tal riguardo Aristotele chiama in causa Solone, uno dei Sette Saggi; l'implicito riferimento è senz'altro il dettagliato resoconto erodoteo (I 30-33)⁴ del viaggio di Solone a Sardi presso il re Creso.⁵ Dopo avergli mostrato tutte le sue enormi ricchezze, Creso chiede al sapiente se avesse mai visto un uomo che fosse il più felice di tutti. Solone risponde affermativamente facendo il nome di Tello di Atene che non solo ebbe una discendenza bella e buona ma, dopo una vita prospera, morì gloriosamente a Eleusi in una battaglia combattuta fra gli Ateniesi e probabilmente i Megaresi per il possesso di Salamina. Volendo ottenere perlomeno il secondo posto, Creso chiese a Solone chi fosse dopo Tello il più felice; il sapiente, però, – in un “salto” che segna già

⁴ Le traduzioni utilizzate sono tratte da A. Colonna-F. Bevilacqua (eds), *Erodoto: Le storie*, Vol. I (*Libri I-IV*), Torino, UTET, 1996. Per un'analisi complessiva del resoconto erodoteo, cfr. almeno U. Curi, *Meglio non essere nati: La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 73-82, ma soprattutto C. Pelling, “Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus’ Lydian *Logos*”, *Classical Antiquity*, 25, 2006, p. 141-177, sp. p. 142-155.

⁵ Va notato, tuttavia, che la storicità di questo viaggio è fortemente dubbia per via di alcune incongruenze cronologiche; cfr. Colonna-Bevilacqua, *Erodoto: Le storie*, p. 84 n. 30.1.

una diversa concezione della vita, –⁶ fece i nomi degli argivi Cleobi e Bitone che, mancando i buoi, condussero la loro madre con un carro presso il santuario di Era dove si celebravano i festeggiamenti religiosi in onore della dea. Dopo aver compiuto ben quarantacinque stadi, Cleobi e Bitone arrivarono presso il santuario; la madre, gioiosa per l'impresa compiuta dai figli, chiese alla dea di concedere loro la sorte migliore che potesse toccare a un uomo: dopo aver partecipato alle celebrazioni religiose, Cleobi e Bitone si addormentarono nel santuario e non si svegliarono più. A questo punto Creso andò su tutte le furie, adirandosi per il fatto che Solone non considerasse felice la sua condizione; Solone rispose al re dicendo non solo che l'uomo è completamente in balia del caso (I 32 4), ma anche che, malgrado Creso risultasse provvisto delle più invidiabili ricchezze, non è possibile giudicare della felicità di qualcuno prima di sapere se ha concluso felicemente la sua vita. Solone è del parere, dunque, che, per stabilire la felicità di un individuo, bisogna conoscere se costui sia morto felicemente, infatti “prima che muoia, aspetta e non chiamarlo felice⁷ (ὄλβιον), ma fortunato⁸ (εὐτυχέα)” (I 32 7).

Solo per inciso va ricordato sia che è molto verosimile che Erodoto stesso concordi con Solone⁹ sui tre punti principali del suo discorso sulla

⁶ Ciò fu notato già da E. Rohde, *Psiche: Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Prefazione di S. Givone, Traduzione di E. Codignola-A. Oberdorfer, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 582 n. 267 (ed. or. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau-Leipzig, J.C.B. Mohr, Bd. 1 und Bd. 2, 1890-1894) che osserva tale mutamento proprio nel passaggio dalla figura di Tello a quelle di Cleobi e Bitone.

⁷ Sul significato (difficilmente circoscrivibile ma in ultima analisi legato a un “benessere” di fondo riconoscibile e riconosciuto, nonché alla soddisfazione dei desideri da cui deriva la prosperità) di ὄλβιος in età arcaica cfr. senz'altro C. De Heer, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969, p. 53-54. Il termine ritorna anche in un altro frammento di Solone: ὄλβιος, ᾧ παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι / καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός (17 G.-P.² = 23 W.²).

⁸ Credo che sia molto corretta l'idea che qui Solone intenda εὐτυχής in un senso “closely akin to security from adversity” (De Heer, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ*, p. 78).

⁹ Su questo punto cfr. le plausibili conclusioni cui giunge S.O. Shapiro, “Herodotus and Solon”, *Classical Antiquity*, 15, 2006, p. 348-364.

condizione umana,¹⁰ sia che la rappresentazione del Solone erodoteo sembra avere alcuni punti in comune con il Solone storico;¹¹ per esempio, la critica della ricerca incondizionata della ricchezza è presente in più frammenti della sua opera poetica.¹² Non è questo, tuttavia, il punto che interessa ad Aristotele. L'elaborata narrazione soloniana accuratamente riportata da Erodoto è complessa ed esclude una lettura univoca e onnicomprensiva; a mio avviso, comprendere il resoconto erodoteo su Solone è un ottimo modo per esaminare – per quanto possibile correttamente – le argomentazioni che Aristotele solleva in EN I 11. In primo luogo, va osservato che la citazione in Erodoto di Tello di Atene come primo esempio di uomo felice non sembra essere affatto casuale; la scelta di Tello ha implicazioni di tipo politico (la sua morte in battaglia per Atene ne è un segno chiaro) e ciò non può che trovarsi in armonia non solo con il Solone storico (per cui l'etica dell'individuo non è mai completamente svincolata da quella politica),¹³ ma anche con l'importanza che Aristotele attribuisce alla politica proprio in EN I, per esempio in EN I 10 1099b 29-33 dove si dice che la politica (intesa come “scienza architettonica”,¹⁴ il cui significato riguarda tanto le norme dell'agire quanto il buon governo delle città) fa sì che le persone divengano buone e capaci di compiere belle azioni.

