

Marcello Zanatta

ETICA E FISIOLOGIA IN ARISTOTELE

*L'incidenza della malattia, della morte,
della bile nera e del clima nella riflessione morale*



Filosofia.it

2012

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

www.filosofia.it

ISSN 1722-9782

1. Introduzione al problema

1.1 È noto che per Aristotele l'etica fa parte delle scienze pratiche,¹ e la prassi riguarda unicamente l'uomo.² Il modo di comportarsi degli altri animali – «altri», giacché anche l'uomo è uno ζῶον, quella materia, cioè, che in una classificazione moderna delle scienze rientra nell'etologia, per lo Stagirita è oggetto di studi zoologici quali il *De motu animalium*, il *De generatione animalium*, il *De incessu animalium*, non dell'etica. La zoologia, infatti, come parte della biologia, ricade per lo Stagirita nell'ambito complessivo della fisica, la quale rientra tra le scienze teoretiche, strutturalmente distinte da quelle pratiche.³ In particolare, le «abitudini» (ἔθη) degli altri animali non danno luogo a un carattere (ἦθος), nel quale si consolidano invece le abitudini contratte dall'uomo e da questi soltanto, e lo studio del carattere è parte integrante dell'etica. Tanto che materia propria di questa scienza pratica sono le virtù etiche o del carattere (ἠθικαὶ ἀρεταί).

Ora, se ogni vivente (ζῶον) è composto di anima e corpo, e tale è la sua costituzione ontologica, questa costituzione vige a maggior ragione per quel vivente che è l'uomo, nel quale l'anima – che per sua

1. Sulla classificazione aristotelica delle scienze si veda, in particolare, *Metaph.*, VI, 1.

2. Ciò è paradigmaticamente attestato dal fatto che nel presentare la felicità, ossia il bene supremo, Aristotele insiste sul suo essere il bene supremo «dell'uomo», giacché forse anche altri esseri, come per esempio gli dèi, possono essere felici, ma non è questa la felicità di cui l'etica va alla ricerca. Interessante poi, per il tema oggetto del presente saggio, che gli animali non possono partecipare della felicità. Così in proposito scrive lo Stagirita: la felicità «è il più grande e l'eccellente dei beni umani. Diciamo «umano» perché forse vi può essere una felicità anche di qualche altro fra gli enti che è migliore <dell'uomo>, per esempio di Dio. Nessuno, infatti, degli altri viventi, quanti, per ciò che attiene alla natura, sono inferiori agli uomini, partecipa di questa designazione: ché, non è felice un cavallo, né un uccello, né un pesce, né alcun altro fra gli enti che, conformemente alla denominazione, non partecipa nella <sua> natura di qualcosa di divino, ma quelli che, secondo qualche altra partecipazione dei beni, vivono, uno di loro meglio, un altro peggio» (*EE*, I, 7, 1217 a 21 sgg.).

3. Cfr. la nota nota 1.

natura è «forma di un corpo naturale che ha vita in potenza» [DA, II, 1, 412 a 21] ed «entelechia prima di esso» [ivi, 27-28] – con la presenza della parte intellettuale raggiunge un livello di massima complessità e perfezione. Ma se il corpo è parte essenziale dell'essere vivente e *a fortiori* dell'uomo, e l'etica è disciplina che riguarda l'uomo e lui soltanto, non può non esserci un rapporto tra questa e il corpo. E non soltanto per quell'aspetto del tutto generico e minimale, ancora estrinseco alla materia propriamente assunta, per il quale l'etica, studiando il modo virtuoso e vizioso di comportarsi dell'uomo nella sua prassi, studia per ciò stesso il modo in cui egli nei suoi comportamenti dispone il suo corpo. È senza dubbio questo un livello di riflessione pertinente, ma – come si diceva – generico, minimale ed estrinseco alla specificità della materia etica perché non ne coinvolge l'intrinseca struttura epistemica e, per così dire, non s'intreccia ancora con essa. La riflessione sul rapporto dell'etica col corpo raggiunge invece questo livello quando la domanda verte determinatamente sulla parte che ha il corpo nella fondazione dell'etica, ossia, specificandosi l'etica propriamente intesa – come abbiamo richiamato – nello studio delle virtù, come lo studio del corpo, delle sue finzioni e delle prerogative delle sue parti interviene strutturalmente nello studio delle virtù stesse. Ovvero, quando la ricerca si volge a indagare in che termini le virtù etiche, ossia gli stati di eccellenza del carattere, regolano il funzionamento del corpo, delle sue parti e delle sue funzioni e, per converso, come le conoscenze sul corpo, sulle sue parti e sulle sue finzioni intervengono strutturalmente nella costituzione delle virtù etiche.

1.2 Un capitolo a parte riguarderà poi il rapporto tra lo studio del corpo e le virtù dianoetiche. L'eccentricità di questa materia rispetto a quella prima indicata risiede nel fatto che tra le virtù dianoetiche si annoverano anche l'intelletto (*νοῦς*) e la sapienza (*σοφία*), questa seconda essendo «intelletto (*νοῦς*) e scienza (*ἐπιστήμη*)», ossia conoscenza non soltanto delle conoscenze che derivano dai principi, ma anche di questi secondi [EE, V {= EN, VI}, 7, 1141 a 16 sgg.], i quali costituiscono l'oggetto proprio dell'intelletto, e Aristotele precisa che l'intelletto è del tutto irrelato col corpo, perché separato.⁴ Per cui sarebbe del tutto

4. Cfr. DA, I, 3, 407 b 4: «per l'intelletto è meglio non essere unito al corpo»; II, 2, 413 b 23 sgg.: «Per ciò che riguarda l'intelletto e la facoltà contemplativa [...] sembra che si tratti di un genere diverso di anima e che questo solo possa essere separato, come l'«elemento» eterno di ciò che è corruttibile».

falsata la domanda che chiedesse come il corpo, quale sua parte e quale sua funzione interviene nel funzionamento dell'intelletto. Ma se l'intelletto va esente da rapporti col corpo, ciò non significa che ne vada esente anche il pensiero (*διάνοια*) che procede dall'acquisizione dei principi. Questo, infatti, nella specifica valenza di attività dianoetica, ossia mediata, a partire dalla conoscenza dei principi, propria della scienza (*ἐπιστήμη*), è altro dall'attività noetica (*νοῦς*), ossia della conoscenza dei principi stessi, propria dell'intelletto (*νοῦς*); considerato invece per l'aspetto, definito dalla sapienza (*σοφία*), per il quale nell'inferenza dai principi è da vedersi presente anche la conoscenza di questi secondi, ossia anche delle premesse, detto pensiero è più esteso dell'attività noetica. Ne consegue che, se la conoscenza dei principi, vale a dire l'attività intellettuale, è sganciata dal corpo, questo non significa che lo sia anche l'attività del pensiero in quanto attività dianoetica (*διάνοια*). Occorre perciò indagare «se» lo sia o meno e, in caso negativo, con quale parte del corpo e con quale funzione di essa ha rapporto, e in che cosa ne è influenzata.

1.3 Poiché l'analisi dei rapporti testé indicati investe da un lato la dottrina etica e psicologica dello Stagirita (che investe quella etica è evidente dal fatto di riguardare le virtù, sia etiche che dianoetiche; quella psicologica per il fatto che tra le virtù dianoetiche si annovera pure l'intelletto, intorno al quale verte la disamina anche del *De anima*, il trattato che funge da introduzione generale della psicologia aristotelica), dall'altro la dottrina psicologica per gli aspetti che più direttamente riguardano la fisiologia strettamente umana, si prenderanno in considerazione l'*Etica eudemia* quale opera più matura del pensiero morale del nostro filosofo, posteriore all'*Etica nicomachea*⁵ (cui pure, necessariamente, si dovrà fare ripetuto riferimento) e tale che in essa le dottrine etiche sono portate a un più elevato livello di sintesi concettuale e di rigore formale nell'esposizione, e i *Problemata*, opera che, se certamente non può essere ascritta allo Stagirita quanto alla stesura dei λόγοι che ne costituiscono le parti, e se altrettanto certamente vede mescolate per una certa misura alle teorie di Aristotele tesi e dottrine non formulate da costui, è però,

5. In proposito cfr. A.J.P. KENNY, *The Aristotelian Ethics: a Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, The Clarendon Press, 1978; ID., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, The Clarendon Press, 1992 (repr. 2002) Sulla posteriorità dell'*Etica eudemia* all'*Etica nicomachea*, e sulla maggiore maturità di pensiero espressa nel primo trattato rispetto al secondo, mi sono io stesso soffermato nell'Introduzione all'edizione italiana dell'*Etica eudemia* da me curata.

in modo parimenti certo, da considerarsi nel solco della tradizione e della scuola aristotelica, sia perché composta, con ogni verosimiglianza, da qualche allievo diretto del pensatore e sia perché anche le dottrine di formulazione non aristotelica erano state con altissima probabilità accettate e fatte proprie dallo Stagirita. Nei *Problemata*, infatti, si possono reperire trattazioni estremamente interessanti ai fini dell'indagine che si è prospettata e, parallelamente, del tutto consone a essa. Si farà altresì riferimento al secondo libro della *Retorica* giacché – com'è noto – qui lo Stagirita ritorna sulle virtù etiche e sui relativi vizi, o, per meglio dire, sui soggetti da questi caratterizzati al fine di delinearne i tratti salienti e peculiari. Si tratta dunque di una materia che per sua stessa natura si presta in modo particolare a un'analisi comparativa con la trattazione delle funzioni psicologiche e fisiologiche delineate nei *Problemata*.

