

## ***Sull'"attualità" dell'etica di Aristotele. Alcuni problemi.***

[Franco Trabattoni](#)

*Università Statale di Milano,*

*Dipartimento di Filosofia*

### **Abstract**

For several decades now, and for a number of different reasons, there has been a significant reawakening of interest in Aristotle's practical philosophy. In particular it is widely held that his philosophy can work as a model for safeguarding the fundamental ethical demands without having to deny the natural essence of the human being and without having to resort to a metaphysical basis. This article sets out to question this theoretical approach. It considers in particular two main problems: the responsibility of the individual and the role of the knowledge of good in ethics. The comparison between two recent publications (Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford UK - Cambridge USA 1993; AAVV, *Aristotle, Kant and the Stoic. Rethinking Happiness and Duty*, ed. by S. Engstrom and J. Whiting, Cambridge 1996), is directed towards demonstrating that Aristotle's ethical thought does not meet demands nowadays considered essential. As for responsibility, Aristotle succeeds in justifying responsibility for actions but not responsibility for character: the results are hardly acceptable (in contrast to what S.Sauvé Meyer holds). With regard to the knowledge of good, it is broadly established that, in his ethics, Aristotle does not consider it to be a central theme (as in Kant's). The question is whether the lack of this particular feature is really, as many maintain, a positive characteristic. This paper aims to demonstrate that it is not the case, or at least it is not when evaluating ethical theories from a general current perspective, because nowadays the fundamental ethical problem seems indeed to be the identification of an intersubjective consent on the notions of good and evil. If, in our search for an effective model for modern reflection, we wish to turn our attention to ancient philosophy, then the Socratic/Platonic approach seems to be much more promising than that of Aristotle.

1. È risaputo che in questo secondo dopoguerra l'etica di Aristotele, spesso designata col nome più corretto di "filosofia pratica", ha goduto di un favore crescente, non solo per quanto riguarda le ricerche storiografiche, ma anche in vista dell'individuazione di un modello teorico in vario modo utilizzabile dalle dottrine etiche contemporanee. Gli elementi che hanno favorito la riattualizzazione di questa sezione della filosofia aristotelica sono molteplici, e perciò tenteremo di farne qui di seguito un elenco ragionato.

1) C'è anzitutto il motivo considerato determinante dal recente movimento di "riabilitazione della filosofia pratica", ossia il fatto che l'etica di Aristotele consente di aggirare il divieto imposto dalla cosiddetta "legge di Moore", in base alla quale non è possibile ricavare da descrizioni fattuali prescrizioni deontologiche o normative. Secondo questa prospettiva il pregio maggiore dell'etica aristotelica consiste appunto nel fatto che essa non ritiene separabili in due momenti distinti l'atto teoretico del riconoscimento di norme e valori dall'atto pratico in cui tali norme e valori vengono applicati all'azione. In effetti per Aristotele - così si argomenta - non esistono né dati di fatto neutri da cui partire né contenuti teorici conoscibili in sé, perché i fatti stessi sono sempre fin dall'inizio predeterminati in base ad una certa teoria, che fa tutt'uno con i fatti stessi, fusa con essi in modo indistricabile. Per Aristotele è impossibile, in altre parole, individuare i valori con procedimento puramente teoretico, perché tali valori si trovano già da sempre incorporati nella prassi dei soggetti agenti e delle società in cui essi vivono; per cui l'unica possibile via per definire le norme consiste nell'analisi degli stati di fatto, di ciò che

concretamente gli uomini identificano come bene e tentano di promuovere nella loro vita.

2) Ma il modello sopra descritto non comporta solo il vantaggio di superare l'ostacolo epistemologico rappresentato dalla legge di Moore. Esso permette anche di proporre una valida alternativa al modello tecnico attivo nella tradizione socratico-platonica. Il difetto di tale modello, si dice, consiste nel fatto che esso subordina la morale ad un fine esterno, proprio come accade nelle tecniche, ed è perciò naturalmente condotto a sostenere etiche di carattere eudemonistico o addirittura utilitaristico.

3) L'eudemonismo sembra essere lo spauracchio più temibile delle dottrine etiche contemporanee (1). Ma la semplice condanna dell'eudemonismo non è ancora una dottrina etica alternativa. Questo risulta evidente, secondo l'opinione di alcuni estimatori dell'etica aristotelica, nella morale kantiana, che paga il rifiuto dell'eudemonismo al caro prezzo di togliere all'etica qualunque concretezza, dal momento che l'oggetto della morale, una volta eliminato il bene come prodotto tecnico dell'azione, dovrebbe essere poi ricavato da principi astratti come il senso del dovere o la pura forma della legge. La tesi aristotelica avrebbe il vantaggio di evitare questa vuotezza storica e intellettualistica, poiché essa considera i valori come già dati, senza che per questo sia tolta la necessità dell'analisi critica. L'etica, insomma, può avere un suo contenuto preciso, purché si ammetta che esso non può essere offerto né da una indagine di carattere puramente intellettuale volta a stabilire che cos'è il bene, né da una assunzione acritica di tutto ciò che pare essere buono nella comune esperienza, ma da un fecondo interscambio, virtuosamente circolare, tra i due momenti.

4) Nel circolo virtuoso che abbiamo menzionato sopra si sarà facilmente riconosciuta una delle più importanti parole d'ordine dell'ermeneutica contemporanea (nel senso di Heidegger e Gadamer). Né è certo un caso che uno dei cespiti principali dell'ermeneutica gadameriana sia costituito proprio dalla filosofia pratica di Aristotele. Ugualmente interessante è l'importanza in Gadamer dello spirito oggettivo hegeliano (sottolineata, prima di lui, anche nelle riflessioni protoermeneutiche di Dilthey), perché il trapasso in Hegel dalla moralità all'eticità, sulla base di un diffuso schema storiografico, segnala appunto la relazione dialettica, di implicazione reciproca, che esiste tra fatti e valori (eventualmente giocata contro il preteso intellettualismo della morale di Kant). La rilevanza di questi temi nel pensiero contemporaneo è del tutto evidente in figure come Joachim Ritter (studioso del pensiero etico-politico di Aristotele e Hegel) e anche nel fatto che lo stesso Gadamer ha interpretato la phronesis aristotelica come una delle figure centrali della sua ontologia ermeneutica. Nella prospettiva ora delineata, in altre parole, la filosofia pratica di Aristotele si manifesta altamente apprezzabile non solo e non tanto dal punto di vista strettamente etico, ma come modello utile per rappresentare in generale i rapporti tra pensiero e realtà.

5) L'etica aristotelica, inoltre, si raccomanda per la sua indipendenza da strutture di carattere metafisico, particolarmente apprezzata in un'epoca in cui la metafisica non sembra avere più corso legale (se non intesa come pura etichetta per indicare le frigide speculazioni sull'essere care ad alcuni filosofi di tradizione analitica (2)). Anche in questo caso il vantaggio è duplice: si scartano, in un colpo solo, sia il modello etico socratico-platonico, dipendente da una metafisica del bene che Aristotele sottopone a critica serrata tanto nella Nicomachea quanto nell'Eudemia, sia il modello kantiano, in cui la parziale appartenenza dell'uomo al mondo noumenico (cioè metafisico) è condizione di possibilità dell'etica in generale.

