

La conoscenza per connaturalità delle virtù. Riflessioni in margine all'epistemologia aristotelica della prassi

MARCO D'AVENIA*

Sommario: 1. *L'occasione retorica*. 1.1. *La proposta dei Sofisti*. 1.2. *Il conflitto degli umanissimi*. 1.3. *Il giovane Aristotele*. 2. *Esperienza e fondazione*. 2.1. *L'esperienza morale e la fondazione dell'etica*. 2.2. *Paideia e linguaggio degli uomini*. 2.3. *La fondazione e la fondazione pratica*. 3. *Il particolare operabile e il ruolo del desiderio*. 3.1. *I saperi della prassi*. 3.2. *Invenzione e composizione "fantastica"*. 3.3. *L'uomo virtuoso principio di moralità*.



Questo articolo si propone due obiettivi strettamente correlati: il primo, di carattere più generale, consiste in una breve formulazione dell'epistemologia aristotelica della prassi. Di fatto, l'opera di Aristotele *può esser considerata come uno sforzo immenso ed incessante per adattarsi e portare a coscienza e coerenza quanto si offre nell'esperienza*. In questa prospettiva, si vuol comprendere qui che cosa significhi innanzitutto *conoscere il bene nella prassi*. Una risposta a questo interrogativo si trova nel quarto capitolo del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato alla volontà umana.

«Abbiamo già detto che la volontà (βούλησις) ha per oggetto il fine, ma alcuni pensano che esso sia il bene, altri ciò che appare bene. Ma a coloro che affermano che l'oggetto della volontà è il bene succede di dover affermare che non è oggetto di volontà ciò che vuole colui che non sceglie rettamente (se infatti fosse oggetto di volontà sarebbe anche un bene; ma nel caso ipotizzato era un male). D'altra parte, a coloro che affermano che oggetto di volontà è ciò che appare bene (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), succede di dover affermare che non c'è un oggetto di volontà per natura, ma che lo è ciò che sembra bene a ciascuno: ad uno sembra una cosa, ad un altro un'altra, e, se fosse così, oggetto della volontà sarebbero le cose contrarie»¹.

* Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano; indirizzo privato: Largo della Crocetta, 7 - 20122 Milano

¹ *Etica Nicomachea* III, 4, 1113a 15-22.

Si tratta della celebre *aporia del bene apparente*, nella quale le tesi in contraddizione rimandano rispettivamente ai Sofisti e a Platone. Non si può, sembrerebbe, conoscere veramente il bene, poiché si è smentiti troppo spesso dalla realtà, e magari senza neanche rendersene conto; di conseguenza, si può accettare di conoscere il bene soltanto attribuendo all'espressione *conoscere il bene* un'accezione *debole*, la quale del bene conservi soltanto *l'apparenza*. Di fronte a questa situazione, la soluzione all'aporia proposta dal filosofo di Stagira costituisce una sintesi delle due posizioni, fondata sulla *distinzione di due piani differenti*.

«Non bisognerà allora dire che in senso assoluto e secondo verità (απλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν) oggetto di volontà è il bene, ma per ciascuno in particolare è ciò che appare tale? Per l'uomo di valore ciò che è veramente bene, per il miserabile, invece, una cosa qualsiasi, come anche nel caso dei corpi: per quelli che sono in buone condizioni sono salutari le cose che sono veramente tali, per quelli malaticci altre cose; e similmente per l'amaro, il dolce, il caldo, il pesante e così via. Infatti, l'uomo di valore giudica rettamente di ogni cosa, ed in ognuna a lui appare il vero. Per ciascuna disposizione, infatti, ci sono cose belle e piacevoli ad essa proprie, e forse l'uomo di valore si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa, in quanto ne è regola e misura. Nella maggior parte degli uomini, invece, l'inganno sembra avere origine dal piacere: esso appare un bene, ma non lo è. Essi scelgono, pertanto, il piacere come se fosse un bene, e fuggono il dolore come se fosse un male»².

A partire da questa distinzione epistemologica fondamentale, tra ciò che è bene in assoluto e ciò che lo è in rapporto a qualcuno in particolare, si può anche facilmente formulare con chiarezza il secondo obiettivo di questo lavoro: chiarire, all'interno dell'epistemologia aristotelica, *il ruolo che giocano la virtù morale e l'uomo virtuoso nella conoscenza del bene in particolare*: infatti, come si è detto sopra, καθ' ἐκάστην γὰρ ἕξις ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τεῶ τάληθες ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν. Si tratta dunque di una modalità di conoscenza del tutto originale, che può esser definita *conoscenza per connaturalità*.

Una volta chiariti i propositi di questo articolo, va aggiunto che in relazione al fine generale si è adottata *una doppia metodologia, storica e teoretica*: dal punto di vista storico, si è analizzata innanzitutto la crisi morale rivelata dai Sofisti, poi la risposta umanistica di Isocrate e di Platone, ed infine, la parabola evolutiva del pensiero di Aristotele³.

² *Ibidem*, 1113a 22 - b 2.

³ Si può notare che qui si propone una visione complementare a quella che M. NUSSBAUM ha offerto in *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (trad. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996): se in quest'opera Platone ed Aristotele vengono confrontati ai poeti tragici, qui gli stessi filosofi (soprattutto Aristotele) sono considerati nel loro rapporto con la tradizione dei sofisti e dei retori.

Ora, man mano che questo percorso storico si compiva — cosa che costituisce il punto 1 dell'esposizione — sono state articolate le riflessioni aristoteliche sul metodo della ricerca e della scienza, fino a formulare lo schema epistemologico caratteristico dei saperi implicati nella prassi, così come si ritrovano nell'*Etica Nicomachea*: è questo il punto 2. Proprio con questo schema in mente abbiamo affrontato, nella parte finale, il secondo obiettivo della ricerca, cioè l'influenza della virtù morale sulla conoscenza pratica dell'uomo virtuoso e la modalità specifica di questa conoscenza (punto 3).

1. L'occasione retorica

1.1. La proposta dei Sofisti

Aristotele, sollecitato dalla problematica a lui contemporanea dell'uso cattivo dei discorsi, propone nella *Politica* e nella *Retorica* la virtù come criterio di regolazione dell'agire dell'uomo: «Se pur è vero che chi si serve ingiustamente di questa facoltà dei discorsi può nuocere grandemente, però questo fatto è proprio di tutti i beni *eccettuata la virtù* (τοῦτό γε κοινόν ἐστὶ κατὰ πάντων τῶν ἀγαθῶν πλὴν ἀρετῆς), e soprattutto dei più utili, quali la forza, la salute, la ricchezza, la strategia: di essi chiunque servendosi giustamente (χρῶμενος δικαίως) potrà giovare moltissimo, e danneggiare servendosi ingiustamente»⁴. È quindi soltanto la virtù che permette di utilizzare in maniera corretta tutti gli altri beni. Su questo punto Aristotele si ricollega consapevolmente alla tradizione omerica. Questa tradizione era stata però messa in crisi proprio sulla sua aretologia, dal momento che essa non spiegava più: a) che cosa sono le virtù e qual è il loro ruolo all'interno dell'agire e della conoscenza morale; b) perché il comportamento morale deve esser fondato proprio sulle virtù. La crisi venne a manifestarsi in occasione delle critiche mosse dai Sofisti.

I Sofisti proponevano infatti *un'arte retorica del governo della vita umana nel suo insieme* (quanto Platone battezzerà più tardi nel *Politico*, βασιλιχὴ τέχνη, “arte regale”) che (1), *accettando sin da principio il relativismo delle preferenze degli individui nelle diverse situazioni concrete* (Protagora), (2) si prefissava di produrre il *consenso* sulle idee del sofista per mezzo della stimolazione delle passioni (Gorgia).