Tornando al testo, Aristotele (EN I 11 1100a 14 s.) ritiene che Solone, in realtà, non intendeva dire che τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα, che il morto è felice, ma che solo quando uno è morto lo si può considerare a

¹⁰ 1. La “gelosia” degli dei nei riguardi degli uomini; 2. L'instabilità della felicità umana; 3. La necessità di attendere la fine della vita per giudicare se si è stati veramente felici.

¹¹ Cfr. (anche per alcuni utili rinvii bibliografici) Shapiro, “Herodotus and Solon”, p. 348 e n. 2.

¹² Cfr. 1 7 ss. G.-P.² [Gentili-Prato] = 13 W.² [West]; 6 3 s. G.-P.² = 15 W.², e soprattutto 18 G.-P.² [= 24 W.²]. V. anche H. Maehler-M. Noussia-M. Fantuzzi (eds), *Solone: Frammenti dell'opera poetica*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 21; maggiori e più dettagliati approfondimenti in M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden, Boston, Brill, 2010, p. 14.

¹³ Cfr. J. Ober, “Solon and the *horoi*: Facts on the Ground in Archaic Athens”, in J.H. Blok-A.P.M.H. Lardinois (eds), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 441-456, sp. p. 445.

¹⁴ Cfr. EN I 1 1094a 26 ss.

tutti gli effetti felice, in quanto è ormai lontano da mali e da sventure. Eppure, leggendo attentamente il racconto erodoteo, Solone, dopo aver descritto il caso di Cleobi e Bitone, scrive che “tramite loro la divinità volle mostrare che per l'uomo essere morto è meglio che vivere (τεθνάναι μάλλον ἢ ζῶειν)” (I 31 3), espressione topica nella tradizione letteraria greca,¹⁵ più in particolare di quella che è stata efficacemente definita *Konsolationsliteratur*¹⁶ (che nello pseudoplatonico *Assioco* e nel Περὶ Πένθους di Crantore ha due fra gli esempi migliori). Se questo è vero, dunque, a rigor di logica, il primo posto nella scala degli individui felici definita da Solone spetterebbe a Cleobi e a Bitone piuttosto che a Tello: Cleobi e Bitone muoiono, infatti, giovani e, in questo modo, tengono lontane le sventure che la vita porta con sé, visto che non solo la divinità è invidiosa e ama provocare sconvolgimenti (è infatti παραχῶδες; I 32 1), ma l'uomo per giunta è in balia del caso (πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος ξυμφορῆ; I 32 4) e in un lungo arco di tempo si subiscono sventure e disgrazie (I 32 3). In ogni caso, malgrado Solone abbia affermato che per l'uomo essere morto sia meglio che vivere, Aristotele intende concentrarsi su un altro punto, ovvero sull'idea che “Di ogni cosa bisogna esaminare la conclusione (σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν), cioè come andrà a finire” (I 32 9), posizione, questa, che, secondo il filosofo, rimane comunque oggetto di discussione, benché in EE [*Etica Eudemia*] (II 1 1219b 6-7: τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν, ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος)¹⁷ egli reputi giusta l'opinione di Solone.¹⁸ Il motivo risiede nel

¹⁵ Si pensi, solo a mo' di esempio, ai vv. 425-428 di Teognide dove si legge che “Non nascere (μὴ φῦναι) è per gli uomini la miglior cosa (ἄριστον)” (Trad. F. Ferrari, ed., *Teognide: Elegie*, Milano, Rizzoli, 2000², ad loc.).

¹⁶ Cfr. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, “Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft” Heft 18, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.

¹⁷ In EE II 1 1219b 4-8 il senso di “vita” è piuttosto quello di “arco della vita”; è questo il motivo per cui τέλος qui non può che significare la fine e non il fine/lo scopo della vita (cfr. F. Boddensiek, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 137 n. 56).

¹⁸ Cfr. C. Rowe-S. Broadie (eds), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 284 (n. a 1100a 11). Sembra, invece, non rilevare particolari differenze nella considerazione aristotelica del detto di Solone tra EN ed EE M. Zanatta (ed.), *Aristotele: Etica Eudemia*, Milano, Rizzoli, 2012, p. 439 n. 23.

fatto che pare (δοκεῖ) che anche per chi è morto vi sia un qualche bene e un qualche male (il che, però contrasta con un'altra "massima popolare" riportata più oltre da Aristotele: EN III 9 1115a 27-28) senza che se ne abbia percezione (μὴ αἰσθανομένῳ), esattamente come capita ai vivi; a questo punto Aristotele fa l'esempio degli onori e dei disonori dei figli (e, più in generale, dei discendenti), dei loro successi e delle loro sconfitte. Se si fa attenzione, si tratta di "realtà/elementi" che sfuggono fondamentalmente al diretto controllo di un padre nei riguardi dei figli o di un qualche antenato nei confronti dei discendenti. È questa, a mio parere, la ragione che spinge la "morale popolare" a ritenere che di tali eventi né il morto, né il vivo hanno diretta percezione o "coscienza"; ciononostante, anche questa posizione, per Aristotele, presenta una ἀπορία (1100a 21): dal momento che l'uomo, come insegna Solone, è in balia del caso, ai discendenti possono accadere molti mutamenti (πολλὰς μεταβολὰς συμβαίνειν), buoni o cattivi, pertanto si otterrà l'assurda conseguenza che la felicità o l'infelicità del morto dipenderanno dalla buona o dalla cattiva sorte dei discendenti. Eppure, secondo Aristotele, risulta altrettanto assurdo credere che i progenitori (Aristotele non specifica se morti o vivi, ma è probabile che il riferimento sia agli antenati defunti, considerato il contesto) non vengano in nessun modo "condizionati" dalle vicende fortunate o meno dei loro discendenti.