6) Da quest'ultimo punto deriva poi un ulteriore rilievo. Secondo una certa prospettiva il dominio dell'etica rappresenterebbe nel contesto dell'esperienza umana una imbarazzante eccezione, un ambito in cui le considerazioni e gli impulsi naturali vengono messi in dubbio e posti in contrasto con esigenze eterogenee; sarebbe da qui, fra le altre cose, che deriva la drammaticità dei dilemmi morali di ardua soluzione a cui tutta la tradizione filosofica occidentale ha dovuto far fronte, e

sui quali anche oggi si concentra una buona parte della riflessione etica contemporanea. L'etica di Aristotele, per la naturalità e ragionevolezza dei suoi presupposti, potrebbe rappresentare un esempio efficace di prospettiva contraria, in cui il comportamento etico richiesto all'uomo è coerente con la sua natura e armonicamente inserito nel sistema di norme e valori riconosciuto dalla comunità.

2. Nel presente lavoro mi propongo di avanzare qualche riserva critica nei confronti della tendenza sopra delineata, prendendo spunto da alcuni studi recenti dedicati all'etica di Aristotele e alla sua possibile riattualizzazione. Inizieremo citando l'ultima frase di un libro dedicato al problema della responsabilità in Aristotele: "L'opinione di Aristotele, se coronata da successo, ci mostra che non siamo costretti, per riconciliarci con il nostro status di creature naturali, ad abbandonare i presupposti caratteristici della morale" (3). Il senso di questa frase si chiarisce a partire dall'operazione che l'autrice intende condurre con il suo libro. Il problema della responsabilità, ossia della libertà della scelta, sembra da un lato costituire un presupposto imprescindibile per qualunque tipo di etica, dall'altro costringere la ricerca a postulare condizioni di carattere metafisico, tali da sciogliere l'agire umano dal contesto di cause naturali in cui si trova inserito. Si potrebbe pensare, a questo proposito, sia alla tesi sostenuta da Platone nel Fedone, in cui l'anima non è riducibile ad armonia del corpo (e dunque neppure alla sua forma) perché solo un'indipendenza di carattere sostanziale e metafisico è in grado di garantire la libera responsabilità; sia alla posizione kantiana, in cui la libertà dell'agire è possibile solo in base a presupposti di carattere noumenico. L'etica di Aristotele, per la sua mancanza di supporti metafisici e per la sua impostazione naturalistica, sembra per converso priva di questa condizione, e ammettere la responsabilità solo in maniera fortemente limitata, tanto da rischiare l'approdo al determinismo (4).

Si configurano in tal modo due posizioni antitetiche e dunque difficilmente conciliabili: le dottrine etiche che vogliono tenere conto in modo completo della condizione della libera responsabilità finiscono in un modo o in un altro per sfociare nella metafisica, e dunque negare "il nostro status di creature naturali"; le dottrine etiche che vogliono salvaguardare quest'ultima condizione ed evitare compromissioni metafisiche paiono per converso dover "abbandonare i presupposti caratteristici della morale", in primo luogo quello della libera responsabilità. L'intento dell'autrice consiste nel mostrare, contro l'insanabilità apparente di questo contrasto, che l'etica di Aristotele riesce a realizzare la quadratura del cerchio. Il motivo di fondo che rende possibile questa soluzione consiste nel dire in primo luogo che l'etica aristotelica salvaguarda la responsabilità del soggetto per le sue azioni a danno di quella per la formazione del carattere, e in secondo luogo - ciò che più importa - che una teoria così concepita rende conto in maniera adeguata del problema della responsabilità (così da rendere l'etica aristotelica interessante anche da un punto di vista prettamente teoretico).

L'ipotesi secondo la quale la responsabilità per il carattere è essenziale per cogliere l'essenza della responsabilità morale (5) a parere dell'autrice è, come detto, estranea al pensiero di Aristotele, il quale si riferisce piuttosto alla responsabilità per le azioni. A suffragio della sua tesi Sauvé Meyer cita alcuni passi dell'Etica Eudemia e dei Magna Moralia, da sui si deduce - a suo avviso - che il discorso aristotelico sulla responsabilità non ha lo scopo di cogliere le condizioni in base alle quali uno è responsabile per il proprio carattere, ma quello di cogliere le condizioni per cui si può ritenere che le azioni di qualcuno siano o no la libera espressione del suo carattere (6); ed è appunto questo ciò che Aristotele intenderebbe per libertà dell'azione. Tale discorso è reso però complicato dal fatto che Aristotele, tanto nell'Etica Nicomachea quanto nell'Eudemia, introduce rilevanti considerazioni circa la lode e il biasimo, dichiarandoli appropriati solo in

presenza di eventi (scelgo appositamente questo termine vago per motivi che saranno chiari fra poco) volontari e responsabili. A questo punto sorge naturale il problema di capire perché Aristotele considera la volontarietà come condizione necessaria affinché la virtù sia lodata e il vizio biasimato. Una possibile risposta, suggerisce l'autrice, consiste nel dire che la virtù è degna di lode e il vizio di biasimo solo se sono volontari i caratteri corrispondenti (7). Ma è facile mostrare che così non può essere, perché la lode e il biasimo dipendono in ultima analisi sempre dal fatto che le cose biasimate o lodate siano buone o producano cose buone: Aristotele non dice, infatti, che la virtù è degna di lode perché noi ne siamo responsabili (8), ma che lo è perché è cosa buona o produce cose buone.

Si potrà dunque dire, di conseguenza, che il problema è stato risolto? Purtroppo no, perché nel ragionamento della Sauv  Meyer si nasconde un pericoloso equivoco, reso ancora pi  insidioso sia da una certa approssimazione terminologica di Aristotele, sia dalla scarsa chiarezza che spesso si riscontra nelle discussioni intorno ai rapporti tra libert  e valore. La tesi che l'autrice vuole confutare - ripetiamolo -   quella secondo cui la lode e il biasimo dipenderebbero dalla responsabilit  per il carattere. Essa ritiene di realizzare il suo obiettivo dimostrando che la responsabilit , ovvero la libert  con cui si sceglie un determinato evento (sia esso azione o carattere) non   condizione sufficiente per giustificare la lode o il biasimo. Ma questa   una considerazione del tutto ovvia, e poco rilevante riguardo il problema che ora ci interessa.   chiaro infatti che la premessa necessaria di qualunque lode, compresa quella per il carattere,   che si abbia a che fare con qualcosa di buono. Ed   altrettanto chiaro che la responsabilit  o la libert  con cui un evento, carattere compreso, viene prodotto, non   mai sufficiente di per s  per giustificare la lode, perch    ben possibile compiere azioni cattive o formarsi un pessimo carattere in modo del tutto libero e responsabile.

Pertanto, una volta stabilito che Aristotele, legando lode e biasimo a ci  che   volontario, non intendeva affatto sostenere che lode e biasimo derivano appunto dalla volontariet  stessa, non abbiamo ancora trovato che cosa egli volesse dire. La volontariet  non rende buono il carattere semplicemente perch  non   in grado di rendere buono alcunch . Ma che cosa vuole dire Aristotele, allora, laddove scrive che la lode e il biasimo spettano a passioni ed azioni volontarie (EN 1109a 30-35), che la virt , il vizio e le opere che ne derivano sono lodevoli e riprovevoli quando l'uomo ne   personalmente responsabile e principio (EE 1223a 9-18)? Non basterebbe dire che passioni, azioni, opere, ecc. (e caratteri) sono degni di lode quando sono virtuosi e buoni, degni di biasimo quando sono viziosi e cattivi? Perch  aggiungere delle clausole relative alla volontariet  e alla responsabilit ?