La situazione è schematizzata dal principio protagoreo dell'*uomo misura di tutte le cose*. Su questa base, quanto appare a ciascuno in quanto soggetto particolare in una situazione particolare è vero, proprio *in ragione del suo apparire*. Tale affermazione dipende strettamente dall'insufficienza dell'epistemologia naturalistica, che ispira la dottrina del sofista e *dall'assenza di una distinzione fenomenologica* delle diverse facoltà psicologiche e dei loro atti.

Volendo correggere quest'insufficienza di base nei capitoli 5 e 6 del quarto libro della sua *Metafisica* — il libro gamma, dedicato soprattutto alla difesa del principio di non-contraddizione —, Aristotele può ripensare il valore dell'apparire, del φαίνε-

⁴ *Retorica* I, 1, 1355b 1-7.

σθαι, nell'esperienza sensibile: infatti, l'apparire non è sempre vero in assoluto, ma dipende dalle condizioni nelle quali si offre, sia a livello teorico, sia a livello pratico: «ciò che appare non esiste in generale, ma esiste per colui al quale appare e quando appare e in quanto e nel modo in cui appare («τὸ φαινόμενον ἔστιν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ἦ καὶ ὡς)»⁵; ciò perché non tutto quanto si presenta alla percezione è vero, ma soltanto quanto si rivela nella percezione corretta del particolare, cioè, conformemente all'apprensione dell'intelletto, non influenzata negativamente dalla distorsione della *phantasia* o del desiderio sensibile, poiché «solo l'intelletto è sempre retto, mentre il desiderio e la *phantasia* possono essere rette e non rette»⁶; questa tesi (come già era chiaro nella critica platonica a Protagora nel *Teeteto*) è d'altra parte implicitamente presupposta dallo stesso magistero del sofista, che postula il riconoscimento del possesso di due tipi di disposizioni (nelle testimonianze, si parla di διαθέσεις e di ἕξεις) da parte del retore, (a) al fine di rendere corrette la percezione e l'esperienza (in relazione alla sensibilità conoscitiva e desiderante) e, (b) di giustificare e saper difendere i criteri di questa rettitudine.

All'interno stesso della dottrina del *Sofista*, bisogna dunque ripensare il concetto di misura (κανὼν καὶ μέτρον) dell'esperienza a partire da queste considerazioni, fissando le condizioni di una esperienza corretta e i criteri di giustificazione oggettivi che fondano queste condizioni, in maniera conforme alla natura.

Nell'*Encomio di Elena*, riflettendo sulle dinamiche della produzione retorica del consenso, Gorgia aveva analizzato la stimolazione delle passioni ad opera di un *logos* nichilista nella determinazione delle preferenze umane, e aveva concluso l'irresponsabilità dell'azione umana, che ha la sua condizione imprescindibile di movimento nell'efficacia del desiderio.

Allo stesso tempo, d'altra parte, l'influenza dei desideri, arricchisce la percezione della realtà di una nuova dimensione emotiva: l'uomo è misura di tutte le cose in tanto in quanto ha dei desideri, perché cerca ciò che è piacevole e fugge ciò che è doloroso. In ogni caso, per il sofista, il soggetto non ha alcun controllo delle sue emozioni, e, di conseguenza, della propria percezione. Egli è sottomesso alla natura (intesa qui come forza ineluttabile) o ai discorsi che il sofista compone con abilità.

Eppure, lo stesso Gorgia non trae tutte le conseguenze dal suo nichilismo, perché non mette sullo stesso piano tutte le preferenze possibili, e si aggancia alla pratica delle consuetudini della *polis* come a un criterio di discernimento corretto secondo natura. Come Platone dimostrerà ben presto, non viene data nessuna giustificazione di questo criterio.

Riassumendo, e mettendo da parte per il momento il problema della contraddizione dei criteri di giudizio ai quali i sofisti fanno riferimento (e che hanno anche loro degli elementi di verità), bisogna dire che, nonostante le contraddizioni in cui cadono, resta molto utile la loro descrizione di certi elementi dell'esperienza umana dell'azione: infatti, il concetto di uomo misura della verità teorica e pratica, collocato all'interno di un'epistemologia più avvertita e critica, può esser parzialmente recupe-

⁵ *Metafisica* IV 6, 1011a 22-24.

⁶ *De Anima* III, 10, 433a 27-28.

rato, come dirà lo stesso Aristotele nella sua *Metafisica*: «la dottrina protagorea sembra dire qualcosa fuori dall'ordinario e, invece, non lo dice se non in apparenza»⁷, poiché l'uomo che possiede la scienza e la conoscenza del sensibile proprio è veramente la misura di tutte le cose.

1.2. Il conflitto degli umanesimi

Due reazioni sono assai significative nel contesto della discussione della tesi dei sofisti in Atene: l'umanesimo letterario di Isocrate e l'umanesimo filosofico di Platone. Due tradizioni che si incrociano in quello che Enrico Berti ha giustamente definito *il conflitto degli umanesimi*⁸. In entrambi i casi, si può registrare il tentativo di elaborare una nuova aretologia e in un certo modo, con maggiore o minore successo, di dare una ragione della loro plausibilità.

Isocrate, nelle sue orazioni *Contro i Sofisti* e *l'Encomio di Elena* (stesso titolo dell'opera di Gorgia, uno dei topici della discussione dell'epoca, che conta anche *l'Elena* di Euripide), oppone esplicitamente alla retorica relativistica dei sofisti, un'arte dei discorsi, una *paideia* del linguaggio, fondata sulle virtù tradizionali, che si riconoscono *in modo immediato nell'esperienza delle cose umane*, e che rappresentano il fondamento della vita sociale. Le virtù s'incarnano nell'agire *dei modelli eroici* e si perpetuano nella *polis* mediante i discorsi retorico e poetico, in quanto "eterni contrassegni assiologici". Nella sua orazione *A Demonico* il retore afferma con chiarezza che «la virtù del carattere ha impresso un tale contrassegno [sulle loro azioni] che *neppure l'eternità può far cadere l'oblio su quanto hanno compiuto*»⁹. Ora, il valore delle virtù è continuamente messo in risalto *dalla presenza della lode* che ad esse viene attribuita («bisogna lodare [*ἐπαινεῖν*] quanti si distinguono per qualche virtù»¹⁰, poiché la virtù «è la più bella delle nostre inclinazioni»¹¹) e che muove spontaneamente *all'imitazione* colui che è ben disposto.

Ma Isocrate non ha allo stesso tempo a disposizione gli strumenti adeguati per dare una giustificazione razionale della tradizione e delle virtù. Con ciò *si può dunque affermare che vi è qui una moralità che non si accompagna ad un'etica filosofica*, se si intende con *moralità* l'insieme dei criteri che governano l'agire degli uomini e come *etica* la loro giustificazione razionale. Con la terminologia propria dell'*Etica Nicomachea*, si potrà affermare che il discorso d'Isocrate resta sempre al livello del *che* (dell'*ὅτι*), senza mai arrivare al *perché*, cioè al *διότι*. Si può anche notare, di passaggio, che lo stesso problema si ripropone ai nostri giorni in una parte del neoaristotelismo, che ha rivalutato l'importanza dell'*ethos*, a detrimento però del momento fondativo e critico della filosofia pratica¹². Ed ecco un tema, fondamentale per qualunque filosofia della cultura, la definizione cioè dei mezzi per giudicare in

⁷ *Metafisica* X, 1, 1053b 3.

⁸ E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova 1962, pp. 166-175.

