

Lezioni Magistrali

© Copyright 2008 EUT

EUT Edizioni Università di Trieste
p.zza Europa 1, 34127 Trieste
<http://eut.units.it>
eut@units.it

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione
elettronica, di riproduzione
e di adattamento totale e parziale
di questa pubblicazione,
con qualsiasi mezzo (compresi
i microfilm, le fotocopie e altro)
sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-244-8
E-ISBN 978-88-8303-837-2

Aristotele, la giustizia e la responsabilità

Pierluigi Donini

Aristotele, la giustizia e la responsabilità

1. GIUSTIZIA E RESPONSABILITÀ: LA *RETORICA* E L'*ETICA NICOMACHEA*

In qualsiasi tribunale europeo e, credo, americano, così come in altre parti del mondo che siano sensibili alla cultura giuridica e alla morale dell'Occidente, si distingue a norma di legge tra un delitto volontario e uno involontario, tra uno intenzionale o preterintenzionale o premeditato, tra uno colposo e uno doloso. In molti ordinamenti giudiziari si concedono attenuanti anche a chi sia ritenuto colpevole. E nel giudizio morale che un europeo, o un americano, dia sui comportamenti di un'altra persona si è, di solito, molto attenti a valutare, più o meno come

nei tribunali, l'intenzionalità degli atti o la loro eventuale premeditazione, ritenendoci noi per di più obbligati a cercare, per comportamenti che pur giudicheremmo riprovevoli, ogni possibile giustificazione. Questo atteggiamento ci sembra oggi, oltre che doveroso, forse anche perfettamente naturale. Ma esso è il frutto di una lunga storia, il cui inizio può essere interessante ricordare, perché casi giuridici o di coscienza che ancor oggi ci angustiano compaiono là, in quelle origini lontane, con un nitore e una limpidezza che forse giovano a illuminare qualche dilemma odierno. E dove invece la distanza appaia veramente incolmabile la consapevolezza del cammino che si è compiuto giova, credo, o a renderci certi dell'importanza dei risultati acquisiti, in qualche caso; oppure, in qualche altro, potrebbe invece indurci a riflettere sulla problematicità residua nelle nostre convinzioni.

Il primo uomo dell'Occidente a configurare un sistema di valutazioni morali e giuridiche abbastanza coerente nel suo complesso fu Aristotele ed è a lui che, in ultima analisi, siamo tuttora indebitati per molte delle nostre norme giuridiche e molti dei criteri di valutazione morale che ho appena accennato. Ovviamente, egli non costruì dal nulla quel suo sistema; ebbe dei

precursori, il suo maestro Platone prima di tutti; e il maestro del suo maestro, Socrate; nonché le leggi e le norme consuetudinarie delle città greche, prima di tutte Atene, come è naturale. Ma, per quanto sappiamo noi, Aristotele fu il primo uomo che di tutta quell'eredità seppe fare un ragionato bilancio e ordinare i risultati tracciando per la prima volta le linee di una complessiva e coerente teoria della responsabilità – morale e giuridica: Aristotele tendeva a non distinguere troppo radicalmente i due piani. Aveva le sue ottime ragioni per non farlo: l'uomo di cui egli indica le direttive morali nelle *Etiche* è l'"animale sociale" (*politikon zoon*) studiato nella sua *Politica*, un soggetto che definisce la sua personalità morale e il senso stesso della sua vita unicamente nelle relazioni interpersonali con i concittadini della città-stato in cui vive. Un individuo che vivesse al di fuori di una simile comunità non avrebbe morale, sarebbe un bruto o potrebbe altrimenti essere un dio, superiore alla morale stessa. È intuitivo che in una simile concezione le leggi che governano le relazioni sociali e le norme morali tendano in qualche modo a convergere.

Ora, in una pagina molto celebre del libro sulla giustizia dell'*Etica Nicomachea* (V 8, 1135b 11)

