BASTARE A SE STESSI E NON MANCARE DI NULLA

Note intorno al concetto di *autarkeia* nell'*Etica Nicomachea*

Paolo BONATO

(Università di Verona)

Abstract: This paper explores the notion of *autarkeia* (self-sufficiency) in Aristotle, with a focus on its application to *theoria* — the contemplative activity—within the *Nicomachean Ethics*. I argue that Aristotle employs *autarkeia* with two distinct but related meanings: first, as the capacity of a being or activity to exist or function independently ("being sufficient unto itself"); second, as the condition of lacking nothing essential to its fulfilment or excellence. While the first sense often applies to substances or self-contained realities, I maintain that only the second meaning is properly attributable to *theoria* as an *energeia* that is pursued for its own sake. In this light, *theoria* is not autarchic in the strong ontological sense of an entity that exists independently, but rather in the ethical and teleological sense of an activity that is complete, lacking in nothing, and not subordinated to any external end. This interpretation clarifies the unique status of *theoria* in Aristotle's hierarchy of human activities and its relation to the concept of the highest good (*eudaimonia*).

Keywords: Aristotle, *autarkeia*, activity, good, *theoria*.

1. Il problema

È fin troppo nota la tesi aristotelica secondo cui la felicità costituisce il bene ultimo della vita umana: infatti, non è mai ricercata in vista di altro, ma sempre e unicamente per se stessa.[1] Come tale, essa conferisce unità e coerenza all'apparente caoticità delle nostre azioni, perché ciascuna di esse, pur potendosi immediatamente indirizzare ai

[1] Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, tr. it. S. Gastaldi, Carocci, Roma 2014, I, 6, 1362 a 20-26.

più disparati oggetti di desiderio, rinvia in ultima istanza anche alla felicità, termine conclusivo di ogni possibile catena di desideri.[2]

Proprio per questo suo carattere ultimativo, Aristotele attribuisce alla felicità il tratto dell'autosufficienza (*autarkeia*), «Qualcosa di perfetto (*tèleion*) e autosufficiente (*autarkes*) ci appare quindi la felicità, dato che è il fine delle azioni che compiamo».[3] Conformemente al suo significato etimologico, l'*autarkeia* della felicità consiste nel non avere bisogno d'altro, nell'essere fine a se stessa. Se infatti la felicità non implicasse costitutivamente l'autosufficienza, non sarebbe il sommo bene, perché risulterebbe affetta da privazione e da desiderio rivolto ad altro.

Tuttavia, se si esaminano le occorrenze del concetto di *autarkeia* nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* – e, più ampiamente, nell'intero *Corpus Aristotelicum* – ci si rende conto che la nozione, lungi dall'essere espressa in una definizione monolitica e invariabile, possiede e manifesta un'irriducibile complessità di sfumature semantiche e concettuali, rilevabili a seconda dell'ambito testuale in cui il termine viene impiegato. Senza voler tentare un'esaustiva analisi delle molteplici accezioni che la nozione di *autarkeia* riveste nei testi dello Stagirita,[4] vorremmo invece restringere l'indagine al modo in cui essa viene strettamente connessa alla felicità, e in particolare all'attività che più compiutamente la incarna, la *theoria*.

A nostro avviso, infatti, la caratterizzazione dell'attività teoretica, e del soggetto che la esercita, come massimamente autosufficiente presenta una certa ambiguità, che può essere se non risolta, quantomeno chiarita distinguendo due forme fondamentali di *autarkeia*, le quali, apparentemente contraddittorie, possono coerentemente conciliarsi tra loro in una concezione complessa della relazione tra *bios politikos* e *bios theoretikos*. Prenderemo quindi in considerazione i luoghi delle opere di Aristotele – su tutte l'*Etica Nicomachea* – nei quali più vividamente emerge la tensione tra questi due modi di declinare la nozione di autosufficienza in relazione alla *theoria*, per cercare di coglierne lo stretto legame all'interno di un orizzonte di pensiero che fa dell'attività teoretica la forma suprema della felicità umana.

---

[2] Cfr. ID., *Etica Eudemia*, tr. it. P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999, I, 5, 1215 b, 18.
[3] ID., *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, I 5, 1097 b 20-21.
[4] A tal proposito si veda Silvia GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, ITHACA, Padova 2013.

2. La nascita delle scienze teoretiche nella *Metafisica*

Nelle prime pagine della *Metafisica*, Aristotele delinea il processo di progressivo affinamento della conoscenza dal grado più basso della sensazione fino alle vertigini del pensiero concettuale.[5] Non si tratta della presentazione di una storia evolutiva del sapere umano, gradualmente sviluppatosi nella forma compiuta da una condizione primitiva, bensì della differenziazione delle operazioni conoscitive in funzione dell'ampiezza dell'oggetto che consentono di cogliere.

Se le singole sensazioni segnalano dispersivamente le impressioni prodotte dal mondo esterno sugli organi di senso, e perciò appartengono anche agli esseri meno intelligenti, il raccogliersi delle loro immagini nella memoria produce l'esperienza (*empeiria*), cioè una rappresentazione unitaria di un certo oggetto ripetutamente percepito. L'esperienza è propria, anche se non esclusiva,[6] della vita umana, e costituisce l'anticamera dell'arte e della scienza, forme di sapere accomunate dalla capacità di conoscere l'universale e di risalire alla causa di un dato effetto o fenomeno. Tale caratteristica pone l'arte e la scienza su un piano teoricamente più elevato rispetto all'esperienza. Quest'ultima, avendo per oggetto l'ambito del particolare, può risultare praticamente più efficace della conoscenza dell'universale, proprio perché «infatti tutte le generazioni e le azioni riguardano il particolare»,[7] mentre il possesso di un sapere teorico, se non è congiunto all'esperienza dei casi particolari, non garantisce l'applicazione corretta di esso nelle circostanze concrete in cui si è chiamati a operare su singoli individui: «Se dunque qualcuno possiede la teoria senza l'esperienza, e conosce l'universale ma ignora il particolare contenuto in esso, spesso sbaglierà la cura; infatti l'oggetto della cura è piuttosto il particolare».[8]

Tuttavia, tale maggiore affidabilità dell'*empeiria* è limitata alla dimensione pratica, poiché l'esperienza, essendo il risultato di una molteplicità ripetuta di sensazioni, rimane per così dire intrappolata nel particolare e non riesce ad elevarsi a una visione d'insieme capace di cogliere il perché dei fenomeni, ciò che invece costituisce la

---

[5] Cfr. Jean TRICOT, *Aristote, La* métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1964, p. 4, in cui a questa scansione, che radica la conoscenza nel terreno del sensibile, è attribuito un significato antiplatonico.