⁹ *A Demonico*, 8.

¹⁰ *Encomio di Elena*, 15.

¹¹ *Ibidem*, 54.

¹² È quanto ha mostrato con chiarezza L. CORTELLA in *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987.

maniera adeguata una tradizione o piuttosto, le tradizioni, e magari tradizioni incommensurabili¹³.

È proprio sull'istanza razionale che invece insiste la tradizione socratica, proponendo una nuova figura d'aretologia.

Si sa che Platone demolisce la retorica dei sofisti e di Isocrate, in quanto essa è δόξα, sapere cioè semplicemente opinativo, per ciò stesso *incapace di rendere conto di se stesso*; a questa retorica, il filosofo oppone la scienza (ἐπιστήμη), vera virtù e fonte di un sapere immutabile sulle cose. Nella visione di Platone, la scienza rappresenta allo stesso tempo *la giustificazione e la motivazione esaustiva dell'azione umana corretta*: poiché, ciò che è il vero bene, corrisponde pienamente al desiderio più profondo dell'anima perduta nel mondo, che, secondo il *Fedro* e il *Simposio*, condivide con le Idee la stessa natura (συγγένεια) ed aspira ad essere unita ad esse.

D'altra parte bisogna riconoscere che la prospettiva del filosofo *s'allarga* subito, nella misura in cui egli viene a riflettere sul problema psicologico della debolezza del volere, ἄκρασία¹⁴: Platone distingue per la prima volta le virtù intellettuali dalle virtù morali, e ipotizza *un ruolo difensivo delle virtù del carattere*, al servizio dell'opera del ragionamento dell'ἐπιστήμη: poiché i desideri sensibili costringono l'anima a pensare secondo il corpo. Al contrario, chi possiede la scienza esatta, la βασιλικὴ τέχνη, può comprendere e realizzare l'azione migliore possibile, scoprendo, con il suo calcolo, il giusto mezzo da compiere.

Nonostante ciò, il discorso di Platone, che pure ha introdotto nella filosofia dell'azione numerose categorie originali, mantiene *una posizione riduzionista* nei confronti dell'agire umano, poiché considera sempre il problema dell'azione come quello *del criterio vero per governare l'azione stessa*; ciò che rischia di nascondere, dietro la luce della verità, dell'Idea del Bene, la peculiarità dell'azione umana. Tanto più che, come dice Aristotele nell'*Etica Eudemia*, «per quanto esistano le Idee e l'Idea del bene, esse non saranno mai utili al vivere bene e alle azioni»¹⁵. Per lo Stagirita è soltanto attraverso l'esperienza originaria della genesi personale dell'azione che si può giungere a formulare una coerente teoria dell'azione.

Platone invece, verosimilmente a causa della sua diffidenza nei confronti dell'esperienza (per la quale Aristotele lo assimila ai discepoli di Eraclito), (a) *omette*

¹³ In questo senso va la proposta di A. MACINTYRE, di cui si segnalano in particolare i testi più recenti: *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN 1988; trad. it. di C. Calabi: *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1995, 2 voll.; *Three Rival versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990; trad. it. di M. D'Avenia: *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993; *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* (The Aquinas Lecture, 1990), Marquette University Press, Milwaukee 1990. Per una lettura sintetica della teoria della razionalità delle tradizioni in MacIntyre ci permettiamo di rinviare al nostro *L'etica del bene condiviso. La teoria dell'intelligibilità sociale dell'azione di Alasdair MacIntyre e la sua critica alle società liberali*, in G. DALLE FRATTE (a cura di), *Concezioni del bene e teorie della giustizia*, Armando, Roma 1995, pp. 163-198.

¹⁴ A questo proposito, si rimanda alle puntuali analisi contenute in J.J. WALSH, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Columbia University Press, New York and London 1963, pp. 28-59.

¹⁵ *Etica Eudemia* I, 8, 1217b 24-25.

un'analisi della specificità dell'esperienza pratica, una fenomenologia della prassi: egli resta sempre nella prospettiva di un sapere perfetto, che genera automaticamente un'azione perfetta, con il conseguente appiattimento dell'etica sull'ontologia; di conseguenza, il filosofo confonde l'infallibilità teorica della scienza con l'infalibilità del suo uso, che dipende in gran parte dall'educazione del desiderio; inoltre e di conseguenza (b) rimangono in ombra le modalità d'applicazione del sapere alla prassi, e non si spiega come, a partire da un universale scientifico, si può arrivare a determinare il particolare operabile, né se vi è un ruolo positivo del desiderio nella conoscenza del bene.

1.3. Il giovane Aristotele

Si arriva così ad Aristotele, che nel *Prorettico* condivide esplicitamente la stessa prospettiva platonica della βασιλική τέχνη: «Vi sono alcune scienze che producono ciascuna delle cose che ci sono utili nella vita, altre che si servono di esse, altre che sono loro di ausilio, e altre che presiedono ad esse (ἐπιτάττουσαι): ed è in queste ultime, in quanto maggiormente egemoniche (ἡγεμονικωτέρας), che consiste il bene vero e proprio. Se dunque soltanto quella scienza, che sa giudicare rettamente, che si serve della ragione e contempla il bene nella sua totalità, cioè la filosofia, può servirsi di tutte le cose e comandare a tutte secondo natura, allora si deve filosofare in ogni modo possibile, poiché solo la filosofia contiene in sé il retto giudizio e la saggezza che comanda senza mai sbagliare (εἰ τοίνυν μόνη ἢ τοῦ κρίνειν ἔχουσα τὴν ὀρθότητα καὶ ἢ τῷ λόγῳ χρωμένη καὶ ἢ τὸ ὄλον ἀγαθὸν θεωροῦσα, ἥτις ἐστὶ φιλοσοφία, χρῆσθαι πᾶσι καὶ ἐπιτάττειν κατὰ φύσιν δύναται, φιλοσοφητέον ἐκ παντὸς τρόπου, ὡς μόνης φιλοσοφίας τὴν ὀρθὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀναμάρτητον ἐπιτακτικὴν φρόνησιν ἐν ἑαυτῇ περιεχούσης)»¹⁶. Ma il giovane filosofo è anche sensibile ai suggerimenti di Isocrate e alla discussione a lui contemporanea sulla debolezza del volere (ἀκρασία); di conseguenza, egli sente di doversi interrogare esplicitamente *sull'efficacia pratica di una verità semplicemente "scientifica"*. Nella lettura del testo del *Prorettico*, noi riteniamo essenziale tener conto di questa duplice ispirazione dell'opera, che la rende, a nostro modo di vedere, del tutto nuova ed originale, e che risolve molti dei problemi delle altre interpretazioni, per esempio, quelle di Düring, Jaeger, Monan, e quella pur molto autorevole di Berti¹⁷. Ed è proprio di fronte alle difficoltà d'applicazione del sapere teorico nei casi concreti, messo a tema nel frammento 5 della sua opera, che Aristotele può rivalutare *l'importanza dell'esperienza sensibile del soggetto* per acquisire un sapere efficace, capace di realizzare nel modo migliore i fini della natura. Infatti, «è a tutti evidente che né la filosofia stessa né alcuna delle altre scienze di cui si è parlato produce azioni»¹⁸: non bisogna infatti «dimenticare che

¹⁶ Frammento 4: JAMBL., *Protr.* 6, p. 37, 2-22 Pistelli (= 4 Walzer, manca in Rose).

¹⁷ Un puntuale confronto critico tra le classiche prospettive di Düring e Jaeger si trova in J. D. MONAN, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 13-36. La posizione di Berti si può ricavare da *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pp. 453-543.

