

Federico Campedelli

Corso magistrale di Grammatica e Storia della lingua greca
Prof. Camillo Neri (Unibo, 2012-13)

APPUNTI SULLO *SPOUDAIOS* NELLA TEORIA POETICA ARISTOTELICA

Ar. *Po.* 1448a 1-18:

ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι (τὰ γὰρ ἦθη σχεδὸν αἰεὶ τούτοις ἀκολουθεῖ μόνοις, κακία γὰρ καὶ ἀρετὴ τὰ ἦθη διαφέρουσι πάντες), ἦτοι βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιούτους, ὥσπερ οἱ γραφεῖς· Πολύγνωτος μὲν γὰρ κρείττους, Παύσων δὲ χείρους, Διονύσιος δὲ ὁμοίους εἵκαζεν. δῆλον δὲ ὅτι καὶ τῶν λεχθεισῶν ἐκάστη μιμήσεων ἔξει ταύτας τὰς διαφορὰς καὶ ἔσται ἕτερα τῷ ἕτερα μιμεῖσθαι τοῦτον τὸν τρόπον. καὶ γὰρ ἐν ὀρχήσει καὶ αὐλήσει καὶ κιθαρίσει ἔστι γενέσθαι ταύτας τὰς ἀνομοιότητας, καὶ [τὸ] περὶ τοὺς λόγους δὲ καὶ τὴν ψιλομετρίαν, οἷον Ὅμηρος μὲν βελτίους, Κλεοφῶν δὲ ὁμοίους, Ἡγῆμων δὲ ὁ Θάσιος <ὁ> τὰς παρωδίας ποιήσας πρῶτος καὶ Νικοχάρης ὁ τὴν Δειλιάδα χείρους· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς διθυράμβους καὶ περὶ τοὺς νόμους, ὥσπερ Ἰγῆσος Κύκλωπας Τιμόθεος καὶ Φιλόξενος μιμήσασθαι ἄν τις. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους ἢ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν¹.

“Poiché chi imita imita persone che agiscono, ed è inevitabile che queste siano più o meno virtuose (i caratteri infatti rispondono quasi sempre a questi due soli tipi, poiché tutti differiscono per grado di virtù e vizio), si imiterà chi è migliore di noi, o peggiore o tale quali noi, come i pittori; Polignoto infatti rappresentò persone migliori, Pausone peggiori, Dioniso uguali. È chiaro che ciascuna delle imitazioni suddette presenterà queste differenze, e si distinguerà per l'imitazione di situazioni diverse, secondo questo criterio. Infatti in danza, auletica e citaristica è possibile si diano queste differenze, e così anche nei discorsi in prosa e nella poesia senza accompagnamento: ad esempio Omero rappresenta persone migliori, Cleofone uguali, Egemone di Taso, il primo poeta parodico, e Nicocare, quello della *Viliade*,² peggiori; lo stesso vale per la poesia ditirambica e nomica: come Timoteo e Filosseno si potrebbe fare l'imitazione dei ciclopi. Proprio qui sta la differenza che separa la tragedia dalla commedia: quella infatti vuole imitare i peggiori, questa i migliori, tra i contemporanei”.

Il problema esegetico che si vuole qui quantomeno avvicinare riguarda il significato del termine *σπουδαῖος*, oggetto di interpretazioni contrastanti, soprattutto in relazione alla teoria etica altrove sviluppata da Aristotele³. Il filosofo impiega spesso il termine come aggettivo di ἀρετή (cf., ad es., *Pol.* 1324a 12-13, *EN* 1145b 8-10) e la questione si pone proprio a causa della problematicità della nozione di “virtù” in Aristotele e degli aggettivi a cui lo Stagirita, volta per volta, affida l'espressione di sfumature semantiche della stessa. Circa il significato da attribuire qui all'aggettivo e la presunta inconciliabilità con *Po.* 1453a 7-13 si sono prodotte esegesi contrastanti. La Gastaldi,

¹Il testo qui accolto è quello di Kassel (1988, 4-5).

²Si preferisce, per questo termine, la traduzione di Donini, (2008, 13).