Aristotele distingue tre tipi di “danni” che nella convivenza dei cittadini un soggetto può causare a un altro; ma la tripartizione ben presto gli diventa una quadripartizione, perché l’ultima classe dei “danni” si sdoppia in modo significativo. Dunque, dice, uno può provocare danno a un altro 1) per un semplice infortunio, quando agisce non solo nell’ignoranza delle circostanze particolari dell’azione (non sa per es. chi sia colui che è interessato dalla sua azione, quale il mezzo di cui si serve, che cosa precisamente stia facendo), ma anche senza che gli sia ragionevolmente possibile attendersi quel risultato che poi l’azione conseguirà: un esempio evidente potrebbe essere qui il caso di Edipo, che quasi certamente Aristotele aveva in mente quando scriveva questa pagina e che compare del resto in un contesto simile nel cap.14 della *Poetica*: Edipo infatti non sapeva e non poteva ragionevolmente aspettarsi che l’uomo che lo aveva aggredito e da cui si sarebbe difeso fino a ucciderlo era suo padre. Ma se uno agisse sì nelle stesse condizioni di ignoranza che configurano il caso dell’infortunio, tuttavia in una situazione in cui l’esito dannoso poteva ragionevolmente essere atteso, si avrebbe il tipo 2) di danno, l’errore,

che è il primo, anche se il meno grave caso di responsabilità. L'errore comporta infatti sempre quanto meno una leggerezza, una disattenzione da parte dell'agente verso circostanze che era alla sua portata conoscere e che quindi avrebbe dovuto precedentemente accertare. Sviluppando un esempio che Aristotele adduce altrove, nella discussione del libro III dell'*Etica Nicomachea* sulla volontarietà di cui dovrò presto parlare più a lungo, si può illustrare il caso in questo modo. Uno schermitore si allena con un altro credendo di avere in mano la solita arma dalla lama smussata, ma ferisce il compagno perché la lama era in realtà bene affilata. Come nel caso dell'infortunio, chi ferisce non sapeva e certo non voleva quel che stava facendo; ma qui l'ignoranza e l'involontarietà non bastano a scusare l'agente: poteva e doveva verificare quale fosse l'arma di cui si sarebbe servito. Il principio causale, quindi la responsabilità dell'azione, era in lui, mentre in un mero infortunio la causalità, dice Aristotele, è esterna all'agente (nel caso di Edipo la causa e la responsabilità ricadono infatti sul suo aggressore). Quando invece uno provoca un danno sapendo bene quello che fa, si ha un'ingiustizia: ma a questo punto si aprono secondo Aristotele

due possibilità. O 3) l'atto è compiuto consapevolmente e volontariamente, ma senza premeditazione, come quando si agisce per effetto dell'ira o di altre passioni o emozioni naturali o inevitabili per gli uomini; oppure 4) c'è anche la premeditazione che fa sì che l'agente non compia semplicemente un'ingiustizia, ma si riveli anche come una persona ingiusta. Attraverso le leggi romane e il codice di Giustiniano queste distinzioni sono pervenute fino all'Occidente moderno e rimangono alla base delle nostre leggi, così come del nostro senso morale.

Ma l'ultima precisazione di Aristotele, la distinzione tra la semplice "ingiustizia", che è già volontaria, e l'atto premeditato, che rivela anche l'uomo ingiusto, potrà forse apparire poco rilevante sul piano puramente giuridico; fatta salva l'assoluta opportunità della distinzione tra un semplice atto volontario e uno premeditato, quale interesse potrebbe ancora avere per un giudice stabilire che il colpevole è un uomo "ingiusto"? Punito più gravemente il delitto premeditato, pare che il compito del giudice sia esaurito. Ma forse le cose non stanno semplicemente così, davanti alla legge, nemmeno oggi; e certo non stavano semplicemente così per Aristotele

quanto al giudizio morale. La “premeditazione”, cioè una deliberazione preventiva sul da farsi, è infatti uno dei momenti che, nella dottrina dell’*Etica*, costituiscono la scelta, o decisione (*proairesis*) nella quale si esprime la qualità morale degli individui (l’altro momento costitutivo della scelta è il desiderio, *orexis*, di porre in atto quanto razionalmente sia stato deciso). Ed è negli atti che siano frutto di *proairesis* che traspare il carattere morale di ognuno, il vizio o la virtù che li ispirano: un atto volontario, ma non premeditato, può anche essere meramente occasionale e non significativo della persona morale di chi lo compie (Aristotele non suppone ancora che possa rivelare qualcosa di essenziale, a un livello più profondo), non così invece un atto che presupponga la *proairesis*. In questa si esprime sempre il carattere morale delle persone. Ma la distinzione tra questi due gradi della responsabilità, il terzo e il quarto nella scala disegnata dall’*Etica*, è interessante per lo storico della filosofia anche per un’altra ragione, perché può dirci quale sia stato l’apporto specificamente aristotelico nella costituzione della scala quadripartita della responsabilità.