La risposta a questa domanda   naturalmente la pi  ovvia, e va proprio nella direzione che la Sauv  Meyer tenderebbe ad escludere. In Etica Eudemia 1222b 15-20 Aristotele scrive che l'uomo   l'unico essere capace di produrre azioni (pragmata). Tali azioni, come   chiaro, possono essere buone o cattive, e questa variabile   il fondamento ultimo in base al quale sono apprezzate o biasimate. La volontariet  e responsabilit  introdotte da Aristotele in EN 1109b 30-35 e in EE 1223a 9-18, bench  in quei passi vengano brachilogicamente riferite ad azioni, passioni, virt , vizi ed opere, non si riferiscono in modo proprio a tali oggetti, ma ai soggetti che ne sono responsabili. Una azione virtuosa   apprezzabile in s , in quanto buona, senza alcun riferimento significativo a volontariet  e responsabilit . Volontariet  e responsabilit  costituiscono le condizioni che permettono di estendere lode e biasimo anche agli autori di quelle azioni. Attuire con il proprio corpo la caduta di un bambino dal quarto piano   comunque una azione buona e apprezzabile. Pu  essere considerato buono e perci  lodato l'uomo che ha prodotto questo evento solo egli se si   accorto di ci  che stava accadendo e ha allargato le braccia, non se il bimbo gli   carambolato addosso mentre egli pensava ai fatti suoi. Quello che Aristotele vuol dire, insomma,   molto semplicemente che si pu  lodare una persona solo se le azioni buone da lei causate derivano da una sua libera scelta.   vero che a questo livello si parla di responsabilit  per le

azioni e non di responsabilità per il carattere. Ma il ragionamento di Aristotele dimostra che egli riteneva in generale volontarietà e responsabilità condizioni necessarie per valutare moralmente le persone; e se questo è vero il problema della responsabilità per il carattere non può essere eluso neppure da chi ragiona in termini aristotelici, perché l'involontarietà del carattere che produce l'azione non può non compromettere la volontarietà dell'azione stessa (e dunque la lode e il biasimo di cui la persona si rende meritevole). Nella trattazione aristotelica della volontarietà dell'azione, insomma, emerge il fatto che Aristotele attribuiva alla volontarietà un significato essenziale per stabilire il valore etico della persona, tale da non permettergli di trascurare il problema della volontarietà del carattere.

In effetti Aristotele non trascura affatto questo problema, dato che ne parla esplicitamente nel 5° capitolo del III libro dell'Etica Nicomachea (1114a3-31). Naturalmente l'autrice non ignora questo passo, a cui dedica un'ampia analisi nel 5° capitolo del suo libro. Il suo rilievo principale, in sintesi, consiste nel dire che lo scopo per cui Aristotele parla di responsabilità per il carattere è comunque insufficiente a fornire una base adeguata per fondare la responsabilità morale. In effetti lo Stagirita attribuisce agli uomini solo quel modesto grado di responsabilità per il carattere sufficiente a far sì che la lode e il biasimo possano influenzare la formazione del carattere stesso. Questa volta non entreremo nei dettagli delle argomentazioni dell'autrice e ci accontenteremo di assumere, per ipotesi, che siano valide (del resto il fatto che l'etica di Aristotele non stabilisca la piena responsabilità per il carattere può essere considerato una opinione comune). Ma allora che cosa ne consegue? È fuori discussione, in primo luogo, che l'etica di Aristotele non è utile a chi considera la piena responsabilità per il carattere come un requisito primario di qualunque teoria morale. Più controversa è la questione di stabilire se la posizione aristotelica può considerarsi del tutto coerente; cioè se la sua concezione del biasimo e della lode morali implichi o no, come suo requisito implicito, un margine di responsabilità per il carattere che eccede quanto Aristotele riesce a stabilire quando affronta direttamente questo problema.

La mia opinione, come detto, è che questo è proprio quello che accade. La constatazione che lode e biasimo richiedono responsabilità e volontarietà nell'agente introduce un'esigenza capace di rompere qualunque successiva limitazione. Per quanto valide siano le ragioni in base alle quali si afferma che la condizione umana è del tutto naturale, che è armoniosamente inserita in una sequela di cause che neppure l'etica dovrebbe poter interrompere (motivo su cui Sauvé Meyer insiste nel 6° capitolo del suo libro), tali ragioni non sono però mai sufficienti per eliminare dall'esperienza etica alcuni aspetti difficilmente conciliabili con la prospettiva naturalistica. I problemi di coerenza interni all'etica di Aristotele sono l'esatto resoconto di questa situazione paradossale. Non sembrano affatto adeguati, perciò, tentativi come quelli messi in atto dalla Sauvé Meyer, di mostrare che il problema, il paradosso e l'imbarazzo non esistono. Da un punto di vista più generale, invece, un esame critico dell'etica aristotelica centrato sugli scarti della teoria, sulla differenza tra la reale entità dei problemi e l'effettiva capacità di risolverli, può portare qualche buon argomento a uno schema teorico come quello di Kant, almeno nel senso che l'esperienza dell'etica contiene elementi provocatori in grado di mettere sempre e di nuovo in discussione modelli naturalistici che si vorrebbero esaustivi (il che significa, per converso, l'impossibilità di considerare espulsa una volta per tutte la provocazione metafisica che l'esperienza etica sembra almeno suggerire).

3. Nelle ultime righe del paragrafo precedente abbiamo sommariamente accennato a quello che tradizionalmente si considera come il principale divario tra l'etica di Aristotele e quella di Kant, e che anzi ha portato a ritenerle per certi versi antitetiche in modo paradigmatico. Questo luogo

comune della storiografia è stato però seriamente messo in dubbio dalla critica più recente, come efficacemente dimostra - ad esempio - la maggior parte dei saggi compresi in un recente volume collettaneo dedicato all'etica di Aristotele, degli stoici e di Kant (9). Ora ci volgeremo perciò all'analisi di alcuni di essi, con l'intento di approfondire criticamente i problemi che qui ci interessano. La prima sezione dell'opera (che è suddivisa per coppie di interventi scanditi secondo criteri tematici) ha per titolo *Deliberation and Moral Development*, ma è particolarmente adatta a sviluppare le questioni discusse nel libro della Sauvé Meyer, perché entrambi i saggi che la compongono si occupano del carattere nella filosofia pratica di Aristotele.

John McDowell (*Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics*, pp. 19-35), si pone il problema di capire con quali mezzi avviene, in Aristotele, la saldatura tra il momento della deliberazione e l'effettivo raggiungimento del fine che essa si prefigge (cioè l'eudaimonia). Per risolvere questo problema, egli scarta anzitutto due modelli che sono stati a vario titolo proposti dalla critica: 1) il modello tecnico; 2) il modello che mette in causa un progetto (blueprint) relativo alla natura generica dell'eudaimonia, sulla base del quale sono poi valutati i casi particolari. Il modello tecnico non collima con la filosofia pratica di Aristotele perché esso appare dominato dalla variabile, ad essa estranea, dell'efficacia. Più complesso, ma anche più interessante, è l'argomento con cui McDowell rifiuta il secondo modello. Esso implica una separazione tra riflessione teorica e applicazione pratica che è sconosciuta al pensiero etico di Aristotele (e che corrisponde piuttosto alla sensibilità etica dei moderni). Per Aristotele non esiste alcuna dicotomia tra l'atto in cui l'intelletto valuta il fine in astratto, indipendentemente dalle condizioni pratiche, e l'atto in cui lo stesso intelletto applica le conclusioni così raggiunte alla situazione concreta, perché il sapere pratico si manifesta solo nella capacità di leggere correttamente tali situazioni (10), e non ha pertanto alcun contenuto indipendente dalla capacità relativa. Il motivo di questo stato di cose consiste nel fatto che per Aristotele il contenuto dell'eudaimonia è fissato una volta per tutte, mediante l'educazione e l'abitudine, nei pensieri e nei comportamenti delle persone alle quali egli si rivolge (11), per cui non avrebbe senso metterlo in discussione mediante procedimenti puramente razionalistici. L'abitudine, che nell'etica di Aristotele rappresenta il fondamento ultimo dell'educazione morale, non costituisce affatto l'adattamento alla funzione sensitiva e appetitiva dell'anima di contenuti razionali stabiliti a priori, ma comporta anche un sapere specificamente pratico, il cui carattere distintivo consiste appunto nel fatto che non può essere sviluppato in modo esclusivamente teoretico, prescindendo dall'esercizio corretto dell'azione. Neppure la separazione tra eccellenza intellettuale e eccellenza del carattere, di cui parla Aristotele, costituisce una valida obiezione a questa ipotesi. Tale differenza, infatti, esiste solo in astratto, cioè solo per il momento iniziale in cui il carattere non è ancora formato. Nel momento della deliberazione, in cui il carattere è pienamente sviluppato, l'agente che produce l'azione è appunto il carattere, cioè una perfetta fusione di sapere e abitudini, non certo un intelletto che ragiona in modo puramente teorico.

