

## ***Ethos e formazione della personalità morale nelle Etiche di Aristotele. A proposito di Abitudine e saggezza di Pierluigi Donini\****

Francesco Aronadio

Università di Roma Tor Vergata

Dipartimento di Studi di Impresa, Governo, Filosofia

francesco.aronadio@uniroma2.it

### **ABSTRACT**

Starting from Donini's work about the Aristotelian treatises of ethics, the paper proposes some reflections on both that interpretative perspective and some problematic aspects of Aristotle's thought. It is divided into three parts: (i) some considerations are devoted to three motifs that allow to establish a relative chronology for *Eudemian Ethics*, *Nicomachean Ethics* and their so-called "common books": the place of nature and of habit (*ethos*) within the formation of ethical virtues; the influence of Plato's *Laws* over Aristotle's ethical thinking; the relation between habit and practical reason; (ii) the argumentative structure of Donini's work is briefly retraced, by focusing in particular the problem of the "common books"; (iii) some remarks are made on the controversial nature of the following issues: the feasibility of a total exclusion of nature from the horizon of the ethical virtues; the origin of the rationality of norms and laws, with which habits are often to be identified; the (im)possibility that a virtuous disposition (*hexis*) originates occasionally a non-virtuous action; the conception of friendship and the role of cultural conditioning.

### **KEYWORDS**

Aristotelian ethics, *Eudemian Ethics*, *Nicomachean Ethics*, moral virtues, habit, nature

Il confronto fra l'*Etica Eudemia* e l'*Etica Nicomachea* ha costituito, per gli studiosi che vi si sono realmente avventurati (ma non per coloro che nel considerare la filosofia pratica di Aristotele hanno usato del tutto indifferentemente l'una e l'altra), un elemento di notevole difficoltà ma, al tempo stesso, un terreno sul quale erigere e corroborare un'interpretazione di ampio respiro tanto delle concezioni etiche dello Stagirita quanto dell'evoluzione del suo pensiero. Com'è noto le due *Etiche* presentano numerose corrispondenze, a partire dall'architettura stessa delle opere, che si snodano secondo una similare linea espositiva di fondo; buona parte dei contenuti dell'una tornano nell'altra, in particolare alcune delle tesi cruciali, quali la dottrina della virtù come medietà o la distinzione fra virtù etiche e dianoetiche. Accanto a queste somiglianze troviamo però delle difformità di non poco conto, che inducono a pensare che nella riflessione intercorsa fra i due

---

\* P. Donini, *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014 (d'ora in avanti *AeS*).

trattati Aristotele abbia modificato alcuni aspetti non marginali della sua concezione, cosicché una delle due opere si configura come la revisione dell'altra.

La maggior parte degli studiosi è convinta dell'antioriorità dell'*Etica Eudemia* (d'ora in avanti *EE*): non è riuscita persuasiva la linea interpretativa di Kenny<sup>1</sup>, che vedeva in quest'opera il perfezionamento della riflessione etica di Aristotele, anche se il suo approccio esegetico è stato utile ai fini di una riconsiderazione della questione relativa alla collocazione dei cosiddetti "libri comuni" alle due *Etiche*. Che sia invece l'*Etica Nicomachea* (d'ora in avanti *EN*) il testo di riferimento per confrontarsi con la redazione più matura degli scritti aristotelici di etica è oggi, come si diceva, raramente messo in dubbio<sup>2</sup>. In tal senso si era espresso già Rowe, il quale nell'ambito della sua analisi del rapporto fra le due opere aristoteliche giungeva alla conclusione che "*EN is the result of a single reorganisation of the material of the earlier Etichs*"<sup>3</sup>.

Non c'è tuttavia omogeneità per quel che concerne le argomentazioni prodotte a sostegno di questa cronologia relativa né sulla loro forza probatoria, tant'è che solitamente gli studiosi dichiarano la propensione verso questa ipotesi sull'ordine di composizione delle due opere, mantenendo comunque un atteggiamento prudente e non escludendo del tutto la possibilità opposta. Non così Donini, il quale sulla base di una considerazione attenta delle divergenze di natura teorica fra le due *Etiche* ritiene di potere comprovare l'antioriorità dell'*EE*; per essere più precisi, lo studioso ritiene si possa individuare la seguente sequenza cronologica: *EE*, influenza su Aristotele delle *Leggi* di Platone, libri VII e VIII della *Politica*, *EN* (non ho per il momento considerato la collocazione che secondo Donini va attribuita ai libri comuni). È dunque interessante prendere in esame i dati sui quali questo studioso, che ha frequentato per anni i testi aristotelici, fonda questa sua così netta determinazione della cronologia relativa delle opere.

---

<sup>1</sup> A. Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1978. Argomentazioni a sostegno dell'antioriorità dell'*EN* sono provenute in tempi più recenti da M. Schofield, *L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié*, in G. Romeyer Dherbey-G Aubry, *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris 2002, pp. 299-315, il quale, come recita il titolo del suo contributo, non ha voluto affrontare la questione della cronologia relativa nella sua globalità, ma si è limitato a studiare due passi sull'amicizia in *EE* e in *EN*, ricavandone ragioni per giudicare più mature le formulazioni presenti nell'*EE*.

<sup>2</sup> In tal senso si sono espressi anche gli studiosi che hanno concentrato la loro attenzione sull'*Eudemia*, esaltandone il valore filosofico: così, ad esempio, M. Woods (ed.), *Aristotle. Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII*, Oxford-New York 1992<sup>2</sup>; B. Inwood-R. Woolf (ed.), *Aristotle. Eudemean Ethics*, Cambridge 2012.

<sup>3</sup> C.J. Rowe, *The Eudemean and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, "Proceedings of the Cambridge Philological Society", Supplement 3, Cambridge 1971, p. 76.

Mi sembra che le molteplici argomentazioni avanzate in tal senso in *AeS* possano essere ricondotte a tre elementi essenziali: il peso relativo nelle due *Etiche* della natura e dell'abitudine in vista della virtù e della felicità; il rapporto delle due opere con i contenuti etici delle *Leggi*; la relazione sussistente fra abitudine e *logos* nella formazione della personalità morale. Questi tre elementi sono fra loro concatenati: si muove dalla constatazione che nell'*EE* è assegnato alla natura un certo rilievo e poco spazio è dato all'abitudine, laddove l'*EN* presenta un assetto teorico esattamente inverso al riguardo; si prosegue riscontrando una sostanziale assonanza fra *EN* e *Leggi* nell'imperniare la formazione della virtù sulla contrazione delle abitudini, che induce a individuare quindi nell'influenza esercitata su Aristotele dal testo platonico il momento di passaggio dalla concezione etica dell'*EE* a quella della *EN*; si riscontra infine una conferma della cronologia così guadagnata esaminando il rapporto fra abitudine e *logos* e scorgendo quanto nell'etica più matura la prima risulti condizionante, se non determinante, sul secondo, il che produce un profilo del soggetto morale impensabile nella prospettiva dell'*EE* e prima della riflessione derivante dalla lettura delle *Leggi*. Naturalmente il libro di Donini si diffonde in molte altre analisi e prende in considerazione altri temi, ma, come dicevo, queste tre considerazioni mi pare restituiscano l'ossatura della sua argomentazione quanto all'ordine di composizione delle *Etiche*. Come si vede, due di questi elementi sono di natura concettuale e l'altro è di carattere storico-filosofico (relativo, infatti, alla relazione fra due testi filosofici e alla biografia intellettuale di Aristotele): evidentemente è quest'ultimo ad essere determinante ai fini della fissazione di una cronologia relativa, ma è la concatenazione dei tre a dare forza alla complessiva argomentazione. Soffermiamoci brevemente su ciascuno di essi, per valutarne l'innovatività e le implicazioni.

Che il peso relativo delle doti naturali e dell'*ethismos* nelle due *Etiche* sia ben diverso è cosa abbastanza evidente e rilevata da chi, come Rowe, si è disposto a un'analisi comparativa delle due opere aristoteliche: "Though the concept of *ethismos* is explicitly introduced [*scil.* in the *EE*], it is [...] only introduced in order to help towards the definition of the terms *ethos* and *ethikos*. This is in sharp contrast with *EN*"<sup>4</sup>. Tuttavia, questa differenza fra le due *Etiche* non è stata strutturalmente adottata come criterio su cui imperniare un'ipotesi di cronologia relativa, né dallo stesso studioso inglese né negli studi precedenti o successivi. Ad esempio, Jaeger<sup>5</sup> riteneva che il criterio fondamentale per scorgere l'evoluzione della riflessione etica di Aristotele fosse la considerazione dei mutamenti intervenuti nella concezione della *phronesis*, che dal *Protrettico* all'*EN* si veniva

---

<sup>4</sup> Cfr. C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics*, cit., p. 41. È lo stesso Donini (*AeS*, pp. 30-31) a segnalare questa osservazione di Rowe.

<sup>5</sup> W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, pp. 240 e sgg.

progressivamente allontanando dall'influsso del pensiero di Platone<sup>6</sup>. Sempre a puro titolo di esempio, si può ricordare che in tempi più recenti Sparshott<sup>7</sup> e Bobonich<sup>8</sup> giocano la contrapposizione fra *EE* ed *EN* sui rispettivi impianti metodologici o sulla concezione della felicità, aspetti che, naturalmente, sono pertinenti e rilevanti, ma lasciano completamente nell'ombra l'opposizione doti naturali/abitudine (alla quale, peraltro, almeno il tema della felicità sarebbe da ricondurre).