2. La malattia e la morte

2.1 Un primo, interessante rapporto tra la fisiologia e la morale è da riscontrarsi nel confronto tra il primo libro dei *Problemata*, dedicato al chiarimento di questioni mediche concernenti le malattie, le loro cause e le condizioni che ne favoriscono l'insorgere, e la rilevante presenza del tema della malattia in più punti della disamina etica. Dal confronto prende subito consistenza l'idea che nei *Problemata* vengono sviluppati in modo dettagliato e analitico aspetti di temi – nel caso in specie di quello della morte – che intervengono nella riflessione aristotelica in materia di etica. Qui, infatti, alla morte si fa riferimento come a un fenomeno globalmente e complessivamente assunto e che in tale generalità investe l'indagine morale. Alla quale non interessa il dettaglio dei processi fisiologici in cui essa avviene. Ma proprio questi dettagli, vale a dire la minuta e specifica particolarità delle cause e delle condizioni che danno origine al decesso e ne favoriscono il verificarsi è argomento su cui intenzionalmente e programmaticamente si diffonde *Probl.*, I. Tale minuziosa analisi rappresenta perciò, in quest'ottica, un approfondimento scientificamente particolareggiato di un tema che ha rilevanza nell'ambito della trattazione morale ma che in quest'ambito sarebbe fuori luogo e persino fuorviante soffermarsi a illustrare nella particolarità dei dettagli del suo verificarsi. A questa analisi mette invece mano *Probl.*, I, che in tal modo manifesta di svolgere una disamina complementare a quella dell'etica e con essa pienamente integrata secondo una linea di continuità, entro il quadro di un progetto unitario e al tempo stesso articolato del sapere.

Ecco pertanto che già in un contesto generale, della morte si parla espressamente nell'*Etica eudemia* a proposito del coraggio, precisando che questa virtù ha come suo dominio quei pericoli nei quali ne va, per l'appunto, della vita;⁶ nell'*Etica nicomachea* Aristotele aggiunge che tali precisamente sono i pericoli della guerra [EN, IV, 9, 1115 a 34 sg.].

Certo, la morte qui in causa non è la morte che consegue alla malattia e che perciò attiene determinatamente all'aspetto per cui la fisiologia è rilevante in ordine all'etica – anche se, in ogni caso, è rilevante nell'attestare l'apporto dato dalla dimensione fisica alla trattazione morale, stante che anche la devastazione del corpo conseguente alle ferite in guerra concernono pur sempre detta dimensione. Ma in altri luoghi della stessa *Etica eudemia* la morte è chiamata in causa in modalità tali che l'analisi fisiologica di *Probl.*, I vi arreca importanti approfondimenti.

2.2 È il caso dell'inizio di *EE*, II, 5. Qui infatti Aristotele, nell'ambito di un discorso dove è a tema la ricerca di ciò che è desiderabile, nel senso che colma il desiderio, fa presente che molti eventi nella vita dell'uomo non soltanto non sono tali, ma fanno addirittura dire che sarebbe meglio non essere nati, e tra essi indica espressamente le malattie quali cause della perdita del vivere [1215 b 19-20: <δι'ᾧ> προίενται τὸ θῆν, οἰονόσους]. Non è difficile scorgere come *Probl.*, I, nell'indicare determinatamente quali sono le cause, le circostanze e i luoghi che fanno insorgere le malattie, intervenga a precisare sul piano della definizione scientifica un aspetto che interessa direttamente il tema etico. Ecco pertanto che di quelle malattie che l'*Etica eudemia* presenta genericamente come eventi terribili che portano alla morte e farebbero preferire di non essere venuti al mondo, *Probl.*, I, 1 precisa la natura e le cause.

Si precisa pertanto che la malattia consiste in un eccesso o in un difetto di uno dei quattro elementi che costituiscono il corpo: l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco (*Probl.*, I, 1), riprendendo nella sostanza e presentando in una differente modulazione una tesi tradizionale della medicina greca, della quale si ha testimonianza nel fr. 4 di Alcmeone di Crotona, dove si afferma che la malattia è la «monarchia», ossia il prevalere di un elemento sugli altri, mentre la salute è data dalla «isonomia» tra essi. Qui alla «monarchia», in ragione del suo esprimere un «eccesso», si affianca anche il «difetto» di un elemento nella proporzione con gli

6. Cfr. *EE*, III, 1, 1229 b 3-4: «è anche comunemente ammesso che caratteristica propria del coraggio è l'essere in una certa disposizione per ciò che riguarda la morte e il dolore che la concerne».

altri, definendosi con quest'aggiunta in modo più completo la natura della malattia e della salute. La morte, precisa il testo dei *Problemata*, avviene quando il difetto o l'eccesso sono di notevole intensità, vale a dire quando lo squilibrio provocato nell'organismo è grande.

2.3 Ma anche al di fuori del legame, pur naturale e logicamente conseguente, con la morte, la malattia è tema ricorrente nell'*Etica endemia*, e molto spesso in rapporto con altre situazioni, di ben differente natura, che ne mette in luce la dimensione di debolezza in essa presente. Così in *EE*, III, 1, 35 sgg. Aristotele fa presente che i malati (*νοσώδεις*), come i deboli e i vigliacchi, sono affetti dalle passioni comuni (*ὑπὸ τῶν κοινῶν παθημάτων πάσχουσιν*), ma maggiormente e più in fretta di quanto lo sono i più (*οἱ πολλοί*) e, per converso, non lo sono o lo sono poco da quelle dalle quale sono affetti i più. Ancora in *EE*, VII, 2, 1235 b 32 sgg., a illustrazione della differenza tra ciò che è buono in senso assoluto e ciò che lo è per qualcuno, lo Stagirita chiama in causa gli stati di salute e di malattia e afferma che ciò che è giovevole al corpo di chi è in buona salute (*τῷ ὑγιαίνοντι*) e gli risulta piacevole, giova ed è piacevole in senso assoluto, mentre ciò è giovevole al corpo di chi è malato (*τῷ κάμνοντι*), come i farmaci e le amputazioni, e gli risulta piacevole è tale per costui, ma non in senso assoluto. In questo medesimo ordine di idee gravitano anche le osservazioni di *EE*, VII, 2, 1238 b 6 sgg.: la povertà e la malattia (*νόσος*), sotto una certa condizione giovano al virtuoso, in quanto rappresentano una situazione che non per se stessa, ma per un altro fine gli può essere giovevole, come la medicina non è giovevole per se stessa, in quanto è amara, ma in vista della salute che produce. E parimenti in *EE*, VIII, 3, 1248 b 30 sgg. il filosofo afferma che gli stolti e gli ignoranti non traggono vantaggio da ciò che è buono agli occhi di tutti, come l'onore, la ricchezza, le doti fisiche, così come chi è malato (*ὁ κάμνων*) non ne trae dai cibi da cui trae invece vantaggio chi è sano (*ὁ ὑγιαίνων*).

Ebbene, della malattia che in sede etica Aristotele usa come termine particolarmente adatto a denotare uno stato di debolezza, in *Probl.*, I si indicano le cause e le circostanze per cui essa è tale, fornendo così anche sul piano teorico un importante contributo alla stessa analisi etica. E qui entra in gioco un fattore che riveste un'importanza determinante nell'attestare il rapporto tra la fisiologia e l'etica: il clima.

3. Il clima e altre cause nell'insorgere delle malattie e relative terapie

3.1 Ecco pertanto che si studia l'insorgere delle malattie in rapporto al mutamento climatico, chiarendo quando questo le fa insorgere, quando le fa progredire e quanto invece le fa cessare [*Probl.*, I, 4]; in particolare si analizza il mutamento climatico in rapporto al vomito [*Probl.*, I, 4]. La stagione estiva e quella invernale sono altresì indicate come cause di malattia, del cui insorgere si specificano le condizioni, sia per i loro influssi sulla bile [*Probl.*, I, 6], sia in rapporto al clima provocato d'inverno dal vento di borea e dal succedersi di una primavera piovosa [*Probl.*, I, 8], sia quando d'inverno soffia noto e la successiva primavera è asciutta e attraversata da borea [*Probl.*, I, 9], sia quando l'estate è asciutta e sferzata da borea e vi fa seguito un autunno umido e sferzato da noto [*Probl.*, I, 10], sia quando l'estate è piovosa e percorsa da noto e altrettanto è l'autunno [*Probl.*, I, 20]. In ogni caso – si precisa – ci si ammala di più in estate che in inverno, dove tuttavia i tipi di malattie che insorgono sono di numero inferiore, ma chi si ammala d'inverno ha più probabilità di morire di chi s'ammala d'estate [*Probl.*, I, 25; 28]. Si tratta di un rilievo che si muove sulla medesima linea di quello, solo apparentemente contrario, secondo cui «le febbri ardenti hanno luogo maggiormente nella stagione più fredda» [*Probl.*, XIV, 3]. La spiegazione eziologica fa ben comprendere l'assenza di contrasto. Si precisa, infatti, che quanto rilevato si verifica perché «il freddo stringe dentro tutt'intorno il calore», mentre «in estate avviene il contrario, ossia sono più fredde le <parti> interne», e «la febbre, quando è febbre ardente, rende eccessive in calore le <parti> interne, mentre quelle esterne sono raffreddate» [ivi].

Ma non soltanto l'inverno e l'estate sono causa di malattie al verificarsi delle condizioni climatiche prima indicate, ma lo è anche l'autunno, quando in inverno abbia soffiato noto, la primavera sia stata piovosa e percorsa da noto e l'estate troppo asciutta [*Probl.*, I, 19]. Peraltro, stante che la primavera e l'autunno sono portatori di malattie [*Probl.*, I, 27], si precisa perché in autunno come in inverno si hanno febbri forti, mentre in estate è più facile provare i brividi [*Probl.*, I, 29]. In ogni caso il numero dei decessi di chi è stato gravato da lunghe malattie aumenta nel periodo che va dal sorgere delle Pleiadi al soffiare degli zefiri, e in questo periodo muoiono di più i giovani che i vecchi [*Probl.*, I, 16]; i decessi sono poi in numero massimo nei cento giorni dopo i solstizi [*Probl.*, I, 26].

Le stagioni e il clima hanno poi una parte decisiva per specifiche tipologie di soggetti. A questo riguardo si indica la ragione per la quale

il clima causato dall'aridità e dal soffiare di borea tanto in estate che in autunno è produttore di malattie per i biliosi [*Probl.*, I, 12]; per converso, quando a un'estate quale s'è rappresentata per ultimo segua un autunno parimenti caldo, si spiega perché il clima dia giovamento ai flemmatici [*Probl.*, I, 11].