³Si vedano, in particolare, Else (1963, 68-74), Held (1984, 59-176), Gastaldi (1987, 63-104), Belfiore (2003, 131-138), Donini (2008, 11), Guastini (2010, 123-126).

ad es., approda alla conclusione che nella *Poetica* «non c'è spazio per una figura di protagonista σπουδαίος nell'accezione ricercata in sede etica (1987, 104)». La Belfiore, che muove da una presunta distinzione aristotelica tra virtù etica tecnicamente intesa e virtù sociale, conclude tuttavia che nemmeno se si supponesse che il filosofo attribuisca al termine ἀρετή significati differenti a *Po.* 1448a 1-5 e 1453a 7-13, si perverrebbe ad una conclusione coerente, in quanto nella tradizione greca il sostantivo allude ad una virtù etica e sociale insieme e le due implicazioni non possono essere scisse nemmeno nel suo uso aristotelico (2003, 135).

D'altra parte, può forse risultare di qualche utilità muovere dalla teorizzazione etica stessa del filosofo per tentare di definire, anche in sede poetica, la sfera semantica dei termini relativi alla nozione di ἀρετή; tale nozione, come si è detto, appare estremamente complessa e forse per questo non riducibile alla semplice dicotomia tra virtù sociale e virtù etica: sembra invece necessaria una valutazione della terminologia aristotelica che non si cristallizzi attorno a supposti significati “tradizionali”, ma che valuti gli eventuali tentativi di ricodificazione lessicale attuati, di volta in volta, dal filosofo.

In questo senso, appare consona alla complessità della questione l'analisi di Guastini (2010, 123-124) che, senza indulgere a schematismi o alla tentazione di obliterare, in sede poetica, il tecnicismo della teoria etica, sottolinea che «anche per Aristotele lo *spoudaios* è il virtuoso (...) ma il problema è che nel contesto della sua etica (cfr. i.e. *Eth. nic.* 1143b 17 ss.) a cambiare, rispetto a Platone è innanzitutto la nozione di *arete*, distinta in naturale (φυσική) e propria (κυρία), e resa effettiva solo dalla coniugazione della virtù etica naturale, posseduta in diversa misura dall'uomo fin dalla nascita come potenzialità di ciascuno al bene, e saggezza pratica (φρόνησις) quale disposizione dianoetica a discernere correttamente le circostanze particolari nelle quali ha luogo l'azione (...)».

Tentiamo dunque di accostarci al problema relativo all'ἀρετή aristotelica muovendo dalla formulazione fondamentale di *EN* 1103a 14-28: διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσίας, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἢ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται. (...) οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν (...). Aristotele sostiene qui che la virtù etica (e più generalmente la virtù latamente intesa) non possa esistere per natura; questa affermazione, apparentemente radicale, è tuttavia seguita da un'“apertura” che pare di qualche rilievo, benché la prospettiva sia capovolta: “la virtù non sussiste per natura ma è nella nostra natura accoglierla, per poi condurla a compimento per pratica abituale”. Quindi prosegue: “delle cose che sono in noi per natura, di queste prima abbiamo la potenza, quindi le portiamo all'atto”⁴. Lo

⁴Si noti che le dichiarazioni relative al carattere non innato della virtù etica sono più esplicite di quanto non accada circa la virtù dianoetica (della quale, ad es., si dice che “per lo più deriva dall'insegnamento”); questa, come si rileva altrove in Aristotele, sembra in effetti delinearci come profondamente legata alla disposizione naturale dell'individuo ed alla sua potenza intellettuale innata, su cui potrà eventualmente innestarsi l'esercizio pratico tale da rendere la potenzialità διάνοια effettiva (per cui cf., ad es., *EN* 1114b 3-12 e 1139a 1-17). Che il filosofo qui sembri dichiarare la virtù complessivamente inesistente per natura può forse dipendere dal fatto che, come si vedrà in seguito, la virtù (etica o dianoetica che sia) viene considerata tale solo in quanto “immersa” nella realtà, sviluppata come ἔξις. Se è valida questa interpretazione, di qualche significato può apparire, ad es., *EN* 1139a 6-11 (καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα: πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οικειότητα ἢ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς) in cui Aristotele pare alludere a quella che altrove sarà detta φρόνησις o διάνοια (di questa opinione anche Gastaldi (1987, 79) che ritiene che qui lo Stagirità definisca in altri termini la virtù dianoetica) senza tuttavia mai parlare di ἀρετή. Questo, forse, accade appunto perché non si tratta di virtù secondo il significato aristotelico, ma di semplice potenza intellettuale, su cui poi dovrà innestarsi l'esercizio quotidiano capace di fare di tale inclinazione una διάνοια a tutti gli effetti, in grado, all'atto pratico della προαίρεσις, di tradurre la virtù etica in atto etico (per cui cf. *MM* 1189a 25-1189b 9: ἐπεὶ οὖν ἐστίν, ὥσπερ ἐμπροσθεν ἐλέχθη, ἢ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος ἀγαθῶν καὶ οὐ τοῦ τέλους, καὶ τῶν δυνατῶν ἡμῖν, καὶ