¹⁸ Frammento 5a: JAMBL., *De comm. math. scient.* 26, p. 79, 1-81, 7 Festa (=5 Walzer; 52 Rose).

tutti i beni e le cose che sono utili agli uomini per la loro vita consistono nell'uso e nella pratica e non nella sola conoscenza (τὰ πρὸς τὸν βίον ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις ἐν τῷ χρῆσθαι καὶ πράττειν ἐστὶν ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ γινώσκειν μόνον); e noi non siamo sani perché conosciamo ciò che produce salute ma per il fatto che l'applichiamo al corpo»¹⁹; per contro è evidente che per quanto concerne «quelle cose che i geometri indagano teoricamente mediante la dimostrazione [...], rispetto a nessuna di queste essi hanno capacità pratiche; quando si tratta di dividere un campo o di avere a che fare con qualunque altra specie di grandezze o di luoghi chi ne è capace è l'agrimensore in virtù dell'esperienza (δι' ἐμπειρίαν), mentre coloro che hanno nozioni teoriche e conoscono i ragionamenti relativi sanno bensì che cosa si deve fare, ma non sono in grado di farlo (οἱ δὲ περὶ τὰ μαθήματα καὶ τοὺς τούτων λόγους ἴσασι μὲν ὡς δεῖ πράττειν, οὐ δύνανται δὲ πράττειν). E le cose stanno allo stesso modo riguardo alla musica e a tutte le altre scienze nelle quali conoscenza ed esperienza sono cose distinte (ὁμοίως δ' ἔξει καὶ περὶ μουσικὴν καὶ τὰς ἄλλας ἐπιστήμας ὅσαις διήρηται τό τε τῆς γνώσεως καὶ τὸ τῆς ἐμπειρίας χωρὶς)»²⁰. Ma sebbene sia chiaro che l'efficacia delle varie arti sia legata ad un sapere esperienziale²¹, Aristotele non ritiene di poter estendere questa ipote-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*: «In tal modo, coloro che hanno determinato dimostrazioni e sillogismi intorno all'armonia e ad altre questioni dello stesso genere (analogamente a coloro che si applicano alla filosofia), sono abituati all'indagine teorica e non hanno nessun contatto con la pratica (οὐδενὸς δὲ κοινωνοῦσι τῶν ἔργων); anzi, se capita loro di poter fare qualcosa praticamente, una volta che abbiano imparato le dimostrazioni, come a bella posta, essi la fanno peggio (ἀλλὰ κἂν τυγχάνωσιν αὐτῶν δυνάμενοι τι χειροῦργεῖν, ὅταν μάθωσι τὰς ἀποδείξεις ὡσπερ ἐπίτηδες εὐθὺς αὐτὰ χειρὸν ποιοῦσιν)» (*Ibidem*).

²¹ *Ibidem*: «Coloro invece che ignorano i ragionamenti, ma sono esercitati e hanno opinioni giuste, sono in generale superiori agli effetti pratici (οἱ δὲ τοὺς μὲν λόγους ἀγνοοῦντες, γεγυμνασμένοι δὲ καὶ δοξάζοντες ὀρθῶς, ὅλω καὶ παντὶ διαφέρουσι πρὸς τὰς χρεῖας). Analogamente, anche per ciò che riguarda ciò di cui si occupa l'astronomia — il sole, la luna e gli altri astri — coloro che si sono occupati delle cause e dei ragionamenti nulla sanno di ciò che è utile per l'uomo, mentre coloro che posseggono le cosiddette scienze nautiche possono predirci tempeste, venti e molti altri avvenimenti». Così, «come non è un buon costruttore di case colui che non si serve della squadra e di alcun altro degli strumenti di questo genere, ma prende a confronto le altre costruzioni, allo stesso modo è probabile che se uno o pone leggi a una città o amministra le faccende pubbliche avendo davanti gli occhi e imitando altre amministrazioni o costituzioni umane, come quelle dei Lacedemoni o dei Cretesi o altre dello stesso genere, non sarà un legislatore né buono né bravo. Non è possibile infatti che si abbia una cosa bella se è copia di ciò che bello non è, né che sia immortale e saldo nella sua natura ciò che è copia di qualcosa che non è divina né salda» (JAMBL., *Protr.* 10, p. 54, 10-56, 12 Pistelli [13 Walzer, manca in Rose]). Si noti accanto alla struttura platonica generale, la radicale antiaristotelicità — se si pensa all'immagine comune di Aristotele trasmessa dalla tradizione — di quest'ultimo passo. Ciò risulta particolarmente evidente se si paragona l'esempio della squadra a quello analogo contenuto nell'*Etica Nicomachea*: «Di una cosa indeterminata anche la norma è indeterminata, come il regolo di piombo usato nella costruzione di Lesbo: il regolo si adatta alla configurazione della pietra e non rimane rigido, come il decreto si adatta ai fatti» (V, 1137b 29-32). Ancora più contundente la conclusione del libro primo della stessa opera, «come esempio di uomini politici autentici abbiamo i legislatori di Creta e di Sparta, e quanti altri ce ne possono essere stati del medesimo tipo», nonché la concezione della *Politica* come raccolta di costituzioni, teorizzata e messa in pratica ampiamente proprio dallo stesso Aristotele.

si all'arte che dirige la vita umana nel suo complesso, per la βασιλική τέχνη: essa è considerata sempre come un sapere puramente teorico, "messo in atto" in maniera ambigua nella prassi: «il politico deve avere talune norme *tratte dalla natura in sé e dalla verità*, rispetto alle quali giudica che cosa è giusto, che cosa è bello e che cosa è giovevole»²². «E dunque si deve dire che fa uso piuttosto colui che fa uso rettamente: giacché a colui che fa uso rettamente ed esattamente sono presenti lo scopo e la conformità alla natura. Sola o principale attività, fra tutte le altre, dell'anima è il pensare e il ragionare. Si comprende quindi agevolmente, e ciascuno può facilmente dedurlo da quel che si è detto, che vive nel senso più alto del termine colui che pensa esattamente, e vive in misura maggiore di ogni altro *colui che è più di ogni altro nel vero. E questi è il saggio e colui che contempla secondo la scienza più esatta*»²³. Ed è proprio su questo "uso della scienza" che le riflessioni dello Stagirita registreranno una vera e propria conversione²⁴.

2. Esperienza e fondazione

2.1. L'esperienza morale e la fondazione dell'etica

La scoperta di una prospettiva metafisica, capace di dare finalmente una spiegazione del movimento, consente ad Aristotele una rivalutazione dell'esperienza mutevole, resa intellegibile alla luce del principio di non-contraddizione e della dottrina delle cause. Di fatto, è proprio nel quarto libro della *Metafisica* — lì dove si estirpa la contraddizione dal seno dell'essere in movimento (capitoli 2-4) — che viene corretto anche il principio relativistico di Protagora (capitoli 5 e 6), nel modo che si è visto sopra, dando uno statuto epistemologico coerente al φαίνεσθαι.

Di conseguenza, nel primo libro della *Metafisica* e negli *Analitici Posteriori*, Aristotele può descrivere con precisione il processo epistemologico che conduce

²² Frammento 13: JAMBL., *Protr.* 10, p. 54, 10-56, 12 Pistelli [13 Walzer, manca in Rose].