3.2 Non soltanto le stagioni e i mutamenti climatici sono causa di malattie, ma non di meno lo sono il cambiare acqua [*Probl.*, I, 13.14] e, in generale, il cambiamento in quanto tale [*Probl.*, I, 15]. Lo sono, inoltre, l'abbondante vapore che sale dalla terra a opera del sole [*Probl.*, I, 21], il passaggio di piccole rane e di rospi [*Probl.*, I, 22], i venti del sud, secchi e portatori di pioggia, con il loro causare febbri [*Probl.*, I, 23].

Per contro si chiarisce che alla salute giova avere carne rada e non densa [*Probl.*, I, 52].

3.3 Altre basilari osservazioni hanno per oggetto singole specie di malattie, studiate nelle cause che le fanno insorgere, nel loro decorso e nelle terapia più opportuna. Sono così fatti oggetto di specifica attenzione il gonfiore ai piedi, posto in relazione al sintomo del pallore [*Probl.*, I, 5] e la peste, problematizzata in ordine al contagio infettivo che arreca [*Probl.*, I, 7]. In *Probl.*, I, 31 si indica come diagnosticare la purulenza interna. In *Probl.*, I, 35 e I, 36 si spiega, rispettivamente, perché le ferite e le bruciature dovute al bronzo guariscono più in fretta di quelle dovute al ferro. In generale, per guarire ferite non pulite e poco profonde vanno usati farmaci secchi, acri e astringenti, mentre a quelle pulite giovano farmaci umidi [*Probl.*, I, 49].

3.4 Quanto alle terapie e al potere terapeutico di certe sostanze, che perciò vanno usate nella cura di determinate malattie, le osservazioni di *Probl.*, I sono ampie e precise. Si precisa pertanto che alla cura dei geloni giova l'acqua sia fredda che calda [*Probl.*, I, 53], che, in particolare, il freddo fa passare i geloni, mentre il caldo fa passare le scottature [*Probl.*, I, 54], che le medesime infiammazioni talvolta sono guarite col freddo, talvolta col caldo [*Probl.*, I, 44], che la tisana di orzo è rimedio contro le malattie migliore di quella di grano [*Probl.*, I, 37], che la fragola selvatica e i sali fanno cessare l'irritazione ai denti [*Probl.*, I, 38], che le spossatezze estive vanno curate con un bagno [*Probl.*, I, 39], che il pepe, in grande quantità rilassa la vescica, in quantità ridotta rilassa l'intestino, mentre per la scamonea fa il contrario [*Probl.*, I, 43], in generale che alcuni farmaci sciolgono l'intestino, altri la vescica [*Probl.*, I, 40], che le sostanze

con odore sgradevole, come i semi di piante, hanno potere diuretico [*Probl.*, I, 48], che queste sostanze, unitamente a quelle aspre, sono farmaci atti a purificare [*Probl.*, I, 47], stante che alcuni farmaci hanno questo potere, mentre non l'hanno le sostanze astringenti [*Probl.*, I, 42], che alcuni farmaci muovono l'intestino alto, altri quello basso [*Probl.*, I, 41]. Si chiarisce inoltre perché nel corso delle febbri le pozioni vadano somministrate spesso e poche alla volta [*Probl.*, I, 55], che nelle febbri quartane non è bene estenuarsi, ma giova introdurre calore nel corpo [*Probl.*, I, 56], che, sulla base della capacità terapeutica dei contrari, quelle febbri che derivano dal fuoco, ossia dal caldo, vanno curate col freddo e quelle che derivano dal freddo col caldo [*Probl.*, I, 57]. Altri chiarimenti riguardano quando e quali parti occorre cauterizzare e quando invece e quali amputare [*Probl.*, I, 32; 34]. Una segnalazione a parte merita poi l'analisi sul potere di un emostatico [*Probl.*, I, 33].

3.5 Né viene trascurato l'aspetto diagnostico. Così in *Probl.*, I, 51 si spiega come dall'osservazione delle urine si può accertare l'avvenuta digestione o meno.

3.6 Sotto un differente profilo la rilevanza del clima nell'ambito delle tematiche di spessore etico risulta essere ancor più forte in quanto le investe direttamente, ossia di per sé e in quanto tale, laddove nelle precedenti analisi essa si è rivelata certamente della massima evidenza, ma – per così dire – mediata. Il clima, infatti, è apparso interessare le analisi aristoteliche di etica per il fatto di essere un fattore determinante in rapporto all'insorgere e alla cura delle malattie, le quali sono tema molto presente nelle analisi suddette o come situazioni particolarmente adatte a significare in chiave analogica certe sofferenze morali, in generale come l'analogo sul piano fisico di stati e condizioni moralmente deplorabili, o come motivo di impedimento di una piena padronanza di atti carichi di significato etico. Nell'uno e nell'altro caso il rapporto del clima con l'etica, pur relevantissimo, è tuttavia mediato dalla malattia e, in stretto e consequenziale rapporto con essa, dalla morte. Ma – si diceva – nelle analisi aristoteliche in materia morale esso investe questa materia e interviene in essa anche direttamente, senza cioè il medio di un'altra determinazione.

3.6.1 Il tema del coraggio e del corrispondente vizio per difetto, la viltà ne sono un esempio significativo e lampante. In *EE*, III, 1 Aristotele tratta espressamente di questi due abiti [e così in *EN*, IV,

9 e 10] definendo la loro natura, ossia perché sono, rispettivamente, virtù e vizio nell'ambito delle paure e degli ardimenti, quali ne sono le forme proprie e quali le altre forme e il tipo di pericoli entro i quali si esercitano. Ora, ai fini del nostro discorso alcuni rilievi, entro il quadro complessivo di questa ampia e articolata trattazione, risultano particolarmente interessanti. Uno è quello secondo cui, posto che «il coraggioso è per lo più privo di paura, mentre il vigliacco è propenso alla paura» [EE, III, 1, 1228 b 5], studiando quali sono le situazioni di fronte alle quali il primo non teme mentre il secondo è timoroso, si precisa che il coraggio viene lodato perché induce ad affrontare le cose che sono temibili per la stragrande maggioranza degli uomini, e che induce ad affrontarle perché le fa temere più lentamente e in misura minore di come le temono i più; inoltre, fa non temere o temere poco quelle cose che temono i più. Ebbene, nel proporre queste basilari osservazioni Aristotele ripetutamente assimila la condizione del coraggioso e del vigliacco, rispettivamente a quella del soggetto fisicamente forte e sano e del soggetto debole nel fisico e malato [EE, III, 1, 1228 b 30 sgg.]. L'abito del coraggio, scrive espressamente Aristotele, viene lodato perché pone in soggetto in «in una condizione analoga a quella del forte e del sano (ὡσπερ [...] ὁ ἰσχυρὸς καὶ ὑγιεινὸς ἔχει)» [1228 b 31]; e ancora: «i malati, i deboli e i vigliacchi (οἱ [...] νοσώδεις καὶ ἀσθενεῖς καὶ δειλοῖ) sono affetti in alcunché anche dalle passioni comuni, tranne che più velocemente e in misura maggiore dei più, <invece i sani, i forti e i coraggiosi sono affetti dalle passioni grandissime, ma in maniera più lenta e in misura minore dei più> (οἱ δ' ὑγιεῖνοι καὶ ἰσχυροὶ καὶ ἀνδρείοι); e inoltre, da quelle dalle quali i più sono affetti, da queste o non sono totalmente toccati, o lo sono poco» [1228 b 34-38].

Parallelamente in *Rhet.*, II, 5, dove Aristotele tratteggia i lineamenti salienti del coraggioso e del timoroso, l'abbinamento del coraggio con la forza (κράτος, ἰσχὺς) e del timore con la debolezza stanno alla base – in modo direttamente espresso o implicito, ma sempre ben evidente – della delineazione dei tratti dei due tipi di soggetto. Esso s'attesta espressamente là dove Aristotele dice che i soggetti sono indotti a essere coraggiosi «quando <la situazione> non sia temibile per le persone [...] delle quali ritengono di essere più forti (κρείττους). E ritengono <tali> coloro che sui quali hanno dominato (κεκρατήκασι)» [1383 a 32-33]; e ancora, «se ritengano che appartengano loro cose più numerose e maggiori per le quali, essendo superiori, sono temibili. Queste sono [...] la forza dei corpi (ἰσχὺς σωμάτων)» [1383 a 34-b 1]. Indirettamente, nei rilievi secondo in cui le paure e gli ardimenti

sono posti espressamente in rapporto con la potenza (*δύναμις*) e la forza (*κράτος*). Tali quelli secondo i quali sono temibili «l'ingiustizia, se provvista di potenza (*ἀδικία δύναμιν ἔχουσα*)» [1382 a 35], «una virtù oltraggiata che abbia potenza (*ἀρετὴ ὑβριζομένη δύναμιν ἔχουσα*)» [1382 b 1], «coloro che hanno commesso un'ingiustizia, se siano provvisti di potenza (*οἱ ἡδίκηκότες, ἂν δύναμιν ἔχωσι*)» [1382 b 10-11], «quelli che sono temibili per le persone più potenti (*οἱ τοῖς κρείττους αὐτῶν φοβεροί*)» [1382 b 14-15]; e inoltre, che è situazione capace di infondere ardimento l'aver come antagonisti soggetti che «non abbiano potenza (*μὴ ἔχωσιν δύναμιν*), o, pur avendo potenza (*δύναμιν ἔχοντες*), siano amici» [1383 a 23-24], nonché quella per la quale «coloro ai quali importano le stesse cose siano [...] più forti (*κρείττους*)» [1383 a 24-25].