Ma, in effetti, la discrepanza al riguardo fra le due *Etiche* non può essere sottovalutata e a ragione in *AeS* è vigorosamente posto l'accento su essa: non si può negare, infatti, che l'impianto della concezione della virtù esposta nell'*EN* riposi proprio sulla nozione di *ethos*, e la scarsità di occorrenze nell'*EE* della famiglia di termini a esso facente capo (presente solo in 1214a20-21 e 1220b1) è da sé eloquente<sup>9</sup>.

L'analisi comparativa fra le due opere aristoteliche è, dunque, per Donini l'occasione per porre fortemente l'accento sul ruolo chiave dell'abitudine nell'*EN*. Fra i fattori della formazione della virtù e fra le cause della felicità essa è, nella ricostruzione che troviamo in *AeS*, l'elemento determinante: non è l'unico, ma è quello da cui gli altri (insegnamento, esercizio, favore divino, fortuna) dipendono o, meglio, quello senza il quale gli altri non hanno efficacia sul piano della moralità.

Questo rilievo dato all'*ethos* offre lo spunto per una riflessione. Posto che l'*ethos* suppone ineludibilmente un riferimento alla dimensione sociale – dal ristretto ambiente familiare al più ampio contesto politico – e assodato che l'accentuazione di questo motivo concettuale si accompagna all'accantonamento della considerazione del ruolo delle doti naturali nell'acquisizione della virtù, potrebbe farsi strada l'idea che nella prospettiva attribuita ad Aristotele in *AeS* la formazione alla virtù sia concepita come un processo di correzione di cattive disposizioni naturali ad opera delle forze di condizionamento sociale. La questione è rilevante anche nella riflessione etica contemporanea: Christine Korsgaard<sup>10</sup>, ad

<sup>6</sup> Anche C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics*, cit., pp. 63-72, impernia la differenziazione fra *EE* ed *EN* sul concetto di *phronesis*, richiamandosi esplicitamente a Jaeger, anche se, quanto al rapporto tra le *Etiche* e la dottrina platonica, assume una posizione più sfumata: da una lato, rimarca che “*EE* is in some respect further from Plato than *EN*”, e, dall'altro, afferma che comunque “in his conception of ethics as a whole, Aristotle does tend gradually away from the Platonic system” (*ivi*, p. 73). Donini è su una posizione simile a questa, pur se con un'accentuazione diversa: “È palese [...] che in un certo senso l'*EN* è molto più “platonica” dell'*EE* [...]. Aristotele non smise mai di confrontarsi con le tesi del suo maestro” (*AeS*, p. 271).

<sup>7</sup> F. Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto-Buffalo-London 1994, pp. 4-5

<sup>8</sup> C. Bobonich, *Aristotle's Ethical Treatises*, in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden-Oxford 2006, pp. 12-36: 24-27.

<sup>9</sup> Cfr. *AeS*, p. 30.

<sup>10</sup> C. M. Korsgaard, *Aristotle and Kant on the Source of Value*, “Ethics”, 96 (1986) pp. 486–505.

esempio, argomenta che le virtù siano concepibili come tali in quanto pongono rimedio a difetti insiti nella natura umana o nella condizione di vita dell'uomo: l'esercizio della virtù è, secondo la studiosa, condizionale, nel senso che è praticato solo in quanto è presupposta l'esistenza di un qualcosa di imperfetto o di errato. Nel presentare questa tesi Korsgaard porta a sostegno, tra l'altro, la posizione aristotelica (cita in particolare *EN* 1177b4–26 e 1178b7–22).

Come dicevo, un'accentuazione del ruolo dell'*ethos* potrebbe essere intesa come un argomento a sostegno di questa lettura. Ma non credo che sia così (e, se ho inteso bene lo spirito del suo libro, non credo che sia così per Donini). Trovo conforto in ciò in un interessante lavoro di Paula Gottlieb, che dedica uno specifico approfondimento al tema<sup>11</sup>. Prendendo in esame *EN* 1097b24–1098a18 e conducendo un illuminante confronto con la posizione attribuita da Platone a Trasimaco (*resp.* 352 d–354 a), Gottlieb arriva ad escludere che nella prospettiva aristotelica la virtù possa essere concepita come un rimedio: “According to Thrasymachus, blindness is the vice or defect of the eye. The vice is the lack of virtue, sight. The blind person lacks the function of seeing. It is a small step to think of ethical vices as lacks of function, and the ethical virtues as correctives. Aristotle’s account of function in his Nicomachean Ethics is subtly different from the Thrasymachean view [...]. According to the Nicomachean account, bad human beings do not lack the human function, but only the excellent human being carries out that function well. Vices are not lacks of function, nor are virtues correctives of such lacks”<sup>12</sup>. In effetti, è difficile far risalire all'Aristotele dell'*EN* una simile concezione della virtù: proprio nella misura in cui alla natura è sottratto il ruolo di fattore determinante la moralità, l'*ethos* non può essere pensato come un fattore dipendente da presunte scale di valori che precedano l'interazione sociale, ma è al contrario il frutto di variabili non predeterminate legate alle contingenze storiche e ambientali. È interessante, al riguardo, la notazione di Gottlieb a proposito di una distanza dell'*EE* dall'*EN* su questo tema, quando afferma che la posizione ricavabile da quest'ultima opera “marks an advance on his discussion in the Eudemian Ethics. There, he [*scil.* Aristotle] implies that the function of a human being and of an excellent human being is to function well, not merely to function (*EE* II 6 1106a16–25)”<sup>13</sup>. Una ragione in più, questa, per rilevare la contiguità fra le conclusioni di questa studiosa e l'ottica interpretativa di *AeS*.

Passando al secondo dei tre elementi sopra evidenziati, prenderei le mosse da una constatazione (suggerita dallo stesso Donini)<sup>14</sup>: che i processi di abitudine di cui l'*EN* ci parla nel render conto della formazione della personalità morale

---

<sup>11</sup> P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2009 cap. 3, pp. 52-72.

<sup>12</sup> *Ivi.* p. 70.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> Cfr. *SuA*, p. 32.

trovano un loro precedente nelle *Leggi* di Platone, delle quali bisogna dunque supporre un'influenza sulla riflessione dello Stagirita, è dato più volte rilevato negli studi<sup>15</sup>. Ma quel che, nella prospettiva di lettura proposta in *AeS*, renderebbe cruciale questo nesso intertestuale ai fini della determinazione della cronologia relativa di *EE* ed *EN* sarebbe che, a fronte del debito della seconda *Etica* verso l'opera platonica, dall'*EE* non trapelerebbe alcuna traccia di conoscenza delle *Leggi*: è per questo che, una volta considerato il ruolo dell'*ethos* come il carattere distintivo dell'*EN* rispetto all'*EE*, diventa logico supporre che, dopo la stesura della prima *Etica*, Aristotele abbia avuto modo di riflettere sul dialogo platonico, per poi procedere a una riformulazione del suo pensiero.

Non è infrequente, tuttavia, rilevare negli studi numerose occasioni nelle quali a commento di passi dell'*EE* si rinvia a luoghi delle *Leggi*, così come non è difficile individuare alcune dottrine etiche di consistente rilievo, esposte anche nell'*EE* oltre che nell'*EN*, che sono consonanti con tesi esposte nell'opera di Platone<sup>16</sup>. Diventa allora essenziale per sostenere la tesi di *AeS* trovare per queste corrispondenze una spiegazione che le renda indipendenti dalla conoscenza del testo platonico. E, in effetti, Donini affronta direttamente questo nodo: egli riconduce le (per lui presunte) congruenze fra *EE* e *Leggi* a tre possibilità: dipendenza della nozione presente in entrambe gli scritti da una tradizione precedente; dipendenza da un dialogo platonico anteriore alle *Leggi*; dipendenza dalle elaborazioni e dai dibattiti svolti nell'Accademia antica.

È vero che, se a seguito di una puntuale casistica delle assonanze *EE-Leggi* si riscontrasse il darsi per ognuno dei casi di una di queste tre possibilità, si potrebbe ragionevolmente escludere una relazione intertestuale. Ma, in assenza di una simile indagine, ardua, se non impraticabile, le tre possibilità prospettate risultano essere forse meno dirimenti di quanto non possa apparire: molte sono, infatti, le supposizioni che si potrebbero avanzare a proposito dei contenuti delle *Etiche* e della loro relazione con il dialogo platonico. Si può, ad esempio, escludere con certezza che anche la centralità dell'*ethos* che riscontriamo nell'*EN* sia stata in qualche misura discussa in Accademia? O che sia invece frutto di una riflessione di Aristotele, sulla base di precedenti testi platonici?<sup>17</sup> Si possono del tutto

---

<sup>15</sup> Si veda, ad esempio, fra gli studi recenti l'osservazione di W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics, and Rhetoric*, Leiden-Boston 2006, pp. 82-83.

<sup>16</sup> A proposito della dottrina della medietà, ad esempio, si può menzionare la considerazione di D. Frede, *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*, in R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide*, cit., pp. 255-275: 258: "That Aristotle's conception of the "right mean" as a criterion of moral judgment was inspired by Plato's Laws and its demand for an appropriate emotional education, is well known".

