

R. Loredana Cardullo

IL CONCETTO DI FORTUNA (ΤΥΧΗ ED ΕΥΤΥΧΙΑ) IN ARISTOTELE

Abstract

*This essay analyzes the concept of “luck” in Aristotle on the basis of the two Greek words around which the Aristotelian doctrine in question gravitates, namely: *tuche* and *eutuchia*. The proposal here advanced is to translate *tuche* with “fate” and *eutuchia* with “good luck” or “prosperity” because the Italian “fortuna” (in English, *luck* or *fortune*), as *tuche* is normally translated, does not reflect the exact semantic value of the Greek notion. In fact, whereas *tuche* denotes a qualitatively neutral phenomenon, which is in itself neither good nor bad but is rather potentially declinable favorably (*eutuchia*) or unfavorably (*atuchia*), “luck” or “fortune” has a very positive meaning indicating prosperity, success, and, in short, a favorable fate. In Aristotle, the concepts of “luck” and “good luck” find their highest expression in the moral sphere. Here they are connected to the theme of happiness, but they denote the events and things that happen to people quite randomly in everyday life. An important and preliminary discussion of such concepts is in the second book of *Physics*, where Aristotle presents the four causes of reality, or the explanatory methods for everything that happens. Here, *tuche* and *automaton* (fate and case) are included under the etiological forms of Aristotelian causality as accidental (*kata sumbebekos*) causes. In the *Ethics*, Aristotle addresses the problem of “luck” and “good luck” and distances himself from the intellectual position of Plato, for whom wisdom and virtue are necessary and sufficient conditions of happiness and make human beings happy even when they are faced with the most adverse situations. On the opposite, for Aristotle, insofar as happiness is activity in accordance with virtue, it takes practice and commitment. The burden of fate within human existence, especially when it is negative, is able to disrupt the existence of even the happier human being. Yet, despite the recognition of the fragility of the acquired good and of human nature as they hang on the unpredictable vicissitudes of fate, in Aristotle’s ethics good character and virtues, once established, will allow the good and happy human being to face and withstand even the worst misfortunes with courage and intelligence.*

1. Premessa. Il concetto di fortuna in Aristotele: τύχη ο εὐτυχία?

Generalmente in italiano con il termine *fortuna* si suole rendere la parola greca τύχη. In realtà l’italiano *fortuna* non rispecchia l’esatto valore semantico della nozione greca di τύχη, poiché, mentre quest’ultima denota un fenomeno qualitativamente neutro, ossia in sé né positivo né negativo, ma potenzialmente declinabile in senso favorevole (εὐτυχία) o sfavorevole (ἀτυχία), invece l’italiano *fortuna* presenta un’accezione decisamente positiva,

indicando prosperità, successo, in breve una “sorte favorevole”¹. Sarebbe quindi più corretto rendere τύχη con *sorte*, come d'altronde – nel caso dei testi aristotelici, che sono quelli che qui ci riguardano direttamente – alcuni traduttori italiani fanno, e usare *fortuna* nel senso di *prosperità* per tradurre, piuttosto, εὐτυχία, il cui prefisso εὖ (“bene”) assegna a τύχη, appunto, il senso positivo di “buona sorte”, come, analogamente, δυστυχία ed ἀτυχία, in virtù dei loro prefissi, negativo l'uno, privativo l'altro, di δυσ e α, denotano la “sorte avversa”². Lo stesso Aristotele, in special modo nelle sue pagine etiche, permette di distinguere con estrema chiarezza la τύχη (*sorte*) dall'εὐτυχία (*buona fortuna, prosperità*). Tra i contesti aristotelici nei quali appare netta la distinzione concettuale tra τύχη ed εὐτυχία, cioè tra la generica *sorte* e la vera e propria *fortuna*, nel senso positivo che questo termine ha nella lingua italiana, si segnalano, ad esempio, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 22ss. («siccome sono molte le vicende della *sorte* (κατὰ τύχην) e differenti tra loro secondo grandezza e piccolezza, le *fortune* (τῶν εὐτυχημάτων) piccole, come pure le sfortune piccole, chiaramente non hanno peso nella nostra vita, mentre le fortune e sfortune grandi, e che si verificano in gran numero, se positive rendono la vita più beata»)³, *Retorica*, 1361b 39ss. («si ha *fortuna* quando si hanno tutti, o in gran parte, i beni di cui la *sorte* è causa»), *Metafisica*, K, 8, 1065a 35-b 1 («la *sorte* è, poi, buona o malvagia, a seconda se comporti effetti propizi o avversi. Si parla di *fortuna* o di *sventura* in relazione alla portata degli effetti»), e il cap. 8 del II libro della *Grande Etica*, opera che, per quanto non sia autenticamente aristotelica, ma molto probabilmente attribuibile a qualche discepolo diretto del filosofo, rispecchia in modo abbastanza fedele la problematica morale dello Stagirita. La scelta di *sorte* per intendere la τύχη appare tuttavia minoritaria e la maggior parte degli interpreti continua a tradurre con *fortuna*, raramente con *sorte*, spesso anche con *caso*. Rendere in Aristotele τύχη con *caso* non è errato in linea di principio, perché la τύχη – come vedremo – è una specie del genere αὐτόματων (termine che generalmente viene tradotto con *caso* o anche con *spontaneità*), ma non è nemmeno del tutto corretto, in quanto, come spiega Aristotele in maniera ineccepibile in *Fisica*, II, 6, 197b 1ss., la nozione di τύχη investe l'ambito umano, ossia chi è libero e capace di deliberare, mentre l'αὐτόματων attiene anche agli animali non umani e alle cose inanimate: «[...] per costoro – afferma Aristotele in *Fisica*, II, 6, 197b 6-11 riferendosi alle bestie, alle cose e ai fanciulli – non c'è né *prosperità* (εὐτυχία) né *sfortuna* (ἀτυχία), a meno che non si voglia parlare per similitudine, come diceva Protarco: che son *fortunate* (εὐτυχεῖς) le pietre da cui

¹ Il significato positivo è ampiamente registrato, ad esempio, dal *Vocabolario della lingua italiana* di G. DEVOTO-G.C. OLI *sub voce* “fortuna”: «1. presunta causa degli eventi e delle circostanze razionalmente inesplicabili, immaginata mitologicamente come una dea bendata che distribuisce indiscriminatamente il bene o il male, teologicamente come una intelligenza angelica “general ministra e duce” dei beni mondani (Dante), umanisticamente come il complesso di circostanze favorevoli che, opportunamente sfruttato, può cooperare al trionfo dell'intelligenza umana (Machiavelli); 2. complesso di circostanze conformi (o addirittura superiori) ai desideri, sorte favorevole».