Ebbene, se il coraggio e la viltà hanno strutturale rapporto, in senso rispettivamente positivo e negativo, con la forza e con le doti che direttamente la richiamano, e in questo sono simili alla condizione di chi è sano e di chi è malato, è ovvio, del tutto congruente e pienamente consequenziale che abbiano altresì rapporto con quella situazione, quale è il clima, che, come si è provato, influisce direttamente sulla salute e sulla malattia e, di conseguenza, sulla forza e la debolezza fisiche. Ond'è che la connessione tra il coraggio e la viltà, da un lato, e il clima, dall'altro, non soltanto non si sovrappone alla caratterizzazione di questi stati in quanto carichi di significato etico, né alla delineazione dei loro tratti salienti, quasi si trattasse di un approccio parallelo di un medesimo argomenti; ben al contrario, essa s'innesta nella trama stesa di quella caratterizzazione e di tale delineazione, apportandovi un importante contributo di completezza. È quanto fanno *Probl.*, XIV, 8 e XIV, 16. In entrambi si afferma che «coloro che stanno nei luoghi caldi sono vili mentre coloro che stanno nei luoghi freddi sono coraggiosi» e se ne adducono le seguenti ragioni, strutturate esclusivamente sul piano della fisiologia e dello sviluppo fisico: sotto il profilo fisiologico si istituisce innanzitutto un rapporto tra coraggio e calore, da un lato, e, dall'altro, tra viltà e freddo. Si tratta di un rapporto del tutto congruo con quello che l'analisi «etica» di questi stati ha mostrato vigere tra il coraggio e la forza, la potenza, ossia il vigore fisico, e tra la viltà e la debolezza. È chiaro, infatti, che la forza si connette al calore e la debolezza al freddo. Si pone, quindi, che un corpo caldo in un luogo freddo mantiene il suo calore interno perché il freddo del luogo rassoda la carne, la indurisce stringendone i pori, impedendo così che il calore fuoriesca, ma trattendolo all'interno del corpo. Al contrario, il luogo è caldo dirada la

carne e allarga i pori del corpo, permettendo così che il calore interno fuoriesca. Nel primo caso, dunque, il corpo mantiene il suo calore, nel secondo lo perde. E poiché il coraggio si connette al calore e comporta che il caldo interno del corpo permanga, mentre la viltà corrisponde a un raffreddamento e si connette perciò a una condizione termica per la quale il corpo, avendo perso il suo calore interno, è diventato freddo, ecco allora esplicita la condizione «fisiologica» che sta alla base di due stati di rilevanza etica. E – si badi – non si tratta di una mera condizione concomitante, ma di una condizione che ha valore causale (si tratterà poi di vedere a quale tipo di causa essa va ascritta; ce ne occuperemo fra breve), com'è evidente dal fatto che, ove il corpo abbia perso il calore interno, il coraggio non può darsi, qualunque sia la pratica alla quale il soggetto sia sottoposto.

3.6.2 Ma l'incidenza «fisiologica» del clima sul coraggio si attesta anche ad un ulteriore livello che ha, per così dire, valore di prova della bontà e della pertinenza della spiegazione addotta. In un rilievo che *Probl.*, XIV, 16 presenta come marginale, ma che a ben vedere è tutt'altro che di questo genere, si osserva che se «da natura (*φύσις*) <di questi soggetti>», ossia del coraggioso e del vile, versasse «in una situazione simile (*ὁμοίως*) ai luoghi, si brucerebbe in fretta». Il rilievo si inquadra in quello, centrale, che «da natura <di questi soggetti> versa in una situazione contraria ai luoghi (*ἐναντίως τοῖς τόποις καὶ ταῖς ὥραις ἢ φύσις ἔχει*)», e significa: se il calore del luogo e della stagione, ossia del clima, anziché disperdere il calore interno del corpo, come effettivamente fa, per la ragione prima illustrata, lo incrementassero, allora la tendenza al coraggio del soggetto, dovuta al suo calore interno, anziché aumentare verrebbe invece bruciata da questo accumulo di calore. E parimenti, ed *e converso*, se il freddo del luogo e del clima anziché permettere al corpo di mantenere il suo calore interno, incrementassero una condizione interna caratterizzata da freddo, si istaurerebbe una condizione che andrebbe ben al di là della vigliaccheria e di fatto comporterebbe una sorta di paralisi di fronte a ogni evento. Come si vede, le due ipotizzate situazioni confermano «in negativo» l'incidenza del clima in ordine al coraggio e alla vigliaccheria prima provata.

Certo, si potrebbe obiettare che la «debolezza» del principio secondo cui il calore interno è mantenuto dal freddo esterno ed è disperso dal calore esterno inficia l'intera spiegazione, giacché essa si regge su un'istanza che contraddice una legge della termodinamica, e si potrebbe controbattere che il rilievo non ha – e non ha pretesa di avere – valore

termodinamico, bensì fisiologico, e sul piano della fisiologia non pare assurdo dire che il calore dilati i pori mentre il freddo li restringa. Ma non è questo che ora interessa mettere in risalto. Interessa invece fissare l'attenzione sul fatto che una «virtù» etica e un vizio si connettono strutturalmente al calore e presuppongono come loro condizione indispensabile uno stato termico sul quale ha incidenza il clima; ond'è che da questa stessa situazione emerge in maniera lampante l'incidenza della fisiologia sull'etica.

3.7 Non soltanto, ma – come si diceva – la condizione termica del clima interviene nella costituzione del coraggio e della viltà anche sotto il profilo dello sviluppo naturale dell'individuo verso questo o quello stato. Ché, precisa il «problema», il vivere sia in climi caldi che freddi favorisce la crescita in quanto essa è legata al calore e nelle condizioni climatiche suddette (a) sugli individui caldi che vivono in luoghi freddi il calore interno, temperato dal freddo del luogo, sviluppa la crescita; (b) e parimenti gli individui internamente freddi che vivono in luoghi caldi sono resi caldi dal calore del luogo, che perciò ne favorisce la crescita.

Ecco perché – si sottolinea – gli individui dell'uno e dell'altro tipo sono di statura alta, mentre quelli che vivono in regioni temperate non crescono fino ad avere una tale statura. Ora, la possanza fisica, conseguente alla crescita ed espressa dalla statura, caratterizza incontestabilmente il coraggioso, giacché sarebbe inconcepibile che possa affrontare a piè fermo i pericoli della guerra, nei quali ne va della vita e che per questo rappresentano l'ambito proprio dove il coraggio si esercita, chi non fosse dotato di una costituzione fisica adatta ad affrontarli. Per l'una e per l'altra ragione ecco dunque l'importanza diretta del clima nel diventare e nell'essere coraggiosi.

3.8 A questo punto un rilievo s'impone. Se l'incidenza del clima in ordine alla costituzione del coraggio risulta indiscutibile, esso, però, in tale costituzione, oltre a non operare né come causa formale, né come causa finale, non opera neppure come causa efficiente, bensì unicamente come causa materiale. Che non operi come causa formale e finale è chiaro dal fatto che il clima interviene, nel modo in cui abbiamo visto, sulla statura del soggetto coraggioso, ossia sulla sua costituzione fisica, ma né l'essenza del coraggio consiste in una certa complessione somatica, bensì nella realizzazione di una medietà nel temere e nell'essere temerari, giacché questa via di mezzo è ciò che comanda la retta regola (*ὁρθὸς λόγος*) e nel corrispondere a essa risiede «in essenza» il coraggio,

né il suo fine è la realizzazione di una tale complessione e di una siffatta statura, bensì nel concorrere, assieme a ogni altra virtù etica, alla realizzazione della felicità (*εὐδαιμονία*), essendo questa attività conforme a virtù. Ma il clima non opera neppure come causa efficiente del coraggio giacché, se così fosse, basterebbe vivere in climi caldi o freddi per essere coraggiosi, contro ogni evidenza. Causa efficiente del coraggio è invece la ripetizione di atti coraggiosi, per obbedienza alla legge della città o per indicazione e incitamento del pedagogo. La funzione cusante del clima si attua invece sul piano della causa materiale, e non soltanto per esclusione, stante che – come abbiamo visto – il clima «causa» il coraggio e le cause sono o di tipo formale, o di tipo finale, o di tipo efficiente o di tipo materiale, ma anche – e fondamentalmente – per il fatto di intervenire sulla statura e sulla complessione somatica del soggetto, ossia sul suo corpo, e il corpo nella costituzione dell'individuo è la materia di cui l'anima è la forma. Il che significa che su quella materia costituita da un corpo avente una certa complessione perché così formato dal clima in cui si vive, l'abitudinale compimento di certi atti realizza quella perfezione del carattere che consiste in essenza nel tenere la via di mezzo nel temere e nell'essere temerari, in vista del conseguimento della felicità. In questo quadro si può ben dire che si diventa coraggiosi «perché» si vive in un clima caldo o freddo, ma non si può dire che per il fatto di vivere in un clima caldo o freddo si diventa *eo ipso* coraggiosi.

4. L'influenza del clima sul pensiero discorsivo

4.1 Vi è una circostanza in cui il clima attesta in un modo a tutta prima forse impensabile e tuttavia al grado più alto l'importanza della fisiologia in ordine all'etica, ed è quella nella quale lo stesso pensiero dianoetico o discorsivo (*διάνοια*) è detto essere influenzato direttamente dalla condizione climatica.

4.1.1 Ora, che questo pensiero rivesta un ruolo determinante nel contesto etico salta subito agli occhi. Poiché infatti coloro che eccellono in esso in *Probl.*, XIV, 15 sono detti «più sapienti» (*σοφώτεροι*) e la sapienza (*σοφία*) è virtù della parte scientifica dell'anima razionale (*τὸ ἐπιστημονικόν*), la parte cioè più alta della ragione (*λόγος*), dunque la virtù dianoetica più elevata, non v'è dubbio che chiamando in causa il pensiero dianoetico (*διάνοια*) si chiami in causa una determinazione di basilare rilevanza etica.

Ora, come si è già ricordato, la sapienza assomma in sé tanto la scienza (ἐπιστήμη), ossia il pensiero inferenziale, che l'intelletto (νοῦς), ossia quel pensiero che non opera per via inferenziale, anche se questo non significa per via intuitiva. Ond'è che, nel riferimento alla sapienza (σοφία) quale espressione più elevata del pensiero dianoetico (διάνοια) occorre vedere espresso un riferimento a quella parte di essa costituita dalla scienza (ἐπιστήμη), giacché solo questa e non anche l'intelletto (νοῦς) è pensiero inferenziale.