<sup>17</sup> Poiché è pur vero che l'attenzione per questo aspetto della formazione della personalità morale è spiccata nelle *Leggi*, ma è altrettanto asseribile che non è assente da altri dialoghi quali la *Repubblica* o il *Politico*.

escludere le ipotesi prospettate e rapidamente accantonate dallo stesso Donini<sup>18</sup>, e cioè che anche l'*EE* sia posteriore alle *Leggi*, ma che per un qualche motivo a noi non noto Aristotele non ne abbia tenuto conto nella redazione di quell'opera? E, in linea teorica, altri scenari possono essere tracciati, in contrasto con la recisa affermazione con cui in *AeS* si dà per "accertata"<sup>19</sup> la posteriorità dell'*EN* sulla base del confronto fra le due *Etiche* e le *Leggi*.

Non si vuole qui dire che la soluzione profilata in *AeS* al riguardo sia inaccettabile; tutt'altro. Ma su questo tema neanche le argomentate e convincenti analisi e considerazioni di Donini possono andare oltre il disegno di un quadro, sì, altamente probabile, e tuttavia non certo. Una piena dimostrazione della cronologia relativa di *EE* ed *EN* credo potrebbe derivare solo dall'emergere di nuovi dati di carattere storico. Ciò non toglie che la prospettiva di lettura delle opere etiche di Aristotele offerta da *AeS* sia di estremo interesse e, posso aggiungere, di elevata affidabilità, e non tanto – o non soltanto – per quel che si è già detto, e cioè per la persuasività delle argomentazioni prodotte a proposito delle relazioni che uniscono e separano gli scritti in questione (inclusi i libri comuni): tale persuasività è, infatti, accresciuta e resa filosoficamente più significativa dalla coerenza e dalla chiarezza dell'intelaiatura concettuale che *AeS* ricostruisce quando viene distribuendo fra *EE*, libri comuni, *Politica* ed *EN* nuclei di interesse e orientamenti di pensiero – alcuni costanti alcuni in mutamento – che consentono di intravedere, proprio sulla scorta dell'ipotizzata influenza delle *Leggi*, il dipanarsi di un itinerario di pensiero che in quelle opere trova progressivamente diffuse testimonianze e assume la fisionomia di una più che plausibile descrizione dell'evoluzione del pensiero etico di Aristotele.

Ne è esemplificazione particolarmente felice il terzo degli elementi sopra elencati, che proprio per questo motivo ho ritenuto fosse, fra gli altri temi trattati nel libro, un aspetto portante dell'argomentazione condotta nel complesso di *AeS*. Si tratta, come anticipavo, della relazione che nelle *Etiche* viene a stabilirsi fra *ethos* e *logos*. La tesi di Donini è che nell'*EN* (a differenza dall'*EE*) la maturazione della razionalità pratica si consegue nell'ambito e in virtù del processo di abitudine: "La razionalità non si aggiunge semplicemente all'abitudine come un fattore esterno ed estraneo, ma nasce dall'abitudine stessa, ne è il prodotto e la figlia"<sup>20</sup>. In altri termini: l'*ethos* è l'esclusiva causa dell'orientamento del *logos* in ambito pratico.

Questa tesi, che come ricorda lo stesso Donini, è propria anche di alcuni altri studiosi di Aristotele, si ingrana perfettamente con il quadro evolutivo prospettato in *AeS*. Ripetutamente, infatti, l'autore pone l'accento sul fatto che nell'*EE*, pur essendovi un accenno, peraltro sporadico, al carattere determinante dei processi di

---

<sup>18</sup> Cfr. *AeS*, p. 38 nota 29.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 255.

<sup>20</sup> *AeS*, p. 63. Cfr. anche *ivi*, pp. 60 e 196.

abituazione dall'esterno ai fini della formazione del carattere e, con esso, del *logos*<sup>21</sup>, ben diverso è il peso che questa nozione assume nel complessivo quadro concettuale di questa *Etica* rispetto all'*EN* e, soprattutto, ben altre sono le implicazioni che quest'ultima opera ne trae. Tant'è che, in fin dei conti, nell'*EE* (e nei libri comuni) il processo di formazione si configura come il frutto di due strade parallele, giacché in esso “si distinguerebbe un primo momento, di poco interesse peraltro, nel quale le abitudini potrebbero forse intervenire a modificare il carattere già naturalmente dato; e un secondo, di maturazione della razionalità mediante l'osservazione dei saggi e l'attenzione ai giudizi e ai ragionamenti da loro espressi”<sup>22</sup>. Ne emerge che le posizioni espresse da Aristotele nelle due *Etiche* a proposito del rapporto *ethos/logos* sono incompatibili; tuttavia, viste nell'ottica evolutiva che è sviluppata in *AeS*, sono spiegate nella loro successione. In tal modo, la posizione assunta infine da Aristotele nell'*EN* si configura come un sensato punto d'approdo che, peraltro, dà senso allo sforzo del filosofo di pensare la prassi e la capacità di agire propria dell'uomo come un dominio provvisto di una sua propria legalità (nel senso, ovviamente, di auto-nomia, di uno specifico statuto epistemologico).

Ora, il luogo cruciale su cui in *AeS* è fondata la tesi appena esposta è un passo del II libro dell'*EN* (1105a17-b12), riportato alle p. 60-61 e commentato in quelle seguenti. Si tratta in effetti di un luogo assai rilevante nell'economia complessiva dell'opera, un luogo nel quale – per quel che concerne il tema attualmente in discussione – sono direttamente chiamati in causa *ethos* e *logos*: la lettura che ne offre Donini, e che risulta del tutto convincente, mette in luce come quella componente di carattere conoscitivo che è presente nella formazione dell'azione morale non è pensata nell'*EN* come una fonte indipendente che contribuisce alla decisione; essa ha un rilievo ridotto in vista dell'azione morale e non consiste in una cognizione di definizioni astratte di virtù né in una “teoria dell'azione”, ma in una sorta di esperienza e di familiarità con il “che” e il “come” delle azioni compiute secondo moralità. Dal che si evince e si conferma la dipendenza del *logos* da forme di disciplinamento provenienti dall'esterno, dall'*ethos*.

Questo taglio di lettura di *EN* 1105a17-b12, che nasce evidentemente dalla particolare prospettiva problematica di *AeS* e che tuttavia non è certamente estraneo o lontano dai contenuti del testo, non è facilmente riscontrabile nei commentari e negli studi sull'*EN*. In genere l'attenzione si concentra su altri aspetti: talora sul primato dell'*ethos* rispetto al sapere<sup>23</sup>, senza tuttavia chiarire se

<sup>21</sup> Mi riferisco a *EE* 1220s38-b7, passo commentato in *AeS* alle pp. 30-31.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>23</sup> Nel commento di Bartlett-Collins (*Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. by R.C. Bartlett and S.D. Collins, Chicago-London 2011, pp. 254-5), ad esempio, il passo è preso in rapidissima considerazione, in una chiave non dissimile da quella proposta in *AeS* (“the “knowing” and the “choosing” involved in these actions stem from the possession and activity of the correct



il rapporto sia di dipendenza e se questa sia totale o meno; talora l'analisi si incentra sull'estensione e i limiti delle conoscenze che un uomo virtuoso deve possedere, mentre rimane non tematizzata direttamente la questione messa a fuoco da Donini, e cioè se il *logos* sia originario o derivato rispetto all'*ethos*<sup>24</sup>.

In un recente studio, Vasiliou dedica ampio spazio al passo<sup>25</sup>, focalizzandosi fondamentalmente sul problema se nella concezione aristotelica della virtù un ruolo centrale vada attribuito all'azione o all'agente: nel corso dell'analisi, in polemica con Taylor<sup>26</sup>, insiste sul fatto che ciò di cui parla Aristotele nel passo concerne, piuttosto che l'identificabilità (o la riconoscibilità) dell'agente o delle azioni virtuose, la loro natura<sup>27</sup>. Rimane tuttavia aperta la questione se la prospettiva offerta dall'*EN* sia "agent-centred" o "act-centred"; e al riguardo Vasiliou argomenta a favore di una particolare versione della seconda opzione. Non è possibile scendere qui in ulteriori specificazioni; ma l'argomento è assai dibattuto, e può essere interessante provare a esaminarlo a partire dalla prospettiva esegetica di *AeS*, che, benché non lo affronti esplicitamente, offre un quadro concettuale all'interno del quale situare la questione e, credo, anche la sua soluzione. La domanda in sostanza è la seguente: è la moralità dell'azione a rendere virtuoso l'agente oppure è la moralità dell'agente che fa virtuosa l'azione?<sup>28</sup> Credo che la prima mossa da compiere per rispondere e intendere il senso del passaggio aristotelico sia sottrarsi all'alternativa *agent-centred/act-centred*:

---

characteristics or virtues", p. 254), ma senza approfondimento e argomentazione. Analogamente in F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, cit., pp. 92-94.

<sup>24</sup> Così in P. Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge 2009, che dedica l'intero cap. 9 del suo studio (pp. 173-190) alla componente conoscitiva presente nell'agire morale dell'uomo virtuoso: la studiosa si sofferma su quale sia la natura e quali i contenuti di un tale sapere, ma non affronta la questione, pure certamente non secondaria, di come si origini qualcosa come una razionalità pratica.