Stagirita sembra dunque ammettere la presenza di una differenza *a natura* tra gli individui, pur procedendo ancora cautamente: non è la virtù che “sta dentro” agli uomini in misura differente, ma varia la “ricettività” degli individui circa la virtù; “la virtù”, dichiara quindi il filosofo, “viene portata a compimento *ethei*”⁵. In cosa consista questa diversa capacità naturale si può forse tentare di comprendere. Si consideri, ad es., *EN* 1144b 14-24 (ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ’ ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ’ ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. διόπερ τινές φασὶ πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐξίτηται τῇ δ’ ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ὄρετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ’ οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζονται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασιν, τὴν ἔξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἐστὶ, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ’ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν) dove lo Stagirita identifica i due *eide* relativi all’elemento etico: si tratta di una virtù naturale e di una virtù che, diversamente da Fermani (2009, 721) che rende con «propria», si può forse tradurre piuttosto, con Zanatta (2002, 429), «in senso proprio», o anche “effettiva” (da intendersi etimologicamente come “virtù che ha applicazione concreta”)⁶. Tale virtù effettiva, si dice infatti subito dopo, non può essere senza φρόνησις⁷. Dunque, quando il filosofo, in merito alla virtù etica, parla di virtù naturale, pare riferirsi più esattamente ad una virtù *naturalmente/potenzialmente intesa*, vale a dire ad una virtù che si ha in potenza ma che non è propria in quanto non ancora esercitata *ethei*, fatta *habitus*, ἔξις. Ed è molto interessante quanto afferma di seguito, in relazione alla virtù κυρία: la virtù κυρία non è solo ἔξις (cioè principio etico retto, ὀρθὸν λόγον) bensì ἔξις conforme a φρόνησις, sostenuta da φρόνησις (quella condizione che altrove Aristotele definisce di εὐδαιμονία, per cui cf. *supra*)⁸.

Dai luoghi considerati, sembrano potersi trarre alcune indicazioni circa la dottrina etica di Aristotele: in primo luogo la virtù (sia essa etica o dianoetica) per natura si dà solo in potenza,

τῶν ἀντιλογίαν παραδιδόντων πότερον τοῦτο ἢ τοῦτο αἰρετόν, δῆλον ὅτι δέοι ἂν πρότερον διανοηθῆναι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ βουλευσασθαι, εἴθ’ ὅταν ἡμῖν φανῆ κρεῖττον διανοηθεῖσιν, οὕτως ὀρμὴ τις τοῦ πράττειν ἐστίν, καὶ τοῦτο δὴ πράττοντες κατὰ προαίρεσιν δοκοῦμεν πράττειν. εἰ τοίνυν ἡ προαίρεσις ὄρεξις τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας, οὐκ ἐστὶν τὸ ἐκούσιον προαιρετόν. ἐκόντες γὰρ πολλὰ πράττομεν πρὸ τοῦ διανοηθῆναι καὶ βουλευσασθαι, οἷον καθίζομεν καὶ ἀνιστάμεθα καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα ἐκόντες μὲν ἄνευ δὲ τοῦ διανοηθῆναι, τὸ δὲ κατὰ προαίρεσιν πᾶν ἦν μετὰ διανοίας. οὐκ ἄρα τὸ ἐκούσιον προαιρετόν, ἀλλὰ τὸ προαιρετόν ἐκούσιον, nonché la riflessione di Gastaldi (1987, 81): tale atto concreto è altrove definito principio di εὐδαιμονία, cioè concretizzazione della virtù in gesto virtuoso (*MM* 1184b 32-40) .

⁵Il termine, forse, non indica qui la pratica di sviluppo particolare della virtù etica, ma più latamente la dinamica di esercizio e perfezionamento dell’inclinazione naturale in virtù (etica o dianoetica che sia) vera e propria; indica cioè in generale una condizione opposta a quella di natura (analogo significato del termine appare, ad es., a *EN* 1148b 29).