Aristotele infatti non ne fu integralmente l’inventore; esisteva già nella prassi giudiziaria

ateniese, come risulta dagli oratori attici, una distinzione tra infortuni, errori e ingiustizie, che corrisponde, in apparenza, piuttosto bene alla classificazione aristotelica. E secondo una spiegazione che ha una certa fortuna tra i moderni, Aristotele non avrebbe fatto altro che accettare e formalizzare quel che la pratica giudiziaria o la legge attica già prevedevano. Del resto, è un fatto noto e abbondantemente riconosciuto negli studi aristotelici la grande attenzione che il filosofo prestava alle opinioni correnti e ai comportamenti socialmente convenuti. Anche se le cose stessero semplicemente così, si potrebbe comunque apprezzare qualcosa nel lavoro di lui: non sembra affatto indegno di un filosofo un atteggiamento di interesse e di rispetto anche per quel che comunemente si pensa e si dice e per le regole che una comunità politica si dà prima ancora che i filosofi le insegnino le loro regole. Ma l'interpretazione dell'etica aristotelica come una mera formalizzazione della moralità corrente nelle classi elevate della grecoità contemporanea e specialmente in Atene, oltre a essere, in generale, probabilmente troppo riduttiva e forse anche, in alcune sue espressioni, leggermente malevola,

risulta almeno nel nostro caso quasi sicuramente sbagliata.

Dalle usanze dei tribunali ateniesi Aristotele avrà sicuramente accolto la tripartizione fondamentale di infortuni, errori e ingiustizie, ma l'ulteriore elaborazione della differenza da porsi tra volontarietà e premeditazione (cioè, in parte, tra volontarietà e scelta, o *proairesis*) è tipicamente sua. Ancora a Platone mancava il concetto di *proairesis*; e un confronto tra il quinto libro dell'*Etica Nicomachea* e i capitoli del primo libro della *Rhetorica* dedicati all'oratoria giudiziaria (cioè *Rhet.* I 10-15) risulta molto istruttivo. In queste pagine infatti la quadripartizione dell'*Etica* non compare e Aristotele opera con la semplice tripartizione propria dei tribunali attici tra infortuni, errori e ingiustizie – queste ultime piuttosto confusamente miste, secondo i casi, di volontarietà semplice e premeditazione; la *proairesis* è sì, qua e là, nominata, ma configurandosi in maniera piuttosto vaga e, a volte, anche contraddittoria. Sembra quasi incredibile che l'autore di questi capitoli sia il medesimo che, in *Etica Nicomachea* III e V e altrove, insisteva con tanta forza e tanta chiarezza sulla differenza tra volontarietà e scelta.

Ora gli studi aristotelici sembrerebbero poter offrire per questa situazione una spiegazione molto semplice. La *Retorica* è infatti, assai probabilmente, un'opera di origine antica, elaborata da Aristotele nel suo primo periodo di produzione, forse quando ancora faceva parte dell'Accademia platonica; dunque, come sembra inevitabile pensare, è un'opera filosoficamente ancora piuttosto immatura. Il libro V dell'*Etica Nicomachea* dovrebbe invece essere posteriore e può rappresentare uno stadio più maturo e più raffinato della speculazione del suo autore: solo a quel tempo egli avrebbe conquistato la chiarezza quanto al problema della *proairesis*. Una simile spiegazione non sarebbe in linea di principio affatto inattendibile, perché è del tutto ragionevole ammettere che Aristotele abbia sviluppato e approfondito, e quindi modificato nel tempo, le proprie posizioni (sebbene non sia affatto questa la linea interpretativa oggi più accreditata). In particolare, che abbia incontrato difficoltà nello stabilire e nell'applicare criteri di attribuzione di responsabilità è un'ipotesi molto plausibile, tanto più guardando al complesso della sua opera: la discussione del problema della volontarietà contenuta nell'*Etica Eudemia*, che