<sup>25</sup> I. Vasiliou, *Aristotle, agents, actions*, in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge 2011, pp. 170-190: 173-183.

<sup>26</sup> C.C.W. Taylor, *Aristotle. Nicomachean Ethics Book II-IV*, Oxford 2006, in particolare p. 94.

<sup>27</sup> Va detto, per inciso, che Vasiliou tocca di passaggio anche il tema del sapere implicato nella formazione dell'azione, ma con il solo intento di specificare che esso consiste in "correctly identifying what the virtuous action is in the circumstances" (I. Vasiliou, *Aristotle, agents, actions*, cit., p. 181); per Donini si tratta invece, come accennavo, di una sorta di familiarità con il "che" e il "come" delle azioni virtuose, acquisita tramite l'abitudine. Sul punto cfr. Natali, *Aristotele. Etcia Nicomachea*, Roma-Bari 1999, p. 463 nota 121, il quale si contrappone alla tendenza, prevalente fra gli studiosi, a rinviare a *EN* III, 2, intendendo il sapere in causa come conoscenza delle circostanze particolari.

<sup>28</sup> La questione nasce dalla seguente formulazione aristotelica contenuta nel passo in esame: "Le azioni compiute si dicono giuste e temperanti quando sono tali, quali le compirebbe il giusto e il temperante. Uomo giusto e temperante non è semplicemente colui che compie azioni simili, ma colui che, in più, le compie al modo dei giusti e dei temperanti. Si dice bene, dunque, che dal compiere azioni giuste si genera il giusto, e dal compiere azioni sagge il saggio" (*EN* 1105b5-10, trad. Natali, qui come in seguito).

accettandola, infatti, è pressoché inevitabile il profilarsi di un circolo vizioso<sup>29</sup>, che non credo sia invece attribuibile ad Aristotele. Il passo non mira infatti a stabilire una priorità fra azione e agente, ma a indicare quali siano le condizioni sotto le quali ha luogo il formarsi di un'azione morale, e a stabilire semmai tra esse una gerarchia. La primazia dell'*ethos*, sulla quale la lettura di Donini richiama l'attenzione, aiuta a sciogliere il nodo: è per l'appunto l'*ethos* a svolgere il ruolo primario su questa scena, e l'*ethos* investe sia l'azione sia l'agente. Non c'è circolarità nelle parole di Aristotele: una determinata azione è virtuosa non in virtù di sue caratteristiche intrinseche ma alla luce dell'*ethos* che l'ha eventualmente informata; e, analogamente, un agente è virtuoso non per una sua natura o per motivi occasionali ma in ragione dell'*ethos* che è stato da lui interiorizzato.

Come che sia di questo aspetto, anche da queste sue implicazioni risulta confermato nella sua rilevanza il rapporto *ethos-logos* e la particolare configurazione che esso assume nella formulazione dell'*EN*. La totale dipendenza della razionalità pratica dall'*ethos* è un punto di sicuro rilievo teorico, poiché l'etica aristotelica, nella versione offertane nell'*EN*, assume attraverso questo motivo connotati molto netti e radicali. Ed è sicuramente un merito della strategia di indagine di *AeS* avere creato le condizioni per metterlo in risalto, riflettendo sulla ricostruzione del percorso di riflessione di Aristotele e mostrando la forte differenziazione al riguardo fra le due *Etiche*.

\*\*\*

Se ruolo dell'abitudine a scapito della natura, influenza delle *Leggi* e dipendenza del *logos* dall'*ethos* sono dunque i capisaldi teorici su cui è edificato *AeS*, la questione della collocazione cronologica e dell'appartenenza dei libri comuni è, necessariamente, il baricentro dell'intero lavoro, che, avendo come filo conduttore la comparazione fra le due *Etiche*, non può non testare su quelli la chiave di lettura proposta, vale a dire i contenuti teorici messi in evidenza e le modifiche che essi hanno subito nell'itinerario di pensiero attribuito ad Aristotele.

*AeS* si sviluppa, in effetti, secondo una ben precisa strategia, che lega fra loro i vari capitoli, nonostante essi a un primo sguardo possano apparire come studi di singole tematiche. L'avvio consiste nell'impostazione dell'analisi comparativa di *EE* ed *EN*, ottenuta elaborando il tema della felicità e constatando come le due opere diano luogo a concezioni di essa che si prestano a interpretazioni assai lontane fra loro (cap. 1)<sup>30</sup>. I tre capitoli successivi mirano a risalire ai presupposti di questi differenti esiti delle *Etiche*: vi sono pertanto trattati i temi fin qui presentati e discussi, unitamente ad altri motivi concettuali del pensiero etico di Aristotele, fra i quali un certo rilievo assume la determinazione del fine. Segue il

<sup>29</sup> Cfr. I. Vasiliou, *Aristotle, agents, actions*, cit., p. 176.

<sup>30</sup> Il riferimento è al classico dibattito critico sulla presenza in Aristotele di una concezione "inclusiva" o "dominante" della felicità.

capitolo ove è affrontato, per l'appunto, il tema dei libri comuni (cap. 5), più volte emerso nei capitoli precedenti, ma volutamente lasciato in sospenso: qui viene ripreso e discusso a tutto tondo alla luce delle acquisizioni conseguite. Precisata la posizione rispetto a questi libri così problematici (posizione sulla quale tornerò tra breve), i capitoli successivi assolvono la funzione di estendere la capacità esplicativa dell'ipotesi elaborata e già in parte corroborata dalle conferme emerse: nel cap. 6 si studiano i riferimenti presenti nella *Politica* a temi trattati nelle *Etiche*, riscontrando elementi che confermano, da un testo diverso da quelli fin lì considerati, i mutamenti che caratterizzano la riflessione etica di Aristotele; nel cap. 7 i risultati acquisiti sono utilizzati per mettere in risalto, più di quanto non accada usualmente fra i commentatori, le differenze qualitative che separano le trattazioni di singole virtù etiche in *EE* e in *EN*; nel cap. 8 vengono affrontate tematiche proprie di *EE* VII e VIII, che sono comparate con quanto al riguardo si trova nell'*EN*, per mostrare come esse, se lette a partire dai risultati conseguiti, risultano chiarificate e spiegate nella loro diversità di impostazione; il capitolo finale trae le debite conclusioni, tornando sul tema della felicità e toccando altri aspetti di carattere generale.

Come si può notare, nel cap. 5 convergono le trattazioni precedenti e da esso si dipartono a raggiera le tematiche affrontate successivamente: in tal senso lo si è definito il baricentro argomentativo di *AeS*. Del resto, definire la questione dei libri comuni è essenziale se si ritiene che le due *Etiche* contengano esposizioni di fasi diverse della elaborazione concettuale dell'etica aristotelica. La tesi di Donini è ben sintetizzata in queste sue parole, che possono essere riferite a tutti i libri comuni, benché in quel contesto siano relative al solo libro VI dell'*EN*: di esso lo studioso afferma che si tratta “di un libro nato nella e per l'*EE*, ma già più avanzato dei primi tre libri di questa stessa opera sia nello sviluppo di una compiuta teoria della formazione della personalità, sia nell'accennare ad altre tesi o dottrine che saranno più chiaramente e meglio fondate, motivate ed espresse nell'*EN*”<sup>31</sup>. È in effetti a partire dalla concezione dei fattori della virtù esposta in questo libro comune che prende le mosse la disamina di Donini: ne emerge la parentela con l'*EE*, in quanto vi è messo in rilievo il fattore naturale, in assenza di riferimenti all'abitudine; ma ne emerge anche una traccia dell'orizzonte concettuale proprio dell'*EN*, dal momento che la nozione di *phronesis*, alla quale è pur sempre riconosciuta una base naturale, chiama in causa un qualche ulteriore processo (che non è ancora detto di abituazione, ma ad essa prelude), affinché si spieghi come la semplice e naturale capacità deliberativa (la *deinotes*) passi al livello della compiuta virtù dianoetica.

La prospettiva interpretativa così delineata trova poi ulteriori sviluppi nella parte restante del capitolo, dove sono esaminate altre tematiche presenti nel libro (comune) VII dell'*EN*.

---

<sup>31</sup> *AeS*, p. 171.

Come si è avuto già modo di osservare, questa ipotesi di cronologia relativa degli scritti aristotelici di etica, che non è del tutto nuova<sup>32</sup>, ma in favore della quale *AeS* apporta un apparato di argomentazioni notevole e in buona parte originale, restituisce una ricostruzione assai sensata, coerente e filosoficamente interessante delle linee lungo le quali si è svolta la riflessione aristotelica, contribuendo a disegnare un quadro concettuale della sua etica, che nei suoi motivi di fondo così come nei risvolti meno evidenti esprime a tutt'oggi una prospettiva teorica di grande rilievo.

\*\*\*

Tale quadro concettuale non è esente, com'è naturale, e come lo stesso Donini in alcune occasioni segnala, da ombre e da margini di ambiguità. Le analisi condotte in *AeS*, proprio perché consentono di dare un netta fisionomia alle concezioni etiche di Aristotele, aprono la possibilità di vedere con più chiarezza la sussistenza in esse di alcuni lati problematici, sui quali vorrei ora brevemente soffermarmi.