Tutto questo non implica, peraltro, che Aristotele abbandoni la pretesa di considerare il fine a cui a suo parere è rivolta l'azione pratica (cioè l'eudaimonia) come generale. Caratteristica a questo riguardo è la posizione assunta di Sarah Broadie. A parere di questa studiosa, dal momento che in Aristotele non c'è una riflessione indipendente sui fini, la deliberazione è costretta a rivolgersi verso scopi limitati, e non verso la felicità in generale (12). Ma, obietta McDowell, si tratta di una inferenza scorretta, fondata sul seguente pregiudizio: se la riflessione sui fini prende le mosse dall'educazione, e non è isolabile dall'atto di realizzare questi fini in determinate situazioni, allora non può essere abbastanza generale da riguardare l'eudaimonia.

Su questo punto McDowell ha probabilmente ragione. Ma è utile discuterlo più a fondo, perché esso fa emergere alcuni problemi che vanno al di là della pura questione esegetica (e che sono anche eccedenti in rapporto alle intenzioni di McDowell). Broadie nega che Aristotele avesse l'intenzione di collegare la deliberazione a un modello generale relativo ai fini, mentre McDowell

lo afferma. Ma può fare questo, ovviamente, solo a costo di intendere il termine "generale" in modo piuttosto ristretto. Prendiamo ad esempio il problema, a cui McDowell accenna solo di sfuggita, di stabilire in che cosa potrebbe essere utile la dottrina aristotelica della deliberazione a una persona che appartiene a una comunità molto diversa dalla sua, dunque educata ed abituata in modo differente. Se il quadro delineato da McDowell è corretto, bisogna ammettere che non potrebbe essere utile praticamente a nulla: perché l'etica di Aristotele si rivolge a persone che possiedono già un'idea ben determinata e particolare di che cosa sia l'eudaimonia. Ma è evidente a questo punto che chi ritiene, nonostante questo, di poter attribuire ad Aristotele l'ambizione di voler fare un discorso etico "generalmente valido", non fa altro che sottolineare l'angustia della prospettiva aristotelica.

Questa impressione di angustia, d'altra parte, pare difficile da eliminare del tutto. Sembra difficile, in particolare, non rilevare che con Aristotele la riflessione etica, in rapporto alla linea che va da Erodoto a Platone passando per la sofistica, Socrate e le cosiddette scuole socratiche, si sia sostanzialmente impoverita. Mentre infatti in questa tradizione sono correnti le domande etiche radicali, che non solo tengono conto delle differenze di costume tra popolo e popolo, ma elaborano anche modelli morali che prescindono dalla condizione ordinaria del cittadino della polis bene educato (si pensi anche solo ai cinici), la riflessione aristotelica appare rinchiusa nei confini di un mondo piccolo, di un uomo assai limitato nelle sue capacità di scelta e di sviluppo. Il riferimento alla speculazione etica precedente o coeva, che abbiamo tentato sopra, è assai utile per derubricare questo tipo di critiche dall'accusa di anacronismo, e mostrare che la speculazione etica di Aristotele, almeno sotto il profilo che qui abbiamo preso in esame, si rivela arretrata anche tra quelle correnti nel mondo antico.

È possibile anche obiettare a McDowell, in secondo luogo, che un'etica deduttivistica non è per nulla l'esatto contraddittorio della fusione tra sapere teorico e sapere pratico: nel senso che, in questo caso, tertium datur. Mentre la fusione di cui si è detto annulla, in ambito etico, ogni eccedenza del sapere teorico su quello pratico, il deduttivismo presuppone l'esistenza di una teoria forte capace di determinare per intero, e in astratto, la sfera pratica. In realtà si può pensare ad una eccedenza della teoria sulla prassi che abbia carattere approssimato, prospettico e ricorrente, più o meno nello stesso modo in cui la tartaruga di Zenone riafferma sempre di nuovo il suo piccolo vantaggio su Achille. Il rapporto tra teoria e prassi, in questo caso, non deve essere inteso come divisione assoluta tra determinato e determinante, ma piuttosto come un processo a spirale, in cui la teoria, per quel tanto che eccede la prassi, sollecita la prassi medesima a conformarsi a quella teoria; e poi, raggiunto questo risultato, la teoria manifesterà una nuova eccedenza che rimetterà in moto il processo, e così all'infinito. Se infatti si dovesse ammettere, in ambito etico, la perfetta coincidenza tra sapere teoretico e sapere pratico, l'aspetto normativo dell'etica sostanzialmente sparirebbe (perché dipende appunto dall'eccedenza della teoria sulla prassi), e l'etica si ridurrebbe alla semplice descrizione dello stato di cose presente. Ma questa ipotesi non sembra valida né di diritto (nel senso che il concetto dell'etica sembra indicare qualcosa di marcatamente diverso) né di fatto (nel senso che non corrisponde alla comune esperienza dell'etica). È interessante notare, fra le altre cose, che nell'ambito degli stessi studiosi dell'etica di Aristotele esistono personaggi autorevoli che non accettano l'appiattimento di cui parla McDowell, per i quali l'etica di Aristotele è metafisicamente fondata su presupposti teorici indipendenti dal puro sapere pratico (questo appiattimento potrebbe derivare, all'occorrenza, da un fraintendimento della phronesis aristotelica di cui si sarebbe reso responsabile Gadamer (13)). In ogni caso, le preoccupazioni di McDowell sembrano almeno in parte dettate dal pregiudizio "post-moderno" secondo cui l'esercizio autonomo della razionalità non può non avere carattere deduttivo, con tutte le conseguenze negative che questo comporta.

Che cosa possiamo ricavare, in ordine ai problemi da cui abbiamo preso le mosse, dalla discussione del saggio di McDowell? Il carattere, nell'etica Aristotele, appare da un lato come un

punto di partenza dell'indagine, da un lato come un punto di arrivo. Ma è tipico della sua impostazione il fatto che egli non abbia l'intenzione o la possibilità di indagare teoricamente ciò che viene prima del carattere, ossia ciò di cui esso costituisce il punto di arrivo. È buono, a parere di Aristotele, l'uomo che ha un buon carattere e che di conseguenza compie azioni buone. Ma all'interno della sua dottrina egli non trova spazio né per affermare quella libertà trascendentale per cui davvero può essere detto buono (e dunque lodato) l'uomo di buon carattere, né per indicare in base a quale ragionamento, modello o principio teorico un carattere può essere detto buono (per questo ci si deve attenere alla prassi corrente, al modello dello *spoudaios*, alla persuasione dominante tra i maschi liberi abbienti ateniesi del IV secolo su che cosa sia la felicità). Il problema davvero interessante, a questo punto, risulta con tutta evidenza: l'orientamento antimetafisico, naturalmente ben comprensibile, tipico del pensiero contemporaneo, è sufficiente a determinare il vantaggio di un'etica in cui la responsabilità personale è ridimensionata nei limiti in cui ne parla la Sauvé Meyer, in cui la differenza tra teoria e prassi è ridotta al minimo, come risulta dall'analisi di McDowell? O non si deve piuttosto riconoscere che queste condizioni sottraggono alla teoria etica più di quanto essa possa tollerare?