Ma il pensiero dianoetico (διάνοια), in quanto pensiero inferenziale, è pensiero anche della parte calcolativa dell'anima razionale (τὸ λογιστικόν), giacché l'opera di propria di questa parte è calcolare i mezzi idonei a raggiungere i fini, e il modo stesso in cui Aristotele indica avvenire il calcolo, in tutto e per tutto eguagliato alla risoluzione di un problema geometrico, mostra eloquentemente che esso è un'inferenza. E poiché la virtù o stato di eccellenza della parte calcolativa dell'anima razionale è la saggezza (φρόνησις), nel riferimento al pensiero dianoetico occorre vedere espressa anche questa figura dell'etica aristotelica, e anch'essa è figura che nel quadro della dottrina morale riveste un'importanza parimenti primaria.

Del resto, da *Probl.*, XIV, 1 è agevole avvedersi che nel riferimento al pensiero dianoetico sono comprese anche determinazioni e situazioni che ricadono espressamente nel dominio della parte calcolativa, cioè pratica, della ragione, e *Probl.*, XIV, 15 rafforza questa conclusione. Così *Probl.*, XIV, 1 affianca, nel modo che subito analizzeremo e sulla base della medesima eziologia tra i due termini del rapporto, al pensiero dianoetico le abitudini (ἔθη), le quali molta parte hanno nell'originarsi delle virtù etiche, e proprio queste ha innanzitutto a oggetto la parte calcolativa dell'anima razionale. Parimenti *Probl.*, XIV, 15 affianca all'analisi eziologica della sapienza, per la parte che si è precisata, l'ebbrezza (μεθύουσιν εἰκασί), la sobrietà (νήφουσι), il coraggio (ανδρείοι) e l'essere pieni di buona speranza (εὐελπίδες): stati e disposizioni che rientrano tutti nell'ambito delle virtù etiche e dei relativi vizi.

4.1.2 Ma poi, che il pensiero dianoetico (διάνοια) abbia basilare rilevanza nel contesto etico appare dalla considerazione, di portata generale, che esso, in quanto espressione della ragione (λόγος), entra nella sfera di ciò che costituisce l'essenza dell'uomo, rappresentando la ragione la differenza specifica che lo caratterizza entro il genere dell'animale (ζῶον), ond'è che la definizione di uomo è, per l'appunto, «animale dotato di ragione» (ζῶον λόγον ἔχον). La stessa felicità, in

quanto supremo bene umano, consiste nella realizzazione eccellente dell'opera propria dell'uomo, vale a dire della ragione e si raggiunge nell'esercizio di questa secondo virtù, vale a dire secondo eccellenza o nel modo ottimale. Si tratta di temi sui quali si impernia la dottrina morale di Aristotele e che per questo hanno un valore fondante.

4.2 Ebbene, in *Probl.*, XIV, 1 si dice che «il clima migliore giova anche al pensiero dianoetico (ἡ [...] ἀρίστη κρᾶσις καὶ διανόια συμφέρει)» e in *Probl.*, XIV, 15 si ribadisce l'istanza, anzi la si precisa facendo riferimento a tale pensiero sia, direttamente, per la parte che esso ha nella sapienza (σοφία), sia, estensivamente, in forza di quanto si è prima chiarito, in rapporto alla facoltà calcolativa (τὸ λογιστικόν) e alla corrispondente virtù o stato di eccellenza, ossia alla saggezza (φρόνησις). Si afferma infatti che «coloro che stanno nei luoghi caldi sono più sapienti (σοφώτεροι) di coloro che stanno nei luoghi freddi».

La prima spiegazione che si adduce è di natura fisiologica e chiama in campo la stessa ragione, costruita sul rapporto caldo/freddo, che in *Probl.*, XIV, 8 e 16 è stata portata a proposito dell'incidenza del clima sul coraggio e sulla viltà, ed è quella che in questa sede interessa maggiormente; la seconda fa intervenire una causa di natura genetica, e anche questa ha rilevanza ai fini del nostro discorso in quanto attesta eloquentemente, anche senza far riferimento al clima, l'incidenza di fattori complessivamente di ordine materiale sulla formazione e sullo sviluppo del pensiero.

4.2.1 Nella spiegazione fisiologica si connette direttamente la sapienza allo stato di paura, consistente, come abbiamo visto in *Probl.*, XIV, 8 e 16 a proposito dell'illustrazione della viltà e in connessione a essa, alla fuoriuscita dal corpo del calore interno, dovuta al clima caldo; indi si fa presente che nello stato di paura il soggetto è incline a ricercare e fare scoperte e, in virtù del fatto che la sapienza stessa si acquisisce sulla base del ricercare e si connette allo scoprire, si conclude che, dunque, anch'essa è legata a uno stato interno di freddo e, in ultima analisi, è favorita da un clima caldo. Così in *Probl.*, XIV, 15:

coloro che stanno nei luoghi caldi sono più sapienti (σοφώτεροι) di coloro che stanno nei luoghi freddi [...] per lo stesso <motivo> per il quale anche i vecchi lo sono dei giovani. I secondi, infatti, a causa del raffreddamento del luogo (διὰ τὴν ψυχρότητα τοῦ τόπου), poiché la loro natura reagisce, sono molto più caldi, per cui

assomigliano assai a chi è ubriaco, e non sono atti alla ricerca, ma coraggiosi e pieni di buona speranza. Invece coloro che stanno nei luoghi molto caldi sono sobri per il fatto di essere raffreddati (*διὰ τὸ καταψύχθαι*). E dovunque coloro che temono (*οἱ φοβούμενοι*) intraprendono a ricercare (*ζητεῖν*) più di coloro che hanno coraggio (*τῶν θαρρούντων*), con la conseguenza che fanno anche più scoperte (*εὐρίσκουσι μᾶλλον*).⁷

Qui, come si può notare, il fattore che decide l'essere sapienti è lo stato termico interno, ed è uno stato che si definisce sulla base delle stesse cause fisiologiche (il gioco di caldo e freddo sull'organismo) che, in senso opposto, decidono non soltanto la «virtù» del coraggio (e dunque, nel medesimo senso, il corrispondente vizio della viltà nella sua strutturale connessione all'avere paura), ma anche «stati somatici» quali l'ebbrezza e persino la vecchiaia, l'uno e l'altro posti in rapporto col clima. Sotto questo profilo *Probl.*, XIV, 15 non fa che muoversi sulla stessa linea di *Probl.*, XIV, 7, dove la lentezza e la velocità dell'invecchiare sono connessi alla ventilazione e all'altitudine del luogo,⁸ e – ciò che più interessa – colloca la sapienza sullo stesso livello di spiegazione eziologica di una condizione, quale l'ebbrezza, che, al pari del coraggio, ha rilevanza sul piano morale. Che infatti ne abbia, è chiaro, per esempio, da *EE*, III, 2, 1231 a 17 sgg., dove l'ubriachezza, assieme alla golosità, alla lascivia, alla ghiottoneria e a «tutti gli altri <vizi> siffatti», è detta concernere i piaceri che costituiscono l'ambito dell'incontinenza e della intemperanza, determinazioni di ampia rilevanza nel contesto della riflessione morale.

Quanto al senso opposto in cui, come si rilevava, il caldo e il freddo e, di conseguenza, i climi incidono sull'essere sapienti e su stati e condizioni quali il coraggio e l'ubriachezza, la relazione inversa è chiara dal fatto che il coraggio e l'ebbrezza sono dovuti al mantenimento del calore

7. La traduzione di questo come di tutti i passi dei *Problemata* è dello scrivente ed è tratta da un'edizione italiana dell'opera che egli ha in corso di preparazione.

8. «Coloro che si trovano nei luoghi ben ventilati», si dice in *Probl.*, XIV, 7, «invecchiano lentamente, mentre coloro che si trovano nei luoghi incavati e paludosi invecchiano rapidamente» perché «la vecchiaia è una sorta di putrefazione, e ciò che è in quiete diventa putrefatto. Invece ciò che è in movimento o è totalmente esente da putrefazione o subisce di meno questo <fenomeno>: per esempio, l'acqua. Ebbene, nei <luoghi> elevati l'aria a causa della buona ventilazione è in movimento, mentre in quelli incavati resta ferma. Inoltre, in questi ultimi l'aria, in virtù del suo movimento, è sempre pura e diventa diversa, mentre nei <luoghi> elevati resta ferma».

interno, garantito da un clima freddo e invece soggetto a dispersione in un clima caldo, mentre l'essere sapienti (*σοφοί*) è legato alla fuoriuscita del caldo dal corpo, ossia al mantenimento del freddo, e questo stato è favorito dal calore del clima e rovinato da un clima freddo.

4.2.2 Va peraltro fatto presente che con questa spiegazione i *Problemata* chiariscono sul piano eziologico una circostanza che in *Pol.*, VII, 7, 1327 b 23 sgg. Aristotele aveva espressamente segnalato. Qui, infatti, ponendo la stessa relazione dei climi freddi e caldi con il coraggio e le facoltà intellettive, egli aveva asserito che «i popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti [...]; i popoli d'Asia, al contrario, hanno natura intelligente e capacità sulle arti, ma sono privi di coraggio». Come si vede, si tratta della sola enunciazione di un fatto, ma non anche della relativa motivazione. La motivazione viene invece fornita nel passo di *Probl.*, XIV, 15 ora in esame. Ove poi si consideri che in *Pol.*, VII, 7 Aristotele connette la relazione tra condizione climatica, coraggio e facoltà intellettive a considerazioni di ordine politico, dicendo che proprio per il fatto di essere coraggiosi ma poco intelligenti i popoli che vivono nei climi freddi sono «sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini», per contro i popoli che vivono nei climi caldi, per il fatto di essere intelligenti ma poco coraggiosi, sono «continuamente soggetti e in servitù», ci si avvede che l'influenza del clima in ordine al carattere è totale perché investe aspetti che si estendono anche al di là della dimensione individuale.