² Tra gli altri C. Natali (cfr. C. NATALI, *Aristotele*, Carocci, Roma 2014, p. 96 e i contesti più pregnanti sulla τύχη della sua traduzione dell'*Etica Nicomachea* [I, 11, 1100b 23; IV, 2, 1120b 17; VII, 14, 1153b 18, 22]), e A. Plebe (nella sua traduzione della *Grande Etica*, II, 8 *passim*), il quale traduce sistematicamente τύχη con *sorte* e εὐτυχία con *fortuna*.

³ La traduzione dell'*Etica Nicomachea* utilizzata in questo studio è quella di C. Natali (Laterza, Roma-Bari 1999), a volte lievemente modificata.

si cavano gli altari, perché sono venerate, mentre le loro consorelle vengono calpestate»⁴. La traduzione di τύχη con *caso* è invece accettabile quando si vogliono rendere espressioni fraseologiche come ἀπὸ τύχης o τύχη (“per caso”), spesso contrapposte a φύσει o ad ἀπὸ φύσει (“per natura”), a τέχνη o ad ἀπὸ τέχνης. In conclusione, per quanto, a mio parere, il termine italiano *fortuna* con la sua portata decisamente positiva falsi il significato greco di τύχη, questo modo di tradurre rimane quello prevalente; l'importante è assegnare a questa parola un significato neutro, fedele al suo corrispettivo greco, che nella lingua italiana essa non ha, e denotare con la τύχη/*fortuna* quella realtà, a volte personificata mitologicamente in una forza sovraumana, naturale o divina, percepita come un fenomeno irrazionale, imperscrutabile e destabilizzante, i cui effetti possono renderci sia felici che sventurati.

2. La τύχη in Aristotele. Occorrenze del termine e status quaestionis.

Sostantivo femminile derivato dal verbo τυγχάνω (*accadere, capitare*), τύχη mantiene il significato generico di “incontro fortuito”, di “accadimento imprevedibile”, cui tutta la famiglia lessicale di τυγχάνω rinvia; tuttavia, dall'epopea omerica ed esiodea sino alla trattatistica filosofica e scientifica, passando per la lirica e la tragedia, τύχη conosce ed esprime significati differenti, per quanto contigui, a seconda del diverso contesto culturale (letterario, religioso, filosofico, scientifico) e storico in cui appare. Se, infatti, in Omero essa indica semplicemente il fato, il destino, ciò che “capita” (ἔτυχεν) agli uomini, generalmente sul campo di battaglia, e che può essere sia favorevole e felice sia malvagio e doloroso come accadde a Priamo (cfr. *Iliade*, XXIV, 525ss.)⁵, più avanti, nella lirica e nella tragedia la τύχη verrà personificata in una divinità antropomorfa imprevedibile e capricciosa, la Dea Tyche⁶, appunto, alle cui decisioni appaiono sospesi i destini degli

⁴ Trad. it. A. Russo (ARISTOTELE, *Opere*, 3. *Fisica-Del cielo*, Laterza, Roma-Bari 1983) lievemente modificata.

⁵ OMERO, *Iliade* XXI, 525-533: «Gli dei filarono questo per i mortali infelici: vivere nell'amarezza; essi invece son senza pene. Due vasi son piantati sulla soglia di Zeus, dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni. A chi mescolando ne dia Zeus che getta le folgori, incontra a volte un male e altre volte un bene; ma a chi dà solo dei tristi, lo fa disprezzato, e mala fame lo insegue per la terra divina, va errando senza onore né dagli dèi né dagli uomini». 543-551: «e anche tu, vecchio [*scil.* Priamo] – sappiamo – fosti felice prima: quanto paese di sopra limita Lesbo, la sede di Màcaro, e di sotto la Frigia e lo sconfinato Ellesponto, su tutti, raccontano, o vecchio, per figli e ricchezze splendevi. Da che questo male, invece, i figli del cielo ti diedero, sempre battaglie vi sono intorno alla rocca e stragi d'uomini. Sopporta, dunque, e non gemere senza posa nel cuore: nulla otterrai piangendo il figlio, non lo farai rivivere, potrai piuttosto patire altri mali» (trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990).

⁶ A Tyche Salvatrice (σώτριά Τύχα), figlia di Zeus liberatore, Pindaro, ad esempio, dedicherà una delle sue più belle *Olimpiche*, la XII (*Per Ergotèle e per la Tyche*), nella quale, ai vv. 4-18, così si legge: «Tu governi le navi sopra il mare, le guerre tempestose sulla terra e le agorà che portano consiglio. Le speranze degli uomini tagliano flutti estuosi, si sollevano e ricadono, ai venti mentitori: nessuno trovò mai segno sicuro dagli dèi per le opere future, ciechi sono i pensieri del domani. Molto è accaduto contro ogni consiglio, e dalla gioia ci si riallontana, s'incontra la tempesta e la sventura, poi in breve tempo un bene più profondo» (trad. tratta da PINDARO, *Tutte le opere*, a cura di E. Mandruzzato, Bompiani, Milano 2010). Cfr. H. STROHM, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar un den frühgriechischen Dichtern*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1944; K. ZIEGLER, *Tyche*, in *Realencyclopädie der*

uomini, e che pertanto occorrerà pregare e venerare, al fine di evitarne l'ira e la vendetta⁷. Oltre che alla divinità superiore, nella storia della religione greca, τύχη è spesso accostata anche al δαίμων, cioè a una divinità di rango inferiore, che entra in contatto con gli uomini, fungendo da intermediario tra dèi e mortali; l'averne un buon demone (εὖ δαίμων) era infatti indice di felicità (εὐδαιμονία), ovvero di una buona sorte (εὖ τύχη). Ne deriva che la felicità dell'uomo dipendeva totalmente dalla τύχη, e ciò, a causa dell'assoluta imprevedibilità di quest'ultima, determinava quella visione pessimistica e tragica della vita che intride di sé gran parte della lirica (si pensi a Pindaro), della tragedia (Euripide) ed anche della filosofia greca del V secolo (Gorgia)⁸. Sia in ambito letterario che religioso, τύχη rappresenta sempre l'imponderabile, la sorte ignota che gli dèi o la natura assegnano ai mortali, elemento intrinsecamente costitutivo di una condizione umana percepita in tutta la sua precarietà e indeterminatezza.