[6] ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, I 1, 980 b 26: «Gli altri animali vivono invece con le immagini e con i ricordi, e partecipano poco dell'esperienza».

[7] *Ivi*, I 1, 981 a 16-17.

[8] *Ivi,* I 1, 981 a 20-24.

specificità e il valore superiore dell'arte e della scienza sul piano strettamente conoscitivo: «Tuttavia riteniamo che i tecnici siano più sapienti degli empirici [...] perché i primi conoscono la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, conoscono il "che", ma non conoscono il "perché"; gli altri invece conoscono il "perché" e la causa».[9]

Insomma, se la conoscenza empirica è più utile sul piano della pratica, è però la conoscenza teorica della causa ad occupare il vertice del sapere umano. Del resto, l'itinerario tratteggiato da Aristotele prende le mosse dal principio secondo cui la conoscenza è amata di per sé, e non per l'utilità che se ne può ricavare, sicché non c'è da stupirsi che la posizione preminente venga accordata non alla forma di conoscenza più utile, ma a quella più completa ed "epistemica". È perché la conoscenza è un valore in sé che chi la possiede nel grado più alto, nella forma dell'universale e della causa, gode di maggiore considerazione rispetto a chi è semplicemente esperto delle realtà individuali.

Ma proprio per questa sua vocazione puramente teoretica, la sapienza (*sophia*), la scienza delle cause e dei principi primi, è detta libera, in quanto, a differenza delle altre forme di sapere protese verso l'utilità o il piacere, il suo esercizio non persegue altro fine che la realizzazione di se stessa, ossia è fine a se stessa.[10] L'auto-finalità costituisce dunque il fondamento della libertà e del primato dell'attività teoretica su tutte le altre scienze, la cui inferiorità consiste nella condizione di dover risolvere problemi di carattere pratico-materiali e, in generale, di tendere verso un risultato esterno al proprio svolgimento.

Ci si può allora legittimamente domandare se il privilegio dell'auto-finalità sia un carattere originario della sapienza teoretica oppure se rappresenti per così dire una conquista intervenuta al termine di un determinato processo. In altri termini: la libertà della sapienza è davvero auto-fondata o si basa su un insieme di presupposti esterni? L'interrogativo mette in questione non solo il carattere di libertà ascritto alla *sophia*, ma anche e soprattutto il nesso di libertà e autosufficienza stabilito da Aristotele in sede etica come tratto costitutivo del concetto di *eudaimonia.*[11]

A questo proposito, bisogna tenere in grande considerazione quanto Aristotele dice, sempre nelle battute iniziali della *Metafisica*, riguardo alla genesi delle scienze teoretiche, dedite al puro conoscere:

---

[9] *Ivi,* I 1, 981 a 24-30.
[10] Cfr. *Ivi*, I 2, 982 b 24-27.
[11] Cfr. ID., *Etica Nicomachea*, I 5, 1097 b 7-22.

> È dunque naturale che chi per primo scoprì una qualunque arte, oltre le comuni sensazioni, sia stato ammirato dagli uomini non solo per l'utilità di qualcuna delle scoperte, ma in quanto sapiente e differente dagli altri. Ed essendo state scoperte più arti, le une rivolte alle necessità e le altre al benessere, si deve ritenere che i secondi siano sempre più sapienti dei primi, perché le loro scienze non sono rivolte all'utile. Onde, quando ormai tutte tali arti erano state costituite, furono trovate quelle scienze che non sono rivolte né al piacere né alle necessità, e ciò accadde dapprima in quei luoghi dove si era liberi da occupazioni. Perciò le arti matematiche si costituirono per la prima volta in Egitto: là infatti era lasciata libera la casta dei sacerdoti.[12]

Il passo è importante perché riflette non solo il grado di "sapienza" delle diverse scienze,[13] ma soprattutto la concezione aristotelica circa le condizioni di possibilità del costituirsi di un'attività puramente contemplativa e di una classe sociale che incarna l'ideale del *bios theoretikos*, di una vita consacrata alla conoscenza per la conoscenza. Dal testo emerge chiaramente come la scienza teoretica da un lato superi per valore tutte le altre forme di sapere legate alla ricerca dell'utile e del piacere, ma dall'altro costituisca la tappa finale di un processo che ha nei suoi gradini inferiori non soltanto degli antecedenti cronologici, bensì dei presupposti essenziali.

Spostando la prospettiva dal piano puramente epistemologico a quello per così dire sociologico, Aristotele suggerisce implicitamente che non è possibile lo sviluppo di un'attività puramente speculativa se prima non si è provveduto a soddisfare i bisogni materiali e altre esigenze di carattere pratico. Così, le matematiche sono sorte e progredite in Egitto grazie alla costituzione di una classe sacerdotale i cui membri erano dispensati dal lavoro manuale, e potevano perciò dedicarsi soltanto alla scienza. La condizione privilegiata dei sacerdoti egizi appare come un risultato, non come un dato originario: la libertà speculativa è il coronamento del processo attraverso il quale la società umana riesce a far fronte sempre meglio alle necessità materiali, e come tale implica una dipendenza dalle operazioni pratiche che la rendono possibile.

Non solo, giacché il soddisfacimento delle necessità materiali, corrispondendo queste a bisogni naturali insopprimibili, non significa una loro impossibile eliminazione, bensì il ritrovamento di un complesso di tecniche che permettono di provvedere al loro appagamento, e ciò concretamente implica il continuo lavoro di gruppi umani impegnati ad applicarle e perfezionarle. Tutto questo, insomma, si

---

[12] ID., *Metafisica*, I 1, 981 b 13-25.

[13] Cfr. Enrico BERTI, Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, EDUSC, Roma 2006, pp. 34-37.

traduce in una situazione sociale per cui l'esercizio della filosofia – termine che utilizziamo per indicare l'ambito teoretico in senso lato – poggia su una base costituita dal lavoro quotidiano di masse di persone per rispondere alle esigenze pratico-materiali presupposte da qualsiasi attività puramente contemplativa.

Nell'*incipit* della *Metafisica* tali considerazioni non trovano un'esplicita tematizzazione, ma sono solo allusivamente accennate, perché l'intento aristotelico è quello di far risaltare nella massima chiarezza che la "filosofia prima" è libera in quanto tende unicamente alla conoscenza delle cause prime, senza perseguire fini di altra natura, e perciò è superiore a tutte le altre scienze compromesse con una qualche forma di utilità. Tuttavia, è bene chiedersi in che senso le scienze teoretiche, la cui genesi e il cui sviluppo sono stati resi possibili da una serie di condizioni materiali e sociali, possano dirsi autosufficienti. Anche nel linguaggio ordinario, infatti, qualifichiamo come autosufficiente ciò che presenta un livello nullo o minimo di dipendenza da presupposti esterni, mentre la situazione delle attività teoretiche sembra essere esattamente l'opposto. Se esse si sono potute costituire solo sulla base di conoscenze e tecniche volte a risolvere problemi pratico-materiali, come possono essere considerate le più libere e autosufficienti? Quali caratteri sono propri di una realtà che possa dirsi autosufficiente?