Questi problemi emergono con chiarezza nel secondo saggio del volume sopra menzionato (*Making Room for Character*, pp. 36-60), in cui Barbara Herman pone direttamente a confronto l'etica di Kant con quella di Aristotele, con lo scopo di attenuare le pretese differenze tra le due. L'autrice prende le mosse da presupposti analoghi a quelli di McDowell, in particolare dal fatto che l'agente morale non deve essere considerato in modo astratto ed irrelato, ma come un individuo eticamente formato, provvisto di un suo carattere sviluppato nel tempo mediante l'educazione. Questa sottolineatura del carattere, che ha chiara ascendenza aristotelica, a parere dell'autrice può essere integrata all'interno della morale di Kant, con lo scopo di dissolvere alcune rigide dicotomie (come quelle tra desideri e motivazioni, tra inclinazioni e doveri, tra eudemonismo e doverismo, ecc.) spesso a torto enfatizzate dalla critica meno avvertita. È possibile infatti sviluppare in Kant il sistema dei desideri in modo da renderlo analogo alla funzione sensitiva di cui parla Aristotele, che se pure non è direttamente razionale, può obbedire alla ragione ed essere da lei modellata. Questo lavoro di formazione porta appunto alla costituzione del carattere, che è poi la fonte dell'agire etico. In esso si rispecchia una sorta di storia e di trasformazione dei desideri, cosicché la responsabilità dell'azione morale non è lasciata in balia di una ragione solitaria che agisce il più delle volte contro i desideri, ma è sorretta da una ragione, per così dire, collaborativa, che ha educato i desideri e li ha resi coerenti a sé come propria materia. In questo modo - cioè se si parte dal carattere formato mediante l'educazione dei desideri - alcuni classici dilemmi morali si stemperano. Il contrasto tra dovere e piacere, ad esempio, sembra acuto se i due poli sono presi in astratto (ciò che peraltro, come sottilmente dimostra l'autrice, pare impossibile), ma non lo è se si prende in considerazione il carattere formato, in cui i desideri sono già stati rielaborati dalla ragione, per cui il preteso conflitto con il dovere perde molta della sua drammaticità. Persino l'utilitarismo, in tal modo, può essere parzialmente recuperato all'interno di un quadro etico di stampo kantiano. Chi, avendo un carattere formato, agisce per senso del dovere, non è obbligato ad ignorare il suo interesse; è vero, piuttosto, che egli, durante la formazione del suo carattere, ha sviluppato una concezione del proprio interesse obbediente ai dettami della ragione, e perciò non conflittuale con il senso del dovere. Quanto poi al dovere in quanto tale (classico motivo della vulgata kantiana), esso non deve essere inteso come un elemento a se stante, ma come disperso nel modo concreto in cui l'individuo provvisto di un carattere moralmente formato progetta determinate azioni: se è vero che l'azione morale deve essere conforme a una legge universale, non è però necessario che questa motivazione sia separata dal modo in cui noi concepiamo l'azione e i suoi fini come un insieme giustificato (14).

È evidente, nel saggio della Herman, il tentativo di rivendicare la concretezza dell'etica kantiana contro le ricorrenti (e spesso superficiali) accuse di astrattismo, senza tuttavia perdere di vista la



dimensione universale (che pare invece carente in Aristotele). Quello che occorre verificare, tuttavia, è se da un lato è concepibile in termini kantiani una incidenza del desiderio così come lo intende l'autrice, dall'altro se è compatibile con il progetto di Kant una razionalità di tipo ermeneutico, in cui la forma è inseparabile dal contenuto, nel senso che non solo determina la materia, ma in un certo modo ne è anche determinata: si può accettare che l'impulso morale si identifichi con l'effetto della trasformazione razionale del desiderio, o non si deve piuttosto attribuire alla ragione qualcosa di suo? Se la ragione non ha nulla di suo, su che basi potrà giudicare e guidare il desiderio? Se viceversa le motivazioni razionali possiedono abbastanza realtà per trasformare il desiderio, come non ammettere che si distinguano da esso, che gli si possano anche opporre? Né è utile dire che qui si parla del carattere già formato, e che è appunto in tale condizione che il contrasto non si verifica. Perché rimarrebbe comunque fuori di ogni considerazione (così come accade in Aristotele) quello che a questo punto diviene l'unico problema morale davvero interessante; e cioè: come si forma il carattere?

Il nocciolo della questione, a ben vedere, è tutto compreso nel progetto al quale l'autrice dichiara di allinearsi nelle prime righe del suo intervento (p. 36), e cioè quello di "liberare l'etica kantiana dal suo bagaglio noumenico", cioè dalle implicazioni di carattere metafisico. Infatti, nella struttura dell'azione morale così come viene descritta da Kant, l'atto di lasciarsi determinare dalla pura ragione implica una differenza metafisica, un netto divario tra ragione e appetito, tra mondo dei fini e mondo delle cause, tra libertà e necessità, ecc. Solo questa irruzione improvvisa di un altro genere, di una diversa e superiore dimensione, può per Kant spiegare il "fatto" della morale. L'appello al carattere, in questo contesto, ha l'effetto di eliminare tali differenze, poiché l'azione morale si configura come il naturale compimento di una trasformazione organica, che comprende impulsi, istinti, desideri e in generale ogni tipo di predisposizioni, motivazioni e processi formativi, senza che sopraggiunga nulla di nuovo e di estraneo non giustificabile all'interno delle dinamiche evolutive sopra descritte. Chi ha tale carattere, insomma, compie in modo naturale determinate azioni, senza per questo dover chiamare in causa spiegazioni metafisiche. Ma in realtà il problema metafisico (ovvero, in termini kantiani, l'aspetto noumenico del problema) viene così solo spostato all'indietro, e cioè al momento della formazione del carattere. Quali sono le condizioni che rendono possibile la formazione di un carattere libero e razionale? È necessario o no - la domanda si ripropone identica - un fondamento metafisico e noumenico? L'appello al carattere, in altre parole, ha solo l'effetto di narcotizzare temporaneamente alcune caratteristiche dell'etica kantiana, quelle che si ritengono meno moderne, meno interessanti per il dibattito etico contemporaneo; non ha l'effetto di eliminarle.