Aristotele, dunque, prospetta in questo capitolo due¹⁹ problemi che, a ben vedere, sono in un rapporto di dipendenza/subordinazione:²⁰

¹⁹ Fra il primo e il secondo problema qui prospettati F. Dirlmeier (ed.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, "Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, begründet von E. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, Band 6", Berlin, Akademie Verlag, 1983⁸, aggiunge una terza questione: "Wie sind die äußeren Störungen des Glücks vor dem Tode zu beurteilen?" (p. 287). In effetti nel capitolo Aristotele si occupa delle "sventure" che possono avere un peso (negativo) sulla vita di un individuo, tuttavia credo che questo punto sia affrontato non come una questione, per così dire, "autonoma", ma come una "sottosezione" subordinata (ma non per questo meno importante o non necessaria) al primo problema.

²⁰ Cfr. C. Natali (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 458 n. 68 (dove si rinvia giustamente a 1100a 31); apparentemente le due aporie potrebbero sembrare autonome e indipendenti ma in realtà sono legate. Dato che il problema riguarda la felicità (o la miseria) di chi è in vita, è evidente che è solo dopo che si è stabilito che chi è vivo possa essere felice (o, in negativo, sventurato), che si pone la

- A. per dire felice un individuo si deve considerare il compimento della sua vita oppure no?;
- B. la buona o la cattiva sorte di chi è vivo condiziona, rispettivamente, la felicità o la miseria di chi è morto?

2. Aristotele, credo, si lascia guidare ancora da Solone nella risoluzione delle due questioni; tenendo implicitamente sullo sfondo il caso di Tello di Atene, Aristotele ritiene che, se anche bisogna considerare il compimento della vita per dire felice un individuo, non è possibile considerare costui felice, o meglio beato (*μακάριον*) proprio ed esclusivamente nel momento in cui muore, infatti lo sarà stato certamente prima. Se si nega ciò, si dovrà anche negare che un individuo possa dirsi felice quando lo è (in vita) non solo per i continui mutamenti, ma anche perché la felicità è e deve essere una “condizione” stabile²¹ (*τὸ μονιμὸν τι τὴν εὐδαιμονίαν*); se così fosse, sulla scorta di un verso poetico di un autore non noto, l'uomo risulterà simile a un camaleonte,²² poggiando su cattive fondamenta, in quanto, per via dei continui mutamenti, sarà prima felice, poi misero e così di seguito. La felicità non può andare di pari passo con gli eventi della sorte, per via della sua stabilità;²³ Aristotele ribadisce con convinzione che cruciali (*κύρια*) per la felicità sono le attività secondo virtù (*αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι*: 1100b 10) a cui davvero appartiene la *βεβαιότης*, anche in misura maggiore rispetto alle scienze (*μονιμώτεραι [...] τῶν ἐπιστημῶν*: 1100b 14-15).²⁴ La felicità, di

questione se la felicità o la miseria dei morti dipendano rispettivamente dalle fortune o dalle sventure di chi è rimasto in vita.

²¹ Per alcuni rinvii interni all'EN sulla stabilità della virtù, cfr. T. Irwin (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985, p. 309 (n. a 1100b 11).

²² “[...] changing colour with the changing ground of external circumstances”, commenta efficacemente J. Burnet (ed.), *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co., 1900, p. 51 n. § 8.

²³ In merito si rinvia al lucido studio di T.H. Irwin, “Permanent Happiness: Aristotle and Solon”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 89-124 (rist. in N. Sherman, ed., *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 1-33), le cui conclusioni mi sembrano pienamente condivisibili.

²⁴ A commento di questo punto Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p. 51 n. § 10 rinvia plausibilmente a EN 1140b 28 (cfr. EN VI 5 1140b 27-30 nell'ed. F. Susemihl-O. Apelt) dove si dice che la saggezza (*φρόνησις*) non è solamente (*μόνον*) uno stato abituale

conseguenza, è un possesso stabile: chi è felice, lo sarà διὰ βίου. Costui, infatti, per un verso, metterà in pratica (πράξει) e porrà come oggetto di conoscenza (θεωρήσει)²⁵ le attività secondo virtù e, citando un verso di Simonide dell'*Encomio a Scopas*²⁶ (PMG [Poetae Melici Graeci] 542 Page),²⁷ essendo “genuinamente buono e tetragono”²⁸ (τετράγωνος), senza biasimo”, sarà in grado di sopportare degnamente gli eventi mutevoli della sorte. L'individuo felice, dunque, è per Aristotele non solo colui che agisce mettendo in pratica attività secondo virtù, ma anche chi conosce e contempla le stesse attività, magari sue o degli altri (ossia, forse, proprio dei φίλοι):²⁹ di qui deriva la stabilità dell'uomo felice. Ciò, puntualizza Aristotele (1100b 22-33), non significa che le vicende della sorte non abbiano alcuna influenza sulla stabile “condizione” felice di un uomo; se le piccole fortune o sfortune non influenzeranno in modo decisivo la nostra vita, ciò non può dirsi nel caso di grandi fortune o sfortune: le prime, infatti, contribuiranno a rendere la vita più beata (μακαριώτερον), le seconde ostacoleranno la beatitudine e, in particolare, impediranno la realizzazione di molte attività. Per questo Aristotele è convinto che, sebbene non diventi mai misero, l'uomo felice non sarà beato³⁰ – si tenga

unito a ragione (ἔξισ μετὰ λόγου), in quanto è possibile dimenticare questi stati abituali, ma non si dà la possibilità di dimenticare la saggezza. In questo senso è probabile che la maggiore saldezza delle attività secondo virtù, perfino rispetto alle scienze, si fondi a partire dal fatto che quelle non possono essere dimenticate. Cfr. già l'esegesi del passo fornita da Aspasio *In Aristot. Eth. Nicom.* 29 18-19 Heylbut.