3. L'*autarkeia* tra etica e politica

La nozione di autosufficienza sembra dispiegare tutta la sua pregnanza nell'ambito della riflessione etico-politica. Come accennato, per Aristotele l'*eudaimonia* è definita da quelli che J. Annas chiama i «vincoli formali»[14] del fine ultimo, ossia compiutezza e autosufficienza.[15] Nell'*Etica Nicomachea* per caratterizzare l'autosufficienza dell'individuo felice, lo Stagirita afferma che «intendiamo l'autosufficienza non in relazione ad un individuo nella sua singolarità, cioè a chi conduce una vita solitaria, ma in relazione anche ai genitori, ai figli, alla moglie e, in generale, agli amici e ai concittadini, dal momento che l'uomo per natura è un essere che vive in comunità».[16] Da questo punto di vista, l'*autarkeia* dell'uomo si esplica nell'ambito comunitario della

[14] Cfr. Julia ANNAS, *The morality of happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993; *La morale della felicità*, pref. di G. Reale, tr. it. M. Andolfo, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 63.
[15] Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I 5, 1097 a 14 – 1097 b 21.
[16] *Ibidem*.

polis, nel quale l'individuo è definito da una molteplicità di relazioni eterogenee con i suoi simili. È l'articolazione sociale che conferisce significato e struttura agli atti che compongono la vita dell'uomo, poiché «chi non vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo».[17]

Solo all'interno della *polis* l'uomo può esplicare compiutamente la sua natura, perché essa è una comunità naturale che rappresenta il fine che orienta la formazione e lo sviluppo delle diverse forme di aggregazione umane, e lo è nella misura in cui pone le condizioni per la realizzazione della vita buona (*eu zen*). A questo proposito, Aristotele nella *Politica* traccia una rapida genealogia delle comunità umane, che procede dalla famiglia, passa per il villaggio e culmina nella *polis*. Se la famiglia sorge per rispondere ai bisogni quotidiani, legati alla sopravvivenza immediata, il villaggio si presenta come un agglomerato di famiglie, all'interno del quale si affacciano esigenze che eccedono la mera sussistenza. È però la *polis* che segna il perfezionamento ultimo di questo processo associativo, e proprio perché essa

> ha raggiunto, per così dire, il limite della piena autosufficienza: essa sorge per rendere possibile la vita, ma sussiste per produrre le condizioni di una vita buona [...] il fine, infatti, è la natura, e ciò che ogni cosa è quando il suo processo di generazione è compiuto, questo diciamo essere la sua natura [...] inoltre, il "per cui" e il fine sono il meglio, e l'autosufficienza è il fine e il meglio. È dunque chiaro da queste considerazioni che la città è tra le cose che esistono per natura [...] ed è prioritaria rispetto all'individuo; se infatti l'individuo, una volta separato, non è autosufficiente, si troverà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto.[18]

Come si vede da questi passi, il riferimento all'autosufficienza appare decisivo nella legittimazione della "naturalità" della *polis*, che, ultima a comparire secondo l'ordine cronologico, è però anteriore allo stesso individuo in quanto quest'ultimo non è autosufficiente in sé e per sé, ma lo diventa partecipando del tessuto comunitario.

Occorre osservare che l'autosufficienza di cui parla Aristotele, nella sua accezione più forte, non è definita in relazione alla mera sussistenza, al semplice prolungamento dell'esistenza, bensì al vivere bene. Non si tratta, come in Platone, di rintracciare l'origine della *polis* nella costitutiva insufficienza dell'individuo a provvedere da sé ai

---

[17] ID., *Politica*, tr. it. L. Bertelli *et alii* (a cura di), L'Erma di Bretschneider, Roma 2011-2022, I 2, 1253 a 3-5.

[18] *Ivi*, I 2, 1252 b 27 – 1253 a 27. Per la vocazione politica del discorso etico di Aristotele, si veda Richard BODEÜS, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

propri bisogni fisiologici,[19] perché la spinta ad aggregarsi è connaturata alla sfera umana e tende al vivere bene, fine realizzabile soltanto nella dimensione politica.[20]

Il vivere bene, lo si è visto, implica strutturalmente l'*autarkeia*, che nell'ambito strettamente politico si identifica per Aristotele con la situazione della città in quanto costituita di funzioni differenti, la quale consente al cittadino di vivere secondo virtù, dedicandosi ad attività che favoriscono la sua piena autorealizzazione. Se non vivesse e non operasse nello spazio della *polis*, l'individuo sarebbe costretto a svolgere mansioni indegne di un uomo libero, per procurarsi il necessario, ciò che impedirebbe l'esercizio delle virtù: «Poiché vi è bisogno di ozio sia per la nascita della virtù sia per le attività politiche».[21] Al contrario, la struttura sociale della *polis*, implicante l'esistenza di masse di persone dedite al lavoro servile, consente a chi ne abbia i mezzi di praticare attività spiritualmente più appaganti, come la filosofia e la politica.[22]

L'articolazione della *polis* in una pluralità di funzioni garantisce dunque il reperimento delle risorse necessarie alla propria sussistenza, e tuttavia la sua *autarkeia* non si esaurisce in questo significato "economico", investendo anche l'aspetto del genere di vita migliore e degno di scelta. È in questa estensione semantica che appare più stretto il nesso tra politica ed etica, tra sfera pubblica e dimensione individuale. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma che «autosufficiente è ciò che, anche da solo, rende un modo di vivere degno di essere scelto, e fa sì che non gli manchi nulla».[23] Risuonano in questa definizione due aspetti determinanti della nozione di autosufficienza: da un lato, il non aver bisogno di altro ("anche da solo"), dall'altro il non mancare di nulla. A un primo sguardo, essi sembrano determinazioni strettamente connesse e integrantesi nel concetto di *autarkeia*: una realtà autosufficiente non ha

---

[19] PLATONE, *Repubblica,* tr. it. F. Sartori, in *Opere complete*, 9 voll., Laterza, Bari 1971, II, 369 b 5–d.