4.2.3 Considerazioni identiche a quelle di *Probl.*, XIV, 14 circa l'influenza del clima sul pensiero dianoetico (*διάνοια*) sono espresse in *Probl.*, XIV, 1:

per quale motivo coloro che si trovano negli eccessi o di freddo o di forte caldo sono ferini nelle abitudini e nelle sembianze (*θηριώδεις τὰ ἔθη καὶ τὰς ὄψεις*)? Non forse per la medesima <ragione>? Infatti, il clima (*κρᾶσις*) migliore giova anche al pensiero (*τῆ διανόια*), invece gli eccessi fanno uscire di sé (*ἐξιστᾶσι*), e come stravolgono il corpo (*σῶμα*), così anche l'unione del pensiero (*τὴν τῆς διανόιας κρᾶσιν*).

Innanzitutto va posto l'accento sull'identica azione causante operata dall'eccesso di caldo e di freddo in ordine al costituirsi di abitudini e sembianze ferine. L'identità, in virtù delle nozioni fin qui acquisite, non

pare riguardare la natura dell'azione causale, bensì il modo, espresso per l'appunto dall'eccesso. Il caldo, quello interno, come si è prima letto, genera ebbrezza e coraggio, e dunque un'euforia e un'animosità che, spinte all'eccesso, in parallelo con l'eccesso della temperatura interna, portano all'uscire di sé. Tale, infatti, l'effetto di un'ebbrezza eccessiva e di un coraggio eccessivo, il quale, per il fatto stesso di essere eccessivo, non è più tale, ma temerarietà (*θρασύτης*), il corrispondente vizio «per eccesso» [EE, II, 3, 220 b 38]. Identicamente quanto all'effetto e al modo eccessivo, ma oppostamente quanto alla natura dell'azione causante opera il freddo interno: esso, come abbiamo visto, favorisce la paura e la viltà, e anche queste, portate all'eccesso, fanno uscire di sé, in quanto sconvolgono e impediscono il ragionamento.

Le abitudini (*ἔθνη*) e le apparenze (*ὄψεις*) ferine sono esattamente il devastante effetto sul corpo di un siffatto uscire di sé, dovuto all'eccesso di calore e di freddo, che, in rapporto al pensiero dianoetico, ossia al ragionamento e al calcolo, ne produce l'obnubilamento e la distruzione in quanto induce gli effetti parimenti devastanti della follia per ebbrezza e per temerarietà.

4.2.4 Mette conto, allora, esaminare come si producono a opera del caldo e del freddo l'obnubilamento e la distruzione del pensiero dianoetico. Ma prima è opportuno segnalare che della bestialità (*θηριότης*) parla espressamente Aristotele in *EN*, VII, 1, 1145 a 17 sgg., dove precisa che «si trova soprattutto tra i barbari», che «in certi casi sorge a causa sia di malattie che di arresti nella crescita» e che è uno stato il cui aspetto vizioso «supera la media degli uomini» [ivi, 30-33], il che riconduce immediatamente all'idea di eccesso, centrale nel testo dei *Problemata* ora in esame. In *EN*, VII, 5, 1148 b 19 sgg., ritornando sul tema, precisa che per «stati ferini (*ἔξεις θηριώδεις*)» sono da intendersi «gli orrori di cui si dice che godano certe tribù selvagge del Ponto» quali il cibarsi «delle carni crude, altre delle carni umane», o addirittura la pratica dello scambiarsi «tra loro i bambini per la festa».⁹ La rilevanza etica del fenomeno balza immediatamente agli occhi, e in *Probl.*, XIV, 1, 15 lo si studia sotto il profilo eziologico, arrecando così un apporto decisivo all'approfondimento di esso.¹⁰

9. In proposito mi permetto di rinviare alle note 24-27 del commento all'*Etica nicomachea* nell'edizione italiana dell'opera da me curata.

10. Contrariamente alla tradizione manoscritta, unanime nell'indicare *ἔθνη*, Flashar [*Probl. phys.*, p. 560] accorda il suo consenso a chi legge *ἤθη*. Nel testo si farebbe allora

Ora, poiché l'obnubilamento e la distruzione del pensiero dianoetico consistono in quell'uscire di sé espresso dall'ebbrezza e dal coraggio spinti all'eccesso (meglio: dall'ebbrezza spinta all'eccesso e dalla temerarietà), l'azione causante che caldo e freddo producono su questa condizione e su questo stato è la stessa che essi esercitano sul pensiero dianoetico. Ecco pertanto che si ritrovano le medesime considerazioni espresse in *Probl.*, XIV, 15, e cioè che l'eccesso di calore del clima, mentre rovina il coraggio e l'ebbrezza, favorisce invece il pensiero dianoetico e, per converso, l'eccesso di freddo del clima distrugge il pensiero dianoetico e favorisce invece il coraggio e l'ebbrezza.¹¹ Queste considerazioni in *Probl.*, XIV, 1 non sono espresse, ma il parallelo che a questo punto è chiaro sussistere tra l'analisi di questo «problema» e quella di *Probl.*, XIV, 15, dove invece, come abbiamo visto, esse sono determinatamente proferite, permette di riferirle anche al testo ora in esame.

Ebbene, poiché è risultata la corrispondenza del pensiero dianoetico (*διάνοια*) con la sapienza (*σοφία*) per la parte che in questa seconda riveste la scienza (*ἐπιστήμη*), la quale è per l'appunto pensiero inferenziale, occorre allora concludere che anche l'essere sapienti (*σοφοί*) è favorito dal clima caldo e che, dunque, il fattore climatico è rilevante in ordine alla stessa acquisizione della sapienza.

4.2.5 La seconda ragione che in *Probl.*, XIV, 15 si adduce a sostegno di questa istanza fa riferimento a un mitico diluvio che avrebbe distrutto alcune stirpi e lasciate intatte altre,¹² di modo che queste seconde sono «vecchie» e hanno le stesse prerogative della vecchiaia, mentre quelle nate dopo il diluvio sono giovani e hanno le stesse prerogative della giovinezza. Ora, le generazioni vecchie hanno, in virtù della lunghezza

riferimento ai «costumi» (*Sitten*) ferini e, in tal caso, come segnala Flashar, esso si connetterebbe anche a *Physiogn.*, 805 a 26 sgg., dove si parla delle razze che differiscono per sembianze e costumi (*διελόμενοι κατὰ ἔθνη, ὅσα διέφερε τὰς ὄψεις καὶ ἤθη*).

11. Possiamo indicare schematicamente gli effetti prodotti dal caldo e dal freddo del clima sul pensiero dianoetico, da un lato, e sul coraggio e sull'ebbrezza, dall'altro, e, parallelamente, quelli prodotti dal caldo e dal freddo interni su tale facoltà e tali stati e disposizioni, nel seguente modo: il calore del clima (a) favorisce il pensiero dianoetico, (b) distrugge il coraggio e l'ebbrezza; il calore interno (a) distrugge il pensiero dianoetico, (b) favorisce il coraggio e l'ebbrezza; il freddo del clima (a) distrugge il pensiero dianoetico, (b) favorisce il coraggio e l'ebbrezza; il freddo interno (a) favorisce il pensiero dianoetico, (b) distrugge il coraggio e l'ebbrezza.

12. Il tema del diluvio è ricorrente in Platone e Aristotele [cfr. per esempio PLATONE, *Tim.*, 22 a sgg.; *Critias*, 111 a sgg.; *Leg.*, III, 677 a sgg.; ARISTOTELE, *Meteor.*, I, 34, 352 a 31 sgg.]. Ecco perché i *Problemata* fanno ricorso a questo topos.

della loro esistenza, effettuato molte ricerche e maturato molte scoperte, così da aver conseguito un alto patrimonio di sapienza; pere contro le generazioni giovani, a motivo della minore lunghezza cronologica della loro esistenza, hanno effettuato minori ricerche e scoperte, raggiungendo così un minore livello di sapienza. Ma, come si è visto, la vecchiaia, cui consegue la sapienza, si connette allo stato di freddo interno, causato dalla dispersione del caldo interiore quale effetto del vivere in luoghi e in climi caldi; per converso, la giovinezza, così come l'ebbrezza e il coraggio, si connette alla presenza del calore interno, favorito dal rassodamento della corpo che si produce per effetto del freddo del luogo e del clima. Ecco pertanto che la saggezza, connessa all'aver fatto molte ricerche e come tale alla vecchiaia, è favorita, come questa, dal freddo interno, si connette al calore esterno del luogo e del clima – di contro al coraggio, all'ebbrezza che, connesse alla giovinezza e, dunque, al calore interno, sono rovinati dal caldo esterno e favoriti invece dal freddo del luogo e del clima.¹³

Si tratta di una spiegazione che, al di là del momento mitico, ripropone l'idea che il clima incide sull'essere saggi (e dunque, in virtù di quanto si è detto, sullo stesso pensiero dianoetico) sulla base di una ragione genetica e generazionale. Ebbene, nella misura in cui anche questa è una ragione per se stessa «estrinseca» alla sapienza e al pensiero dianoetico, nel senso che fa riferimento a un fattore non appartenente alla sfera connotativa dell'una e dell'altro, e un tale fattore è di natura materiale, si trova allora confermata la medesima istanza di fondo che legava saggezza e pensiero dianoetico ai fattori climatici.