²⁵ Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p. 51 § 11 collega questa espressione al θεωρητικὸς βίος.

²⁶ Concordo con F.M. Giuliano, “Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel *Protagora*”, *Studi Classici e Orientali*, 41, 1991, p. 105-190 (ora in Id., *Studi di letteratura greca*, Pisa, Giardini Editori, 2004, p. 1-86), sp. p. 169-170, per cui è molto probabile che Aristotele desumesse i versi simonidei direttamente dal *Protagora* o che comunque leggesse il testo simonideo attraverso la mediazione di questo dialogo.

²⁷ Cfr. Pl. *Prt.* 339a-347a; a riguardo si considerino anche le note di commento di Tommaso d'Aquino, riportate in J. Tricot (ed.), *Aristote: Étique a Nicomaque*, Sixième tirage, Paris, Vrin, 1987, p. 74 n. 1.

²⁸ Su questo termine e la sua connotazione, cfr. Giuliano, “Esegesi letteraria in Platone”, p. 110 e nn. 17-18.

²⁹ Per tale plausibile interpretazione, cfr. M. Zanatta (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, vol. I (*libri I-V*), Milano, Rizzoli, 2001⁹, p. 419 n. 13.

³⁰ Cfr. Irwin, “Permanent Happiness”, p. 100 e n. 17. Sulla beatitudine concessa agli uomini (che risulta non “essenziale” come nel caso degli dei: cfr. EN I 11 1101a 19-21, sebbene le ll. 16-21 siano state considerate una glossa – v. R.A. Gauthier, O.P.-J.Y.

a mente che la μακαριότης, malgrado Aristotele sembri non distinguere sempre (almeno in EN)³¹ felicità e beatitudine, è la condizione propriamente appartenente agli dei –³² se gli capiteranno sventure e disgrazie come quelle accadute a Priamo (1101a 6-8; cfr. anche 1101a 9-13).

Nel più generale orizzonte dell'etica aristotelica, il fatto che grandi fortune siano in grado di rendere un individuo felice più felice risulta piuttosto problematico, in quanto questa tesi sembrerebbe confliggere con l'idea che la felicità, se posseduta, sia già di per sé completa. Una plausibile soluzione a questo problema è stata proposta da Irwin che chiarisce come nessun bene esterno e nessun evento molto fortunato possono produrre un bene maggiore della stessa felicità,³³ senza per questo escludere che la fortuna o le (buone) condizioni esterne abbiano un ruolo significativo e importante per la felicità. È certamente la virtù a essere il bene primo e dominante (ma non sufficiente, come secondo la tradizione socratico-cinica e, successivamente, alto-stoica) nell'ottenimento della felicità; i beni esterni o le condizioni favorevoli della sorte evidentemente contribuiscono in maniera importante alla felicità ma non possono essere beni che ricoprono un ruolo dominante nella sua acquisizione. È questo il motivo per cui Aristotele non può concordare con Solone nel ritenere che la felicità di un individuo dipenda da

Jolif, O.P., ed., *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, Tome II, Commentaire: Première partie. Livres I-V, Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959, p. 84-85, nonché Irwin, "Permanent Happiness", p. 106 n. 24 –, il che, a mio avviso, non risulta così cogente), cfr. F. Sparshott, *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1994, p. 68. Cfr. anche il commento di Aspasio *In Aristot. Eth. Nicom.* 30 33-35 Heylbut.

³¹ Ciò, invece, risulta più chiaro in EE, per esempio in I 3 1215a 10-11 e soprattutto in I 4 1215b 13-14 dove si dice che l'uomo può dirsi beato solo per un certo grado.

³² Tale distinzione sarà particolarmente evidente in età ellenistica; cfr., solo a mo' di esempio, Epicur. *RS* [*Ratae Sententiae*] I. Solo di passaggio, tuttavia, occorre notare che l'idea che gli uomini non possano essere μάκαρες perché mortali è già presente in Solone (οὐδὲ μάκαρ οὐδὲις πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροί / πάντες, ὅσους θνητοὺς ἡέλιος καθορᾷ: 19 G.-P.² = 14 W.²): di qui la netta divisione tracciata da Solone fra l'ordine umano e quello divino (in merito cfr. ancora De Heer, MAKAP – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΑΒΙΟΣ, p. 28-29).

³³ Cfr. Irwin, "Permanent Happiness", p. 98-101.

condizioni a lui fundamentalmente esterne.³⁴ Al di là della quantità e della varietà delle multiformi vicende che avvengono durante la vita, incalza Aristotele, *διαλάμπει τὸ καλόν* (1100b 30-31), rifulge il bello/buono, cosicché l'uomo felice è capace di sopportare le sventure non di' *ἀναληγσίαν* ma perché è *γεννάδας* e *μεγαλόψυχος* (1100b 32-33).