[20] ARISTOTELE, *Politica*, IV 4, 1291 a 10-18, p. 192: «Socrate dice infatti che gli elementi più necessari della città sono quattro, e dice che questi sono il tessitore, il contadino, il calzolaio e il muratore; poi, come se questi non fossero autosufficienti, aggiunge il fabbro e coloro che badano al bestiame necessario, e inoltre il commerciante all'ingrosso e quello al minuto. Tutti questi elementi vanno a costituire il nucleo della prima città, come se ogni città fosse costituita in vista del necessario e non piuttosto in vista del bene».

[21] *Ivi*, VII 9, 1329 a 1-2. Sulla distinzione tra il modello di felicità aristotelico, fondato sull'attività nel mondo, e la successiva interiorizzazione stoica del bene, resta fondamentale l'analisi di Mario VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.

[22] Cfr. *Ivi*, I 7, 1255 b 35-37.

[23] ID., *Etica Nicomachea*, I 5, 1097 b 14-15.

bisogno di altro perché non manca di nulla, e viceversa. La *polis*, ad esempio, è autosufficiente in quanto dotata da sé di tutto ciò che le serve per conseguire il proprio fine. Eppure, a nostro avviso l'uso che Aristotele fa del termine rende problematico questo nesso, poiché, a seconda dell'ambito di riferimento, accentua l'uno o l'altro di questi tratti costitutivi, suggerendo una possibile contrapposizione che emerge soprattutto a proposito della caratterizzazione degli stili di vita.

La questione del *bios* è centrale nel discorso etico-politico dello Stagirita, poiché il miglior genere di vita è il medesimo sia per il singolo cittadino che per la città nella sua totalità. Ma il *bios* si definisce in funzione della sua attività prevalente, in vista di un determinato fine. Nelle opere etiche, Aristotele enumera tre principali modi di vivere: la vita edonistica, propria della massa, dedita alla ricerca del piacere; la vita politica, prediletta dagli "uomini attivi", incentrata sulla virtù e sull'onore; la vita contemplativa (*bios theoretikos*), specifica dei filosofi, caratterizzata dalla preminenza dell'attività teoretica.[24] Si tratta di determinare quale di questi atteggiamenti esistenziali riesca a generare una felicità autentica, configurandosi come la più compiuta espressione della natura umana. A questo proposito, gli interpreti, a partire da W. Hardie,[25] hanno posto la questione di come debba essere intesa la concezione dell'*eudaimonia* in Aristotele. Nella sostanza, si è contrapposta una posizione "inclusiva", secondo la quale per Aristotele la felicità richiede l'esercizio di tutte le virtù, etiche e dianoetiche, a una posizione "dominante", tendente a considerare una certa attività, la *theoria*, come la felicità stessa, e non come una sua parte componente. Senza voler entrare nel dettaglio della diatriba, ci limitiamo a osservare che se è vero che nei testi aristotelici ricorre frequentemente l'identificazione tra vita felice e vita secondo virtù, è altrettanto evidente che Aristotele, specialmente in *Etica Nicomachea* X, caratterizza l'attività teoretica come qualcosa di superiore alla virtù comunemente umana, esprimentesi nelle azioni coraggiose, temperanti, generose e così via, attribuendo a colui che si dedica alla *theoria* una vera e propria beatitudine metaforicamente paragonabile al modo di vivere della divinità.[26] Il problema è però proprio lo statuto della *theoria*, che Aristotele qualifica come la più autarchica di tutte

[24] Cfr. Carlo NATALI, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991.
[25] Cfr. William Francis Ross HARDIE, *The final good in Aristotle's Ethics*, "Philosophy", vol. 40, No. 154, 1965, pp. 277-295.
[26] Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X 7, 1177 b 26-31.

le attività intraprese dall'uomo, in quanto il suo svolgersi, a differenza delle azioni moralmente virtuose, non richiede il concorso di mezzi esterni all'attività teoretica stessa:

> Ciò che chiamiamo "autosufficienza" verrà a essere legato soprattutto all'attività teoretica: delle cose necessarie per vivere avranno bisogno sia un sapiente, sia un uomo giusto, sia tutti gli altri, ma quando individui virtuosi come questi saranno provvisti a sufficienza di che vivere, allora l'uomo giusto avrà bisogno di persone verso le quali compiere azioni giuste, e di compagni di cui unirsi per questo, e lo stesso sarà per il temperante, il coraggioso e tutti gli altri, il saggio invece sarà in grado di contemplare anche stando da solo, e tanto più quanto più sarà sapiente; forse si troverà in condizione migliore se avrà dei collaboratori, ma ugualmente sarà in massimo grado autosufficiente.[27]

Il brano traccia una distinzione tra l'agire virtuoso e il contemplare: posto che entrambi presuppongono il soddisfacimento dei bisogni legati alla sopravvivenza, la *theoria* non ha bisogno di nient'altro, mentre le azioni virtuose richiedono ulteriori condizioni per potersi esprimere efficacemente, ad esempio il generoso di denaro, il coraggioso di situazioni temibili, e così via. Sulla base di questa differenza, Aristotele attribuisce alla *theoria* il massimo grado di autosufficienza tra le attività umane, proprio perché, diversamente da tutte le altre, non ha bisogno di null'altro al di fuori di se stessa. E tuttavia l'attività teoretica, esercitata per il puro piacere di conoscere, sembra anzi presupporre tutta una serie di condizioni propedeutiche che la rendono dipendente in massimo grado dalle circostanze esterne. È bene allora approfondire il significato della distinzione aristotelica tra azione (*praxis*) e *theoria*, per cercare di cogliere in che senso quest'ultima costituisca la forma più autarchica dell'agire umano.

4. La *theoria* come attività fine a se stessa

In *Fisica* Aristotele afferma che il movimento (*kinesis*) è atto di una potenza in quanto in potenza.[28] In quanto tale, esso ha natura transitiva e potenziale, traendo la propria consistenza ontologica e conoscitiva dai termini estremi tra i quali si dispiega. In questo senso, il movimento tende sempre a qualcosa che è altro dal movimento stesso, e che una volta raggiunto implica la cessazione di quest'ultimo.[29] In virtù della preminenza

[27] *Ivi,* X 7, 1177 a 27-1177 b 1.
[28] Cfr. ID., *Fisica*, tr. it. R. Radice, Bompiani, Milano 2011, III, 1, 201 b 1-5.
[29] Su questo tema rimandiamo a Carlo NATALI, *Attività di Dio e attività dell'uomo nella "Metafisica" di Aristotele*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", No. 2/4, 1993, pp. 324–351.

dell'atto sulla potenza, configurantesi come una vera e propria dipendenza di questa da quello, il movimento risulta affetto da privazione e incompiutezza, sicché il suo stesso svolgersi è manifestazione di una mancanza e il tentativo di colmarla.[30]