Ad Aristotele si deve la prima concettualizzazione del fenomeno della τύχη in termini filosofici e la riabilitazione – accanto a quelli del *necessario* e del *per lo più*, indagati dalla scienza – dell'ambito dell'imprevedibile e dell'imponderabile che questa nozione denota. Le occorrenze del termine nel *corpus aristotelicum* si registrano in un'ampissima serie di testi, da quelli di argomento logico a quelli etici, passando per la fisica, gli scritti biologici, la metafisica, la poetica e la retorica. Il *Thesaurus Linguae Graecae* registra 262 occorrenze del termine, mentre εὐτυχία ne conta 73, tra *Etica Nicomachea*, *Etica Eudemia*, *Grande Etica*, *Metafisica*, *Fisica*, *Poetica*, *Politica*, *Retorica*, *Divisioni* e *frammenti*. Una tale presenza, così estesa e ricca, rivela da parte di Aristotele un interesse profondo per il tema della *sorte* e della *fortuna* nel senso stretto del termine, come gli accade per ogni altro problema che riguardi l'uomo nella sua dimensione pratica ed esistenziale. Rispetto a Platone, che si preoccupa di indicare all'uomo un percorso di vita razionale e virtuoso (a volte ascetico e rinunciatario), volto a dominare gli aspetti passionali e istintivi della sua anima, considerati i principali reponsabili di una “cattiva sorte” e di una corrispondente vita infelice, Aristotele riconosce il peso della τύχη nella vita dell'uomo, ma, piuttosto che esorcizzarla o pretendere di aggirarla o di eliminarla con le armi della ragione, la considera un accidente inevitabile, un indizio preciso della vulnerabilità della natura umana, e, quand'è sfavorevole, insegna a saperla fronteggiare. Sicuramente, trattandosi di un *phainomenon* relativo all'esistenza umana, i contesti più interessanti e dottrinalmente più densi su τύχη ed εὐτυχία (*sorte* e *buona fortuna*) sono contenuti nelle opere di filosofia pratica, l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia*. Ma è nella *Fisica*, precisamente ai capp. 4-6 del II libro, che il filosofo ci lascia la trattazione più analitica della τύχη. Ciò non deve

Classischen Altertumswissenschaft, VII A (1948), coll. 1643-1696; L. VILLARD, *Tyche*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8 (1997), pp. 115-125.

⁷ W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, trad. it. a cura di G. Arrighi, Jaca Book, Milano 2003, p. 478: «ogni brillante successo, come del tutto ogni catastrofe, dipende evidentemente da altre forze: la “riuscita” è in mano agli dèi, *Tyche theôn*, come afferma Pindaro»; p. 484: «la sera, prima di coricarsi, si devono sacrificare tre focacce, all'aperto per Tyche e Mnemosyne, “Fortuna” e “Ricordo”, nella stanza da letto per Temi, il “giusto Ordine”».

⁸ F. DE LUISE-G. FARINETTI, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 5: «se la felicità è *eu-daimonia*, buona tutela demonica, possederla significa essere dominati da una potenza favorevole, nell'universo capriccioso e conflittuale degli dèi, dove ciascuno è titolare di un diritto in quanto ha potere e non ha bisogno di giustificazioni etiche».

stupire poiché *sorte* e *casualità* accadono alle cose che sono e che divengono. Ora, poiché nella realtà non tutte le cose sono o divengono *sempre* (ἀεί) o *per lo più* (ἐπὶ τὸ πολὺ) allo stesso modo, ma alcune avvengono *fortuitamente* (ἀπὸ τύχης) o *per caso* (ἀπὸ ταύτομάτου), nel trattato di fisica, che è dedicato all'esposizione più completa di tutti i modi in cui le cose “si generano” o vengono all'essere, non poteva mancare una disamina attenta e completa degli eventi ἀπὸ τύχης e ἀπὸ ταύτομάτου.

3. Τύχη e αὐτόματων nella Fisica

Il luogo in cui è possibile trovare la più esaustiva descrizione d'insieme delle nozioni di τύχη e αὐτόματων in Aristotele, è *Fisica*, II, 4-6. Qui, dopo avere presentato ed esplicitato il valore epistemologico che assumono le quattro cause della realtà (materiale, formale, motrice e finale), il filosofo passa a definire anche le nozioni di “sorte” e “caso”, poiché «si vuol dire che sono cause anche la sorte e il caso, e che molte cose sono e divengono in virtù della sorte e del caso» (*Fisica*, II, 4, 197a 32-34)⁹. In effetti per Aristotele la τύχη e l'αὐτόματων sono forme di causalità accidentale (κατὰ συμβεβηκός), cioè eventi fortuiti o contingenti che si verificano all'incrocio di altre concatenazioni causali, ma che rientrano in qualche modo nell'ambito del finalismo aristotelico¹⁰. Difatti, «allo stesso modo in cui un ente per un verso è per sé, per un altro è per accidente, parimenti anche la causa può essere tale: ad esempio, la capacità di costruire è causa per sé della casa, ma, accidentalmente, sono causa anche il bianco o il musico» (*Fisica*, II, 4, 196b 24-27). Dopo avere precisato che l'αὐτόματων ha un maggior numero di accezioni, perché tutto ciò che avviene per τύχη avviene per αὐτόματων, ma non viceversa, lo Stagirita precisa che «la sorte è una causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta deliberata in vista di un fine», mentre «il caso si verifica per gli altri animali e per molte cose inanimate», in quanto non necessita di deliberazione. Gli esempi più eclatanti riportati dal filosofo sono, per la τύχη, l'incontrare in piazza “fortuitamente”, da parte di un creditore, un suo debitore che ha appena recuperato una somma di denaro e che si trova perciò nelle condizioni di saldare il suo debito, ma senza che il creditore si sia recato in piazza con lo scopo preciso di recuperare il suo credito, e, per l'αὐτόματων, il tripode che cade “casualmente” in una posizione comoda per potersi sedere sopra, o il cavallo che arriva in un certo luogo e che, con il suo arrivo, “casualmente” si salva. L'inquadramento di

⁹ «C'est parce que l'expérience laisse apparaître un réel complexe et varié qu'Aristote ne peut se limiter à la réduction des principes explicatifs des choses à ces quatre modes essentiels selon lesquels se donnent chaque chose et chaque processus de devenir, au point d'étendre ainsi son emprise dans ces deux directions opposées» (L. COULOUBARITSIS, in ARISTOTELE, *Sur la nature (Physique II)*, a cura di L. Couloubaritsis, Vrin, Paris 1991, p. 29).

¹⁰ Sul finalismo aristotelico mi permetto di rinviare al mio *L'analogia techne/physics e il finalismo universale in Fisica II*, in R.L. CARDULLO-G.R. GIARDINA, *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Cuecm, Catania 2005, pp. 51-109, e alla bibliografia in esso indicata. Sull'accidente in Aristotele cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 7; Δ, 30, 1025a 14 («accidente significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più: per esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro»); K, 8, 1065a 1-3 («l'accidente è qualcosa che avviene, ma non sempre, né di necessità, né per lo più»); E, 2, 1026b 21 («l'accidente in effetti sembra un quasi non essere»).