Se la condizione di felicità risulta necessariamente stabile e se gli eventi della fortuna non condizionano in modo assoluto la beatitudine dell'uomo felice, colui che è *μακάριος* non potrà divenire *ἄθλιος*, misero. L'uomo felice, infatti, sa sfruttare gli eventi che la sorte gli pone dinanzi, traendo da loro ciò che è migliore e più efficace, proprio come un bravo comandante sa sfruttare l'esercito che ha nel modo più utile per la vittoria e come un ciabattino sa servirsi del cuoio che possiede per confezionare eccellenti calzature. In questo modo Aristotele esclude a chiare lettere che la buona o la cattiva sorte possano condizionare la felicità di un individuo, nemmeno se cadrà in una serie di disgrazie, a patto che queste non siano grandi e numerose, come quelle accadute a Priamo: in questo caso Aristotele non esclude che l'uomo non possa più essere felice, ma certamente impiegherà un esteso lasso temporale prima di acquistare nuovamente la sua "condizione" di felicità. Ciò, dunque, significa che risulta sostanzialmente peregrino giudicare della felicità di un individuo attendendo la fine della sua vita: felice è colui che, equipaggiato di beni esterni, agisce *κατ' ἀρετὴν τελείαν* (1101a 14), secondo virtù completa, non in un tempo a caso, ma in una vita che sia altrettanto completa (*τέλειος βίος*).³⁵

3. La sezione finale del capitolo è dedicata all'esame della questione 2), ossia se la buona o la cattiva sorte di chi è vivo condizioni, rispettivamente, la felicità o la miseria di chi è morto. Il problema riguarda propriamente il rapporto di influenza della buona o cattiva sorte dei discendenti sulla felicità dei progenitori defunti. A tal riguardo, si

³⁴ *Ibid.*, p. 97.

³⁵ Cfr., quindi, Gauthier-Jolif, *Aristotele*, p. 84 (n. a 1101a 14-16), nonché Aristot. *MM* [*Magna Moralìa*] I 4 1185a 1-9 e P.L. Donini, *L'etica dei Magna Moralìa*, Torino, Giappichelli Editore, 1965, p. 52.

tenga presente come, ritornando per un attimo al resoconto erodoteo su Solone, la felicità di Tello di Atene dipendeva in prima istanza dall'aver "figli belli e buoni" e dal fatto che egli "vide nascere figli a tutti i suoi figli e tutti questi bambini sopravvissero" (I 30 4); dunque, per Solone, condizione di felicità è anche l'aver una buona discendenza. Nella tradizione lirica un esempio notevole di questa "comunicazione" fra la fortuna dei discendenti e la felicità dei progenitori defunti lo si ritrova in Pindaro, in particolare nella *XIV Olimpica*, forse la più antica (488 a.C.?), scritta per la vittoria nello stadio di Asopichos di Orcomeno, figlio di Kleodamos. Pindaro invoca Echo (personificazione della voce che ripete ciò che ha ascoltato da un altro e si propaga)³⁶ rivolgendosi a lei perché vada "Alle nere mura della casa di Persephone" (20-21) affinché rechi "al padre [Kleodamos] il messaggio di gloria [relativo alla vittoria del figlio]: e propizia / a Kleodamos, digli del figlio"³⁷ (22-23); Echo dovrà, quindi, riferire al padre della vittoria del figlio Asopichos perché il padre gioisca (malgrado ciò non venga detto esplicitamente).³⁸

Ma credo sia indubbio che il riferimento principale di questa particolare "comunicazione" sia da rintracciarsi nella *Nekyia*³⁹ di Odisseo narrata dal libro XI dell'*Odissea*, in particolare nell'episodio concernente l'incontro con Achille (467-540). Odisseo saluta Achille come signore dei morti (485) invitandolo a non affliggersi di essere morto; è nota la risposta di Achille che vorrebbe essere il servo di un padrone o un diseredato privo di qualunque ricchezza piuttosto che signoreggiare sulle ombre dei defunti. Subito dopo Achille chiede a Odisseo notizie del

³⁶ Sulla "funzione letteraria" di Echo nella *XIV Olimpica* cfr. R.A. Smith, "Pindar's Ol. 14: A Literal and Literary Homecoming", *Hermes*, 127, 1999, p. 257-262.

³⁷ Trad. L. Lehnus-U. Albin (eds), *Pindaro: Olimpiche*, Milano, Garzanti, 1981, *ad loc.*

³⁸ In merito cfr. anche L. Athanassaki, "A Divine Audience for the Celebration of Asopichus' Victory in Pindar's Fourteenth Olympian Ode", in G.W. Bakewell-J.P. Sickinger (eds), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of His Retirement and His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, Oxbow, 2003, p. 3-15.

³⁹ Un'interessante esegesi della *Nekyia* come "catalogo delle varietà di *epos* greco arcaico" (p. 1019-1020) è proposta da G.W. Most, "Il poeta nell'Adè: catabasi epica e teoria dell'*epos* tra Omero e Virgilio", *Studi Italiani di Filologia Classica*, Terza Serie 10, 1992, p. 1014-1026.

figlio Neottolemo e del padre Peleo, se entrambi continuano ad avere la gloria e gli onori che spettano loro. Odisseo non sa nulla di Peleo ma di Neottolemo conosce tutta la verità (507); dopo la dettagliata descrizione delle imprese vittoriose del figlio da parte di Odisseo, Achille non risponde nulla, ma la sua anima si allontana velocemente gioiosa, avendo saputo che il figlio prosperava nella gloria (540: γηθοσύνη ὃ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι). Come si osserva facilmente, si tratta di un chiaro esempio del fatto che la buona sorte di chi è rimasto in vita (Neottolemo) influisce sullo stato d'animo del defunto (Achille).