²³ Frammento 14 [14 Walzer]: «οὐκοῦν καὶ μᾶλλον χρῆσθαι τὸν ορθῶς χρώμενον φατέον· τὸ γὰρ ἐφ' ὃ καὶ ὡς πέφυκεν ὑπαρχειν τῷ χρωμένῳ καλῶς καὶ ἀκριβῶς. ἔστι δὴ καὶ ψυχῆς ἥτοι μόνον ἢ μάλιστα πάντων ἔργον τὸ διανοεῖσθαι τε καὶ λογίζεσθαι. ἀπλοῦν ἄρα ἦδη τοῦτο καὶ παντὶ συλλογίζεσθαι ῥᾶδιον ὅτι ζῆ μᾶλλον ὁ διανοούμενος ὀρθῶς καὶ μάλιστα πάντων ὁ μάλιστα ἀληθεύων, οὗτος δέ ἐστιν ὁ φρονῶν καὶ θεωρῶν κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην».

²⁴ È opportuno notare che già nel *Protrettico* Aristotele ha elaborato una preziosa distinzione epistemologica che consentirà in seguito di distinguere il sapere teorico da quello pratico, dove afferma «Le cose che ci sono date per la vita, come il corpo e le cose corporali, ci sono date come strumenti e la loro utilizzazione (χρήσις) è piena di pericoli; spesso, infatti, per coloro che non ne fanno uso come si deve (τοῖς μὴ δεόντως αὐτοῖς χρωμένοις), il risultato è completamente diverso da quello che dovrebbe essere. Bisogna dunque *desiderare la scienza, possederla e servirsene* come si conviene, affinché per mezzo di essa disponiamo nel modo migliore di tutte quelle cose. Bisogna dunque filosofare, se vogliamo essere buoni cittadini e trascorrere utilmente la nostra vita» (Frammento 4: *Protr.* 6, p. 37, 2-22 Pistelli). Torneremo su questa distinzione — che qui non esce fuori da una prospettiva platonica, come si può vedere nel frammento 14 — tra *possedere la scienza e servirsene* nella seconda parte della nostra esposizione.

dalla conoscenza sensibile (τὸ γνωριμώτερον ἡμῶν), che ha come oggetto il particolare, fino alla formazione dell'universale. Nella ricca e confusa messe di dati che costituiscono *l'indeterminato* (τὸ συγκεχυμένον) della sensazione, la ragione teorica e pratica riconosce spontaneamente *dei nuclei di stabilità*, che si precisano progressivamente con lo sviluppo dell'esperienza (ἐμπειρία). Ciò dipende dal fatto che l'intelletto è disposto per natura a conoscere in modo adeguato le cose e i fini convenienti all'agire dell'uomo, e il senso è per sua natura proporzionato ai sensibili propri. Vi è dunque, alla base della teoria della conoscenza aristotelica, una dottrina generale della connaturalità delle facoltà umane rispetto al loro oggetto proprio, così come la possibilità di una coniugazione progressiva delle facoltà del particolare e dell'universale.

Tale coniugarsi si produce nel concreto dell'esperienza dell'uomo. Aristotele analizza di fatto le modalità di questa trasformazione nella complessità della psicologia umana, che integra delle componenti assai differenti, alcune delle quali, precisamente l'intelletto e la volontà, sono orientate per natura verso l'universale, mentre altre (la sensibilità e il desiderio) hanno per oggetto proprio il particolare. La conoscenza umana nasce e matura nell'organizzazione delle "apparenze" — dei φαινόμενα, cioè della φαντασία, e dei desideri, per mezzo della φαντασία, nella conoscenza morale²⁵ —, intorno ai nuclei generali di verità percepiti dall'intelletto, e si precisa progressivamente nella relazione continua con le cose, all'interno di una comunità. Ciò perché ogni uomo è aperto alla verità, che è come una porta che non si può mancare. D'altronde, non tutti partecipano allo stesso modo della verità, dal momento che è possibile ingannarsi, sia perché non si arriva a riconoscere in modo adeguato quanto è proprio di ogni realtà, sia a causa di una relazione imperfetta tra ragione e sensibilità. Di conseguenza, la sintesi degli atti umani nella φαντασία, nei φαινόμενα, mantiene una sorta di ambiguità.

2.2. Paideia e linguaggio degli uomini

Eppure, non bisogna pensare che ogni esperienza abbia lo stesso valore, come i sofisti erano stati già costretti ad ammettere²⁶. Di fatto, si instaura in modo spontaneo un rapporto immediato e per lo più vero tra gli uomini e la realtà. È a causa di ciò che si acquisisce *una trama di relazioni vitali con il mondo, a livello teorico e pratico*. Quest'abilità, messa in evidenza dalla capacità di parlare con pertinenza delle cose, Aristotele la chiama παιδεία: «è infatti mancanza d'istruzione (ἀπαιδευσία) intorno a qualunque oggetto, il non saper distinguere gli argomenti pertinenti all'oggetto (τ' οικείους λόγους τοῦ πράγματος) e quelli ad esso estranei»²⁷. La παιδεία costituisce dunque l'educazione umana fondamentale che esprime quanto viene riconosciuto come vero *dalla maggioranza degli uomini e dagli esperti*. Questo sapere si consolida progressivamente con l'acquisizione, all'inizio non tema-

²⁵ Condividiamo qui il concetto di φαινόμενα di Martha Nussbaum, descritto in *La fragilità del bene*, pp. 455-493.

²⁶ Cfr. *Teeteto* 166 D - 167 A.

²⁷ *Etica Eudemia* I, 6, 1217a 8-10.

tica, dei principi generali²⁸. In particolare, una parte della παιδεία è rappresentata dal senso dell'argomentazione che evita la contraddizione²⁹, dall'innegabilità di alcune sostanze³⁰, dal riconoscimento della responsabilità umana nell'azione morale³¹, dei fini delle arti³², e, infine, delle eccellenze virtuose³³.

Le regole della παιδεία, che emergono nel concreto di una prassi storica e sociale, all'interno di un'esperienza opportunamente qualificata, suscitano nel soggetto agente una forma di rispetto in quanto riconosciute dall'intelletto, *come compimento naturale e migliore della natura umana*. È però compito della filosofia il dare una spiegazione della ragione del dovere e del rispetto attribuito al principio, e di eliminare la contraddizione con il suo metodo specifico.

2.3. La fondazione e la fondazione pratica

Parallelamente alla sua fenomenologia e alla sua παιδεία, Aristotele elabora di fatto un metodo capace di individuare i principi, facendo ricorso all'ἐπαγωγή e allo strumento epistemologico della dialettica, che lavorando in sinergia, permettono di giustificarli, *cioè di dare una spiegazione del perché del valore colto all'interno dell'esperienza e di strutturare di conseguenza in maniera organica la scienza*. È proprio qui che Aristotele può oltrepassare tutte le manchevolezze della proposta di Isocrate, dandole allo stesso tempo un vero fondamento epistemologico.

In particolare, nell'*Etica Eudemia*, Aristotele studia l'esperienza della prassi a partire dal concetto di πρακτόν, termine filosofico originale che designa l'obiettivo di un movimento reale che è l'azione: giacché, Aristotele lo ripete a più riprese nel trattato, l'azione è essa stessa un movimento — cosa che permette di applicargli le categorie metafisiche che spiegano ogni divenire —. Tuttavia, allo stesso tempo, si può constatare la pluralità dei beni particolari: da qui deriva la necessità di una loro regolazione unitaria *in vista della vita buona del soggetto dell'azione*; ciò porta immediatamente e spontaneamente alla luce i principi dell'agire morale concreto che sono le virtù. Come voleva Isocrate, le virtù sono riconosciute fenomenologicamente per mezzo dell'attribuzione della lode, in quanto esse rappresentano un compimento volontario, del quale si è responsabili in prima persona, della propria natura secondo il criterio della ragione. Ecco perché le virtù sono i criteri regolativi della vita buona.