Per sottolineare il carattere incompleto e dipendente del movimento, Aristotele gli contrappone la nozione di attività (*energheia*), intesa come modo di agire che non persegue un fine ulteriore, ma ha nel suo stesso accadere il proprio fine e la propria compiutezza:

> Ogni movimento è incompiuto: il dimagrire, l'imparare, il camminare, il costruire; questi sono movimenti e, certamente, incompiuti. Non è vero infatti che uno cammini e insieme abbia camminato, né che costruisca e insieme abbia costruito, né che divenga e insieme sia divenuto, o che sia mosso e insieme sia stato mosso, ma sono cose diverse [...]. Invece la medesima cosa insieme ha visto e vede, e pensa e ha pensato. Io chiamo attività quest'ultima, movimento l'altra.[31]

Laddove il movimento è sempre in funzione di un risultato ulteriore rispetto al suo svolgersi, e nel raggiungerlo si esaurisce, l'*energheia* manifesta il proprio fine manifestando se stessa, o meglio è fine a se stessa: «È a se stessa fine non come qualcosa che, sia pure in modo immanente, debba essere raggiunto, ma come fine realizzato fin da principio tutt'uno con la singolarità dell'atto».[32] Non è un caso che gli esempi di attività avanzati da Aristotele attengano tutti alla sfera delle funzioni spirituali – il vedere, il pensare –, in quanto espressioni della tendenza, insita nella natura umana, al conoscere per conoscere, senza inseguire uno scopo ulteriore.

Ora, l'autosufficienza della *theoria* non consiste in un'assenza di condizionamenti, e infatti essa può esistere in quanto si fonda su una serie di presupposti materiali e sociali, ma nella sua indipendenza rispetto a finalità esterne al suo svolgersi. Potremmo anzi dire che la vita teoretica è la più dipendente quanto alla sua possibilità, esigendo moltissime condizioni che ne consentano la genesi e lo sviluppo, ma la più indipendente nella sua realizzazione, poiché non persegue altro al di fuori di se stessa. Se il sorgere di una scienza disinteressata ha richiesto e richiede l'esistenza di gruppi sociali dediti alle occupazioni pratiche necessarie e utili, nonché una serie di altre

---

[30] Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, tr. it. G. Movia, Bompiani, Milano 2001, III, 7, 431 a 6-7.
[31] ID., *Metafisica*, IX 6, 1048 b 29-35.
[32] Franco CHIEREGHIN, *"Vivere" e "vivere bene". Note sul concetto aristotelico di πρᾶξις*, Revue de Métaphysique et de Morale, N 1/1990, p. 62.

condizioni legate alla sopravvivenza,[33] tuttavia, considerata in se stessa, nella sua struttura, la *theoria* presenta un'immediata coincidenza, anzi un'identità, di atto e fine.

Si tratta allora di scindere la nozione di autosufficienza nelle sue due componenti fondamentali: da un lato, la capacità, propria di un qualsiasi ente, di bastare a se stesso, la quale a nostro avviso non può essere rivendicata dall'attività teoretica, proprio perché essa, stando per così dire al vertice dell'agire umano, non può costituirsi senza ciò che ne rappresenta la base materiale; dall'altro, il non mancare di nulla, tratto che invece può attribuirsi a buon diritto alla *theoria* in quanto attività fine a se stessa, e perciò avente *in se ipsa* tutto ciò che è necessario alla sua perfetta realizzazione. In questo secondo senso, nella sua intrinseca completezza, l'attività teoretica in *Etica Nicomachea* X viene descritta come la più alta espressione della felicità umana, in quanto costituisce il compimento integrale delle potenzialità costitutive dell'umano, oltre il quale è impossibile procedere:

> Se l'agire politico e le azioni di guerra hanno la precedenza per bellezza e per grandezza tra le azioni secondo virtù, ma non sono prive di fastidi, perseguono un qualche altro fine e non sono scelte per sé; se si ritiene che l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicchi per eccellenza, non persegua alcun fine al di là di se stessa, possieda un suo proprio piacere completo, il quale intensifica l'attività, e abbia anche la caratteristica dell'autosufficienza, della mancanza di fastidi e della capacità di non stancare, per quanto si addice agli esseri umani, e tutte le altre caratteristiche che si attribuiscono all'uomo beato e che chiaramente dipendono da tale attività, allora quest'ultima verrà a essere la felicità umana completa, quando copra lo spazio di un'intera vita: nulla di incompleto vi è tra le caratteristiche della felicità.[34]

Il tratto di pienezza che inerisce alla felicità, e all'attività che più compiutamente la incarna, la *theoria*, è la vera cifra costitutiva del concetto aristotelico di *autarkeia*: «Per Aristotele, è migliore un bene che non serve mai a produrne un altro, perché è più completo, e, evidentemente, tale è anche la sua concezione dell'autarchia».[35] È vero che Aristotele, per sottolineare il carattere autarchico della teoresi, si riferisce anche al fatto che essa abbisogna di poche risorse esterne, per cui può essere esercitata anche in solitudine. Tuttavia, questo significato, oltre ad essere discutibile in quanto, come si è visto, le condizioni di possibilità della *theoria* sono molteplici, non esprime il senso profondo della nozione di *autarkeia* e della sua attribuzione all'attività teoretica. Questa

[33] Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X 9, 1178 b 33-36.
[34] *Ivi*, X 7, 1177 b 15 – 26.
[35] GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, p. 75.

è infatti autosufficiente in quanto compimento ultimo della natura umana, la quale ha nell'intelletto la sua parte più "divina". Nessun'altra forma di agire, essendo protesa al raggiungimento di un fine che sta oltre l'azione stessa, può dirsi autosufficiente; solo la *theoria*, fine a se stessa, non manca di nulla. Ecco perché Aristotele, nel caratterizzare la vita divina, ossia la vita dell'ente a cui compete la massima autosufficienza, attribuisce al dio proprio l'esercizio eternamente in atto della *theoria*, e non potrebbe essere altrimenti, dato che tutte le altre *praxeis* implicano una scissione tra l'atto e il fine, incompatibile con la natura semplice e perfetta del dio.