è generalmente considerata anteriore alla *Nicomachea*, discorda in più d'un punto e in misura rilevante da quella dell'opera posteriore. Inoltre, c'è in un'altra opera un caso molto evidente di un mutamento di opinioni riguardo a questioni connesse all'attribuzione di responsabilità: tra i capitoli 13 e 14 della *Poetica* – il secondo dei quali anche per altre ragioni si ha motivo di credere che presenti una sorta di correzione di tesi espresse nel precedente – si incontra un rilevante cambiamento di vedute quanto alla causa a cui far risalire il comportamento dei personaggi centrali della tragedia nel momento decisivo della vicenda, quello che segnerà il loro passaggio dalla buona alla cattiva sorte (o viceversa). Nel capitolo 13, infatti, si parla di un “errore”, persino di un “grosso errore”, ma nel 14 di semplice “ignoranza”. Evidentemente, Aristotele si rese conto che attribuendo a Edipo, o all'Ifigenia di Euripide (quando si apprestava a sacrificare il fratello Oreste) un “errore”, implicitamente assegnava anche ai suoi eroi una responsabilità e una colpa, il che non era compatibile con l'esigenza che l'azione tragica destasse nello spettatore un senso di pietà per una malasorte del tutto immeritata. Rimediò all'inconveniente con

il cap.14, in cui la causalità del comportamento di personaggi tragici come quelli ricordati ora è attribuita all'ignoranza, all'incolpevole "non sapere": in perfetta coerenza, finalmente, con le distinzioni dell'*Etica* e della *Retorica*.

Ma nel caso della discrepanza segnalata tra l'*Etica Nicomachea* V e la *Retorica* a proposito della *proairesis* la spiegazione di tipo genetico ed evolutivo non può funzionare. Questo perché, in primo luogo, è anche certo che la *Retorica*, sebbene impostata nel primo periodo di attività del filosofo, fu da lui sottoposta a revisione e integrata nell'ultimo periodo della sua vita, dopo il 335/334 (gli studiosi lo designano di solito con l'etichetta del "secondo soggiorno ateniese"); e ciò perché l'opera contiene allusioni sicure a eventi storici posteriori, o di pochissimo anteriori a quella data. Inoltre, in secondo luogo, sempre nella *Retorica*, ma al di fuori dei capitoli sull'oratoria giudiziaria, ci sono allusioni alla *proairesis* che quadrano perfettamente con la dottrina ritenuta matura e tipica delle *Etiche*, dove la *proairesis* è ben distinta dalla semplice volontarietà. Davanti a questa situazione uno potrebbe essere tentato di dire che queste allusioni saranno state integrate e aggiunte al testo nella

revisione della *Retorica* avvenuta alla fine degli anni '30, o nel decennio successivo. Ma questo non spiegherebbe ancora la situazione confusa dei capitoli di I 10-15: perché mai, una volta in possesso della sua dottrina più sicura e matura, il filosofo non avrebbe provveduto a riformulare anche i capitoli sull'oratoria giudiziaria dal suo punto di vista più recente e più raffinato?

Forse, allora, la spiegazione corretta è proprio la contraria di quella suggerita dall'argomento che farebbe riferimento all'evoluzione delle concezioni del filosofo. I capitoli sull'oratoria giudiziaria erano tenuti comunque a corrispondere in qualche modo alla situazione che regnava nelle corti e nei tribunali ateniesi e questa situazione era sempre la stessa, negli anni '20 e '30 come nei '40 e '50. Aristotele, che al tempo della revisione della *Retorica* disponeva comunque già di una ben ferma concezione della *proairesis*, si rendeva però conto che questa concezione era più avanzata e più raffinata di quella corrente nei tribunali attici, dove si faceva ancora molta confusione tra volontarietà e premeditazione. Nei testi in cui non poteva non fare riferimento alla pratica corrente si attenne perciò all'uso contemporaneo, confuso e incongruente; dove

invece poteva parlare senza l'immediato, implicito riferimento alle leggi attiche e ai tribunali di Atene espresse più liberamente le proprie convinzioni. Perciò i capitoli 10-15 del primo libro rimasero tali e quali erano stati originariamente concepiti, almeno quanto alla distinzione dei gradi di responsabilità e all'indistinzione tra volontarietà e scelta. Aristotele era molto più avanzato della legislazione e della giurisprudenza del suo tempo e sapeva di esserlo.

2. VOLONTARIETÀ, INVOLONTARIETÀ, SCELTA

Al fine di stabilire la responsabilità degli agenti per i loro comportamenti la distinzione tra volontarietà e involontarietà rimane comunque quella primaria e fondamentale: la distinzione tra ciò che è volontario e ciò che è anche premeditato (perché frutto di *proairesis*), per quanto importantissima, risulta successiva e secondaria, interna cioè all'area di ciò che è già riconosciuto come volontario. Aristotele era dunque tenuto a indicare innanzitutto chiari criteri per distinguere la volontarietà dall'involontarietà.