La prima considerazione che vorrei proporre riguarda proprio quelle nozioni di natura e abitudine che così grande parte hanno in *AeS*: come si è detto, infatti, la discriminante essenziale fra *EE* ed *EN* è individuata precisamente nel rilievo dato nell'*EE* alle doti naturali come fattori della virtù etica e nella quasi totale inesistenza in tale opera di riferimenti all'*ethos*, che invece diviene nell'*EN* il fattore unico della formazione della personalità morale (nel senso che gli altri fattori possono essere ricondotti a questo). La cifra teorica che segna dunque l'approdo di Aristotele alla sua etica matura, attraverso un processo di ripensamenti attestato dai libri comuni e da passaggi presenti in altre opere, risulta essere nella lettura di *AeS* l'esclusione della natura dalle cause che predispongono all'acquisizione della virtù etica<sup>33</sup>. In questa rinuncia da parte di Aristotele alla tematizzazione della natura costituisce, evidentemente una mossa teorica forte: lo è di per sé, lo è tanto più se si considera il ruolo a essa riservato nella fase precedente della riflessione etica. Credo sia legittimo, allora, chiedersi perché Aristotele non abbia fondato, giustificato o anche solo motivato questa

---

<sup>32</sup> Per quanto riguarda la collocazione dei libri comuni sono molti gli studiosi che, come in *AeS*, si rifanno alle indagini stilometriche di Kenny, *The Aristotelian Ethics*, cit., secondo le quali il linguaggio utilizzato nei libri comuni li pone in un rapporto più stretto con l'*EE* piuttosto che con l'*EN*. A queste indicazioni si rifà, ad esempio, anche F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, cit., p. 370 nota 3, il quale, benché non prenda esplicitamente posizione sulle cronologie relative di questi scritti, mostra una propensione verso l'antioriorità dell'*EE* e la posizione "intermedia" dei libri comuni (cfr., *ivi*, pp. 4-5 e 153-156).

<sup>33</sup> Donini usa accenti molto netti e precisi al riguardo: dell'*EN* dice che "non fa mai posto a eventuali doti di natura tra i fattori di formazione della virtù e le cause della felicità", e aggiunge: "c'è un evidente spostamento di peso dei due fattori tradizionali della virtù tra l'una e l'altra etica: dove pesa di più l'abitudine, di meno o, anzi, *per nulla* conta la natura; dove si conferisce invece un peso alle doti di natura quasi si cancella la presenza dell'*ethos*" (*AeS*, p. 32, il corsivo è mio). Lo stesso concetto è ribadito in altri luoghi di *AeS*.

svolta teorica. È lo stesso Donini ad ammettere di passaggio una certa reticenza al riguardo da parte del filosofo<sup>34</sup>. Ma si tratta di una reticenza che desta qualche sorpresa: è singolare che Aristotele non abbia fornito delle indicazioni di merito che aiutassero a comprendere, dalla sua nuova prospettiva di pensiero, perché non si debba tener conto della natura quando si riflette sui fattori che conducono alla virtù. Donini fa bene a rilevare con forza e a ricordare che Aristotele è molto chiaro nell'indicare che è l'*ethos* a decidere della costituzione della virtù del carattere<sup>35</sup>, ma quel che ci si aspetterebbe, oltre all'asseverazione di questa acquisizione teorica, è anche una spiegazione della sua esclusività rispetto al fattore natura o per lo meno una motivazione di questo orientamento di pensiero. E, ribadisco, è un'aspettativa che il lettore nutre a maggior ragione nei confronti di Aristotele quando considera che il suo itinerario di pensiero era iniziato proprio da una valorizzazione delle doti naturali.

In *AeS*, per il vero, è avanzata un'ipotesi per spiegare perché il filosofo abbia conferito infine all'*ethos* il ruolo che sappiamo: l'idea è che la prospettiva teorica dell'*EE*, giudicando indispensabili le doti naturali, avrebbe posto "il conseguimento dell'eccellenza morale fuori portata per molti uomini"<sup>36</sup>, laddove l'*EN* riconsegna al mondo degli uomini (ma, si badi, non agli individui) la disponibilità della formazione alla virtù. Può anche darsi che questo sia un motivo sufficiente, benché relativamente estrinseco; tuttavia, non è dichiarato da Aristotele, almeno non come motivo per escludere le doti naturali.

Inoltre, c'è da dire che alcune "doti naturali" sono prese in considerazione per motivare l'impossibilità dell'accesso alla virtù per alcune categorie di esseri umani, come gli schiavi e le donne. Si dirà che ciò è in consonanza con la lettura proposta, in quanto donne e schiavi non hanno "una natura tale da accogliere le virtù": com'è noto, infatti, proprio in uno dei passi appena ricordati si legge: "Le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate alla perfezione in noi per mezzo dell'abitudine"<sup>37</sup>, e sappiamo che per "nostra natura" Aristotele intende quella del maschio adulto e libero. Ma, a prescindere da ciò, proprio il fatto che Aristotele adotti la formulazione appena riportata lascia pensare: l'abitudine, che dà luogo alla virtù tramite un processo che non è contro natura, agisce comunque su una predisposizione naturale. Poco prima, a proposito della felicità, Aristotele aveva sottolineato che "gli enti naturali sono stati generati in modo da raggiungere, per

---

<sup>34</sup> A p. 237 di *AeS*, nel ricordare che il passaggio dall'*EE* all'*EN* è consistito nel mettere "fuori gioco i doni di natura e [nel porre] come centrale e assolutamente decisivo il fattore dell'abitudine", Donini annota in una parentesi: "tacendo forse oltre il dovuto, o semplificando alcuni dati del problema". Di una reticenza aristotelica parla anche F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, cit., pp. 133-134.

<sup>35</sup> Cfr. *AeS* cap. 5 § 9, dove si richiama in particolare a *EN* 1103 a 24-26 e 1103 b 24-25.

<sup>36</sup> *AeS*, p. 135.

<sup>37</sup> *EN* 1103a24-25

quanto possibile, lo stato migliore”<sup>38</sup>: c’è dunque bisogno di presupporre una qualche configurazione e predisposizione di natura perché si dia la possibilità di divenire virtuosi e felici. E quell’inciso, “per quanto è possibile”, non è influente: potrebbe indicare non soltanto la limitatezza dell’uomo rispetto al divino, ma anche che fra gli enti naturali ci sono delle diversità, ci sono gradi differenti di predisposizione ad accogliere le virtù. Quando in *EN* II, 5 Aristotele passa a precisare il *poion* della virtù, avvia la sua argomentazione ricordando che “ogni virtù ha l’effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e far sì che eserciti bene la sua opera”<sup>39</sup> e produce due esempi, il secondo dei quali suona così: “la virtù del cavallo rende eccellente il cavallo e buono per correre, per portare il cavaliere e per star fermo di fronte al nemico”<sup>40</sup>. È possibile che nel formulare l’esempio Aristotele non abbia tenuto presente che vi sono cavalli più predisposti a svolgere quei compiti ed altri meno? e che, analogamente, nel caso degli abiti virtuosi, non abbia voluto considerare se vi siano nature meglio predisposte ad accoglierli e altre meno (e altre ancora per nulla, come bambini, donne, schiavi)?<sup>41</sup> In questo caso (vale a dire: se una tale varietà di predisposizioni naturali dovesse essere presa in considerazione) natura e abitudine continuerebbero anche nell’*EN* ad essere concause nella formazione delle virtù etiche, con la differenza rispetto all’*EE* che la natura non sarebbe più un fattore “costitutivo”, bensì solo più una mera condizione necessaria (in quanto fattore comune a tutti coloro che possono aspirare alla virtù, presente in tutti loro pur se in grado più o meno marcato) ma non sufficiente (perché essere in possesso di questa natura non significa ancora minimamente essere virtuoso). Non so quanto questa maniera di leggere il ruolo della natura mini il quadro teorico dell’etica matura di Aristotele così com’è ricostruito in *AeS*<sup>42</sup>; non credo sia incompatibile con esso, se non nel senso di

<sup>38</sup> *EN* 1099a21-22.

<sup>39</sup> *EN* 1106a16-17.

<sup>40</sup> *EN* 1106a19-21.

<sup>41</sup> Giustamente G. Aubry, *Dunamis et energieia dans l’éthique aristotélicienne: l’éthique du démonique*, in G. Romeyer Dherbey-G Aubry, *L’excellence de la vie*, cit., pp. 75-94: 88 nota 19, fa notare a proposito di questo passo che Aristotele sta formulando un’analogia fra tre diversi ambiti: quello dell’occhio (nelle linee precedenti il passo citato), dove è in gioco una *dunamis alogon*; quello del cavallo, dove invece si tratta di una *hexis* che è frutto di esercizio, e quello della virtù umana che è una *hexis* risultante da una *dunamis meta logou*. Ma l’aspetto su cui si vuol qui richiamare l’attenzione è piuttosto l’oggettiva varietà di predisposizioni naturali degli individui situati a ciascuno dei tre livelli.