Proprio tale assoluta semplicità fa sì che il modo di vivere divino si identifichi con l'attività teoretica stessa, mentre l'essere umano, avendo una natura composta, non può dedicarsi a una sola *energheia*, per cui il suo agire è necessariamente molteplice, frammentario e discontinuo.[36] Anche considerando la vita divina, dunque, ci appare come la *theoria* umana non sia affatto autosufficiente nel significato di "bastevole a se stessa", come lo è la *noesis* del dio, bensì richieda determinate circostanze per potersi costituire: «Si avrà bisogno anche del benessere materiale, essendo uomini: infatti la nostra natura rispetto al contemplare non è autosufficiente, ma è necessario anche che il corpo sia in buona salute, abbia cibo e ogni altra attenzione».[37] Questo richiamo – apparentemente banale – alle molteplici esigenze dell'individuo umano ci porta alla discussione del rapporto tra *bios politikos* e *bios theoretikos* all'interno del discorso etico-politico dello Stagirita, cercando di cogliere in che senso i due modi di vivere implicano due accezioni profondamente differenti del concetto di *autarkeia*.

5. L'uomo felice ha bisogno di amici?

L'elogio della vita teoretica contenuto nei capitoli finali dell'*Etica Nicomachea* ha destato parecchi interrogativi tra gli interpreti. Secondo alcuni, esso non solo sembra in contrasto con la restante trattazione, che pone al centro le virtù etiche, ma anche con la tesi, ribadita più volte nel *Corpus Aristotelicum*, per la quale l'uomo è un animale politico la cui natura non si può realizzare se non entro lo spazio della *polis*. Nei passi suddetti, invece, si legge che l'attività teoretica può essere praticata con successo anche

[36] Cfr ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII 15, 1154 b 21-31. Sulla distinzione tra la dimensione temporale dell'agire umano e l'autosufficienza dell'attività razionale, si veda l'analisi di Pierluigi DONINI, *La tragedia e la vita. Saggi sulla poetica di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.
[37] *Ivi*, X 9, 1178 b 33-36.

isolatamente, senza rapporto con gli altri, e questo è uno degli aspetti per cui essa è da considerarsi la forma di *energheia* più autosufficiente. A nostro avviso, tra le due tesi non c'è inconciliabilità, ma si tratta di distinguere i significati – politico e teoretico – del concetto di *autarkeia*, e di rilevarne il nesso all'interno di una concezione globale della natura umana e dei suoi modi di realizzazione.

A questo proposito, una delle indicazioni più preziose si rinviene nella trattazione aristotelica dell'amicizia (*philia*),[38] in cui il filosofo si domanda espressamente se l'uomo felice, e quindi autarchico, abbia bisogno di amici. A un primo sguardo, infatti, colui che è felice, in quanto non mancante di nulla, non dovrebbe avere bisogno di amici: «Si dice infatti che chi è beato e autosufficiente non ha affatto bisogno di amici, dato che possiede tutti i beni, e quindi, chi è autosufficiente non ha bisogno di nulla; invece l'amico, che è un altro se stesso, serve a procurare quello che uno non riesce a ottenere da solo».[39] La sua *eudaimonia* è così completa e appagante da non richiedere alcunché di ulteriore.

L'accostamento della condizione dell'*eudaimon* all'*autarkeia* del dio sembra rafforzare questa posizione: «L'uomo eccellente è autosufficiente per quanto riguarda il vivere con se stesso. Questo è evidente soprattutto nel caso della divinità: è chiaro infatti che, non avendo bisogno di nulla, essa non avrà bisogno neppure di un amico, né ne avrà alcuno, dato che nessuno le è superiore. Di conseguenza, neppure l'uomo sommamente felice avrà bisogno di un amico».[40] Una simile argomentazione, tuttavia, deve indurre ad alcune considerazioni. Anzitutto, affermare che all'uomo felice e autosufficiente non sono necessari gli amici, in quanto possiede già tutto ciò di cui ha bisogno per condurre la sua vita, significa sostenere una concezione puramente strumentale dell'amicizia, in cui l'amico è visto come un mezzo per procacciarsi qualcosa di cui si ha bisogno. Ma questa accezione non esaurisce affatto l'ambito semantico della *philia* aristotelica – e greca in generale – corrispondendo piuttosto alla forma di amicizia basata sull'utile, che lo Stagirita definisce «per accidente» (*kata*

[38] È appena il caso di osservare che il termine *philia* rivestiva per i greci un significato molto più ampio di quello che noi attribuiamo alla parola "amicizia", potendosi applicare non solo alla relazione amicale in senso stretto, ma anche agli accordi commerciali, ai legami familiari, ai rapporti erotici ecc.. Trattare dell'amicizia in Aristotele significa quindi affrontare il tema della relazione con l'altro umano.

[39] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX 9, 1169 b 4-7.

[40] ID., *Etica Eudemia*, VII 12, 1244 b 1-10.

sumbebekos), poiché in essa l'altro non è amato per se stesso, ma in vista di un qualche vantaggio che si può ricavare dalla sua frequentazione.

Bisogna quindi oltrepassare la visione meramente utilitaristica dell'amicizia, e considerarla invece come bene per sé, in cui la relazione non tende al conseguimento di altro, ma alla realizzazione e allo sviluppo di se stessa, conformemente al carattere politico della natura umana: «È assurdo anche fare dell'uomo beato un individuo solitario, dato che nessuno sceglierebbe di avere tutti i beni possibili a questo prezzo: l'uomo è animale politico, e per natura tende a vivere in comune, quindi questa sarà una caratteristica anche dell'uomo felice, dato che egli possiede i beni naturali».[41] Se l'amicizia è un bene, e non un semplice strumento finalizzato all'ottenimento di un bene altro da sé, non è possibile che l'uomo felice, autarchico in quanto non mancante di nulla, ne sia privo, perché altrimenti mancherebbe di un bene prezioso, cioè non sarebbe davvero autarchico.

Oltre a questa osservazione intuitiva sulla "necessità" degli amici per l'*eudaimon*, c'è un motivo più profondo che conduce ad affermare che la vita felice e autarchica, la quale si realizza compiutamente nell'attuazione della *theoria*, richieda la presenza degli amici. Ora, abbiamo visto che Aristotele sottolinea come l'attività teoretica, fonte della felicità più piena, possa essere esercitata con successo anche in solitudine, senza il ricorso alla compagnia altrui, ciò che avvicina la condizione del sapiente alla vita del dio. Anche qua, però, si tratta di un accostamento che non deve obliterare la profonda differenza tra le due forme di vita:

> Poiché la divinità non è tale da aver bisogno di un amico, l'argomento pretende la stessa cosa anche per chi le è simile. Ma seguendo questo ragionamento, l'uomo eccellente non penserà nulla; infatti la felicità della divinità non consiste in questo, ma nell'essere superiore al pensare qualcosa di diverso da se stessa. La ragione è che per noi il bene è in rapporto a qualcos'altro, mentre per la divinità essa stessa è il proprio bene.[42]