4. Gli elementi che abbiamo indicato sopra come caratteristiche per certi verso essenziali di ogni teoria etica, e che appaiono trascurate nella filosofia pratica di Aristotele, erano essenzialmente due: 1) la libera responsabilità dell'agente, attiva anche nella determinazione del carattere; 2) una differenza tra teoria e prassi almeno sufficiente a determinare in modo razionale qual è quel bene a cui carattere e azioni, se vogliono essere buoni, devono conformarsi. Solo il primo di questi due motivi, però, sembra porre in grave conflitto l'etica di Aristotele con quella di Kant. Se infatti Kant può fondare la libertà dell'uomo solo su presupposti metafisici estranei al naturalismo di Aristotele, per quanto riguarda il secondo motivo, al contrario, pare esservi una convergenza sostanziale. Tale convergenza è esplicitamente sottolineata da S. Engstrom nel terzo saggio del volume citato, (*Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant*, pp. 102-138, secondo della sezione dal titolo *Eudaimonism*). Egli mostra infatti che Aristotele non può essere annoverato tra coloro che subordinano la riflessione morale a una previa conoscenza del bene; e ciò è del tutto coerente con il pensiero di Kant, per il quale questa subordinazione, in qualunque

modo sia intesa, renderebbe la morale irrimediabilmente eteronoma. Di conseguenza, secondo Kant il rapporto tra il bene, da un lato, la virtù e la legge morale, dall'altro, deve essere inteso nel senso che dall'esame delle seconde si giunge al primo, e non viceversa. A parere di Engstrom si può dimostrare che anche Aristotele condivideva questa impostazione, poiché l'eudaimonia non rappresenta un bene esterno e diverso dall'azione morale, ma si identifica con il vivere in accordo con la virtù. È in questo senso che l'attività morale si qualifica in Aristotele come praxis e non come poiesis, poiché è appunto tipico della poiesis la presenza di un fine esterno all'azione, a cui l'azione stessa è rivolta. Questo significa che, per Aristotele, la bontà dell'azione morale è implicita nell'azione morale stessa, e non dipende dal bene che quell'azione si propone di realizzare. Dunque in Aristotele, come in Kant, l'etica non dipende da una previa identificazione razionale del bene.

Per sostenere questa tesi, Engstrom deve risolvere alcuni puzzles, come la constatazione del fatto che le etiche di Aristotele prendono le mosse proprio dalla ricerca del sommo bene, l'uso aristotelico del paragone tra etica e medicina, la dicotomia tra praxis e theoria (in base alla quale sembra che la contemplazione sia proprio quel bene e quel fine esterno all'azione morale di cui l'autore nega l'esistenza). Sul modo in cui Engstrom. risolve questi problemi, che certo è brillante, si potrebbe anche discutere, ma questo in realtà non sarebbe molto interessante. Perché su una cosa l'autore ha sicuramente ragione, e cioè sul fatto che Aristotele non ritiene essenziale che la scienza etica provveda alla conoscenza del bene inteso come come oggetto universale passibile di conoscenza teoretica, al punto che questa costituisce una delle critiche radicali rivolte da Aristotele a Platone. In tal senso si può certamente dire che l'etica aristotelica ha qualche affinità con quella di Kant. Quello che si tratta di capire, però, è se questa caratteristica può davvero essere considerata un pregio (come l'autore suppone).

L'assunto kantiano secondo cui la validità della legge morale non dipende dalla previa individuazione del bene (pena la perdita dell'apriori), presuppone che la conoscenza del bene sia in qualche modo già data, altrimenti non si potrebbe decidere mai quali azioni sono moralmente buone o quali no. L'appello alla razionalità dell'agire non è in questo caso di molto aiuto, se già non si conosce che cosa significa agire razionalmente, e quali sono gli obiettivi che un essere razionale naturalmente si pone. Ci sono in effetti dei buoni motivi per sostenere che l'etica di Kant, almeno negli scritti di carattere critico, assuma il contenuto della morale come già dato, e si proponga soltanto di metterne in luce le condizioni formali (cioè universali e necessarie) di possibilità.

In questo senso l'operazione di Kant è effettivamente analoga a quella di Aristotele, il quale non si domanda in astratto che cosa sono il bene e il male in generale, ma assume senz'altro come "bene" una serie di canoni etici vigenti nella società del suo tempo. T. Irwin, nel suo saggio compreso in questo stesso volume (15), dimostra che questa operazione potrebbe essere svolta anche senza accettare i presupposti amorali dell'eudemonismo, e cioè conservando un'etica categorica e autonoma, priva di compromissioni con il desiderio e le inclinazioni. Ma è anche possibile fare un passo avanti, e comprendere come anche un appello al desiderio non abbia necessariamente carattere amorale, ad esempio constatando che non tutti i desideri sono effettivamente tali, ovvero che l'educazione etica potrebbe essere correttamente intesa come una trasformazione del desiderio stesso (così Barbara Herman) tale da farlo coincidere in ultima analisi con la virtù.

Ma questa ipotesi coincide precisamente, a mio parere, con la concezione socratico-platonica della morale, in rapporto alla quale tanto l'etica di Aristotele quanto quella di Kant mi risulta difficile non considerare come un passo indietro. La bontà di una azione (Aristotele) o di una legge morale (Kant) può essere stabilita, in realtà, solo se si è stabilito che è buono l'obiettivo che esse tendono a realizzare. Ora, mentre Kant rifiuta esplicitamente questo ragionamento,

Aristotele invece lo accoglie (come abbiamo visto esaminando il libro della Sauvé Meyer). Purtroppo però nelle sue etiche non si legge da nessuna parte una discussione filosofica volta a identificare qual è quel bene in base al quale si possono dichiarare buone una azione o un soggetto. Per quanto invece riguarda Kant, non mi è chiaro se la determinazione del bene sia affidata all'evidenza prefilosofica, o se la si deduca dai caratteri formali, come razionalità e libertà, che qualificano l'azione morale. Nel primo caso Kant si ricongiunge con Aristotele nell'affermare che la determinazione del bene morale non interessa la filosofia. Nel secondo caso, invece, l'operazione è a mio parere destinata a fallire. Per identificare il bene (o i beni) non è utile la libertà perché, come pure abbiamo detto nella prima sezione di questo intervento, essa non determina in quanto tale né valori né disvalori, né lodi né biasimi; non è utile la razionalità perché essa direbbe qualcosa di significativo solo se già sapessimo (in modo irriflesso e non indagato filosoficamente) qual è la reale natura delle azioni che siamo autorizzati a chiamare razionali (ossia qual è la concezione sostantiva del bene implicita in tali determinazioni). Si può dunque tranquillamente affermare che esiste una motivazione morale superiore alle altre motivazioni in quanto fondata sulla razionalità della scelta; a patto però di capire che il discorso non finisce qui, e cioè che l'unico mezzo per qualificare una scelta come "razionale" consiste nell'individuare quei beni che è ragionevole scegliere. Il conflitto davvero rilevante per la filosofia morale, insomma, non è quello che esiste tra quel bene che è la ragione (finalità autonoma) e gli altri beni (finalità eteronoma), ma quello che esiste tra ciò che la ragione dimostra essere il vero bene e ciò che appare bene in modo superficiale o empirico. Questo conflitto è discusso a fondo nell'etica socratico-platonica, mentre non ve n'è quasi traccia nelle etiche di Aristotele e di Kant.

La conclusione di questo discorso, pertanto, è coerente con quanto già abbiamo osservato in precedenza: se è attribuibile ad Aristotele, come a Kant, l'idea che la riflessione morale è anteriore alla determinazione intellettuale del bene, cosicché il bene deve essere considerato implicito nella morale e dunque sottratto alla considerazione filosofica, ci sono buoni motivi per considerare questa posizione piuttosto un difetto che un pregio. Favoriscono questa impressione, oltre agli argomenti che abbiamo menzionato sopra, anche motivi di carattere contingente, che dipendono dalla particolare natura dei tempi in cui viviamo. Si considera spesso come questione ultima della morale e della metafisica la questione dell'origine del male; ma raramente ci si accorge che dopo le ondate di nichilismo teorico e pratico esplose nel mondo contemporaneo, questo non è più il problema ultimo e davvero radicale. Tale problema consiste piuttosto nel capire che cosa sono, oggi, il bene e il male, se ha senso parlare ancora di questa dicotomia e quale contenuto oggettivo si può dare ai termini che la formano. Per capire che è questo, oggi, il problema fondamentale dell'etica è sufficiente leggere qualche aforisma tolto dalla Volontà di potenza di Nietzsche, o dare un rapido sguardo a certi drammatici avvenimenti accaduti nel secolo appena trascorso. Oppure si potrebbe pensare alle incalcolabili differenze ed interconnessioni etnico-culturali attive nel mondo contemporaneo, al marasma inestricabile di principi a valori morali a volte anche assai differenti gli uni dagli altri, e tuttavia efficaci in un mondo più grande e più piccolo al tempo stesso, in cui la stessa individuazione di uniformità etnocentriche, oltre che l'autolimitazione entro questi margini, risulta praticamente impossibile. Ci si accorgerebbe, fra le altre cose, che oggi nessuna teoria etica può basarsi sul presupposto in cui confidava Aristotele, di rivolgersi a un gruppo di persone concorde e compatto nell'accettare una certa idea di felicità (e di bene); che oggi nessuna etica può sperare di muoversi in un ordinato universo di valori cristiani come quelli supposti dall'etica kantiana, in cui la legge morale e i suoi contenuti possono essere definiti senz'altro come un "fatto" della ragione. E forse la riflessione etica si renderebbe anche conto che, se davvero è utile e necessario trovare qualche modello nelle morali antiche, l'indirizzo di gran lunga più promettente è quello dell'etica socratico-platonica, proprio perché essa mette al centro della riflessione la domanda radicale su che cosa sono il bene ed il male.