<sup>42</sup> Anzi, potrebbero forse essere in accordo con *AeS*, se possono essere lette in quest’ottica le considerazioni svolte alle pp. 27-28, dove Donini, dopo avere recisamente affermato che Aristotele nell’*ÉN* (e in particolare in 1179b20-23) non dà “alcun esplicito consenso all’idea che ci sia davvero una parte della natura nella costituzione della virtù”, parrebbe smussare gli accenti nel concludere che il senso delle affermazioni aristoteliche mira a “suggerire che non mette alcun conto fermarsi a discutere di eventuali doti che le persone potrebbero avere dalla nascita quando la cosa sicura è invece che tutto si decide con l’educazione che dopo la nascita si riceverà formandosi con buone abitudini” (*AeS*, p. 28).

mitigare l'affermazione recisa lì presente secondo cui Aristotele avrebbe abbandonato *del tutto* la considerazione della natura nell'*EN*. Ad ogni modo, questa versione "mitigata" potrebbe in una qualche misura spiegare la reticenza aristotelica di cui si diceva, nel senso che egli nell'*EN* potrebbe avere dato per scontato (proprio come nell'esempio del cavallo) il necessario contributo della condizione naturale degli uomini alla formazione della personalità morale (nei termini appena visti) e avere ritenuto superfluo insistere su esso per dare invece maggiore risalto all'azione plasmatrice dell'*ethos*.

Passiamo ora a considerare l'altro versante su cui l'assoluta preponderanza dell'*ethos* finisce per produrre degli effetti di ridimensionamento su altri aspetti della dimensione morale e su altre nozioni concettuali a essa relative. Mi riferisco al coinvolgimento della razionalità nella posizione del fine. Come si è visto, uno degli elementi di novità dell'*EN* messi in risalto in *AeS* è il superamento della concezione, riscontrabile ancora nei libri comuni, secondo la quale l'acquisizione della virtù avrebbe luogo per via di due processi paralleli (le abitudini e la maturazione della razionalità pratica). Ciò ha una necessaria ricaduta nella determinazione del *telos*. Donini è ancora una volta molto deciso nel rimarcare che questo processo cade completamente nella sfera di competenza dell'abitudine. In effetti, Aristotele assegna chiaramente all'*orektikon*, e precisamente alla *boulesis*, il compito di determinare, per l'appunto, il fine, come si fa rilevare in *AeS*<sup>43</sup>. La formazione della razionalità pratica consegue all'interiorizzazione di moduli comportamentali e delle attribuzioni di valori che il giovane mutua e assorbe dall'ambiente in cui si forma e che finiscono per costituire per l'appunto l'*ethos*, il suo *ethos*. Donini chiarisce che tale formazione della razionalità può essere intesa e aver luogo in due modi: da un lato, si tratta di un processo di crescita personale che avviene, per così dire, nell'interiorità dell'individuo<sup>44</sup>; dall'altro, si tratta di quel fenomeno che oggi denomineremmo "inculturazione": "anche indipendentemente dalla questione della maturazione personale delle regole morali e dell'intelligenza pratica [...], nella concezione disegnata dall'*EN* il giovane che viene educato obbedisce pur sempre a un progetto lucidamente razionale, quello formulato dalle leggi cittadine o dall'educatore competente. Tutto il comportamento di un simile soggetto è dunque sempre perfettamente *kata logon*, conforme a ragione, anche se si tratta di una razionalità che appartiene a un soggetto esterno all'agente. Ma si tratta anche di una razionalità che il soggetto educato fa propria"<sup>45</sup>. È tuttavia evidente che, se è vero che il primo processo è

---

<sup>43</sup> I passi cui Donini si richiama più specificamente per questo punto cadono in *EN* 1111b26-27 ("il volere (*boulesis*) è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine"), 1113a15 ("abbiamo detto che il volere riguarda il fine"), 1113b3 ("il fine è voluto").

<sup>44</sup> "la posizione del fine dipende [...] dallo stato raggiunto da quella facoltà dell'anima [*scil.* l'anima appetitiva] e non da altra; ma [...] la formazione di questa anima ha portato con sé anche la maturazione dell'anima razionale" (*AeS*, p. 116).

<sup>45</sup> *AeS*, p. 119.

necessario affinché si dia la formazione di una piena personalità morale, è anche vero che anch'esso a sua volta cade in ogni caso nella sfera del secondo, considerato che l'abitudine da cui anche la crescita personale prende le mosse si configura già come un processo di inculturazione. Si può dire dunque che nell'orizzonte teorico dell'*EN* la razionalità pratica si costituisce primariamente a partire dalle sollecitazioni, dai modelli, dalle pressioni, dagli insegnamenti provenienti dall'ambiente, sia quest'ultimo limitato alla famiglia oppure allargato a comprendere lo stato.

Ma si profila a questo punto nella prospettiva di pensiero aristotelica un nodo da sciogliere: come si giustifica la nascita di un tale patrimonio di insegnamenti che si presenta come una sorta di razionalità collettiva, deputata a formare quelle individuali? Affinché si siano consolidati determinati costumi e determinate "norme" (anche solo nel senso basilare di "normalità", di tendenze diffuse), non si dovrà pensare che all'origine – vale a dire al termine di un ipotetico risalimento all'indietro verso quell'ipotetica situazione in cui il sistema di regole condivise non è ancora qualcosa di trasmesso ma qualcosa che si costituisce – vi sia stato un processo (una scelta?) non condizionato? In altri termini: è decisamente interessante il modo in cui nell'*EN* è messo in luce il ruolo ineludibile del condizionamento ambientale, ma esso non potrà spiegare tutto se non rimanendo inspiegato. Se uno dei meriti dell'*EN*, anche rispetto all'*EE*, è stato rimettere nelle mani della "iniziativa umana la capacità di formare e plasmare le anime e i caratteri", come dice Donini nelle ultime linee del suo libro, si corre però il rischio che questa "iniziativa umana" debba essere vista solo come l'azione di una società che si profila quasi come un'entità metafisica, che in un certo senso precede logicamente gli uomini che la dovrebbero costituire, giacché uomini si diventa solo soggiacendo a essa<sup>46</sup>. Il che può ben corrispondere all'orientamento di pensiero aristotelico; ma ciò non toglie che un'etica che si profila essenzialmente come descrittiva (e, solo in ragione della sua descrittività, anche prescrittiva) risulta costretta a rimontare a una forte presupposizione sulla natura della relazione uomo-società che non è il portato di osservazione empirica né di un approccio filosofico-pratico, ma deriva da una concezione antropologica che si radica in ultima analisi, come ripeto, in una metafisica<sup>47</sup>. Si tratta evidentemente di una

---

<sup>46</sup> Così può essere intesa la felice formula usata da M. Vegetti, *Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote*, in G. Romeyer Dherbey-G. Aubry, *L'excellence de la vie*, cit., pp. 63-74: "Ce qu'un homme est, c'est ce qu'un homme doit être s'il veut être un homme" (p. 73), nella misura in cui "devenir homme, c'est-à-dire homme politique intégré dans la société de la polis qui le constitue en tant que tel, ce sera se conformer à la "regle" du *spudaios*" (p. 70).

<sup>47</sup> E precisamente in una concezione metafisica della *physis*, che nell'accezione aristotelica assume lo statuto del normale e del normativo, come ha lucidamente mostrato M. Vegetti, *Normal, naturel, normatif*, cit., *passim* (che, tuttavia, presenta la concezione teleologia della natura non come metafisica, bensì come un punto di vista euristico per spiegare/giustificare i fenomeni naturali; cfr. *ivi*, p. 68).



questione che fuoriesce dal tracciato dell'*EN*<sup>48</sup>, e che probabilmente è frutto di esperienze storiche più recenti – forse non così dissimili da quelle del mondo che nell'epoca in cui visse Aristotele si andava costituendo, ma comunque allora non ancora dispiegate né tanto meno metabolizzate –; tuttavia, mi pare sia un nodo teorico che emerge dall'orizzonte di comprensione della prassi umana proprio dell'*EN*, un nodo non irrilevante, credo, dal momento che implica questioni che sono all'ordine del giorno anche nella riflessione contemporanea.

Un terzo aspetto su cui vorrei soffermarmi è affrontato nel cap. 4 di *AeS*, dove viene enunciato e approfondito il principio dell'unidirezionalità degli abiti morali, la cui affermazione nell'ambito dell'*EN* è un altro degli elementi su cui Donini impernia la sua ipotesi di ricostruzione delle fasi della riflessione etica di Aristotele. Conviene lasciare spazio alla chiarissima formulazione di questo studioso: “il principio implica che una persona pienamente virtuosa non possa far altro che agire virtuosamente e una viziosa non possa fare niente altro che agire viziosamente: nessuno si troverà cioè a dover scegliere per ogni sua mossa da farsi nella vita tra il bene e il male, o, se si volesse esprimere la situazione con termini che risulterebbero forse più comprensibili per un moderno, ma che [...] non hanno niente a che fare con la concezione e il mondo di Aristotele, tra il dovere e la tentazione; ognuno agirà invece con naturalezza, senza sforzo né contrasto interiore, *sempre in un solo senso*, sempre in quello che corrisponde alla qualità morale dei suoi abiti etici”<sup>49</sup>.