τύχη e αὐτόματων tra le forme di causazione descritte in *Fisica* II, 3, sia pure in qualità di cause accidentali (κατὰ συμβηβεκός) e non di cause per sé, pone Aristotele in contrasto con i filosofi presocratici, per i quali τύχη e αὐτόματων o non esistono in qualità di cause, poiché tutto ciò che sembra accadere fortuitamente o casualmente in realtà ha sempre una motivazione razionale e dipende sempre da una delle quattro cause, o sono incomprendibili in quanto derivanti dal divino. Ovvero, mentre i naturalisti (in particolare Anassagora ed Empedocle, che sono, in questa sezione dell'opera aristotelica, i principali bersagli del filosofo) cercano di elaborare – anche in reazione ai modi ingenui e superstiziosi con i quali la cultura arcaica pretendeva di spiegare i fenomeni – modi di spiegazione razionali e probanti, giungendo fino a negare l'esistenza di τύχη e αὐτόματων quali reali cause delle cose, per la loro assoluta imprevedibilità e indeterminatezza, Aristotele, di contro, riconoscendo al mondo naturale e umano un margine abbastanza ampio di incertezza e variabilità (*Etica Nicomachea*, I, 10, 1100b 22ss.), ammette che τύχη e αὐτόματων fungono da cause, sia pure accidentali, nell'ambito di ciò che non accade né necessariamente né per lo più sempre allo stesso modo¹¹. In risposta ai presocratici, secondo i quali dietro un evento fortuito o casuale c'è sempre una causa razionale, che esclude, per ciò stesso, un concetto di “causa casuale”, Aristotele asserisce che τύχη e αὐτόματων si presentano là dove avrebbe potuto esserci benissimo una causa finale: «poiché il caso e la fortuna sono causa di accadimenti di cui potrebbero esser causa l'intelletto o la natura» (*Fisica*, II, 6, 198a 5-6). Di conseguenza, «noi parliamo di caso allorquando – tra ciò che in senso assoluto pur avviene in vista di un fine – sono venute fuori, senza aver per fine quello che è accaduto, cose la cui causa finale è esterna ad esse; parliamo invece di fortuna a proposito di quelle cose che, pur comprese tra quelle che avvengono a caso, possono essere scelte da quelli che hanno facoltà di scegliere». Per cui, come si è detto, la τύχη riguarda soltanto gli esseri deliberanti, ma accade in assenza di deliberazione, mentre l'αὐτόματων investe enti incapaci di deliberazione, ovvero bambini, animali (come il cavallo dell'esempio) e oggetti (il tripode), e si verifica là dove la natura avrebbe potuto finalizzarne gli effetti nel modo in cui si verificano. Per sintetizzare: l'uomo che va in piazza e vi incontra fortuitamente un debitore ottiene lo scopo di riscuotere il suo credito, pur senza essere uscito da casa con quell'obiettivo¹², e il tripode che cade casualmente in una certa posizione consente all'uomo di sedervicisi sopra, come se qualcuno lo avesse volutamente disposto in quel modo¹³. Insomma, per Aristotele, τύχη e αὐτόματων rappresentano delle cause motrici accidentali i cui esiti avrebbero potuto essere stati in tal senso deliberati dalla ragione o finalizzati dalla natura¹⁴. Analogamente,

¹¹ ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, 87b 19-26: «d'altra parte, ciò che dipende dalla sorte non è oggetto di scienza dimostrativa. In realtà, ciò che dipende dalla sorte non si presenta né come qualcosa di necessario, né come qualcosa che accade per lo più, ma è piuttosto ciò che si verifica a prescindere da questi due aspetti». Per questo stesso concetto cfr. anche ARISTOTELE, *Del cielo*, 283a 33ss.

¹² «[...] la coïncidence (l'accident) est entre la venue du créancier et le gain du débiteur» (P. PELLEGRIN, in ARISTOTELE, *Physique*, a cura di P. Pellegrin, Flammarion, Paris 2002, p. 139, nota 2).

¹³ «[...] c'è sempre alla base un ordine causale; nell'incrocio di più processi si può produrre una *teleologia apparente*; sono questi i casi che gli uomini chiamano fortunati o spontanei» (F. FRANCO REPELLINI, in ARISTOTELE, *Fisica libri I e II*, a cura di F. Franco Repellini, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 103).

¹⁴ Sulla distinzione tra cause per sé e cause accidentali: ARISTOTELE, *Fisica*, II, 5, 196b 24-30: «[...] (allo stesso modo in cui una cosa per un verso è per sé, per altro verso per accidente, parimenti anche la

anche in *Metafisica*, K, 8, 1065a 26ss., in un contesto riguardante la causalità finale, la *τύχη* viene presentata come una causa accidentale (*κατὰ συμβεβηκός*) «nell’ambito di quelle cose che avvengono in vista di un fine (*τῶν ἕνεκά του*) e per deliberazione (*κατὰ προαίρεσιν*)». In tal modo l’impianto teleologico che contraddistingue l’universo aristotelico non viene ad essere smentito, né viene messo in crisi il determinismo causale di ciò che si verifica *sempre* o *per lo più* allo stesso modo. Ammesso, quindi, il fortuito e il casuale quali forme di causazione accidentale¹⁵, lo Stagirita deve fare adesso i conti con la presenza nella realtà e, soprattutto, nella vita dell’uomo di questo elemento imprevedibile, che ne mette in luce più l’animalità che la divinità, più la vulnerabilità e la fragilità che il potere della ragione; contro l’ottimistica fiducia nella razionalità e nella virtù, condivisa dai suoi predecessori, Aristotele sa che nell’esistenza quotidiana e nella ricerca della felicità l’uomo non può abbassare mai la guardia né illudersi di avere raggiunto definitivamente successo o benessere. La felicità è un test al quale ci si può sottoporre solo dopo una vita intera perché la *τύχη* è imprevedibile e può annullare in un solo momento anche la serenità raggiunta dall’uomo apparentemente più felice, esattamente come insegnavano i lirici e i tragici del V secolo.

4. *Τύχη, εὐτυχία, εὐδαιμονία nelle Etiche*

«Alcuni fanno una sola cosa della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù».

(ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 9, 1099b 7-8)

Nell’ambito del discorso morale aristotelico, i concetti di *τύχη* e di *εὐτυχία* appaiono strettamente connessi al problema della felicità, la cui locuzione greca corrispondente, *εὐδαιμονία*, rimanda a quella concezione, tipica del mondo greco antico, che attribuiva all’uomo un *δαίμων* protettore, non necessariamente buono; per cui, l’aver avuto in sorte un buon demone rendeva l’uomo “fortunato”, *εὐδαίμων*. Nella cultura greca pre-filosofica, come si è già accennato, i concetti di *τύχη*, *δαίμων*, *εὐδαιμονία* sono fortemente collegati, intrecciandosi a formare una visione tragica della vita umana, vista come un giocattolo nelle mani di forze esterne, irrazionali, capricciose. Uno dei problemi che Aristotele si pone, riguardo alla questione della felicità, concerne proprio il peso che gioca la *τύχη* nell’esistenza dell’uomo; attento alle opinioni “in fama” (*ἔνδοξα*)¹⁶, nelle quali riconosce sempre un buon margine di verità, l’Aristotele “filosofo pratico” si domanda se davvero l’*eudaimonia* dipenda dalla sorte e vada a coincidere con la *eutychia*,

causa può essere tale: ad esempio, la capacità di costruire è causa per sé della casa, ma, accidentalmente, causa è anche il bianco o il musico). Dunque, la causa per sé è determinata, mentre la causa per accidente è indeterminata, dal momento che sono infinite le cose che possono attribuirsi ad un individuo».