Nel considerare tale questione, Aristotele sembra tracciare qui un doppio parallelismo: il primo, fra le persone care (cioè fra gli amici), il secondo, fra i vivi e i morti, in qualche modo legati da un rapporto di parentela o di amicizia. Alcune sventure, grandi o leggere che siano, hanno un certo peso sulla nostra vita, ma lo stesso vale per quelle sciagure che, invece, capitano alle persone a noi care, ossia agli amici (τὰ περὶ τοὺς φίλους: 1101a 30). Poiché, poi, le sventure o le fortune in qualche modo influenzano i vivi, sarebbe contrario alle opinioni correnti ritenere che la sorte dei discendenti non influenzi per nulla i morti. Naturalmente, però, ci sono delle differenze, esattamente come quelle che intercorrono fra un crimine avvenuto prima di un dramma e quello rappresentato sulla scena (1101a 32-33);⁴⁰ ciononostante, ammesso che i morti possano essere influenzati dalle vicende dei vivi, tale influenza non è così significativa da condizionare la felicità o l'infelicità dei defunti. In questo senso le εὐπραξίαι e le δυσπραξίαι τῶν φίλων interessano i morti ma non condizionano in maniera decisiva e determinante la loro felicità.

4. Dopo aver ripercorso la batteria di argomentazioni sollevata da Aristotele, credo sia opportuno interrogarsi sul significato generale del capitolo 11 all'interno del I libro dell'*Etica Nicomachea*. Certamente si tratta di un capitolo particolare in cui il filosofo si confronta in modo diretto con la cosiddetta "morale popolare", spesso, per così dire, "cristallizzata" dalla tradizione lirica e letteraria. È rimasta piuttosto nota

⁴⁰ Cfr. a riguardo l'efficace commento di Aspasio *In Aristot. Eth. Nicom.* 31 24-31 Heylbut

la posizione di Stewart⁴¹ per cui Aristotele tenderebbe essenzialmente a minimizzare le opinioni popolari; contro questa idea si espresse nel 1983 Pritzl⁴² in uno dei pochi contributi specifici su questo capitolo. Pritzl è dell'idea che non solo Aristotele non sminuisca la tradizione morale popolare ma, anzi, che la tenga in gran conto, cercando di confrontarsi con essa e, quando possibile, di "adeguare" la propria dottrina con le credenze morali tradizionali più fondate. Inoltre nel capitolo 11 Aristotele sta attribuendo in qualche modo una sorta di "coscienza/consapevolezza" ai defunti,⁴³ cosa che, come si è osservato grazie al riferimento a Omero e a Pindaro, era piuttosto frequente e ben accettata nella tradizione letteraria e popolare greca. Senza soffermarsi troppo sulla complessa questione di cosa sia davvero immortale in Aristotele,⁴⁴ non va trascurato il fatto che in un'opera dialogica, l'*Eudemo* o *Περὶ ψυχῆς*,⁴⁵ Aristotele provava l'immortalità dell'anima non tanto con argomentazioni scientifiche, ma in virtù di motivi tradizionalmente legati alla morale e alla pratica religiosa che dovevano piuttosto generare la persuasione che l'anima fosse immortale.⁴⁶

Mi sembra, pertanto, che Pritzl abbia fondamentalmente ragione nel sostenere che Aristotele tenga in considerazione le opinioni morali

⁴¹ J.A. Stewart, *Notes on the "Nicomachean Ethics" of Aristotle*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1892, I p. 149.

⁴² K. Pritzl, "Aristotle and Happiness after Death: *Nicomachean Ethics* 1. 10-11", *Classical Philology*, 78, 1983, p. 101-111.

⁴³ Cfr. infatti le osservazioni H.H. Joachim-D.A. Rees (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 60 (n. a 1101a 22-b9).

⁴⁴ Si pensi, in prima istanza, al fatto che gli uomini ottengono una sorta di immortalità attraverso la riproduzione – cfr. EN 1111b 20-23 – o al carattere "non corruttibile" dell'intelletto agente – cfr. *De an.* 408b 18-19; 24-25; 403a 5-10; 430a 23-24; cfr. su tale aspetto almeno le note di commento di G. Movia, (ed.), *Aristotele: L'anima*, Napoli, Loffredo, 1991², p. 72-77, nonché Gauthier-Jolif, *Aristotele*, 1959, p. 86 (n. a 1101b 3-5).

⁴⁵ Il riferimento all'*Eudemo* in relazione a questo capitolo viene già individuato da Gigon, *Aristoteles*, p. 367 (n. a 1101a 26-28).

⁴⁶ Cfr. M. Zanatta (ed.), *Aristotele: I dialoghi*, Milano, Rizzoli, 2008, p. 149-150; da questo punto di vista appare significativa la testimonianza di Elias, in *Cat.* 114. 25 Busse = 3 Ross = R² [Rose] 33; R³ 39, W [Walzer] 3 per cui, secondo Aristotele, l'anima sarebbe immortale, in quanto per natura tutti gli uomini compiono libagioni e fanno giuramenti per coloro che sono sepolti, il che non avrebbe senso se costoro non avessero in qualche modo "coscienza" di tali azioni.