⁶Che in questa situazione il termine κυρία possa significare la virtù non come semplice *habitus* etico stabilmente acquisito, ma come atto concreto, si può forse cogliere anche da *EN* 1163a 23 (τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἠθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον) o da 1170a 18 (ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ) dove l’aggettivo si oppone alla pura potenzialità.

⁷Perché, come si è visto, la virtù etica è tale anche se non supportata da φρόνησις; per concretizzarsi in atto, tuttavia, non può prescindere dall’abilità di calcolo (virtù dianoetica o φρόνησις) al momento della προαίρεσις.

⁸Quanto al “pragmatismo” della virtù del φρόνιμος, cf., ad es., *EN* 1140a 29 (σημεῖον δ’ ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἐστὶ τέχνη. ὥστε καὶ ὄλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός) dove il filosofo sembra affermare la natura “dinamica, pratica” dell’essere φρόνιμος, che segna uno scarto evidente rispetto al carattere σπουδαῖον del fine a cui si tende; il fine è moralmente retto, si tratta tuttavia di valutare come, nella prassi, attuarlo: questa è la virtù del φρόνιμος. La natura pragmatica di questa virtù pare ulteriormente ribadita, ad es., a *MM* II, 1204a 11 (ἔφαμεν γὰρ τὸν φρόνιμον εἶναι οὐχ ὅ ὀρθὸς λόγος μόνον ὑπάρχει, ἀλλ’ ὅ καὶ τὸ πράττειν τὰ κατὰ τὸν λόγον φαινόμενα βέλτιστα).

mentre la virtù propriamente detta esiste solo in quanto ἔξις (esito di esercizio quotidiano, “immersa” nella contingenza); tale ἔξις rivolta al bene etico tuttavia, come ben vede la Gastaldi (1987, 81), non implica necessariamente atto virtuoso: la concretizzazione in atto della virtù compete ad un momento successivo, quello della προαίρεσις⁹.

Torniamo dunque al nostro passo. Non pare azzardato supporre che qui si possa ragionevolmente intendere: “poiché chi imita imita coloro che agiscono, ed è inevitabile che questi siano *più o meno moralmente virtuosi*”; sembra infatti che Aristotele alluda genericamente al fatto che, per inclinazione naturale ed *ethos*, l'uomo tende allo sviluppo di maggior o minor grado di virtù etica, tanto che, prosegue il filosofo, “i caratteri rispondono quasi sempre a questi due tipi soltanto, tutti i caratteri differiscono per (grado di) virtù e vizio”. Si tratta, evidentemente, di una semplice professione di etica “non-stoica”, come ben vede Donini (2008, 11 e 87): si allude qui all'uomo mediamente virtuoso (o vizioso), giacché non si dà unicamente la distinzione tra eccellenti e abietti, quanto ad ἀρετή¹⁰.

Per tentare di definire il valore di σπουδαῖος in questo contesto, conviene forse considerare sin da principio il problematico *Po.* 1453a 7-12 (ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες): qui Aristotele afferma che il soggetto tragico sarà “l'uomo che, non eccellente per virtù e per giustizia, cade in sventura non per vizio o abiezione morale ma per un qualche errore”¹¹. Pare che qui, dopo aver escluso quale personaggio tragico per eccellenza l'ἐπιεικής (1452b 34), Aristotele chiarisca l'affermazione di 1448a: il personaggio tragico sta nel mezzo. Il filosofo sembra dunque ribadire quell'idea di *medietas* etica (rilevata ad es. da Donini, 2008, 11 e 87, a *Po.* 1448a 2-4), per cui il tipo tragico perfetto “non è eminente per virtù dianoetica (sembra possibile leggere un riferimento a questo tipo di virtù¹², giacché altrimenti poco senso parrebbe avere la distinzione dalla δικαιοσύνη, tra le virtù etiche per antonomasia¹³, a meno di non ammettere una ridondanza espressiva) né per virtù etica, ma non cade per vizio (cioè per “errore etico”) bensì per errore dianoetico”. Questa interpretazione impone un approfondimento relativo al termine ἀμαρτία¹⁴. Se l'ipotesi qui proposta è valida, κακία e μοχθηρία, in quanto termini afferenti a

⁹Cf. *EN* 1113b 2-6 e 1114b 3-12.