Mentre il dio, essendo atto puro, è pensiero di pensiero (*noesis noeseos*), il pensiero umano, caratterizzato dalla potenzialità, si rivolge a qualcosa che è altro da sé, per cui non può pretendere quel carattere di autofondatezza e assoluta *autarkeia* ascrivibile

[41] ID., *Etica Nicomachea* IX 9, 1169 b 18-20.
[42] ID., *Etica Eudemia*, VII 12, 1245 b 14-21.

invece alla vita divina.[43] Il riferimento ad altro sembra essere costitutivo del modo d'essere e di pensare dell'uomo. E tuttavia nell'*Etica Nicomachea* Aristotele mostra come la relazione con l'altro da sé, con l'amico, sia essenziale proprio per la piena realizzazione della vita in atto, cioè per il raggiungimento del fine. Dato che l'argomentazione è testualmente molto articolata, riportiamo il brano nei suoi snodi principali:

> Ciò che è buono per natura è anche buono per l'uomo virtuoso, e piacevole di per sé. Per gli animali il vivere viene definito attraverso la capacità di avere sensazioni, e per gli uomini è definito dalla capacità di avere sensazioni e pensiero [...]. Ma il vivere è una cosa buona e piacevole di per sé, dato che è determinato, e ciò che è determinato ha la stessa natura del bene; e ciò che è bene per natura lo è anche per l'uomo dabbene, e per questo il vivere pare a tutti piacevole [...] vi è anche qualcosa che percepisce che noi siamo in attività, di modo che possiamo percepire di percepire e pensare di pensare, mentre il percepire e pensare che percepiamo e pensiamo è percepire e pensare che noi siamo, infatti avevamo detto che l'esserci è percepire e pensare; ma se il percepire di vivere è cosa piacevole di per sé – dato che la vita è un bene naturale ed è piacevole percepire che possediamo in noi stessi il bene – e il vivere è cosa desiderabile, e lo è principalmente per i buoni, perché l'esserci è bene per loro, e anche piacevole, dato che godono del fatto di percepire insieme il bene in sé; se infine l'uomo eccellente si comporta verso l'amico come si comporta verso di sé, dato che l'amico è un altro se stesso, allora, così come per ciascuno è desiderabile il suo proprio esserci, è desiderabile l'esserci dell'amico.[44]

In questo passo l'esserci dell'amico non è caratterizzato come qualcosa di accessorio rispetto alla vita, di per sé autarchica, dell'uomo eccellente (*spoudaios*), bensì come un suo tratto costitutivo, e non in quanto ausilio per il raggiungimento di utilità o per il soddisfacimento, ma per il vivere che consiste di percezione e pensiero. Noi percepiamo e pensiamo di vivere in virtù della relazione con l'altro simile a noi, per cui l'esserci dell'amico è condizione per conoscere noi stessi, perché «noi possiamo osservare il nostro prossimo meglio di noi stessi, e le sue azioni più che le nostre».[45]

---

[43] Cfr. ID., *Metafisica*, XII 9, 1074 b 15 – 1075 a 10. In questo brano Aristotele osserva però che le scienze teoretiche hanno per oggetto «il pensiero stesso» quale si esprime nelle definizioni, sicché anche il sapere umano, in questa sua forma apicale, si configura in qualche modo come «pensiero di pensiero». Su questo punto si veda anche E. BERTI, *L'intelletto attivo, una modesta proposta*, "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", CDXI, 2014, Classe di Scienze morali, Memorie, serie IX, vol. XXXV, Roma 2015, pp. 59-71.

[44] ID., *Etica Nicomachea*, IX 9, 1170 a 15-b 8.

[45] *Ivi*, IX 9, 1169 b 34-35.

Lo *spoudaios*, autarchico e felice, è tale in quanto la sua vita si svolge e in certa misura si riflette nell'esserci dell'amico parimenti eccellente, realizzando integralmente la propria natura umana, ossia pervenendo al suo fine ultimo.

Anche qui, come a proposito della *theoria*, si rivela il significato più proprio dell'*autarkeia* umana, la quale non consiste in un'esistenza autofondata e isolata, ma in una vita il più possibile fine a se stessa, che cioè ha in se stessa tutte le condizioni della sua buona realizzazione, sicché si può dire che «non manca di nulla». Così, l'esserci dell'amico è necessariamente parte di una vita felice e autosufficiente: «Ciò che è desiderabile per l'uomo beato, è bene che gli appartenga, altrimenti sarebbe bisognoso da questo punto di vista».[46] Ciò significa, dunque, che non ha senso chiedersi se l'uomo beato abbia bisogno o no di amici, perché non c'è beatitudine – e quindi *autarkeia* – senza relazioni di *philia.*[47]

Se la vita autarchica è tale in quanto non manca di nulla, non ricerca altro al di là o al di fuori di sé, non potrà essere priva di quel bene essenziale che è la frequentazione amichevole di altre persone eccellenti. Così, benché non sia citata esplicitamente in questo luogo testuale, anche il teoreta, pur nella sua *autarkeia*, si nutre e si giova del contatto con altri individui dediti alla medesima attività. In Aristotele l'*autarkeia* della vita teoretica non è esclusiva, non si costituisce nell'isolamento e nell'autofondatezza, ma è inclusiva di tutti i beni che concorrano a realizzare compiutamente la natura umana, e proprio per questo «non manca di nulla».

6. Conclusioni

L'intento di queste poche pagine è stato quello di gettare luce su un problema apparentemente periferico della filosofia aristotelica, ma in realtà carico di implicazioni etiche, politiche e antropologiche. Il problema dell'*autarkeia* del sapiente, dell'autosufficienza del filosofo dedito alla *theoria*, investe infatti la dimensione della natura umana, dell'esistenza individuale, della relazione con gli altri e con il dio. Tale tema assumerà una rilevanza decisiva nelle filosofie post-aristoteliche, specialmente nello Stoicismo, che – pur nella complessità di una parabola plurisecolare e nelle pur

[46] *Ivi*, IX 9, 1169 b 17-19.