¹⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, II, 4, 196b 28-29: «dunque, la causa per sé è determinata, mentre quella per accidente è indeterminata, giacché sono infinite le cose che potrebbero accadere a un individuo».

¹⁶ Per una presentazione d’insieme del concetto aristotelico di *endoxa* rinvio allo studio di L. SEMINARA, *Carattere e funzione degli endoxa in Aristotele*, La città del sole, Napoli 2002, e alla bibliografia ivi discussa.

con la “buona” sorte (o, secondo la cultura prefilosofica, con l’averne la protezione di un buon demone), o se, invece, la virtù è condizione necessaria e sufficiente – secondo i dettami socratico-platonici e poi, in seguito, anche stoici – della vita felice. I più importanti trattati aristotelici di argomento morale, l’*Etica Nicomachea* e l’*Etica Eudemia*, sono quasi interamente dedicati all’esame di quello che, per tutte le etiche antiche, costituisce un concetto cardine, quello della felicità; tutte le riflessioni morali nell’antichità, diversamente da quanto accade a partire dal medioevo e ancor di più dall’epoca moderna in poi, possono essere definite *eudemonistiche* per l’attenzione privilegiata che riservano al tema dell’*eudaimonia*. L’uomo greco antico, infatti, non provava alcuna vergogna nell’ammettere di ritenere la felicità il fine ultimo della sua vita, e la filosofia, dai suoi primordi fino all’epoca ellenistica, si è sempre preoccupata di fornirgli sia dei principî sia un orientamento esistenziale, in ogni caso dei mezzi, per raggiungere l’*eudaimonia*¹⁷. La traduzione del greco εὐδαιμονία con felicità, come spesso accade quando dobbiamo rendere in italiano la ricchissima, polisemantica, lingua greca antica, non ci restituisce l’idea esatta che quel popolo aveva di tale nozione. Noi moderni infatti con felicità intendiamo uno status esistenziale di soddisfazione soggettiva che non ha niente a che vedere con l’etica, mentre i greci la consideravano come la piena realizzazione delle proprie opportunità, un’esigenza del tutto naturale, la cui attuazione costituiva, in un certo senso, un dovere morale, rappresentando il pieno compimento della natura umana. Kant, com’è noto, attaccò ogni forma di etica eudemonistica vedendo in essa un’espressione di utilitarismo o di edonismo, e i chiari segni di una morale eteronoma ed erroneamente teleologica. Nella proposta morale kantiana, che costituì un punto di svolta radicale in senso deontologico e antiaristotelico nella storia dell’etica, agire in vista di un fine, di un movente materiale – che fosse il bene, il piacere, la salute, la felicità, il progresso, etc. – significava porre l’etica al servizio degli egoismi umani, privarla di quell’autonomia, di quella razionalità e di quel formalismo che ne facevano una scienza universale, oggettiva e a priori. Ma mentre per Kant l’etica si fonda sul dovere e *deve* rinunciare alla ricerca della felicità (almeno in questa vita terrena), per Aristotele, come per tutti gli altri filosofi antichi, l’etica consiste in una riflessione sulla vita buona (εὖ ζῆν) e sulle condizioni che ne permettono la realizzazione: «occorre in primo luogo esaminare in che cosa consista il vivere bene (τὸ εὖ ζῆν) e come si acquisisca: se è per natura che diventano felici tutti coloro che ricevono questo appellativo, come per natura sono grandi o piccoli o di colorito diverso; o se è per apprendimento, quasi che ci sia una qualche scienza della felicità, oppure mediante una qualche forma di esercizio [...], oppure se non si dia nessuno di quei casi, ma l’uno o l’altro dei due, o che [abbiano la felicità] quasi fossero ispirati da un qualche demone (δαιμονίῳ τινὸς) che li rende invasati – come accade agli uomini posseduti da una ninfa o da un dio – oppure per merito della sorte (διὰ τύχην) (molti infatti affermano che la

¹⁷ Sull’orientamento “pratico” tipico della filosofia antica rimangono fondamentali gli insegnamenti di Pierre Hadot, autore della tesi storiografica della filosofia come modo di vivere e come esercizio spirituale, per la quale rinvio almeno a P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica*, trad. it. E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A.M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005 (ed. ampliata), e alla raccolta di saggi pubblicata postuma ID., *La felicità degli antichi*, trad. it. A. Ghilardotti, Cortina, Milano 2011.