¹⁰Diversa la posizione di Else (1963 68-74), a cui si deve riconoscere il merito di aver insistito sul carattere pratico della virtù in Aristotele, anche se forse troppo radicalmente; ad avviso dello studioso, infatti, la virtù esisterebbe solo come prassi, laddove converrebbe forse distinguere tra una virtù, considerata da Aristotele effettivamente tale, che può compiersi ed esercitarsi quotidianamente ma non necessariamente concretizzarsi in atto pratico al momento della προαίρεσις, e la virtù che invece si fa prassi in quanto sostenuta da φρόνησις: di questa opinione circa la virtù designata qui da σπουδαῖος pare anche la Gastaldi, 1987, 81, che riconosce nello σπουδαῖος chi è dotato di *habitus* virtuoso “statico” di contro al “dinamismo valutativo” (e concretizzante «l'*arete* nei singoli atti virtuosi»), che è caratteristica del φρόνιμος). Else (1963, 70) avverte inoltre l'esigenza di espungere, come glossa, κακία γὰρ καὶ ἀρετῆ τὰ ἥθη διαφέρουσι πάντες, sulla scorta di Gudeman (1934, 32): l'espressione non è tuttavia forse tautologica, ma chiarisce σπουδαῖοι e φαῦλοι come categorie non assolute (in senso stoico), ma definite in relazione al fatto che tutti gli uomini presentano virtù o vizio in misura differente.

¹¹Si consideri che in questo caso διαφέρω indica eminenza, diversamente da *Po.* 1448a 4 in cui con esso Aristotele denota la semplice differenza per grado di virtù tra i diversi caratteri (come rilevato *supra*, là il filosofo non sembra voler affermare che, “tutti sono eminenti per vizio o virtù” ma che “tutti si differenziano per grado di vizio e virtù”). Qui Aristotele sembra indicare, con il verbo, l'uomo “ordinario”, nella media, non eminente.

¹²Quella virtù che, come rilevato *supra*, la Gastaldi (1987) nella sua trattazione definisce φρόνησις.

¹³Per cui cf., ad es., Belfiore (2003, 134).

¹⁴Cf. Donini 2008, 106, Guastini (2010, 246-260).

una sfera semantica eminentemente etica, devono intendersi in risposta al carattere di virtù etica della δικαιοσύνη, mentre ἀμαρτία significa il “vizio” dianoetico¹⁵, l'errore che l'uomo commette al momento della προαίρεσις quando si tratta di concretizzare in atto un *habitus* etico virtuoso ormai acquisito: un errore tuttavia dovuto all'assenza di una virtù di cui, eventualmente, si disporrà per natura (cf., ad es., il già citato *EN* 1114b 3-12: εἰ δὲ μή, οὐθεις αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἢ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ ἀθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἣ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυῆς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὁ παρ' ἑτέρου μὴ οἷόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ τοιοῦτον ἔξει, καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἢ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἴη εὐφυΐα; “altrimenti, nessuno è causa del proprio agir male, ma fa ciò per ignoranza del fine, convinto che, in questo modo, si darà per sé il meglio; allora perseguire il fine non risulta frutto di scelta personale ma deriva dal fatto che, per natura, si deve esser dotati come di un occhio particolare con cui giudicare e scegliere correttamente il vero bene e ben dotato dalla nascita sarà colui per cui ciò avviene naturalmente in modo corretto; questa è infatti la cosa più grande e più bella, che non si può ricevere, né apprendere da altri, ma che si possiede per nascita; il fatto che questo bene si dia, per nascita, nel modo più bello e nobile, questa è la vera, naturale perfezione”).

Si consideri inoltre che Aristotele, anche altrove, pare avvertire e sottolineare una differenza tra il genere di virtù dello σπουδαῖος e quella del φρόνιμος; si veda, ad es., *EN* 1152a 7-9 (ἀμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὧν. ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικῶς), dove è piuttosto evidente la natura pratica del φρόνιμος, che non solo “sa” il bene etico, ma sa anche applicarlo, come sottolineato a *Pol.* 1277a 14-16 (φαμέν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον) laddove si afferma la “staticità” della virtù implicita nel termine σπουδαῖος, mentre si ribadisce la natura pratica della condizione di φρόνιμος: al politico, diversamente dal privato cittadino, questa virtù non può far difetto, in quanto essenziale al momento decisionale; virtù pratica e non, semplicemente, morale del cittadino dabbene. Dunque, se è valida l'interpretazione qui proposta, l'errore di cui si parla in questo caso è esclusivamente un errore “di calcolo”. In questa direzione, per altro, sembra muovere anche il già citato *EN* 1114b 3-12: è possibile l'errore nella προαίρεσις anche a chi tende al bene morale.