tradizionali in quanto le considera genuine – benché non pienamente “articolate” – espressioni del vero (sebbene, a mio parere, vada tenuto presente anche l’atteggiamento critico che in più di un’occasione Aristotele manifesta nei loro riguardi). Si tratta, secondo Pritzl, di un vero e proprio principio metodologico che Aristotele sfrutterebbe frequentemente nelle sue opere. La tradizione popolare (nel caso presente, la sentenza di Solone) costituisce una sorta di “sfida” con cui confrontarsi; Aristotele si confronta criticamente con l’idea tipicamente greca del defunto, per un verso, “inattivo” ma, per un altro, consapevole delle fortune o delle sciagure dei discendenti, benché queste non siano in grado di determinare la felicità di chi non è felice o l’infelicità di chi è felice. Anche qui, però, va fatta un’ulteriore precisazione: che tipo di felicità, infatti, è quella che riguarda i morti? Sebbene non risulti semplice o intuitivo rispondere a tale questione, certamente non si tratta della felicità definita da Aristotele come attività dell’anima secondo virtù, considerando che ai morti non è possibile attribuire attività alcuna. È probabile che qui la felicità debba essere compresa come una condizione, per così dire, “oggettiva”,⁴⁷ ossia come uno stato di “benessere” e di “contentezza/soddisfazione” appartenente al defunto.

Malgrado l’influenza delle sorti dei vivi sui morti venga drasticamente ridotta o, comunque, ridimensionata e resa inferiore rispetto a quella della buona o della cattiva fortuna sui vivi, Aristotele non si sente di negare del tutto né la prima, né la seconda; ciò, infatti, *λίαν ἄφιλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον* (1101a 22-24).⁴⁸ Sulla scia dell’esegesi di Pritzl, penso che l’autentico motivo che si cela dietro questa espressione sia l’importante ruolo che la *φιλία* ricopre nella più generale comprensione greca dell’ordine sociale. Aristotele in tre occasioni (1101a 22; 30; 1101b 7) menziona qui i *φίλοι*, sottolineando come la loro sorte non può non riguardarci: i legami di amicizia (come anche, su un altro piano, quelli di parentela), in particolare nel mondo

⁴⁷ Cfr., dunque, Natali, *Aristotele*, 1999, p. 459 n. 71.

⁴⁸ Sul significato di questa espressione, cfr. Pritzl, “Aristotle and Happiness after Death”, p. 109-111, nonché la replica (per certi versi condivisibile) di P.W. Gooch, “Aristotle and the Happy Dead”, *Classical Philology*, 78, 1983, p. 112-116, sp. p. 115 n. 2.

greco, ricoprono un valore fondamentale per l'esistenza umana che, di fatto, oltrepassano la fine della vita. Aristotele, insomma, sa bene – e i libri VIII e IX dell'EN lo testimoniano significativamente – che la felicità di un individuo dipende anche da quella dell'amico e, tuttavia, non è affatto disposto a concedere pacificamente che una nobile nascita, una buona discendenza, il possesso di buoni amici e, più in generale, di beni esterni e di risorse (cfr. EN I 9 1099a 31-b8) siano assolutamente necessari per l'ottenimento della felicità: sono le attività secondo virtù a essere *κύρια* (1100b 9-11; b 33-34), cruciali, fondamentali, ineliminabili per la felicità,⁴⁹ mentre i beni esterni (ferma restando l'importante distinzione fra beni indispensabili e beni strumentali tracciata in EN I 10 1099b 27-28) sembrano ricoprire un'importante funzione di supporto, ma sempre *ὀργανικῶς* nei riguardi delle attività virtuose e, quindi, della felicità. Come già osservato in precedenza, la virtù, secondo Aristotele, non può essere sufficiente per la felicità, come la tradizione socratico-cinica aveva sostenuto, ma costituisce il bene dominante; in questo senso, le virtù sono condizioni stabili e colui che le possiede, ha certamente la componente maggiore della felicità.⁵⁰ Pertanto, se, per un verso, Aristotele può concordare con la prospettiva soloniana nel dare notevole importanza alle circostanze e ai beni esterni all'individuo, per un altro, la posizione aristotelica non può affatto accordarsi con quella di Solone: la felicità non può essere “camaleonticamente” un qualcosa di instabile e dipendente dalle vicende della fortuna ma deve essere un possesso stabile, così come sono “permanent” e immuni ai mutamenti della sorte le *κατ' ἀρετῆν ἐνέργειαι* che, non a caso, sono costitutivamente *κύρια* per l'acquisizione della felicità.⁵¹

⁴⁹ H.G. Apostle (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1975, p. 220 n. 4 parla, a ragione, di “dominant role in happiness” delle attività secondo virtù; cfr. anche le ragionevoli conclusioni cui giungono Rowe-Broadie, *Aristotle*, p. 288.

⁵⁰ Cfr. Irwin, “Permanent Happiness”, p. 122.

⁵¹ Su tale questione, decisiva per il significato più intrinseco e profondo dell'intera etica aristotelica, rimando all'ottima panoramica offerta da M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 2004⁸, p. 173-183, nonché alle lucide precisazioni di C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 257-266 e 307-313.

Aristotele, dunque, accoglie sostanzialmente tanto la concezione popolare di amicizia quanto la tradizionale credenza del legame fra i vivi e i morti (e, più in generale, l'idea del carattere decisivo dei fattori esterni per la realizzazione della felicità), “armonizzando” con entrambe (per quanto possibile e, in alcune circostanze, non senza un chiaro e lucido atteggiamento critico) la sua definizione di felicità. È bene osservare, tuttavia, che, così facendo, Aristotele non solo non minimizza le tradizionali opinioni popolari⁵² ma, pur facendo in qualche modo “convergere” la propria dottrina etica con queste, ribadisce in modo sostanziale il valore imprescindibile delle *κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι* per l'ottenimento della felicità che possa considerarsi davvero stabile e completa.