Si tratta di una posizione teorica della quale lo stesso Donini segnala la problematicità<sup>50</sup>; vorrei qui provare a riflettere brevemente su essa, prospettando un ulteriore e non del tutto convincente aspetto del complesso teorico legato all'affermazione di quel principio. Anche in questo caso, non v'è dubbio che Aristotele si sia espresso nitidamente al riguardo: un abito acquisito da un agente si riflette nelle sue azioni<sup>51</sup>. Ma proprio il modo reciso con cui Aristotele si esprime

---

<sup>48</sup> Lo fa notare Donini, accennando di sfuggita a questo tema a p. 136 di *AeS*. Per il vero in questa pagina del suo libro Donini accenna a una possibile risposta alla questione che si sta ponendo: il primo anello della catena causale sarebbe sotto l'egida della *tyche*, dipenderebbe da circostanze fortuite. Mi sembra tuttavia che questa soluzione (più adatta ad argomentare a proposito del determinismo o non determinismo di Aristotele, che è appunto l'aspetto su cui vertono quelle pagine di *AeS*) lasci in realtà aperta la questione, vuoi perché la bontà o meno di quella sorte originaria è valutata sempre *a posteriori* alla luce di *ethe* successivamente costituitisi, vuoi perché anche di fronte alle circostanze fortuite qui evocate si sarà dovuto in origine disegnare un modello di comportamenti morali che, a sua volta, dovrà essere concepito o in termini di deliberata progettualità umana o in termini di vigenza di forme di “normalità” che si impongono socialmente.

<sup>49</sup> *AeS*, p. 92 (il corsivo è mio).

<sup>50</sup> Cfr. *AeS*, pp. 92-94,

<sup>51</sup> Il passo di riferimento citato in *AeS* è il seguente: “uno stato abituale, che è un contrario, non riguarda entrambi i contrari: per esempio, a partire dalla salute non si compiono azioni contrarie a essa, ma solo azioni tipiche di chi è sano” (*EN* 1129a14-15); ma si vedano, a titolo di esempio,

induce a porsi la questione se questo principio sia fino in fondo compatibile con il modo in cui lo stesso Aristotele presenta i caratteri del dominio pratico e della relativa riflessione filosofica: “tutto il discorso sulla prassi deve essere sviluppato a grandi linee e senza precisione, come abbiamo detto anche all’inizio, quando abbiamo affermato che bisogna attendersi discorsi conformi alla materia trattata; ciò che rientra nel campo della prassi e dell’utile non ha nulla di stabile, come non lo ha nemmeno ciò che rientra nel campo della medicina. E se i discorsi in universale hanno queste caratteristiche, il discorso sui casi singoli mancherà anche più di precisione”<sup>52</sup>. In altri termini: come si concilia il carattere apparentemente indefettibile del principio in questione con la consapevolezza che il campo d’indagine dell’etica è caratterizzato da intrinseca mutevolezza e che le conclusioni che è possibile raggiungere al riguardo hanno il carattere del “per lo più”?<sup>53</sup>

È bene dissipare un possibile equivoco: la questione che intendo sollevare non va scambiata con la diatriba sul presunto determinismo aristotelico<sup>54</sup>. Non intendo, cioè, insistere sull’aspetto talora rilevato negli studi, secondo cui l’abito fungerebbe da causa che determina completamente le azioni, intese come suo effetto, cosicché non si darebbero margini di libertà nell’azione. Intendo solo interrogarmi sull’estensione del campo cui si applica il nesso stabilito fra qualità morale dell’abito e corrispondente qualità morale dell’azione.

Forse potrebbe essere opportuno distinguere due possibili accezioni del principio, che si rifanno *grosso modo* all’alternativa “act-centred/agent-centred”: l’affermazione che “si agisce in un solo senso” può significare che, data un’azione realmente virtuosa, l’agente avrà necessariamente agito secondo un abito virtuoso, oppure può significare che una *hexis* virtuosa produce necessariamente solo azioni virtuose. Ebbene, nel primo caso il principio non desta perplessità. Nel secondo, invece, dà, a mio parere, adito a qualche dubbio. Il problema è che, intesa in questo modo, l’unidirezionalità degli abiti assume effettivamente l’aspetto di una legge ferrea valida imprescindibilmente per tutti i casi, come si

---

anche questi altri luoghi, che, benché non affermino esplicitamente il principio, presentano un’evidente contiguità con esso: “Non è [...] una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto” (*EN* 1103b23-25); “la virtù [è] lo stato abituale per cui (*aph’hes*) un uomo è buono e per cui (*aph’hes*) compie bene la sua opera” (*EN* 1106a22-24); “per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso non ci è noto, come avviene nel caso delle malattie. Ma siccome dipende da noi farne uso o no, sono volontari per questo” (*EN* 1115a1-4).

<sup>52</sup> *EN* 1104a1-6,

<sup>53</sup> Cfr. il celebre passo di *EN* 1094b11-27.

<sup>54</sup> Ho già avuto modo in altra sede di rilevare (come del resto ha fatto lo stesso Donini, sia in passato sia in *AeS*: cfr. ad es. p. 92 nota 7 e pp. 134-137) che la lente concettuale del determinismo non può essere indossata per leggere le pagine aristoteliche, poiché è frutto di un orizzonte problematico estraneo allo Stagirita.

diceva poc'anzi<sup>55</sup>. Non dovrebbe invece essere piuttosto riconosciuta come una regola, nella valenza “statistica” del termine, e cioè nel senso che il nesso individuato fra l'abito e l'azione corrisponde a una regolarità, a una normalità, a un “per lo più”?

Certo, si dovrebbe in questo caso spiegare in qual modo da una *hexis* virtuosa possa occasionalmente scaturire un'azione di qualità morale opposta. La spiegazione potrebbe consistere nel considerare che l'anima appetitiva può essere attraversata da *orexeis* contrastanti<sup>56</sup>: non è difficile immaginare circostanze del tutto occasionali che possano dar luogo a una simile insorgenza nell'anima dell'agente di orientamenti contrari<sup>57</sup>, insorgenza che, rientrate le circostanze, rientra anch'essa. È bene precisare che non dovrebbe trattarsi di azioni involontarie né di azioni miste, ma di azioni volontarie: si tratterebbe, infatti, di azioni occasionali che, pur in presenza di una *hexis* che orienta per lo più la prassi in una certa direzione, vanno in una direzione diversa da questa e sono volontariamente compiute.

È chiaro che proporre di contemplare questa possibilità non è esente da problemi. Innanzi tutto, è difficile configurare esattamente queste azioni occasionali: esse saranno volontarie ma non deliberate, visto che se entra in gioco il momento della razionalità è difficile pensare che ci si discosti dal bene? Oppure esigeranno necessariamente una scelta, considerato che, se si radica nell'abito la possibilità della deroga, è difficile poi difendere le ragioni della normalità dei comportamenti che da esso deve discendere? Ciò nonostante, pensare che si diano azioni non virtuose di uomini animati da *hexis* virtuosa senza che essi cessino per questo di essere considerati virtuosi mi pare sia in linea con l'intento descrittivo ed “empirico” dell'approccio aristotelico e con lo statuto epistemologico dell'etica, o meglio del suo oggetto.

AmMESSO dunque che si possa introdurre questa variazione nell'altrimenti compatto quadro concettuale dell'unidirezionalità, si comprenderà che questa introduzione, che potrebbe apparire in sé di poco conto perché sembrerebbe

---

<sup>55</sup> Con le eccezioni degli incontinenti e dei continenti, contemplate dallo stesso Donini (*AeS*, p. 92 nota 5).

<sup>56</sup> Si tratta di una possibilità che lo stesso Donini contempla, quando, commentando un passo di *EN* III 5, rileva come Aristotele in *EN* 1114a9-14 ammetta l'eventualità che l'ingiusto voglia cessare di essere tale, e poi chiosa: “Quel che Aristotele non spiega – e anche l'assenza di una spiegazione sembra confermare che deve trattarsi, secondo lui, di un caso molto raro e difficile a darsi – è il modo come potrebbe sorgere in una persona ingiusta, viziosa, immorale, una simile aspirazione a cambiare vita” (*AeS*, p. 98). Il caso considerato qui da Donini – una *orexis* (nella forma della *boulesis*) verso un totale riorientamento di uno stile di vita – è peraltro di portata ben più ampia di quella della situazione che sto prospettando – un'occasionale *orexis* contraria alla *orexis* che normalmente la *hexis* di un agente induce –. Per il darsi di *orexeis* contrarie si veda *De an.* 433b5-13.

<sup>57</sup> Senza che per questo l'agente ricada nella fattispecie della continenza e incontinenza, di cui s'è detto poc'anzi.

consistere nel riconoscimento di alcune marginali deroghe a un configurarsi della relazione abiti-azioni pressoché costante, è invece foriera di implicazioni forti: una volta aperta la breccia nel muro dell'unidirezionalità e accolta la possibilità che, ad esempio, da un abito virtuoso si generi occasionalmente (a seguito di deliberazione o non) un'azione non virtuosa, diviene pensabile che il ritorno ad azioni virtuose non dipenda necessariamente da un processo di rieducazione esterna (come si argomenta in *AeS*, pp. 94-97), ma possa avere luogo spontaneamente al modo stesso in cui spontanea era stata quell'unica infrazione all'abito. Ma se ciò vale per un'infrazione, potrà valere anche per due, e allo stesso modo per un numero anche più alto, purché la "normalità" delle le azioni di quel soggetto portatore di una *hexis* virtuosa rimanga saldamente sul versante del buono (ma a questo punto è chiaro che sorgerebbe un'ulteriore difficoltà relativa alla definizione della soglia della normalità).