Se dunque, pur nella tendenza da parte degli “aggettivi della virtù” ad un dinamismo semantico che pare non suggerire un'interpretazione univoca, a *Po.* 1448a 2 si deve supporre che lo σπουδαῖος sia il virtuoso tuttavia privo di φρόνησις, virtù che invece (nell'ambito della disamina in questione, non certo assolutamente all'interno dell'opera aristotelica) compete all'ἐπιεικής, allora si può forse intendere anche il rilievo di *EE* 1238b 1-4 (ἐνδέχεται δὲ καὶ τὸν ἐπιεικῆ φαῦλῳ εἶναι φίλον. καὶ γὰρ χρήσιμος ἂν εἴη πρὸς τὴν προαίρεσιν, ὁ μὲν φαῦλος πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν τῷ σπουδαίῳ) dove si afferma che anche il φαῦλος, figura moralmente vile ma non necessariamente priva di φρόνησις, può risultare utile, al momento della προαίρεσις, allo σπουδαῖος, che, all'opposto, rappresenta l'individuo retto soltanto moralmente.

Non sembra dunque priva di una propria logica l'esegesi qui proposta, per cui, in questo contesto, sarebbe ἐπιεικής il termine a cui Aristotele accorda l'espressione dell'eccellenza al momento della προαίρεσις, eccellenza nel coniugare, nella prassi, virtù etica e dianoetica. Di conseguenza, σπουδαῖος indicherebbe invece l'uomo mediamente virtuoso, l'uomo che, per disposizione naturale ed esercizio quotidiano (*ethos*), consegue un *habitus* per lo più virtuoso, che tuttavia non coglie necessariamente nel segno quando si tratta di concretizzare la virtù etica.

¹⁵Di questa opinione anche Guastini (2010, 259-260), e la Sherman (1989, 188ss): la studiosa tuttavia, nell'ammettere la possibilità di errore di φρόνησις pur a fronte di intento etico “retto”, indugia particolarmente sul non ancora avvenuto sviluppo di virtù dianoetica da parte di un «learner», piuttosto che sull'assenza di inclinazione naturale a questo genere di virtù).

QUALCHE RILIEVO STORICO-LINGUISTICO

σπουδαῖος: aggettivo in *-ios* formato a partire da σπουδή, nome verbale arcaico (da σπεύδω) a vocalismo *o*. Come rileva Chantraine (1974, 1037), tutti i termini legati a questa radice afferiscono all'area semantica dello sforzo, dello studio e della fretta, ad eccezione di σπούδαξ, termine espressivo il cui significato di “pestello” deriva forse da una metafora familiare, forse dalla persistenza di un significato antico della radice, quello di “premere”. L'antichità del radicale di σπεύδω, verbo da cui il greco trae le altre forme che riposano su questa radice, sarebbe dimostrata, per Chantraine, proprio dall'alternanza vocalica che oppone σπουδή a σπεύδω, poiché il greco molto raramente conserva il vocalismo *o* nei dittonghi in *u*.

ἀνάγκη: come evidenzia Chantraine (1968, 82-83), il significato primo e ben attestato già in Omero è quello di “necessità”, “costrizione”, mentre successivo e più raro è quello di “fatalità”, attestato in poesia, soprattutto di argomento filosofico. Si rileva invece solo in età ellenistica il valore di “sofferenza, miseria”. L'aggettivo derivato in *-ios*, ἀναγκαῖος, designa in attico (cf. Plat. *Rp.* 369b) i parenti stretti, evidentemente in relazione all'idea di “legame” veicolata dalla radice e ben evidente anche nel significato primo del sostantivo. L'etimologia del termine è problematica: si è pensato, sulla base di analogie con vocaboli del celtico relativi alla “necessità” e al “destino” (cf. ant. irl. *ēcen*, gall. *aēngen*), che si debba ipotizzare una radice *ǵ2 *-en-k*, da cui, nella forma *ǵ2 *n-ek*, il latino trarrebbe i suoi *nex*, *nox*. Vi è anche chi ha pensato ad *ǵ-* privativo applicato al nome del braccio (ἀγκῶν), o chi considera ἀνάγκη nome verbale tratto da ἀναγκάζω, con valore di “accogliere tra le proprie braccia” (per le diverse interpretazioni, cf. Chantraine 1968, 82-83).