felicità e la buona fortuna (εὐτυχία) siano identiche)» (*Etica Eudemia*, I, 1, 1214a 14-25)¹⁸. Aristotele ammette che tutti concordano nell'identificare la felicità con il vivere bene e con l'aver successo, ma puntualizza che sulla definizione esatta di *eudaimonia* le opinioni sono discordi; perciò, com'è tipico del suo metodo di indagine, la prima parte dell'esame sulla felicità conterrà un'analisi dettagliata, dialettica per la precisione, dei modi in cui essa viene percepita (*legòmena* e *phainòmena*) sia dai più che dai sapienti¹⁹; ciò permetterà al filosofo di poter giungere a una definizione condivisa della nozione ricercata. Le definizioni di εὐδαιμονία date nelle due *Etiche* non si equivalgono, ma – sulla base degli studi di Donini – si può considerare quella data nella *Nicomachea* (detta definizione *dominante*) come un'estensione di quella trasmessa dall'*Eudemia* (definizione *inclusiva*)²⁰. Per la precisione, mentre l'*Eudemia* definisce la felicità come «l'attività (ἐνέργεια) di una vita perfetta secondo virtù perfetta» (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219a 38), dove per virtù perfetta Aristotele intende «il complesso di tutte quante le virtù che corrispondono al buon funzionamento di tutte le capacità psichiche dell'uomo: dunque l'insieme delle virtù da lui riconosciute, sia etiche che dianoetiche»²¹, invece, la *Nicomachea*, considerando la felicità «un'attività (ἐνέργεια) dell'anima secondo la virtù e – se le virtù sono più d'una – secondo la migliore e la più perfetta» (*Etica Nicomachea*, I, 7, 1098a 16-18), pone maggiormente l'accento sulla *sophia*, ovvero sulla virtù o eccellenza della parte teoretica dell'anima razionale, la quale, nella sezione finale del trattato (X, 7, 1177a 12-18), proclamerà il sapiente, o filosofo, l'uomo più felice in assoluto, poiché, vivendo una vita simile a quella, del tutto beata, degli dèi (il *bios theoretikòs*), è in grado di raggiungere la forma migliore e più elevata di felicità. In realtà, a prescindere da questo rinvio conclusivo alla *sophia* della *Nicomachea*, l'intera trattazione aristotelica della felicità, in ambedue i trattati principali, ruota attorno alla nozione di *phronêsis*, corrispondente alla virtù propria della parte pratica dell'anima razionale, tipica del saggio (*phronimos*), grazie alla quale è possibile sia l'acquisizione delle virtù etiche o del carattere, sia la deliberazione (*prohairesis*) dei mezzi atti a conseguire i fini dell'agire. È quindi la *phronêsis*, cioè una virtù pratica e non teoretica, a caratterizzare la vita buona e a garantire il conseguimento della felicità; difatti, la “vita contemplativa”, per quanto assicuri al filosofo la forma più elevata e completa di felicità, non costituisce l'unico modello di vita buona perché Aristotele individua più livelli di felicità in corrispondenza delle varie tipologie d'uomini che egli classifica, che vanno dall'uomo comune che ha acquisito le virtù etiche, al *phronimos*, al *sophos* (o *philosophos*). Ora, che la felicità sia un'attività pratica e non un discorso teoretico, Aristotele lo ribadisce più volte, sia per distinguere l'etica quale scienza pratica dalle scienze teoretiche e produttive, i cui obiettivi e metodi sono ben diversi, sia, soprattutto, per confutare l'idea platonica del bene, troppo lontana, a suo parere, dalle capacità umane e sostanzialmente impossibile da mettere in pratica: «il bene non è qualcosa di comune e che si dice secondo una sola idea», afferma lo Stagirita,

¹⁸ Trad. it. P. Donini (Laterza, Roma-Bari 1999), lievemente modificata per quanto riguarda il termine τύχη, che, per le ragioni illustrate in premessa, preferisco rendere con *sorte*.

¹⁹ In Italia il metodo dialettico aristotelico (il quale, in ogni indagine scientifica, procede attraverso una disamina preliminare di *phainomena*, *legomena* ed *endoxa*) è stato studiato in particolare da E. Berti e C. Rossitto.

²⁰ Cfr. P. DONINI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, ed. cit., pp. XIss.

²¹ *Ibidem*, p. XII.

aggiungendo che «anche se vi è un bene unico, ed è predicato in comune, oppure è separato ed è in sé una qualche cosa, è chiaro che non potrà essere un bene realizzabile, né tale che l'uomo lo possa fare proprio, mentre al presente noi cerchiamo qualcosa di simile» (*Etica Nicomachea*, I, 4, 1096b 31-34). In ogni caso, «dire che tutti gli esseri aspirano a un solo bene, quale che sia, è cosa non vera; ciascuno infatti desidera un bene proprio, l'occhio la vista, il corpo la salute e così ogni altra cosa un suo bene diverso» (*Etica Nicomachea*, I, 8, 1218a 30-33). L'etica aristotelica non mira a fornire modelli irraggiungibili ed inimitabili, quali sono le idee platoniche con al vertice quella del bene, né insegnamenti meramente teorici; contro ogni forma di intellettualismo (di matrice socratico-platonica) in etica, Aristotele afferma che: «non stiamo indagando per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni» (*Etica Nicomachea*, II, 2, 1103b 27-28), ovvero «non vogliamo sapere che cosa è il coraggio, ma essere coraggiosi; e neppure sapere che cosa è la giustizia, ma essere giusti» (*Etica Nicomachea*, I, 5, 1216b 21-23). Contro l'irraggiungibilità del bene platonico, il bene dell'uomo, che è oggetto della scienza pratica aristotelica (etica e politica), anzitutto è un bene *πρακτόν*, praticabile o “oggetto di azione” (secondo la traduzione Donini); «“oggetto di azione” (*τὸ πρακτόν*) si dice in due sensi (infatti, sia le cose in vista di cui agiamo, sia le azioni compiute in vista di queste partecipano dell'azione: per esempio poniamo tra gli oggetti di azione sia la salute, sia la ricchezza e, inoltre, quel che facciamo in vista di esse e cioè le azioni salutari e gli affari), è chiaro che anche la felicità deve essere posta come l'ottimo tra gli oggetti dell'azione umana (*τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν*)» (*Etica Eudemia*, I, 7, 1217a 35-40). Essendo la felicità un'attività (*ἐνέργεια*), è chiaro che la principale condizione per la sua realizzazione deve essere la virtù pratica per eccellenza, cioè la *φρόνησις*. Quest'ultima concorre, assieme alle virtù etiche, alla formulazione della scelta deliberata; le virtù etiche costituiscono l'eccellenza della parte irrazionale dell'anima e la loro principale caratteristica è quella di consentire il comportamento “medio” o equilibrato (la *μεσότης*, da intendersi come medietà e non come mediocrità) in ogni circostanza. Mentre le virtù etiche rendono retta la volontà (*boulesis*) e il desiderio (*orexis*), indicando il fine morale, la *phronêsis* individua i mezzi per conseguire quell'obiettivo e determina la scelta deliberata (*prohairesis*). La trattazione della virtù etica ha quindi decretato felice l'uomo che ha saputo acquisire le virtù del carattere (in greco *ἦθος*, da cui virtù *etiche*) sotto la guida della razionalità pratica²².

Saggezza e virtù dovrebbero allora bastare a garantire il raggiungimento della vita buona e felice, ma non è così; leggiamo un testo-chiave a questo proposito: «poiché non solo la saggezza (*φρόνησις*) e la virtù (*ἀρετή*) producono l'agir bene (*τὴν εὐπραγίαν*), ma diciamo che anche i fortunati (*τοὺς εὐτυχεῖς*) vanno bene perché pensiamo che anche la buona fortuna produce l'agir bene e gli stessi effetti della scienza, bisogna esaminare se è per natura (*φύσει*) che uno è fortunato (*εὐτυχής*), un altro invece sfortunato (*ἀτυχής*), oppure no, e come stanno le cose a questo proposito» (*Etica Eudemia*, VIII, 2, 1246b 37-1247a 3). Che esistano persone fortunate, alle quali le cose “vanno bene” anche senza i requisiti della saggezza e del discernimento, è sotto gli occhi di tutti (*ὁρῶμεν*), afferma Aristotele in questo brano; si tratta di uomini del tutto *ἄφρονες*, che purtuttavia riescono

²² ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, II, 2, 1220b 5-7: «il carattere (*ἦθος*) è, conformemente a una direttiva razionale, una qualità della parte dell'anima irrazionale, ma capace di seguire la ragione».