²⁸ Lo si vede chiaramente nelle opere morali: colui che è πεπαιδευμένος, in forza della «esperienza delle azioni», «possiede i principi o li può afferrare facilmente» (cfr. *Etica Nicomachea* I, 3-4).

²⁹ «Alcuni ritengono per ἀπαιδευσία, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ἀπαιδευσία non sapere di quali cose non si deve ricercare una dimostrazione» (*Metafisica* IV, 4 1006a 5-8).

³⁰ «Alcune sostanze sono concordemente ammesse da tutti» (*Metafisica* VIII, 1042a 5).

³¹ Cfr. *Etica Nicomachea* III, 5.

³² «Nessuno può dimostrare che la salute è un bene, a meno che sia un sofista e non un medico» (*Etica Eudemia* I, 8, 1218b 22-23).

³³ In questo senso, la migliore analisi critica ci pare quella di Alasdair MacIntyre, in *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London 1985²; tr. it. a cura di Paola Capriolo, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 225-240.

Ed esse sono, come si può facilmente constatare, dei beni pratici, che si possono ottenere nell'azione.

Nel secondo libro dell'*Etica Eudemia* (capitolo primo) e nel primo dell'*Etica Nicomachea* (capitolo settimo), Aristotele dà ragione per via dialettica delle virtù come principi ultimi dell'agire morale, della realizzazione dei quali si è responsabili; non è consentito qui, per ovvi motivi di spazio, indugiare sui dettagli di una dimostrazione complicata e frammentaria, nella quale le due opere si completano mutuamente: basti soltanto un rapido schizzo degli elementi di cui lo Stagirita fa uso: 1. *la dialettica*, che mette fuori campo i beni che non possono coesistere con la nozione di fine ultimo dell'uomo, per esempio la ricchezza; 2. *l'epagoge*, mediante un'analisi dell'*opera propria* (τὸ ἴδιον ἔργον) dell'uomo; e, 3. naturalmente, *le categorie metafisiche* di ἔργον, ἀρετή, ἐνέργεια e δύναμις. Si arriva così alla determinazione delle virtù come compimento perfetto dell'uomo. Riassumendo, i beni praticabili, non contraddittori con la nozione del bene dell'uomo, corrispondono all'attività eccellente, conforme all'ἴδιον ἔργον dell'uomo stesso. Tale principio, è bene notare, si trova in posizione "defilata" rispetto alla moralità, nel senso che da esso non si ha la possibilità di dedurre ogni comportamento ad esso conforme: esso definisce un principio formale che regola l'azione, delle tipologie di comportamento da compiere (secondo i fini virtuosi) e alcune azioni da evitare in qualsiasi caso. Ma per la sua corretta applicazione è necessaria la virtù dianoetica della φρόνησις, della quale dovremo parlare più avanti.

Bisogna aggiungere che la ragione discorsiva interviene ancora nella fenomenologia delle virtù per precisare il senso generale delle massime virtuose nelle loro differenti manifestazioni storiche, distinguendo quanto è *per lo più* (ὡς ἐπὶ τὸ πλεον) conforme alla virtù e ciò che, al contrario, non lo è. Si capisce così il senso delle lunghe analisi riguardanti le differenti virtù che Aristotele sviluppa e che lo portano per esempio a distinguere il vero coraggio dall'incoscienza o dall'esperienza dei veterani di guerra, o nel precisare manifestazioni analogiche di una stessa virtù, che suscitano la stessa lode, ma che plasmano modelli e comportamenti assai diversi gli uni dagli altri.

Quindi, perché la morale abbia un senso, è fondamentale rendere ragione delle virtù, e lo si può fare se si concepisce l'azione come un movimento che ha l'uomo alla sua origine; in una analisi dettagliata, Aristotele identifica gli ingredienti che generano l'azione, la conoscenza e il desiderio, e le loro relazioni.

3. Il particolare operabile e il ruolo del desiderio

3.1. I saperi della prassi

Se l'*Etica Eudemia* considera essenzialmente l'azione nella sua genesi e nei suoi elementi, l'*Etica Nicomachea* si sofferma invece sulle diverse forme di conoscenza che si incrociano nella prassi; è come se il filosofo, solo dopo aver smontato nella loro logica le teorie dell'azione precedenti, e aver ripensato una vera teoria dell'a-

zione, potesse finalmente fare il punto della situazione sui saperi che si incontrano nella prassi: l'*Etica Nicomachea* è, di fatto, tra l'altro, un trattato di epistemologia della prassi, ricco di numerose considerazioni metodologiche (si pensi solo al primo libro); il libro sesto, interamente dedicato alle virtù dianoetiche e il libro settimo che tratta della deformazione conoscitiva dell'incontinenza. Si ritrova pertanto la ricerca dei principi, l'esperienza morale, la παιδεία, la fenomenologia delle virtù, la scienza pratica, ed evidentemente, la φρόνησις. Secondo il nostro progetto, ci soffermeremo qui soprattutto ad analizzare l'*influenza delle virtù morali* sulla φρόνησις, essendo la φρόνησις stessa il tema di numerose ed esaurienti ricerche³⁴. Siamo così giunti all'ultimo punto, dove ci occuperemo dell'influenza del desiderio nella conoscenza pratica, cioè della conoscenza per connaturalità in Aristotele.

3.2. Invenzione e composizione "fantastica"

Il procedimento del ragionamento pratico è schematizzato tradizionalmente nella forma del *sillogismo pratico*, che alla luce dei beni concreti da raggiungere, individua il particolare operabile, cioè a dire vede e determina l'azione che li può ottenere. L'azione è sempre un particolare inserito nella contingenza e nei mutamenti della vita umana. In quanto tale, *l'azione non può essere pertanto immediatamente dedotta a partire da una norma universale*: «oggetti dell'azioni sono i particolari»³⁵ e «del particolare non c'è scienza»³⁶.

L'azione si genera piuttosto per mezzo di un processo di *invenzione e composizione*, che integra le differenti capacità conoscitive umane, in relazione ai fini della ragione.

Su questo tema, i testi aristotelici sono abbastanza chiari. Il filosofo descrive il processo deliberativo che conduce all'ultimo termine particolare nel ragionamento della prudenza, come una *ricerca* (ζήτησις), simile alla *costruzione di una figura geometrica* (διάγραμμα)³⁷, o come una sensazione, come quella che, in matematica, ci fa percepire che il termine ultimo particolare è un triangolo³⁸. *Una volta compiuta la costruzione, si passa direttamente all'azione*. Ora, molti interpreti hanno

³⁴ Basti per tutte C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

³⁵ *Metafisica* I, 1, 981a 17.

³⁶ *Etica Nicomachea* VI, 8, 1141b 26-27.

³⁷ «Colui che delibera sembra che compia una ricerca ed una analisi nel modo suddetto, *come per costruire una figura geometrica* (ma è manifesto che non ogni ricerca è una deliberazione, per esempio quelle matematiche, mentre ogni deliberazione è una ricerca), è ciò che è ultimo nell'analisi è primo nella costruzione. E se ci si imbatte in qualcosa di impossibile, ci si rinuncia: per esempio, se occorre denaro ed è impossibile procurarselo. Se, invece, la cosa si rivela possibile, ci si accinge ad agire. Possibili sono le cose che dipendono da noi» (*Etica Nicomachea* III, 3, 1112b 20-27).

³⁸ «La saggezza ha per oggetto *l'ultimo particolare, di cui non c'è scienza ma sensazione, ma non sensazione dei sensibili propri*, bensì quella mediante cui, in matematica, noi percepiamo che *l'ultimo determinato particolare è un triangolo*: anche là, infatti, ci si dovrà fermare. Ma quest'ultima è più sensazione che saggezza, e la forma dell'altra è diversa» (EN VI, 8, 1142a 26-30).

notato che l'oggetto della ricerca o della percezione è qui una φαντασία³⁹. Cosa che è confermata dal trattato *Sulla memoria e la reminiscenza*, dove la phantasia è paragonata a un disegno (ζωγράφημα), ottenuto mediante il tracciare una figura (διαγράφειν)⁴⁰.