φαῦλος: termine non attestato in poesia lirica ed epica, compare solo nel V secolo, raramente in tragedia, ben più frequentemente in prosa ed in commedia, dunque considerato caratteristico del *sermo familiaris*; quando riferito a cose, può assumere valore positivo di “semplice, frugale” mentre se riferito a persone questo valore è decisamente più raro rispetto a quello di “vile, dappoco” fisicamente, caratterialmente, per condotta o anche per classe sociale¹⁶. Secondo Chantraine (1980, 1183) il termine sarebbe tratto dalla medesima radice di φαῦρος, dove l'esito rotante rappresenterebbe la diversa espressione (rispetto a φαῦλος) di un movimento di dissimilazione a fronte di un tipo *φλαυ-λος (suffisso formativo già i.-eur. di participi, di cui in greco sussistono residui ormai improduttivi, cf. Chantraine 1933). C'è invece chi lega l'aggettivo al greco παῦρος e al latino *paucus*, rispetto al quale l'aspirazione iniziale costituirebbe una forma espressiva φαῦλος (Meillet, 2003, 97 rileva nel vocalismo *a* radicale e nell'aspirazione iniziale due tra gli “antichi processi del linguaggio affettivo”), benché secondo Chantraine, questa ipotesi non renda conto in definitiva dell'intrusione della liquida nella forma φαῦρος, che rimarrebbe così inesplicita¹⁷.

σχεδόν: l'avverbio, che Heilmann (1963, §297) suppone muova da un tema di accusativo su cui verrebbe innestato un suffisso avverbiale lativo (*-don*), è ricondotto da Chantraine (1977, 1080) al grado zero di quella radice da cui il greco attinge gli aoristi del tipo σχεῖν, σχεῖσθαι; il suffisso *-don*, secondo lo studioso francese, avrebbe due valori: quello di “contro” da cui il significato omerico di “corpo a corpo” e quello di “vicino”, da cui il valore di “su due piedi, all'istante,

¹⁶Cf. Meillet 2003, 97 e Chantraine 1980, 1182-83.

¹⁷Per le diverse ipotesi in merito all'etimologia del termine, si veda Chantraine 1980, 1183.

approssimativamente” (sottolineato da αὐτο-). In Omero, e generalmente nella lirica ed epica arcaica, l'avverbio assume valore di “vicino”, in senso spaziale e temporale, mentre solo successivamente verrà a significare “quasi” in senso figurato, riferito ad opinione o affermazione.

ἀκολουθέω: verbo denominativo che muove dal nome del “cammino” (κέλευθος), con vocalismo *o* rispetto al tipo *e* del «tema isolato» (per cui cf. Heilmann 1963, § 208). L'alfa è in questo caso evidentemente protetico, come sottolinea Chantraine (1968, 48-49) che rileva inoltre che, per quanto riguarda la deaspirazione di alfa stesso, la psilosi può forse qui intendersi come dissimilazione di aspirazione.

ἦθος: il nome del “carattere” muove da una radice **swēdh-* (cf. Chantraine 1970, 407-408); questa radice, che al grado zero si presenta nella forma ἔθος, al grado allungato di timbro *o* compare nel perfetto εἰώθα da **se-swōdh-* (cf. Heilmann 1963, §376).

βελτίων: sull'origine di questa forma, come rileva Chantraine (1968, 173) regna grande incertezza; lo studioso muove dall'ipotesi per cui alla base della serie βελτίων/βέλτερος sarebbe una forma *βελτος con valore comparativo e il significato di “desiderio”; tale forma, secondo Chantraine, non sarebbe da connettersi con la radice di βούλομαι, in labiovelare, giacché difficilmente β- potrebbe qui considerarsi espressione di consonantismo eolico; da *βελτος (da legarsi forse a *bala*, nome sanscrito della “forza”) si potrebbe supporre una forma di comparativo βέλτερος su cui, per erronea *divisio verborum* (βελτ-ερος), si sarebbe sviluppato βελτίων, dove la mancata assibilazione del gruppo -tj- sarebbe dovuta ad analogia proprio sul tipo βέλτερος (cf. Heilmann 1963, §118α).