5. Su quest'ultimo tema vorrei spendere ora qualche parola in più, e lo farò prendendo le mosse da un altro interessante saggio tratto dal volume sopra citato, scritto da Julia Annas (*Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning*, pp. 237-258). L'articolo della Annas costituisce, in questa raccolta di saggi, l'unica voce controcorrente, in quanto non tenta di ribaltare l'opposizione canonica tra l'etica di Aristotele e quella di Kant, ma piuttosto di confermarla (sia pure in base a motivi ben diversi da quelli correnti). La differenza che la Annas intende sottolineare consiste nel fatto che mentre Kant istituisce una forte separazione tra il ragionamento pratico non morale e quello morale, per Aristotele invece questo non si può dire. Ciò è dimostrato, fra le altre cose, dal fatto che Aristotele menziona tra i casi di persone virtuose che aspirano al kalòn anche figure che agiscono spinte da determinazioni non morali. Tale ad esempio è la megalopsychia, in base alla quale vengono giudicati negativi dei comportamenti che derivano da semplice mancanza di finezza o di gusto. Sembra, di conseguenza, che la descrizione aristotelica della virtù e del suo scopo possieda una caratteristica imbarazzante: essa è estesa ad aree del comportamento sociale in cui la virtù morale non è in questione. Questa carenza non ha nulla a che fare, si badi, con l'eudemonismo, cioè con l'idea che la virtù di Aristotele non rappresenti una virtù morale, ma un'eccellenza di specie indifferenziata. Sono infatti possibili concezioni eudemonistiche della virtù che non danno questo risultato.

Un secondo problema riguarda il successo o l'insuccesso dell'azione morale. Gli stoici lo hanno affrontato direttamente e sono giunti alla conclusione di negare che tale successo o insuccesso abbia qualche influenza sulla bontà dell'azione. Ciò sta appunto a significare che per gli stoici l'agire morale ha caratteri del tutto diversi dagli altri tipi di azione, in cui il risultato non può certo essere considerato indifferente. Aristotele, invece, non ha dedicato a tale questione nessuna analisi specifica. Ma è lecito supporre, in ogni caso, che egli avrebbe considerato una azione giusta fallita non come una azione in ogni caso giusta, per quanto rimasta senza esito, ma come una azione che non è riuscita ad essere giusta.

Ciò dipende da alcuni elementi caratteristici dell'etica aristotelica. Aristotele riteneva, in primo luogo, che esistessero tre generi di beni (beni dell'anima, beni del corpo e beni esterni), e che la felicità consistesse nel possederli tutti e tre. Ora, se è chiaro che questi tre beni non sono allo stesso livello, essi appartengono però allo stesso genere, e di conseguenza non ci sarà sostanziale differenza nel deliberare intorno a cose come la salute e la ricchezza, da un lato, e la virtù dall'altro. L'unica differenza consisterà nel fatto che la virtù è un bene maggiore degli altri, e dunque in caso di conflitto deve essere preferito. Ma Aristotele, proprio perché pone i tre beni nello stesso genere e ritiene che il procedimento deliberativo sia sempre lo stesso, non ha mezzi sufficienti per affermare che la virtù è il bene maggiore (deve accontentarsi di una semplice affermazione di fatto o di principio).

Esiste, in secondo luogo, un motivo di carattere metafisico, che differenzia la posizione di Aristotele sia da quella degli stoici sia da quella di Kant. Per Aristotele la collocazione della virtù all'interno dell'esperienza umana non ha nulla di problematico - poiché in definitiva si tratta di un bene tra gli altri - mentre Kant enfatizza il contrasto tra la sfera morale ed il mondo empirico, al punto da rendere necessarie importanti assunzioni metafisiche sulla natura dell'uomo e della moralità. Comprensibilmente, l'autrice non prende posizione a favore di alcuno dei due. Se infatti da un lato la morale aristotelica può sembrare riduttiva, i partigiani della sua tesi potrebbero replicare, dall'altro, che essa spiega tutto quello che c'è da spiegare, non riconoscendo nella morale caratteristiche tali da giustificare una classe speciale di motivazioni. Quello che si può dire con certezza, in ogni caso, è che la negazione, in Aristotele, di tale genere di motivazioni dipende dalla sua volontà di preservare determinate apparenze e opinioni rispettabili consolidate.

Il saggio della Annas fotografa con acutezza alcune particolarità essenziali dell'etica aristotelica, riportandone fedelmente tanto le luci quanto le ombre. Ben visibile, in questa analisi, è l'esigenza aristotelica di rispettare il senso comune, almeno così come si presentava nella sua epoca; e se il quadro che ne risulta non è privo di ambiguità o addirittura di contraddizioni, è perché in esso si rispecchiano fedelmente le ambiguità e le contraddizioni già presenti nel modo corrente di vedere le cose. È del tutto naturale, in primo luogo, che l'etica prenda le mosse dal desiderio di felicità (in particolare per la mentalità antica); ed è ugualmente naturale pensare che senza una certa dose di beni non morali la felicità sia impossibile. È opinione largamente accreditata, inoltre, anche il fatto che l'esercizio della virtù costituisca una parte essenziale della felicità; e d'altra parte non si può negare che sia considerato davvero virtuoso solo quel comportamento che prende le mosse dalla bontà intrinseca dell'azione, e che per questo mette in secondo piano il fine egoistico della felicità personale.

In queste asserzioni dedotte dal senso comune sono latenti delle contraddizioni (come ben si vede) che il pensiero etico di Aristotele, per il modo stesso in cui si costituisce, non ha né la volontà né la possibilità di eliminare. Per fare questo, occorrerebbero dottrine etiche più spregiudicate o più radicali, interessate più alla coerenza teorica del sistema che al rispetto del senso comune. Esempi di dottrine di questo genere sono appunto, come fa notare Annas, sia l'etica kantiana sia l'etica stoica. Kant risolve il problema del conflitto tra felicità e virtù, inevitabile nella prospettiva unitaria di Aristotele, separando nettamente i due ambiti, e giustificando la peculiarità delle motivazioni morali mediante il supporto metafisico della distinzione tra mondo fenomenico e mondo noumenico. Gli stoici, dal canto loro, non accettano la pluralità dei beni, ed affermano che solo la virtù è buona e solo il comportamento virtuoso può rendere felice l'uomo. In tal modo possono tenere fermo il principio secondo cui vi è un'unica struttura motivazionale tanto per la felicità quanto per la virtù, evitando al contempo di dover dimostrare la superiorità della virtù sugli altri beni: altri beni, infatti, non ve ne sono.