5. La bile nera o umore melancolico

5.1 Una considerazione del tutto particolare nell'ambito dei rapporti tra etica e fisiologia va riservata, infine, agli influssi che la melancolia (*μελαγχολία*) ha non soltanto sul comportamento, ma anche sulle qualità intellettive, materia della prima questione di *Probl.*, XXX, come appare già dalla sua formulazione: «per quale motivo tutti quanti quelli che diventano uomini rimarchevoli o nel campo della filosofia o della

13. «Questo (*sail*, l'aver fatto più ricerche e l'aver maturato un maggior numero di scoperte)» si dice «è dovuto al fatto che la stirpe è di più lunga durata, mentre gli altri sono stati distrutti dal diluvio, cosicché coloro che abitano nei luoghi freddi si rapportano a coloro che abitano in quelli caldi come i giovani ai vecchi».

politica o della poesia o delle arti risultano essere melanconici, e alcuni in modo tale da essere anche afferrati dalle malattie derivanti dalla bile nera» [953 a 10-13]. Tali malattie sono veri e propri disturbi del comportamento e del carattere, e il tratto che le accomuna all'eccellenza espressa nell'esercizio delle discipline sopra nominate è l'eccezionalità degli uni e delle altre, gli uni e le altre manifestando prerogative fuori del comune. Per ciò che riguarda il comportamento ben lo attestano gli atti folli dei personaggi della mitologia e della storia chiamati in causa a titolo di esempio: Eracle, con i suoi attacchi di furia verso i figli, dovuti all'epilessia, ovvero a quella che non a caso gli Antichi chiamavano «malattia sacra», lo spartano Lisandro con le sue pieghe, Aiace con il suo uscire di sé e Bellerofonte con il suo stare in disparte; e poi, tra le figure di spicco nel campo del pensiero, Empoedocle, Socrate e Platone e molti poeti: soggetti, sia i primi che i secondi, nei quali i segni della melancolia si sono manifestati in modo particolarmente accentuato, nella varietà dei fenomeni cui essa dà luogo.

5.2 La dottrina eziologica che si ricava dalla questione è la seguente: tra gli umori presenti nell'organismo ne esiste uno che è la bile nera, la quale, dal momento che tutta la natura è costituita di caldo e di freddo, anch'essa deriva da questi due fattori. La bile nera o umore melancolico per sua natura è fredda e non risiede in superficie, ma internamente, e in questo stato genera apoplexie e intorpidimenti; ma può riscaldarsi e, calda, causa euforie. Ora, alla bile nera, con la sua freddezza e il suo calore, è connessa la genesi di particolari stati e comportamenti i quali, essendo l'umore melancolico una mescolanza di caldo e freddo,¹⁴ a seconda di come queste due affezioni si compongono in esso corrispondono alla manifestazione di fenomeni diversissimi e, anzi, ad atteggiamenti contrastanti e opposti. Di fatto, alla melancolia è dovuta la qualità del carattere. La spiegazione che ne viene data agli effetti del nostro discorso è assolutamente interessante. (a) Innanzitutto viene istituito un rapporto tra la melancolia, o umore melancolico, e il vino sulla base del fatto che entrambi provocano i medesimi comportamenti contrastanti.¹⁵ Una tale relazione non è casuale, né corrisponde

14. *Probl.*, XXX, 1, 954 a 12-15: «tale umore, ossia quello melancolico, [...] è una mescolanza di caldo e di freddo. Ché, da questi due <fattori> si è costituita la natura. Perciò anche la bile [15] nera deriva dal <fattore> più caldo e da quello più freddo».

15. Significativo a tale riguardo il passo di *Probl.*, XXX, 1, 953 a 33 - b 18: «risulta che il molto vino procura in massimo grado che i soggetti siano tali quali diciamo che sono i melanconici e, bevendolo, ne produce moltissime affezioni: per esempio, rende

a un mero dato di fatto, ma è strutturale giacché detti comportamenti sono dovuti al pneuma che si produce internamente, e sia il vino che la melancolia hanno a che fare col pneuma: il vino perché lo contiene, come è evidente dalla sua schiuma, che è per l'appunto pneuma, e la melancolia perché, come s'è detto, è una mescolanza di caldo e freddo e il caldo entra nella costituzione del *pneuma*, che è aria calda.¹⁶ (b) Indi si fa presente che nella maggior parte dei soggetti umani la bile nera, producendosi giorno per giorno dal cibo, non dà alterazioni di comportamento, se non una certa sonnolenza dopo il pasto, giacché il caldo e il freddo di cui essa è costituita non si temperano in modo che uno prevalga sull'altro; invece in coloro nei quali il temperamento del caldo

iracondi, filantropi, pietosi, sfrontati; ma né il miele, né il latte, né l'acqua, né un'altra delle < sostanze > siffatte < compie > nulla < di simile >. Si può vedere che produce soggetti multiformi osservando come mutano dalla sua somministrazione graduale coloro che lo bevono: prendendo, infatti, a esempio soggetti i quali si raffreddano nell'essere sobri e sono taciturni, < il vino >, se bevuto in quantità un po' maggiore, li rende alquanto loquaci, in quantità ancora maggiore < li rende > atti a tenere discorsi e coraggiosi, se proseguono < nel bere >, impudenti rispetto all'agire, bevuto ancora di più < li rende > tracotanti, indi furiosi. In quantità troppo abbondante snerva e rende ottusi, come coloro che sono epilettici fin da quando erano bambini o anche sono posseduti molto da attacchi di melancolia. Come dunque il singolo uomo bevendo e facendo uso di vino in una certa misura muta il carattere, così in conformità a ciascun carattere vi sono certi uomini. Ché, costui quando è ebbro è, ora, di una data qualità, un altro è di una data qualità per natura: uno è loquace, un altro è agitato, un altro è di molte lacrime. < Il vino >, infatti, rende alcuni anche siffatti [...] Ma il vino rende anche amanti dell'amore: e prova ne è che chi beve è indotto ad amare anche con la bocca coloro che, da sobrio, neppure uno amerebbe o per via della forma o per via dell'età».

16. Cfr. *Probl.*, XXX, 1, 954 a 23-28: «il succo < dell'uva > e la mescolanza della bile nera sono situazioni pneumatiche; per questo i medici dicono che e le affezioni piene di pneuma e quelle ipocondriache sono melanconiche. Anche il vino è, quanto alla < sua > natura, pieno di pneuma; per questo, allora, il vino e la mescolanza sono, quanto alla < loro > natura < sostanze > simili. Che il vino sia pieno di pneuma mostra la schiuma». E ancora: «il vino», in particolare quello rosso, perché è più caldo e più corposo, «rende più inclini a compiere atti sessuali, [...] e la stragrande maggioranza dei melanconici è lasciva. Infatti l'atto afrodisiaco è pieno d'aria. Ne è prova il pene, poiché da piccolo si produce un veloce aumento per il fatto di gonfiarsi. E infatti ancor prima di emettere sperma, nei soggetti che sono < ancora > fanciulli si produce un certo piacere quando, essendo vicino a essere nella pubertà, a causa dell'intemperanza si grattano i genitali. Diviene chiaro dal fatto che il pneuma passa attraverso i condotti attraverso i quali successivamente trasla l'umido. L'emissione dello sperma nei rapporti d'intimità, ossia l'eiaculazione è manifesto che si produce dallo spingere del pneuma. Per cui queste, ben logicamente, e fra gli alimenti e fra i simposi sono cose capaci di far compiere atti sessuali, tutte quelle che rendono pieno di pneuma il luogo intorno ai genitali. Perciò anche il vino rosso rende per nulla di meno tali quali sono anche i melanconici, ossia pieni di pneuma» (ivi, 953 b 30 - 954 a 6).

e del freddo è sbilanciato a favore di una delle due affezioni, si hanno quei fenomeni comportamentali opposti cui si è accennato. (c) Infine si afferma che il ripetersi di tali comportamenti genera un certo tipo di carattere, il quale è perciò dovuto, in ultima istanza, alla melancolia.¹⁷

Il particolare interesse di quest'ultimo rilievo risiede nel mettere distintamente in chiaro la simultanea e convergente azione nel formarsi del carattere dell'elemento etico e di quello fisiologico: di quello etico perché nei trattati di etica si spiega che il carattere e i corrispondenti stati (*ἔξεις*) virtuosi e viziosi si generano dal ripetuto compimento di certe azioni; di quello fisiologico perché i comportamenti dal cui abituale ripetersi si formano il carattere virtuoso e quello vizioso sono comportamenti causati dalla melancolia.

5.2.1 Questa conclusione solleva un problema ed esige un chiarimento. Attribuire all'umore melancolico funzione causante nella costituzione di abiti virtuosi e viziosi e nella conseguente formazione del carattere sembra a tutta prima contraddire la tesi, basilare nella struttura del pensiero etico di Aristotele, che (1) le virtù e i vizi non sono per natura¹⁸ e, in particolare, (2) sono volontari, essendo dovuti a scelta deliberata (*προαίρεσις*), la quale è un atto volontario conseguente a una deliberazione (*βουλευσις*).¹⁹ L'umore melancolico, infatti,

17. Ancora la relazione tra i comportamenti causati dal vino e quelli dovuti a «natura», ossia alla bile nera che si mescola con l'elemento umido interno è sintomatica. Ché, «il vino rende il soggetto rimarchevole non per molto tempo, bensì per poco, mentre la natura <lo rende superiore> sempre, fino a che uno esista» (*Probl.*, XXX, 1, 954 a 18-19). Ecco pertanto che col ripetersi dell'assunzione di molto vino gli effetti contrastanti che esso produce si consolidano in stati abituali (*ἔξεις*) e definire dei vizi. E lo stesso fa sul piano naturale il ripetersi degli effetti dovuti alla mescolanza di bile nera ed elemento umido. Anche in questo caso si generano stati abituali che specificano, a seguito della diversità degli effetti di detta mescolanza, vizi o virtù: così «gli uni per natura diventano temerari, altri taciturni, altri pietosi, altri vili» (ivi, 19-20). E con la creazione di abiti virtuosi e viziosi si definisce il carattere del soggetto. Donde la conseguenza che «sia il vino che la natura creano con lo stesso <mezzo> il carattere (*ἦθος*) di ciascuno, giacché producono tutte le <qualità>, le quali sono amministrate col calore» (ivi, 21-22).

18. Cfr. *EE*, I, 3, 1215 a 12 sgg.: «se il vivere in modo bello risiede nelle cose che si verificano in virtù della sorte o in quelle che <si hanno> in virtù di natura (*διὰ φύσιν*), sarà insuperabile per i più (infatti, in questi casi il <suo> possesso non è dovuto a uno sforzo, né all'applicarsi a esse); se invece risiede nell'essere il soggetto e le sue azioni di una certa qualità, il bene sarà più comune e più divino: più comune per il fatto che alla stragrande maggioranza è possibile parteciparne, più divino per il fatto che la felicità sussiste per coloro che rendono se stessi e le loro azioni di una certa qualità».