ἐκάστη: forma di ἕκαστος, aggettivo distributivo di origine incerta; come rileva Chantraine (1970, 328), c'è chi pensa che l'aggettivo muova dall'unione di ἐκάς (forma che si suppone derivata dalla combinazione del pronome ἔ (il digamma iniziale è ben testimoniato per altro dalla metrica omerica) e -κας, suffisso distributivo attestato anche in sanscrito) e dell'indefinito τις, da cui ἐκάστου ed ἐκάστω e dunque un nominativo analogico ἕκαστος. Altri (per le diverse teorie si veda Chantraine 1970, 328) ipotizzano una formazione sempre a partire da ἐκάς, su cui verrebbe tuttavia innestato il suffisso ordinale e superlativo -τος.

τραγωδία: il nome della “tragedia” deriva dalla combinazione del nome del “capro” (τράγος) con quello del “canto” (ᾠδή). Τράγος viene per lo più connesso con la radice del verbo dello “sgranocchiare” τρώγω (qui presente al grado zero, che compare anche all'aoristo τραγεῖν) mentre ᾠδή è nome deverbativo da αἰδῶ (cf. Chantraine 1968, 22 e 1980, 1127-28); quanto a questo verbo, alcuni suppongono si tratti di una forma di presente derivata dal grado zero di un tema di aoristo raddoppiato (*α-Fε-Fδ-ειν che, per dissimilazione come nel caso di εἰπεῖν, avrebbe dato *α-Fε-ιδ-ειν) che avrebbe poi smarrito il valore aoristico originario¹⁸. Riguardo all'etimologia, Chantraine (1968, 22) si dice “tentato” dall'ipotesi che, come nel caso di αυγ-/αFεγ-, si debba supporre una radice **ǵ2eu-d-* / *ǵ2 u-ed-*.

κωμῳδία: il nome della “commedia” deriva dalla combinazione tra il nome del “canto” e il nome del corteo (κῶμος). L'etimologia di quest'ultimo termine è incerta, tuttavia, se è valida l'interpretazione di L.R. Palmer riportata da Chantraine (1970, 606), per cui il greco κῶμη e il gotico *haims* (come anche κιάζω e κοινός) ben si legherebbero a una radice **kei-* (per la quale si è supposto il valore di “partecipare”, “esser parte”), allora si potrebbe supporre che il termine si

¹⁸Per le diverse ipotesi, si veda Chantraine 1968, 22.

debba ricondurre alla medesima, con il valore originale di “folla” (cf. Chantraine 606).

Bibliografia:

Belfiore 2003 = E.S. B., *Il piacere del tragico: Aristotele e la Poetica*, 2003.

Chantraine 1933 = P. C., *La formation des noms en grec ancien*, 1933.

Chantraine 1968 = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots (A-Δ) I*, 1968.

Chantraine 1970 = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots (Λ-K) II*, 1970.

Chantraine 1974 = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots (Λ-II) III*, 1974.

Chantraine 1977 = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots (P-Y) IV-1*, 1977.

Chantraine 1980 = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots (Φ-Ω) IV-2*, 1980.

Chantraine 1979 = P. C., *La formation des noms en grec ancien*, 1979.

Donini 2008 = P. D., *Aristotele. Poetica*, 2008.

Else 1963 = G.F. E., *Aristotle's Poetics: The Argument*, 1963.

Fermani 2009 = A. F., *Aristotele. Le tre etiche*, 2009.

Gastaldi 1987 = S. G., *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, in *Elencos VIII* (1987) 63-104.

Guastini 2010 = D. G., *Aristotele. Poetica*, 2010.

Gudeman 1934 = A. G. *Aristoteles. Περὶ ποιητικῆς*, 1934.

Heilmann 1963 = L. H., *Grammatica storica della lingua greca*, 1963.

Held 1984 = G.F. H., *Spoudaios and Teleology in the Poetics*, in *TAPA* 114 (1984) 59-176.

Kassel, 1988 = R. K., *Aristotelis de arte poetica liber*, 1988.

Meillet 2003 = A. M., *Lineamenti di storia della lingua greca*, 1967.

Sherman 1989 = N. S. *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*, 1989.

Zanatta 2002 = M. Z., *Aristotele, Etica Nicomachea*, 20.