REFERENCES:

- Apostle, Hippocrates G., (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1975.
- Arrighetti, Graziano (ed.), *Epicuro: Opere*, Torino, Einaudi, 1973².
- Athanassaki, Lucia, “A Divine Audience for the Celebration of Asopichus’ Victory in Pindar’s Fourteenth Olympian Ode”, in Geoffrey W. Bakewell-James P. Sickinger (eds), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold on the Occasion of His Retirement and His Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, Oxbow, 2003, p. 3-15.
- Buddensiek, Friedemann, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ Eudemischer Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Burnet, John (ed.), *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen & Co., 1900.
- Colonna, Aristide, Bevilacqua, Fiorenza (eds), *Erodoto: Le storie*, Vol. I (*Libri I-IV*), Torino, UTET, 1996.
- Curi, Umberto, *Meglio non essere nati: La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- De Heer, Cornelis, *ΜΑΚΑΡ – ΕΥΔΑΙΜΩΝ – ΟΛΒΙΟΣ: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5TH Century B.C.*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969.

⁵² Cfr. a conferma anche E. Lledó Íñigo-J. Pallí Bonet (eds), *Aristóteles: Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 151 n. 28 che, però, non nascondono un certo “gran escepticismo” nei riguardi dell’intero capitolo.

- Dirlmeier, Franz (ed.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, "Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, begründet von E. Grumach, herausgegeben von H. Flashar, Band 6", Berlin, Akademie Verlag, 1983⁸.
- Donini, Pier L., *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, Giappichelli Editore, 1965.
- Ferrari, Franco (ed.), *Teognide: Elegie*, Milano, Rizzoli, 2000².
- Gauthier René A., O.P., Jolif, Jean Y., O.P. (eds), *Aristote: L'Éthique a Nicomaque*, Tome II (Commentaire: Première partie. Livres I-V), Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959.
- Gigon, Olof (ed.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998³.
- Giuliano, Fabio M., "Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel *Protagora*", *Studi Classici e Orientali*, 41, 1991, p. 105-190 (ora in Id., *Studi di letteratura greca*, Pisa, Giardini Editori, 2004, p. 1-86).
- Gooch Paul W., "Aristotle and the Happy Dead", *Classical Philology*, 78, 1983, p. 112-116.
- Irwin, Terence (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.
- Irwin, Terence H., "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 89-124 (rist. in N. Sherman, ed., *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 1-33).
- Irwin, Terence H., "Antiochus, Aristotle and the Stoics on Degrees of Happiness", in David Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 151-172.
- Joachim, Harold H.-Rees, David A. (eds), *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
- Kassel, Rudolf, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, "Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft Heft 18", München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.
- Lehnus, Luigi-Albini, Umberto (eds), *Pindaro: Olimpiche*, Milano, Garzanti, 1981.
- Lledó Íñigo, Emilio-Pallí Bonet, Julio (eds), *Aristóteles: Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- Machler, Herwig-Noussia, Maria-Fantuzzi, Marco (eds), *Solone: Frammenti dell'opera poetica*, Milano, Rizzoli, 2001.
- Most, Glenn W., "Il poeta nell'Ade: catabasi epica e teoria dell'epos tra Omero e Virgilio", *Studi Italiani di Filologia Classica*, Terza Serie 10, 1992, p. 1014-1026.
- Movia, Giancarlo (ed.), *Aristotele: L'anima*, Napoli, Loffredo, 1991².
- Natali, Carlo, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- Natali, Carlo (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

La felicità aristotelica tra la morte e la sorte

- Noussia-Fantuzzi, Maria, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden, Boston, Brill, 2010.
- Ober, Josiah, "Solon and the *horoi*: Facts on the Ground in Archaic Athens", in Josine H. Blok-André P.M.H. Lardinois (eds), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 441-456.
- Pelling, Christopher, "Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian *Logos*", *Classical Antiquity*, 25, 2006, p. 141-177.
- Perrone Compagni, Vittoria (ed.), *Pietro Pomponazzi: Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olschki, 1999.
- Pritzl, Kurt, "Aristotle and Happiness after Death: *Nicomachean Ethics* 1. 10-11", *Classical Philology*, 78, 1983, p. 101-111.
- Rohde, Erwin, *Psiche: Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Prefazione di S. Givone, Traduzione di E. Codignola-A. Oberdorfer, Roma-Bari, Laterza, 2006 (ed. or. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau-Leipzig, J.C.B. Mohr, Bd. 1 und Bd. 2, 1890-1894).
- Rowe, Christopher-Broadie, Sarah (eds), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Shapiro, Susan O., "Herodotus and Solon", *Classical Antiquity*, 15, 2006, p. 348-364.
- Smith, R. Alden, "Pindar's Ol. 14: A Literal and Literary Homecoming", *Hermes*, 127, 1999, p. 257-262.
- Sparshott, Francis, *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1994.
- Stewart, John A., *Notes on the "Nicomachean Ethics" of Aristotle*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1892.
- Tricot, Jules (ed.), *Aristote: Étique a Nicomaque*, Sixième tirage, Paris, Vrin, 1987.
- Vegetti, Mario, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari Laterza, 2004⁸.
- Zanatta, Marcello (ed.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, vol. I (*libri I-V*), Milano, Rizzoli, 2001⁹.
- Zanatta, Marcello (ed.), *Aristotele: I dialoghi*, Milano, Rizzoli, 2008.
- Zanatta, Marcello (ed.), *Aristotele: Etica Eudemia*, Milano, Rizzoli, 2012.

FRANCESCO VERDE
ILIESI-CNR (Roma) / Sapienza Università di Roma
francesco.verde@uniroma1.it