19. Cfr. *EN*, III, 4, 1113 a 2-5: «ciò che può essere deliberato (*τὸ βουλευτόν*) e ciò che può essere scelto (*τὸ αἰρετόν*) sono identici, tranne che ciò che può essere scelto è già

è un fattore naturale, come sono fattori naturali il caldo e il freddo che fanno sì che gli effetti della bile nera siano diversi e anche opposti. Su quest'aspetto della naturalità dei fattori ora menzionati pone, del resto, espressamente l'accento *Probl.*, XXX, 1 nei passi citati alle note 14, 15 e 16. Ma a una più attenta riflessione il contrasto si mostra in realtà inesistente e il problema appare più fittizio che reale.

(2) È opportuno prendere innanzitutto in considerazione l'azione causante della melancolia in rapporto alla scelta deliberata (*προαίρεσις*), vale a dire alla determinazione in cui effettivamente e concretamente si esprime nella dottrina etica di Aristotele la volontarietà degli atti virtuosi e viziosi, e rilevare come le due situazioni non soltanto non configgano tra loro, ma risultino invece addirittura complementari. In linea generale va infatti rilevato che per lo Stagirita l'azione è volontaria se si verificano le due seguenti condizioni: (a) il principio è nel soggetto agente, (b) il quale conosce le circostanze particolari (*τὰ καθ' ἕκαστα*) in cui si concreta l'azione. Ora, l'effetto dell'umore melancolico (1) corrisponde alla prima condizione della volontarietà, ma tale condizione non esaurisce la natura volontaria dell'azione, la quale richiede un elemento ulteriore, che non è costitutivamente presente nell'umore melancolico. In esso, infatti, intervengono elementi unicamente fisici (il caldo e il freddo, la bile nera, l'umido interno) e manca del tutto una componente che faccia riferimento al conoscere. Ecco pertanto che l'umore melancolico, predisponendo il soggetto a tenere un certo comportamento, e predisponendolo «dall'interno» di esso, concorre alla volontarietà dell'agire, e in tal senso lo determina, ne costituisce cioè un fattore causante, ma non lo esaurisce in se stesso, per cui la volontarietà dell'agire medesimo sopravanza tale fattore, che pure interviene nel suo compiersi. L'umore melancolico è pertanto concomitante con la volontarietà dell'atto, e in questo ne è complementare, ma proprio in quanto complementare non esprime il senso causante l'atto morale nella integralità della sua fattispecie.

Entro il quadro di questa considerazione generale vigono poi, di rincalzo, le due seguenti considerazioni di carattere più particolare. (a) Innanzitutto, che la volontarietà comporta che l'uomo sia causa e principio (*αἴτιος καὶ ἀρχή*) delle sue azioni [*EE*, II, 6, 1223 a 15; cfr. anche 1222 b 17-20]. Ora, per quanto si è detto, l'umore melancolico è sì causa e principio del comportamento, ma non l'unica causa e l'unico

stato determinato (*ἀφορισμένον*): infatti, può essere deliberatamente scelto (*προαιρετόν*) ciò che è stato giudicato in seguito a una deliberazione».

principio di esso. Non si tratta, nel caso in esame, di un principio di natura diversa da quello espresso dalla conoscenza delle circostanze individuali dell'azione, come invece si è riscontrato a proposito del clima nella costituzione del coraggio. L'umore melancolico, poiché determina, in complementarità con la conoscenza delle circostanze individuali dell'atto, la «natura» dell'atto medesimo, ne definisce con ciò stesso, al pari di detta conoscenza, la causa formale. L'atto, infatti, in conseguenza dell'umore melancolico si specifica nella sua «natura» di comportamento virtuoso o vizioso, così come, in conseguenza della conoscenza delle condizioni individuali in cui si svolge, si determina come volontario, e la volontarietà è condizione imprescindibile della «natura» virtuosa o viziosa dell'atto. Ora, ciò che determina la «natura» di qualcosa, ne è causa formale. Si tratta invece di una causa e di un principio «parziale», pur entro la specificità della stessa tipologia di causa.

(b) Inoltre, nel ragionamento con cui prova che l'uomo è causa e principio delle sue azioni Aristotele precisa che la prima conseguenza di un principio necessario è una cosa necessaria, ma le conseguenze successive possono anche essere cose contrarie. E tali sono le azioni degli uomini (dai medesimi uomini possono derivare azioni contrarie) [EE, II, 1223 a 1-4]. L'istanza, applicata all'incidenza dell'umore melancolico sul comportamento, porta a dire che esso ne determina «necessariamente» la qualità (virtuosa o viziosa) in una fase di prima conseguenza, nel senso che chi in seguito al calore o al freddo della bile nera si trova ad avere un umore melancolico orientato in un determinato modo, «necessariamente» sarà di temperamento loquace o taciturno, lascivo o moderato; ma questa è soltanto la prima conseguenza e, come tale, non comporta che le azioni «successivamente» conseguenti a tale temperamento siano anch'esse necessitate dal temperamento stesso. Come tali, in quanto opposte all'essere necessitate, sono volontarie, con ciò riconfermandosi la complementarità tra l'effetto dell'umore melancolico e la scelta deliberata nella definizione della natura dell'azione.

Questa conclusione trova poi una puntuale conferma impostando l'analisi anche secondo un percorso inverso a quello fin qui svolto, muovendo cioè dalla scelta deliberata e giungendo all'umore melancolico. Ebbene, nel definire la natura della prima, nell'*Etica nicomachea* Aristotele precisa che essa è «un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi (βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῶν)» [III, 5, 1113 a 11]. Parimenti nell'*Etica eudemia* lo Stagirita la definisce «un desiderio deliberativo delle cose che dipendono dal soggetto (ὄρεξις τῶν ἐφ' βουλευτική)» [II, 10, 1226 b 17]. Se dunque nella scelta deliberata in-

tervengono due componenti: il desiderio (*ὄρεξις*) e la deliberazione (*βούλευσις*), ossia il calcolo dei mezzi idonei per raggiungere il fine, non è difficile collegare il primo fattore al temperamento che consegue all'umore melanconico, nel senso che quest'ultimo indirizza il desiderio in una certa direzione, e precisamente ad avere per oggetto certi fini eticamente qualificati in modo virtuoso o vizioso, quali per esempio il godere di taluni piaceri o l'evitare taluni pericoli. E anche per questa via si ritrova la complementarità tra l'effetto dell'umore melanconico e la volontarietà dell'atto.

La soluzione a questo secondo momento del problema reca con sé la soluzione anche al primo momento. Ché, se l'umore melanconico non soltanto non contrasta con la volontarietà dell'azione quale si manifesta nell'essere quest'ultima il risultato di una scelta deliberata, ma vi si rapporta in modo complementare, e se l'umore melanconico è, come effettivamente è, un fattore «naturale», essendo definito dal caldo e dal freddo della bile nera e dall'umido interno, allora si deve concludere che anche sotto questo profilo esso non confligge col fatto che né le virtù e né i vizi, né, di conseguenza, i comportamenti a essi corrispondenti sono «per natura»; anzi si accorda in modo complementare con tale istanza.

5.3 Ebbene, entro il quadro complessivo testé tracciato si definisce l'incidenza dell'umore melanconico su quei comportamenti eccellenti nel campo della filosofia, delle arti e della politica che costituisce il «vero» oggetto di *Probl.*, XXX, 1, questa essendo la questione enunciata all'inizio del trattato. Rispetto alla sua soluzione l'indagine sugli effetti della melanconia sul carattere e sui comportamenti riveste la funzione strumentale di acquisizione dell'armamentario dottrinale in base a cui affrontare «la» questione. In effetti, la stessa eccellenza nelle attività intellettuali viene considerata come un particolare tipo di comportamento, e come tale è spiegata in riferimento ai fattori fisiologici che incidono su di esso. Si precisa pertanto che quei soggetti ai quali la bile nera fa affiorare troppo calore nella parte mediana del corpo «sono melanconici, ma più saggi e meno stravaganti (*φρονιμώτεροι δὲ, καὶ ἥττον μὲν ἔπτοκοι*)» [954 b 1 sg.] e, in specie, se la bile nera è troppo potente essi sono melanconici in una parte del corpo o in un'altra, con conseguenti comportamenti differenti (apoplessie, epilessie, ecc.); se invece essa è sì potente, ma misuratamente, i soggetti sono geniali (*περιττοί*) [854 b 28]. Ovviamente, essendo la saggezza e la genialità qui indagate e spiegate alla stregua di particolari modalità del carattere, vigono anche a loro

riguardo le medesime considerazioni svolte intorno al tipo di causalità espressa dal fattore fisiologico sulla formazione del carattere medesimo.

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, *Etica eudemia*. Introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 2012
- *Etica nicomachea*. Introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA; testo greco a fronte, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1994 (2011¹⁹)
 - *L'anima*, monografia introduttiva, traduzione, note e indici di M. ZANATTA, con la collaborazione di R. Grasso, Roma, Aracne, 2006
 - *Problemi*. Introduzione, traduzione, note e apparati di M. F. FERRINI, Milano, Bompiani, 2002
- ARISTOTE, *Problèmes*, texte établi et traduit par P. LOUIS, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 2003
- ARISTOTELES, *Problemata Physica*. Übersetzung und Kommentar von H. FLASHAR = *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von E. GRUMACH, Bd. 19, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962
- ARISTOTLE, *Problems*, with an English translation by W. S. Hett, vol. I.: *Books 1-21*; vol. 2: *Books 22-38*, London, William Heinemann Ltd and Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970
- *Problems*, edited and translated by R. MAYHEW, vol. I: books 1-19; vol. II: books 20-38, Cambridge-London, Harvard University Press, 2011
- BERTI E., *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989
- KENNY A. J. P., *The Aristotelian Ethics: a Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1978
- *Aristotle on the Perfect Live*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (repr. 2002)
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani, 2001.