Pertanto la determinazione particolare dell'azione conveniente proviene dall'interazione dell'intelletto e della phantasia. Infatti, la φαντασία λογιστική (evocata da Aristotele nel terzo libro del *De Anima*, al capitolo 11), fonde le immagini di diversi corsi d'azione possibili, in contesti differenti, in un'immagine unitaria d'azione, ad un tempo adattata alla situazione particolare concreta, ma anche legata all'universale; poiché, «la facoltà intellettuale pensa le forme nelle immagini e quando si rivolge alle immagini è massa»⁴¹ La natura di questa sintesi poetica è chiarita dalla figura dell'universale concreto del capitolo 9 della *Poetica*, dove Aristotele parla dell'universalità della poesia, che si trova a metà tra l'universalità dell'intelletto e il particolare della storia. Questo universale esprime precisamente «il tipo di cose che capita di pensare o di fare a un certo tipo di persona, rappresentata da un nome proprio»⁴². *L'universale tipologico* è dunque la somma articolata dei particolari, frutto dell'esperienza, alla luce della percezione magari implicita di un carattere assiologico universale. Grazie alla φαντασία allora l'universale viene a legarsi al particolare e al movimento, poiché l'uomo «è mosso e cammina per il desiderio, cioè per una scelta, quando è avvenuto qualche movimento secondo la sensazione o la φαντασία»⁴³.

Ma qual è il ruolo del desiderio in questo processo, dal momento che, come ha ben rilevato Goleman, i nostri pensieri e i nostri calcoli sono spesso immersi nell'adrenalina?⁴⁴ Aristotele ha cambiato col tempo la sua opinione su questo tema. Infatti, all'inizio, nell'*Etica Eudemia* II, 4 affermava che si poteva considerare la virtù morale come un'ἀπάθεια, in relazione ai piaceri del corpo. In questo caso, ci si ritroverebbe nella stessa condizione platonica, disponendo di una virtù semplicemente difensiva dell'attività della pura ragione. Ma, già nel *De Anima* e dopo anche nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele riconosce che l'intelletto non produce da solo l'azione, e che «chi possiede la scienza medica non sempre la esercita, poiché non la conoscenza, ma qualcos'altro è il movente per agire conformemente alla scienza»⁴⁵, cioè la scelta.

Ciò spiega perché, in un passaggio assai significativo dell'*Etica Nicomachea*, il filosofo rettificò esplicitamente la sua opinione. Infatti, egli sostiene che «ci sono

³⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, p. 418, n. 68: «la percezione del triangolo, che è un atto più simile alla sensazione, perché si riferisce in qualche modo ad un'immagine».

⁴⁰ *Sulla memoria e reminiscenza* I, 450.

⁴¹ *De anima* III, 7, 413b 1-5.

⁴² *Poetica* IX, 1451b 8-10.

⁴³ *De motu animalium* VI, 701a 5-6.

⁴⁴ Non bisogna mai dimenticare «che in realtà i circuiti biologici del cervello sono immersi in una caotica miscela ribollente di sostanze chimiche che non hanno nulla a che fare con l'ambiente, a base di silicio, asettico e ordinato (di un computer)» (Daniel GOLEMAN, *Emotional Intelligence*; trad. it. di Isabella Blum e Brunello Lotti, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996, p. 61).

⁴⁵ *De Anima* III, 9, 433a 4-6.

alcuni che definiscono le virtù come stati di impassibilità (ἀπάθεια) o di riposo (ἡρεμία): definizione non buona, perché parlano in senso assoluto (ἀπλῶς), senza aggiungere “come si deve” e “come non si deve” e “quando si deve”, e così via»⁴⁶; ora è evidente che Aristotele si ricollega qui ad uno dei testi della *Metafisica* ove si discute, guarda caso, il principio di Protagora; dice Aristotele che «ciò che appare non esiste in generale, ma esiste per colui al quale appare e quando appare e in quanto e nel modo in cui appare (τὸ φαινόμενον ἔστιν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ἦ καὶ ὡς)»⁴⁷.

Bisogna dunque che, oltre alla φαντασία, anche l'ὄρεξις sia sottomessa ai fini della ragione. Aristotele ne indica chiaramente la causa; egli afferma che «tre sono infatti i motivi per la scelta e tre i motivi per la repulsione: il bello, l'utile, il piacevole e i loro contrari, il brutto, il dannoso, il doloroso. Rispetto a tutto questo l'uomo buono tende ad agire rettamente, mentre il malvagio tende ad errare, e soprattutto in relazione al piacere: esso, infatti, è comune agli animali, e si accompagna a tutto ciò che dipende dalla scelta: anche il bello e l'utile, infatti, si rivelano piacevoli»⁴⁸. Aristotele nota ancora che «la tendenza al piacere è cresciuta con tutti noi fin dall'infanzia: perciò è difficile toglierci di dosso questa passione, incrostata (συντέθηραπται) com'è con la nostra vita. Anzi, chi più chi meno, misuriamo anche le nostre azioni con il metro del piacere e del dolore»⁴⁹. È dunque a causa del fatto che i beni sono particolari che «provare piacere e dolore è agire con la medietà sensitiva riguardo al bene o al male, in quanto tali»⁵⁰.

Ciò che è caratteristico dell'ὄρεξις, perfezionato dalla virtù e in rapporto alla conoscenza morale, è di consentire un apprezzamento corretto dei beni che sono sempre degli operabili particolari, e come tali non costituiscono l'oggetto diretto dell'intelletto. Di conseguenza, se «il percepire è simile al solo dire e al pensare, quando l'oggetto è piacevole o doloroso, l'uomo lo persegue o lo evita come se affermasse o negasse»⁵¹. Questo movimento dell'anima, che οἶον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει, opera una selezione dei particolari rilevanti in relazione all'azione, in tanto in quanto sono percepiti come desiderabili (ἦδὺ φαίνονται) e allo stesso tempo sono buoni simpliciter: perché, come Aristotele dice subito di seguito, «provare piacere e dolore è agire con la medietà sensitiva riguardo al bene o al male, in quanto tali»⁵²; così il desiderio favorisce, con l'aiuto della memoria, la scoperta e la formazione di immagini capaci di produrre l'azione.

Riassumendo, la virtù morale è necessaria per ottenere il bene dell'uomo poiché il bene concreto è raggiunto soltanto attraverso il desiderio sensibile, e quello deve essere conforme ai fini della ragione; le virtù realizzano questa conformità e per loro mezzo il bene pratico è inquadrato in quanto tale, alla luce dell'universale.

⁴⁶ *Etica Nicomachea* II, 3, 1104 b 24-26.

⁴⁷ *Metafisica* IV, 6, 1011a 22-24.

⁴⁸ *Etica Nicomachea* II, 3, 1104b 30 - 1105a 1.

⁴⁹ *Ibidem*, 1105a 1-5.

⁵⁰ *De Anima* III, 7, 431a 10-11.

⁵¹ *Ibidem*, 431a 8-10.

⁵² *De Anima* III, 7, 431a 10-11.

Il fine virtuoso, che in assoluto è il principio razionale dell'azione umana, s'incarna dunque nelle virtù morali, che rappresentano la sintesi responsabile e deliberata delle potenze cognitive e desiderative dirette al giudizio morale nel concreto (*connaturalizzazione*).