«in molte di quelle cose di cui è padrona la sorte (ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία)». Si tratta di capire se i fortunati sono tali per natura, o perché sono amati dagli dèi e protetti da un buon demone, «così come una nave mal costruita, molte volte tiene meglio il mare, ma non per sé, bensì perché ha un buon pilota»; ebbene, la conclusione aristotelica esclude sia l'ultima ipotesi, in quanto «è assurdo che un dio o un demone abbiano cari un tale uomo e non il migliore o il più saggio», sia quella secondo cui il fortunato è tale per natura, poiché «la natura è causa o di quel che è *sempre* allo stesso modo, o di quel che è *per lo più*, mentre per la sorte è il contrario». Se ne deduce che la fortuna non dipende né dalla natura né dal volere degli dèi, ma soltanto dalla τύχη stessa (διὰ τύχην εὐτυχίας), che è causa di beni per alcuni (i fortunati), di mali per altri (gli sfortunati)²³, tesi che conferma (o trova conferma in) quanto asserito in *Fisica*, II e *Metafisica*, K sull'inquadramento della sorte e del caso tra le cause accidentali. Il seguito del ragionamento di *Etica Eudemia*, VIII, 2, alle linee 1248b 3-8, presenta due forme di εὐτυχία, entrambe prive di razionalità, ma l'una divina, propria di colui che riesce bene seguendo l'impulso, l'altra pertinente a chi va contro l'impulso; di esse, la prima «è una forma più costante di buona fortuna», perché connessa alla natura, la seconda non è costante, perché derivante solo dalla sorte. Letto anche in parallelo con *Etica Nicomachea*, VII, 13, 1153b 17-18 e X, 9, 1179b 21-22, il passo sembra assimilare l'εὐτυχία dovuta alla φύσις a quella dovuta agli dèi, e separare da esse l'εὐτυχία dovuta alla mera sorte²⁴. In effetti, se Aristotele pensasse che la fortuna, dalla quale dipende in gran parte la felicità, sia una sorta di qualità naturale – come l'aver gli occhi azzurri o un bell'aspetto o illustri natali – o il dono di una divinità cieca e capricciosa, dovrebbe considerare vane tutte le attività e gli sforzi che l'uomo compie per essere felice, e dovrebbe piegarsi ad una visione deterministica della realtà e della condizione umana; ma «una dottrina che abbandoni la felicità nelle mani degli dèi o della natura risulta assurda e inconcepibile per l'autore di un'etica inconfondibilmente animata da uno spirito antropologico»²⁵. Fra l'altro i principali commentatori peripatetici dell'etica aristotelica – Aspasio e Alessandro di Afrodisia²⁶ –, sostengono che Aristotele avrebbe riconosciuto un solo tipo di fortuna, quella ἀπὸ τύχης ο κατὰ συμβεβηκός, “padrona” di quei beni esterni (ἐκτὸς ἀγαθὰ)²⁷ dei quali l'*eudaimonia* non può fare a meno.

Contro la tesi platonica dell'autosufficienza della virtù, il cui possesso rende l'uomo felice e invulnerabile²⁸, Aristotele riconosce quindi il peso della τύχη, e dei suoi eventuali e imprevedibili rivolgimenti, nel conseguimento e nel mantenimento della condizione felice. Ecco un testo illuminante a riguardo: «nessuna attività che subisce ostacoli è

²³ Per quest'ultimo ragionamento cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, VIII 2, 1247a 13-b 5.

²⁴ P. DONINI, in ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, ed. cit., p. 223, n. 290 *ad loc.*: «dunque una forma che è divina, cioè naturale, cioè conforme all'impulso, cioè continua; un'altra che è contro l'impulso, non è continua, è la buona sorte vera e propria».

²⁵ F. BECCHI, *Fortuna e felicità nelle Etiche aristoteliche e nei Magna Moralia*, in “Prometeus”, 13 (1/1997), pp. 79-87, qui p. 86.

²⁶ ASPASIO, *Commento all'Etica Nicomachea*, 30.5-6: «tra tutte le cose che dipendono dalla sorte (ἀπὸ τῆς τύχης), le grandi fortune (τὰ μὲν μεγάλα τῶν εὐτυχημάτων) hanno rilevanza [...], le piccole no»; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima liber cum mantissa*, 177,29: «diciamo infatti che le cose fortuite (τὰ γὰρ κατὰ τύχην) derivano e sono generate dalla sorte (ἀπὸ τύχης)».

²⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Grande Etica*, 1206b 33-34; 1207b 16-18.

²⁸ Si veda ad es. PLATONE, *Menesseno*, 281b.

perfetta, mentre la felicità è attività perfetta. Per questo motivo l'uomo felice ha bisogno dei beni relativi al corpo, e anche di quelli esterni e dipendenti dalla sorte, per non essere ostacolato riguardo a essi. E quelli che affermano che anche chi viene torturato, o cade in enormi sventure, se è buono, è felice, volenti o nolenti finiscono per non dire nulla di sensato» (*Etica Nicomachea*, VII, 13, 1153b 16-21). Come afferma M. Nussbaum, sventure come le malattie croniche, la morte di un congiunto, l'immiserimento «non sono rare e Aristotele non sembra ignorarle. Esse sono una parte normale della vita umana [...]. L'attività non ostacolata sembra essere un evento raro e fortunato»²⁹. Nell'opera aristotelica non mancano esempi di uomini sventurati, ma quello di Priamo appare senz'altro il più emblematico: «infatti avvengono molti mutamenti, ed eventi di ogni sorta, durante una vita, ed è possibile che la persona più prospera cada in terribili sventure (περιπεσεῖν)³⁰ durante la vecchiaia, come si narra a proposito di Priamo nei poemi eroici; nessuno direbbe felice chi ha sopportato tali sventure (τὸν δὲ τοιαύταις χρεσάμενον τύχαις) ed è morto in modo così miserabile» (*Etica Nicomachea*, I, 9, 1100a 5-10).

5. La forza del carattere virtuoso contro la vulnerabilità della vita felice

«[...] se andremo di pari passo con le vicende della sorte (ταῖς τύχαις), ci toccherà chiamare più volte la stessa persona felice e poi di nuovo misera facendo apparire l'uomo felice come un camaleonte, o uno che si regge su piedi d'argilla».