Questo tema si intreccia con la trattazione dell'amicizia propria dell'*EN*, che nella lettura fornitane in *AeS* risulta caratterizzata da un condizionamento così radicale da parte dell'*ethos* che la possibilità per l'individuo di una "scelta di amicizie" che non sia conforme alla qualità del suo abito si riduce a nulla.

Bisogna innanzi tutto partire dalla fondamentale differenza fra le trattazioni dell'amicizia nelle due *Etiche*. In un saggio del 2002<sup>58</sup> Berti si diffonde con la consueta chiarezza e lucidità su questa differenza, individuandola nel fatto che l'*EE* descrive il rapporto fra le tre forme di amicizia in termini di omonimia relativa (relazione pro;" e{n), mentre nell'*EN* la relazione fra esse è presentata in termini di somiglianza<sup>59</sup>. Ora, è chiaro che si tratta di una differenza dalle consistenti implicazioni<sup>60</sup>: l'*EE* lascia scorgere tra le diverse forme una parentela

<sup>58</sup> E. Berti, *Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote*, in G. Romeyer Dherbey-G Aubry, *L'excellence de la vie*, cit., pp. 317-334.

<sup>59</sup> Berti conclude il saggio appena citato prospettando tre possibili modi di giustificazione di questa difformità fra *EE* ed *EN*: 1) Aristotele ha cambiato idea e 1a) nel caso l'*EE* sia anteriore, Aristotele avrebbe dapprima applicato una strategia di illustrazione molto tecnica, anche per marcare la sua distanza dalla concezione platonica dell'amicizia, ma in seguito, prevalendo la consapevolezza del carattere eminentemente etico del tema, avrebbe giudicato forse non del tutto opportuno applicarvi un apparato di concetti rigorosi di ordine logico e ontologico, riavvicinandosi così a Platone, oppure 1b) nel caso l'*EN* sia anteriore, Aristotele sarebbe passato da una posizione più platonizzante a una meno vicina al maestro, in linea con il quadro evolutivo prospettato da Jaeger; 2) l'*EE* è inautentica e, come è consueto nelle opere di scuola, applica in maniera alquanto pedissequa apparati concettuali tecnici anche a soggetti per i quali Aristotele non ne aveva previsto l'impiego; 3) le due trattazioni sono differenti ma non incompatibili, e sarebbe nel giusto la tradizione neoplatonica e scolastica medievale, secondo cui l'omonimia pro;" e{n e la somiglianza non sarebbero poi così distanti fra loro (nell'ottica medievale tanto l'una quanto l'altra sono pensabili come forme dell'analogia sussistente fra Dio e le realtà create). Berti si dice non completamente persuaso da nessuna di queste spiegazioni e indica la necessità di cercarne un'altra.

<sup>60</sup> Tenderei a escludere la terza opzione, quella "concordista", contemplata come possibilità interpretativa da Berti, e, grazie anche alle argomentazioni di *AeS* sulla cronologia relativa e

che invece l'*EN*, portando il loro legame sul piano della relazione alquanto estrinseca della *homoiosis*, in sostanza riduce di molto. Tant'è che è facile evincere dall'*EN* che l'unica "vera" amicizia è quella basata sulla virtù e che le altre forme, che pure per convenzione linguistica Aristotele si piega a chiamare "amicizia"<sup>61</sup>, si approssimano a quella solo nella misura in cui attraverso i rapporti umani che esse riescono a instaurare si affermi quella che è la caratteristica essenziale dell'amicizia secondo virtù: la *synetheia*.

È su questo concetto che giustamente *AeS* richiama l'attenzione fino a farlo diventare, insieme alla differenza fin qui rilevata, il carattere distintivo fra le due trattazioni dell'amicizia. In conformità con quanto già visto a proposito della centralità dell'*ethos* nell'*EN* come criterio di differenziazione complessiva fra le due *Etiche*, Donini rileva che il mutamento profondo che si riscontra fra le due trattazioni dell'amicizia è riconducibile al peso che è attribuito nell'*EN* alla comunanza di costumi, all'essere *homoetheis*<sup>62</sup>.

Ora, ponendoci da questa prospettiva interpretativa e adottando quindi la proposta evolutiva di *AeS*, proviamo a considerare quali siano le implicazioni teoriche della concezione dell'amicizia che l'etica più matura perviene a delineare. Ebbene, si ha l'impressione che il percorso seguito da Aristotele consista in un passaggio da una concezione, propria dell'*EE*, nella quale l'uomo appare essere soggetto politico più libero, nella misura in cui ha la facoltà di decidere di volta in volta i rapporti di amicizia, alla concezione dell'*EN*, secondo cui l'uomo risulta assai fortemente condizionato (se non completamente determinato) dagli abiti acquisiti, che lo orientano nelle amicizie incanalando (se non determinando) le sue scelte; la razionalità della scelta sembra nell'*EE* più autonoma di quanto non sia nell'*EN*, dove è semplicemente il frutto dell'interiorizzazione delle norme. Insomma, l'Aristotele maturo dell'*EN* si profila molto più conformista di quello dell'*EE*. Alla luce della lettura di Donini si può dire che questo effetto discenda, in primo luogo, dall'esigenza di descrivere in modo più completo il soggetto etico e la sua formazione, rimediando a quella che, per lo studioso, è una carenza di potenza esplicativa insita nell'orizzonte concettuale dell'*EE*, dove è applicato anche

---

sulle trattazioni dell'amicizia, propenderei per la soluzione 1a, che prevede un cambiamento di impostazione teorica al riguardo da parte di Aristotele, con le conseguenze, tuttavia, che adesso si cercherà di trarre.

<sup>61</sup> Cfr. *EN* 1157a25-32.

<sup>62</sup> "L'amicizia è un rapporto tra individui e persone singole che si fonda sulla *synetheia*, non a caso un vocabolo che ricorre molto spesso nella trattazione dell'*EN*, mentre non compare mai nell'*EE*. [...] il nome stesso ci dice che, secondo l'*EN*, per diventare amici non basta avere in comune degli ideali filosofici e nemmeno quelli politici [...], ma è necessaria la mutua frequentazione e la comunanza delle abitudini [...] che mettono capo a una somiglianza, se non addirittura a un'uguaglianza, dei caratteri e dei costumi delle persone divenute finalmente amiche – insomma approdano a una relazione che l'*EN* designa talvolta proprio con il termine di *homoetheis*, persone "di carattere simile", che è [...] un altro vocabolo sconosciuto all'uso dell'*EE*" (*AeS*, pp. 236-237).

all'amicizia quel modulo del parallelismo fra doti naturali e capacità razionali di cui s'è già detto in precedenza: "per l'*EE* quel che sta tra l'inclinazione naturale e la decisione ragionata è confinato in una zona grigia che lascia inspiegate tante questioni – quelle che l'*EN* chiarirà negando ogni ruolo alle doti e inclinazioni naturali e accentuando la funzione delle abitudini nella formazione del carattere e della stessa *proairesis*"<sup>63</sup>. Ma, in secondo luogo, mi pare discenda anche dalla sfiducia di Aristotele nei confronti della capacità educativa dello stato (come Donini ci fa rilevare in altri luoghi del suo lavoro) e dalla convinzione che la formazione del carattere sia pertanto meglio affidata a rapporti interni alla famiglia o a figure di educatori privati. Questo orizzonte più familistico nella formazione fa sì che il "bene comune" (*ta sympheronta*), in assenza di una progettualità politica, finisca per ridursi all'adesione al costume prevalente (un qualcosa che, sia stato o meno interiorizzato dagli individui, si impone su essi), laddove l'utile dell'amicizia politica descritta nell'*EE* appare il risultato di processi di interazione fra individui che, in quanto non autosufficienti, si legano in rapporti di mutui interessi e formano la società, coltivando intenti e progetti comuni. Si ha insomma l'impressione che, quasi paradossalmente, nell'*EE*, dove più spazio è dato alle predisposizioni naturali degli uomini, ci sia un maggiore margine di libertà nell'interazione fra individui che non nell'*EN*, dove il carattere non è naturalmente determinato, ma si forma nell'ambito dei processi di inculturazione: il che non è poi così paradossale, se si considera che fondare completamente la formazione del carattere sull'inculturazione finisce per profilare un determinismo dell'ambiente (una unidirezionalità nel rapporto fra ambiente e uomo che trova poi corrispondenza ed esito nella unidirezionalità degli abiti). A meno che non si debba pensare che quella "zona grigia" lasciata dall'*EE* altro non sia che il luogo dell'illusione della libertà individuale e che la vera libertà, o forse l'unica libertà possibile, sia quella prospettata dall'*EN*, vale a dire qualcosa di molto simile all'hegeliana (e anti-illuministica) "bella eticità".

Le asperità teoriche sulle quali si è qui voluto formulare qualche rapida osservazione possono essere interpretate in maniere diverse: possono essere accolte, ad esempio, come segnali di una non piena solidità e coerenza del tessuto teorico dell'*EN*, così come possono essere intese come implicazioni problematiche della chiave di lettura proposta da *AeS*. D'altro canto la riflessione filosofica così come l'esegesi filosofica poco varrebbero se non comportassero e favorissero l'apertura di ulteriori orizzonti problematici.

---

<sup>63</sup> *AeS*, p. 240.