Ora, la φαντασία e il desiderio sensibile sono predisposti a portarsi correttamente sui beni della ragione. Infatti, questa connaturalizzazione del desiderio (che Aristotele chiama συνφυῆναι ο συνωκειώσθαι), è ottenuta per una sorta di *persuasione* all'interno dell'anima, come dicevano già i sofisti: di fatto, una parte dell'anima obbedisce alla ragione, l'ascolta, è *peitharchiché*, cioè persuasa dall'altra parte, che comanda); i mezzi di questa persuasione sono ancora una volta le immagini, le φαντασίαι formate dall'intelletto: «quest'affezione (πάθος) dipende infatti da noi, quando lo vogliamo: è possibile infatti raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini»⁵³. Ora, «è piacevole pensare che si otterrà ciò a cui si aspira; e la φαντασία che così sorge, provoca piacere»⁵⁴.

Di conseguenza, è possibile, almeno all'inizio, modificare i desideri. Nel libro terzo dell'*Etica Nicomachea*, al capitolo 5, Aristotele confuta definitivamente Protagora e Gorgia, affermando che «se si dicesse che tutti tendono a ciò che a loro appare bene, senza però essere padroni di quell'apparire, ma il fine appare a ciascuno, caso per caso, tale quale ciascuno anche è, risponderemmo che, se dunque ciascuno per sé è in qualche modo causa della sua disposizione, sarà in qualche modo causa anche di quell'apparire»⁵⁵. Ecco ciò che vuol dire veramente “usare la scienza”: formare delle disposizioni adeguate nella sensibilità, mediante la ripetizione di atti conformi alla ragione⁵⁶. Di conseguenza, la βασιλική τέχνη di Platone si sdoppia: essa corrisponde in *universali* alla scienza (e, infatti, Aristotele afferma che essa guida ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ le altre discipline), mentre in *particolari* coincide con la φρόνησις e le virtù morali.

Riassumendo, legando — ritengo per la prima volta — i testi di *Metafisica* IV, 6 e di *Etica Nicomachea* II, 3 e III 4-5, si può comprendere la soluzione dell'aporia del bene apparente, poiché il desiderio sensibile conferisce una connaturalità con il bene in *particolari*, e non soltanto in *universali*. Dal versante psicologico, il desiderio sensibile virtuoso costituisce una risposta emotiva adeguata alle circostanze concrete nelle quali l'azione si svolge e guida a riconoscere e portare alla luce il bene conveniente da praticare, perché *la sua rettificazione per mezzo delle virtù rende evidenti*

⁵³ *De Anima* III, 3, 427b 17-20.

⁵⁴ *Retorica* II, 2, 1378b 2-10.

⁵⁵ *Etica Nicomachea* III, 5, 1114 a 31 - b 3: «εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοὺς φαινομένου ἀγαθοὺς, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦστο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῶς· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῶς τῆς ἕξεώς ἐστὶ πῶς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς αἴτιος».

⁵⁶ «Ma poiché usiamo il termine “sapere” in due sensi (infatti si dice che sa sia chi possiede la scienza ma non se ne serve, sia chi se ne serve), ci sarà differenza se fa ciò che non deve uno che possiede scienza e non la mette in atto o uno che la mette in atto: questo secondo caso viene ritenuto strano, ma non il primo» (*Etica Nicomachea* VII, 3, 1146b 31-35); evidentemente, qui il servirsi della scienza, “agendo in conformità ad essa”, vuol dire inserirsi nell'ambito della προαίρεσις.

le caratteristiche assiologiche particolari che corrispondono ai fini della ragione. E talvolta, lo stesso desiderio rende inutile ed anticipa la stessa riflessione della ragione, poiché «quando uno passi all'atto rispetto al ciò in vista di cui nell'ambito o della sensazione o dell'immaginazione o dell'intelletto, immediatamente produce quello che desidera; l'attuazione del desiderio prende il posto dell'interrogazione e del pensiero»⁵⁷. Ciò che evidentemente non vuol dire che l'azione sia irrazionale, ma che essa è determinata razionalmente nella sua stessa origine.

3.3. L'uomo virtuoso principio di moralità

Se l'intervento delle virtù del carattere per determinare il bene in particolare è abbastanza chiaro, vale la pena di spendere ancora qualche breve parola in conclusione a proposito della conoscenza delle regole che presiedono all'agire umano in Aristotele, cioè circa il valore universale dei principi virtuosi. Il criterio aristotelico di autorità, che manifesta la legge morale all'interno dell'esperienza, conserva ancora una volta uno stretto legame con il lemma protagoreo. Grazie infatti all'interpretazione della dottrina della virtù alla luce del principio dell'uomo misura di tutte le cose, il filosofo può dire che *l'uomo virtuoso* «si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa, in quanto ne è regola e misura»⁵⁸. Si è visto che la razionalità pratica nasce e matura in un contesto vitale, secondo il criterio della maggioranza, che può realizzare l'adeguamento progressivo della moralità alle situazioni concrete, attraverso delle incarnazioni storicamente differenti di una stessa virtù. In questo contesto, la figura dell'uomo virtuoso offre un criterio ermeneutico per il giudizio pratico, lasciando alla filosofia il compito della definizione esplicita e della difesa dei principi. Ecco perché non si può dire, come talvolta si è fatto, che l'etica si fonda sull'uomo virtuoso, poiché lo *σπουδαῖος* rappresenta un criterio della *moralità*, che, benché molto spesso *ben determinato dalla lode*, abbisogna ancora di una fondazione etica. Lo si vede abbastanza bene nei tre campi che Aristotele ha assegnato alla cura dell'uomo virtuoso, cioè la legge della *πόλις*, la rappresentazione artistica della *πόλις* e la discussione retorica della *πόλις*. In tutte queste situazioni, Aristotele distingue con precisione l'esemplarità morale dalla fondazione etica. Detto questo, crediamo rimangano comunque da approfondire le condizioni della percezione del fine virtuoso mediante la lode, che in Aristotele, si gioca su un duplice versante, assiologico ed estetico. In questo senso, potrà essere d'aiuto l'approfondimento delle condizioni narrative dell'etica aristotelica, quali sono state evidenziate da numerosi autori⁵⁹, per verificare tra l'altro se sia ipotizzabile l'esistenza di principi transculturali di moralità. Ma questo porta già oltre i nostri propositi (e forse, in parte, anche oltre lo stesso proposito di Aristotele) e richiederà un lavoro ulteriore⁶⁰.

⁵⁷ *De motu animalium* VII, 701a 29-32.

⁵⁸ *Etica Nicomachea* III, 4, 1113a 31-33.

⁵⁹ Rimandiamo qui a R. A. GAHL, Jr., *From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law*, «International Philosophical Quarterly», XXXVII-4 (1997), pp. 459-474.

⁶⁰ Per gli approfondimenti analitici dei diversi temi trattati nel presente lavoro, rimandiamo al nostro *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive della virtù morale in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

studi

Abstract: *The article offers a summary comparison of the chief pre-Aristotelian moral doctrines of the relation between desire and knowledge in its various forms: philosophy, art, sensibility, imagination, fancy. At the end of a path that includes the Sophists, Isocrates and Plato, the position of Aristotle, in both his youthful and his mature works, is presented. Within the general framework of the Aristotelian epistemology of praxis, attention is focused on the analysis of the positive function exercised by desire (and by the virtuous man, who possesses this desire in an outstanding form) in the knowledge of the good in particular situations. The author hypothesizes a direct influence of the Pythagorean and Isocratic doctrine on the Aristotelian image of a rhetorical structure of the soul.*