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 4-7)

A questo punto, cerchiamo di ricapitolare e di tirare le fila del discorso, perché, sulla base dell'ultimo brano aristotelico citato, potremmo essere indotti a pensare che lo Stagirita si uniformi alla concezione pessimistica e tragica della vita, trasmessa dalla saggezza antica e riassumibile nella nota risposta data da Sileno al re Mida – riportata da Aristotele nel fr. 6 dell'*Eudemo* – secondo la quale, essendo l'uomo esposto ai voleri della sorte o degli dèi, «per tutti, uomini e donne, il meglio è non esser generati. Di seguito a ciò la prima tra tutte le cose umane che sono possibili (ma seconda in assoluto) è che, una volta generati, si muoia al più presto». Una tale credenza, negando all'uomo la capacità e il potere di reagire ai colpi della τύχη, lo condanna alla rassegnazione e alla disperazione; ma in Aristotele, nonostante la chiara ammissione del peso che assume la sorte nella vita dell'uomo e il riconoscimento dell'insufficienza della virtù e della saggezza a conseguire e, soprattutto, a mantenere la fragile condizione di felicità, in realtà, contro ogni principio deterministico, retaggio di una cultura prefilosofica, si erge una grande fiducia nelle capacità umane di respingere le incursioni della cattiva sorte, attraverso l'intelligenza, il buon carattere e la virtù che lo determina.

²⁹ M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 1996, p. 598.

³⁰ Il verbo richiama la περιπέτεια (sciagura, evento imprevisto, intreccio) del dramma antico, illustrata anche da Aristotele nella *Poetica*.

La felicità, lo si è detto, è per Aristotele un'attività, precisamente un'attività secondo virtù; non è un dono della provvidenza divina, né della sorte, ma una conquista cui l'uomo giunge con l'esercizio e la fatica, finché i comportamenti virtuosi non diventino per lui un'abitudine: «acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, come avviene anche nel caso di tutte le altre arti. Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo lo impariamo: per esempio, costruendo si diviene costruttori e suonando la cetra, citaristi; e allo stesso modo compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi» (*Etica Nicomachea*, II 1, 1103a 30-1103b 2). Questo per quanto riguarda le virtù etiche; invece le virtù dianoetiche si acquisiscono «a partire dall'insegnamento». Entrambe le tipologie di virtù sono indispensabili all'acquisizione di quella vita buona nella quale consiste la felicità per Aristotele, anche se i gradi di felicità, come si è detto, sono diversi e adeguati ai diversi tipi d'uomo e alle loro potenzialità. Ma l'impegno in questo senso deve essere costante e continuo, contrassegnare l'intera vita: «infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno» (*Etica Nicomachea*, I, 6, 1098a 18-20); se ne conclude che «gli elementi decisivi della felicità sono le attività secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 10-11). Tuttavia, alla felicità sono necessari, oltre ai beni dell'anima (tra i quali si annoverano certamente le virtù), anche i beni del corpo e quelli esterni che dipendono dalla sorte; riguardo a questi ultimi, Aristotele è esplicito: «è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata. Perciò è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli o, ancor meglio, se gli capitano figli o amici degeneri, o se ne ha di buoni, ma muoiono» (*Etica Nicomachea*, I, 9, 1099a 32-1099b 6). L'uomo felice sarà allora colui che «agisce secondo virtù completa ed è provvisto a sufficienza di beni esterni, non in un qualsiasi periodo di tempo, ma in un vita completa» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1101a 14-16). Tuttavia, se i rivolgimenti della sorte saranno rilevanti, la felicità acquisita potrà facilmente essere perduta, «tanto che [*scil.* l'uomo sventurato] non potrà risollevarsi in breve tempo fino allo stato di felicità; e se pure lo potrà, ciò avverrà dopo un grande periodo di tempo e una fase della vita nella quale sia diventato un vincitore e abbia avuto grandi e bei successi». Sin qui, si ha l'impressione che Aristotele si arrenda al peso della sorte; diversamente da Platone, per il quale l'uomo divenuto felice grazie a virtù e sapienza rimane invulnerabile e imperturbabile, Aristotele sembra invece enfatizzare la fragilità dell'essere umano, da questo punto di vista molto più vicino alla natura animale che a quella divina. Ciononostante lo Stagirita, pur insistendo – da gran conoscitore della natura animale – sulla vulnerabilità dell'uomo, non cessa di esortare il suo lettore all'azione, all'impegno e alla vita virtuosa perché, per quanto – come si è più volte precisato – le vicende della sorte siano innumerevoli e imprevedibili, «gli elementi decisivi della felicità sono le attività secondo virtù». L'esistenza umana è soggetta alla τύχη e questa, a prescindere dalle azioni di ciascuno, può essere, del tutto casualmente, o buona o malvagia; l'uomo più buono può cadere nelle peggiori sventure, come Priamo o Edipo, e rimanere impotente di fronte al

disgregarsi della sua felicità; ma nonostante riconosca tale verità, il filosofo rifiuta l'ineluttabilità del destino, e afferma che «l'uomo veramente buono e saggio saprà sopportare in modo decoroso tutti gli eventi della sorte, e saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data, proprio come un buon comandante sa servirsi dell'esercito che si trova a disposizione nel modo più efficace per la vittoria, un calzolaio sa fare bellissime scarpe con il cuoio che gli viene dato» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 35-1101a 5). Come afferma ancora Martha Nussbaum, «l'eccellenza, una volta sviluppata, rappresenta qualcosa di stabile [...]; la persona saggia e virtuosa userà i “materiali” della vita nel miglior modo possibile e riuscirà ad esprimere la sua eccellenza con le azioni»³¹. Insomma, l'uomo buono e felice, per Aristotele, non cesserà mai di operare come ha sempre operato, grazie alle virtù del carattere e dell'intelletto, e con questi mezzi saprà reagire agli eventi sfortunati, così come saprà accogliere quelli fortunati, consapevole dell'assoluta imprevedibilità della sorte e, nel contempo, dell'immane fragilità del bene. L'uomo felice sarà tale per tutta la vita, perché vivrà secondo virtù e contemplazione e supporterà benissimo le vicende della sorte, «con eleganza, in maniera degna di chi è davvero buono, e tetragono, senza rimprovero» (*Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 20-22).

In conclusione, vale la pena di citare per esteso uno dei brani più emblematici in merito al significato delle due nozioni che, intrecciate, costituiscono il tessuto della teoria aristotelica della “fortuna”, τύχη ed εὐτυχία; si tratta di *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100b 22 ss., il cui *incipit* ho già riportato in premessa:

«siccome sono molte le vicende della sorte (πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην) e differenti tra loro secondo grandezza e piccolezza, le fortune (τῶν εὐτυχημάτων) piccole, come pure le sfortune piccole, chiaramente non hanno peso nella nostra vita, mentre le fortune e sfortune grandi, e che si verificano in gran numero, se positive rendono la vita più beata, dato che, prese per sé, adornano la vita, e noi le utilizziamo in modo bello e virtuoso; se si verifica il contrario, riducono e oscurano la beatitudine, infatti comportano dolori e impediscono molte attività. Ciò nonostante, anche in questi casi risplende il bello, quando uno sia capace di sopportare con calma molte e grandi sventure, non per insensibilità, ma perché è nobile e fiero».

³¹ M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, ed. cit., p. 605.