[47] Cfr. Enrico PEROLI, Essere Persona, le origini di un'idea tra Grecità e Cristianesimo, Morcelliana, Brescia 2007, pp 7-16.

significative differenze tra i suoi esponenti – tenderà a declinare l'autosufficienza del *sophos* nei termini di un'assoluta indipendenza fondata esclusivamente sulla virtù.[48]

Per gli Stoici di stretta osservanza, infatti, la sola virtù basta a soddisfare tutti i requisiti di una vita compiutamente realizzata, e anzi ogni elemento accessorio rispetto ad essa, anche se considerato generalmente positivo, rischia di deviarne il buon orientamento. Poiché l'unico bene è costituito dalla ragione, mentre tutto ciò che è comunemente considerato come un bene viene ridotto a "indifferente", ne consegue che una vita ben realizzata è solo quella che si fonda su una salda disposizione razionale, indipendentemente dagli effetti pratici che essa concretamente produce.[49] Date queste premesse, e in aperta polemica con Aristotele e i suoi successori Peripatetici, gli Stoici arrivano a sostenere posizioni fortemente controintuitive, come quella secondo cui il virtuoso, l'uomo pienamente razionale, è felice anche se torturato e spogliato di tutti i suoi averi, poiché le emozioni (*patheia*) spiacevoli che eventualmente derivano da queste condizioni non intaccano la sua adesione interiore ai principi della razionalità.

Le conclusioni stoiche derivano quindi dal presupposto dell'identità di virtù e felicità, e quindi da una completa interiorizzazione delle condizioni atte a determinare una vita buona e felice. In Aristotele questa tesi è esplicitamente respinta. La centralità della virtù nella vita etica umana non significa che essa basti di per sé a garantire la felicità, perché questa consiste nell'esercizio dell'attività razionale in relazione ai vari aspetti, materiali e spirituali, che compongono il mondo dell'uomo, implicando quindi una proiezione esterna della virtù, la cui reale attuazione non può prescindere dall'equipaggiamento dei beni che arricchiscono l'esistenza umana. L'insistenza sul carattere attivo della felicità risponde proprio all'intento di sottolinearne l'aspetto concreto che si esprime nei suoi effetti visibili: «È possibile che lo stato abituale sia presente senza che si realizzi nulla di buono, per esempio in chi dorme o è in qualche modo sotto costrizione; mentre per l'attività ciò non è possibile, infatti chi è in attività agirà necessariamente, e avrà successo».[50] Ora, proprio perché la felicità consiste

[48] Sulla complessa articolazione interna del pensiero stoico e sulle trasformazioni del concetto di autosufficienza nel passaggio dalla Stoa antica a quella di età imperiale, resta imprescindibile l'analisi di Max POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959; tr. it. O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2005.

[49] DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2005, VII 101-103.

[50] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I 9, 1098 b 34-1099 a 3.

nell'attività e non è un semplice stato abituale interiore, essa implica una relazione con il mondo esterno e ne è in certa misura condizionata, poiché, come abbiamo visto, le circostanze possono promuovere oppure ostacolare l'esercizio delle virtù.

Di qui l'impossibilità per l'uomo di rendersi totalmente indifferente alle contingenze esterne, perché queste per Aristotele costituiscono proprio l'ambito di esplicazione della sua virtù: «Se l'intenzione può essere indifferente al risultato, l'azione deve invece fare i conti con l'imprevedibilità del mondo».[51] Tuttavia, nel multiforme mondo dell'agire umano, l'attività teoretica sembra differenziarsi per il fatto che, a differenza delle azioni virtuose etiche – le quali conservano sempre una componente di transitività – non persegue altro fine al di là del proprio esercizio, e perciò è fine a se stessa. Ciò non significa che la *theoria* prescinda o sia addirittura in opposizione all'ambito delle virtù; al contrario, essa si configura come l'esercizio della virtù più alta dell'uomo, quella dianoetica. Come abbiamo cercato di mostrare, la sua maggiore autosufficienza non dev'essere interpretata come un'autofondatezza, un completo bastare a se stessa indipendentemente da qualsiasi condizione, ma dev'essere piuttosto intesa come un tendere da sé a se stessa e non ad altro.

In questo senso l'attività teoretica ci si è profilata come la forma più autarchica dell'agire umano, ovvero come l'attualizzazione di quella virtù suprema che permette all'essere umano di rendersi analogicamente assimilabile alla divinità.

Come la vita divina è atto puro in sé e per sé, così il *bios theoretikos* si distingue da tutti gli altri modi di vivere perché la sua attività caratterizzante, appunto la *theoria*, non è esercitata in vista di scopi eccedenti l'attività stessa, come invece accade nel caso del *bios politikos*: «L'attività politica è piena di fastidi, e, al di là dello stesso governare, da essa derivano potere e onore, oppure almeno la felicità per se stessi e per i propri concittadini, la quale è cosa diversa dall'attività politica».[52] In quanto libera e autosufficiente, l'attività teoretica costituisce la piena realizzazione della natura umana e la fonte della più completa beatitudine.

---

[51] Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, Parigi 1963; tr. it. Faber Fabbris, *La prudenza in Aristotele*, Studium, Padova 2018, p. 114.
[52] Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X 7, 1177 b 26-31.

Riferimenti bibliografici

Julia ANNAS, *The morality of happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993; *La morale della felicità*, pref. di G. Reale, tr. it. M. Andolfo, Vita e pensiero, Milano 1998.

ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, tr. it. P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999.

ID., *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

ID., *Metafisica*, tr. it. E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017.

ID., *Fisica*, tr. it. R. Radice, Bompiani, Milano 2011.

ID., *L'anima*, tr. it. G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

ID., *Politica*, tr. it. L. Bertelli *et alii*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2011-2022.

ID., *Retorica*, tr. it. S. Gastaldi, Carocci, Roma 2014.

Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, Parigi 1963; tr. it. Faber Fabbris, *La prudenza in Aristotele*, Studium, Padova 2018.

Enrico BERTI, *L'intelletto attivo, una modesta proposta*, "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", CDXI, 2014, Classe di Scienze morali, Memorie, serie IX, vol. XXXV, 2015, pp. 59-71.

ID., *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006.

Richard BODEÜS, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

Franco CHIEREGHIN, *"Vivere" e "vivere bene". Note sul concetto aristotelico di πρᾶξις,* "Revue de Métaphysique et de Morale", No. 1/1990, pp. 57-75.

DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2005.

Pierluigi DONINI, *La tragedia e la vita. Saggi sulla poetica di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

Silvia GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, ITHACA, Padova 2013.

William Francis Ross HARDIE, *The final good in Aristotle's Ethics*, "Philosophy", vol. 40, No. 154, 1965, pp. 277-295.

Carlo NATALI, *Attività di Dio e attività dell'uomo nella "Metafisica" di Aristotele*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", No. 2/4, 1993, pp. 324–351.

ID., *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991.

Enrico PEROLI, *Essere Persona, le origini di un'idea tra Grecità e Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2007.

PLATONE, *Repubblica,* tr. it. F. Sartori, in *Opere complete*, 9 voll., Laterza, Bari 1971.

Max POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*; 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959; tr. it. O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2005.

Jean TRICOT, *Aristote, La métaphysique. Nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1964.

Mario VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.