È anche vero, tuttavia, che l'etica kantiana e quella stoica presentano a loro volta esiti paradossali, e largamente controintuitivi. Troppo rigida, in primo luogo, appare la distinzione tra motivazioni morali e non morali, tanto che l'uomo virtuoso o saggio appare sostanzialmente estraneo al mondo dell'esperienza (e alle sue motivazioni), e quasi come una irrealizzabile figura paradigmatica. Inoltre, la posizione di Kant ha la spiacevole conseguenza di far ritenere l'uomo che agisce virtuosamente in modo freddo e razionale, contro le sue personali inclinazioni, moralmente migliore dell'uomo guidato da un naturale e felice sentimento di simpatia nei confronti dei propri simili. Identica, paradossale freddezza si riscontra anche nel saggio stoico, che ritiene realizzato il suo scopo nella sola intenzione, e rimane del tutto indifferente, dal punto di vista del bene, al fatto che la sua azione sia stata o no coronata da successo.

L'elenco di questi paradossi ancora una volta spinge l'attenzione verso l'ospite non invitato di questo libro, e dei saggi in esso esaminati, cioè l'etica socratico-platonica. È un'etica, in primo luogo, che rispetta l'assunto eudemonistico comune a tutta l'etica antica. Si differenzia però dall'etica stoica per il fatto che essa non ritiene che la virtù basti alla felicità. O meglio, si può dire che la virtù basti alla felicità solo se la virtù è identificata con il sapere, ossia con la conoscenza. Questo non significa affatto, come scrive Jennifer Whiting in uno studio compreso nel medesimo volume (*Self-Love and Authoritative Virtue: Prolegomenon to a Kantian Reading of Eudemian Ethics* viii 3, pp. 162-199) che l'etica platonica (almeno quella che si desume dalle parti protrettiche dell'*Eutidemo*), sia in accordo con l'etica di Aristotele e Kant nel ritenere che la razionalità sia "a value-conferring property" (16). È vero che nell'*Eutidemo* Socrate afferma che nulla ha valore senza la sapienza. Ma tale sapienza si identifica precisamente, in accordo con il modello tecnico, con la conoscenza di ciò che rende l'uomo davvero felice. Di conseguenza, dire che nulla è buono senza il sapere non equivale a dire che cose come la ricchezza o l'onore possano diventare buone o cattive a seconda della condizione intellettuale, più o meno saggia, di

chi le possiede; ma vuol dire che solo chi è saggio sa come usarle in vista della felicità. Pertanto la "value-conferring property" nell'etica socratico-platonica non è la razionalità, ma la felicità, e la razionalità ha valore solo in quanto permette di capire mediante quali mezzi l'uomo può diventare felice.

In tal modo si evita il paradosso stoico secondo cui l'uomo virtuoso è indifferente al risultato delle sue azioni. Il virtuoso è felice, per Platone, perché ha il sapere sufficiente a fargli raggiungere l'obiettivo delle sue azioni, cioè la felicità. Ed è appunto l'effettiva realizzazione dello scopo delle sue azioni ciò che rende l'agente felice, e non (come presso gli stoici) l'azione in quanto tale. D'altra parte, non esiste per Platone l'eventualità che uno non riesca a procurarsi la felicità disponendo di una virtù/conoscenza adeguata. Pertanto il saggio platonico non può conservare intatta la sua virtù e rimanere indifferente agli effetti della sua azione, perché il difetto di conoscenza è appunto mancanza di virtù (in quanto, come detto, la virtù è conoscenza).

Ma l'etica socratico-platonica presenta dei vantaggi anche in rapporto a quella aristotelica. Aristotele sostiene l'unità della motivazione e l'orizzontalità dei beni (sia pure di diverso valore), e tuttavia vuole affermare l'eccellenza della virtù in un modo che le due precedenti assunzioni non gli consentono (questa, come abbiamo visto, è la tesi della Annas): se la morale ha come fine unitario la felicità, non si vede perché privilegiare la virtù sugli altri beni ad essa necessari; se viceversa la virtù identifica un bene particolare, eccellente rispetto a tutti gli altri, non si capisce perché Aristotele non istituisca un divario, tra la virtù e gli altri beni e tra la motivazione morale e le altre, proporzionato a tale eccellenza. All'interno della prospettiva platonica questo problema non esiste. La motivazione morale resta unitaria, ed ha come fine la felicità; la superiorità della virtù/sapienza consiste semplicemente nel fatto che solo il sapere è in grado di individuare la felicità, e di usare gli altri beni come mezzi per conseguirla. Ove il bene sia unico, la concorrenza tra i beni svanisce, e il rango più elevato nella sfera morale viene occupato dal sapere capace di individuare quel bene e di procurarlo.

Naturalmente l'etica socratico-platonica non manca di una sua propria paradossalità, consistente soprattutto nel fatto che l'eudemonismo non sembra sufficiente a cogliere le caratteristiche specifiche della sensibilità morale. Si potrebbe replicare che esistono vari modi per attenuare, se non eliminare, questa difficoltà (alcuni sono illustrati proprio nel volume di cui stiamo parlando, in particolare nei saggi di Barbara Herman e di Terence Irwin). Tuttavia non è questo il problema più importante. Quello che importa sottolineare è che la riflessione etica razionale, qualunque impostazione si scelga, è costretta in ogni caso a fare i conti con il paradosso, con lo scarto teorico, con interruzioni di validità; ed altresì è costretta, se vuole dare forma teorica a questo materiale, a sottoscrivere presupposti filosofici molto impegnativi. Le etiche, come quella di Aristotele, che vorrebbero sottrarsi a questi obblighi, pagano il loro tributo al senso comune con una minore efficacia esplicativa e una limitata capacità di copertura.

## Note

(1) Cfr. Julia Annas, [Platonic Ethics, Old and New](#), Ithaca-London 1999, p. 2. [back](#)

(2) "[in questo libro] ho sostenuto che la decisione di una larga parte della filosofia analitica contemporanea di trasformarsi in metafisica è un errore. In realtà la metafisica analitica contemporanea è per molti versi una parodia della grande metafisica del passato. Come Dewey mise in rilievo, la metafisica delle epoche passate aveva una connessione vitale con la cultura di

quelle epoche, cosa che la rese in grado di mutare le virte di uomini e donne, e non sempre in peggio. La metafisica analitica contemporanea non ha connessione con alcunché, tranne le "intuizioni" di un pugno di filosofi. Le manca ciò che Wittgenstein chiamava "peso", Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard 1992 (tr. it., Milano 1998, p. 188). [back](#)

(3) Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford UK-Cambridge USA 1993, p. 167. [back](#)

(4) Cfr. P. L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Torino 1989. [back](#)

(5) Op. cit., p. 42 [back](#)

(6) Ivi, p. 52. [back](#)

(7) Ivi, p. 41. [back](#)

(8) Ivi, p. 45. [back](#)

(9) Aristotle, *Kant and the Stoic. Rethinking Happiness and Duty*, ed. by S. Engstrom and J. Whiting, Cambridge 1996. [back](#)

(10) Op. cit., p. 26. [back](#)

(11) Ivi, p. 31. [back](#)

(12) S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York-Oxford 1991, cap. 5 (cfr. McDowell, op. cit., p. 24). [back](#)

(13) Questa è la tesi sostenuta, in particolare, da Enrico Berti. [back](#)

(14) Op. cit., p. 51. [back](#)

(15) *Kants Criticism of Eudaimonism*, pp. 63-101 (è il primo saggio della sezione *Eudaimonism*). [back](#)

(16) Op. cit., p. 164. [back](#)