La distinzione tra infortuni ed errori dell'*Etica* e della *Retorica* e implicitamente anche della

Poetica suggerisce un primo criterio, ma esso doveva già essere presente nella legge o nella giurisprudenza ateniese; infatti Aristotele stesso sembra riconoscerlo quando, nel libro III dell'*Etica Nicomachea*, lo introduce, insieme con un altro di cui poi diremo meglio, come un'opinione corrente, una *doxa*: «si crede (*dokei*) che siano involontari gli atti compiuti per costrizione violenta, o per ignoranza». L'ignoranza dei dati della situazione è appunto ciò che distingue l'infortunio dall'errore, purché essa sia realmente incolpevole: chi non potesse dimostrare che l'esito delle sue azioni era veramente del tutto inatteso avrebbe compiuto un errore. Così è appunto per lo schermitore di cui ci siamo serviti come esempio qui sopra. “Sapere” o “non sapere” diventa così un primo criterio discriminante di volontarietà e involontarietà delle azioni (qui bisogna però aggiungere una precisazione doverosa, soprattutto a beneficio dei lettori più attenti dell'*Etica Nicomachea*. L'esempio dello schermitore, di cui mi sono finora servito, ne sviluppa un altro che compare nel terzo libro in una forma piuttosto compressa e anche oscura: Aristotele dice semplicemente che «si potrebbe credere che l'asta appuntita è stata stondata»:

e, soprattutto, introduce questo esempio poco trasparente, insieme con altri, come un caso di mera involontarietà e non come un errore. Il che può apparire strano e discutibile, a meno che egli avesse in mente, senza tuttavia renderla esplicita, qualche altra condizione speciale che avrebbe potuto scaricare di ogni colpa chi dell'arma appuntita si sarebbe poi inconsapevolmente servito: per esempio, il fatto che costui avesse ricevuto l'arma direttamente dalle mani del suo allenatore. Uno schermitore a cui accada questo avrà poi effettivamente molte buone ragioni per pensare che l'arma di cui si servirà non può far male; ma le avrebbe poi proprio tutte? Forse si può proporre una spiegazione più semplice, che non attribuisce ad Aristotele nessuna singolarità e nessuna incongruenza rispetto alla casistica del quinto libro e della *Retica*. L'esempio ricorre infatti nel terzo libro dell'*Etica* prima che si precisi che, per essere scusati dell'ignoranza, bisogna anche esserne del tutto incolpevoli; solo dopo qualche pagina leggeremo che non si può essere scusati se della propria ignoranza si è in qualche modo anche responsabili, p.es. quando si ignorano «cose nelle leggi che tutti devono sapere e che non è difficile sapere» e «cose che

sembra siano ignorate per negligenza». Al momento in cui l'esempio ricorre nel terzo libro, dunque, prima che sia chiarito che c'è anche un'ignoranza colpevole, il caso dello schermittore può ancora essere visto come un caso di involontarietà; tale rimarrà infatti anche in seguito: soltanto si sarà ormai compreso che si tratta di una colpevole involontarietà).

L'ignoranza che può scaricare di responsabilità, cioè rendere involontario un atto, è dunque soltanto quella concernente le circostanze particolari di un'azione e tale che non sia riconducibile a una negligenza dell'agente. Non è certo quella di regole generali della legge o del buon senso che tutte le persone mediamente dotate che vivano in una società organizzata conoscono anche perché è facile conoscerle. Uno, dopo aver commesso un omicidio, non potrebbe giustificarsi dicendo che non sapeva che la legge proibisce di uccidere; e chi, attraversando in auto un incrocio con il semaforo sulla luce rossa, provocasse un incidente non potrebbe dire di non conoscere il significato di quella luce: che se poi così veramente fosse, è probabile che Aristotele tratterebbe l'ignoranza come un'aggravante. E infatti, per non conoscere il significato

del semaforo rosso occorrerebbe non avere mai frequentato una scuola di guida, né ottenuto la patente. Ma in casi simili ai tempi di Aristotele (e probabilmente anche nei nostri accade spesso qualcosa di analogo) si poteva tentare di difendersi asserendo che in quel preciso momento in cui si compiva l'infrazione "non si sapeva bene quel che si stava facendo". La giurisprudenza e le leggi moderne prevedono, in questi casi, complicati accertamenti circa l'effettiva capacità di intendere e di volere degli agenti; la casistica di Aristotele è certo più semplice, ma implica un principio molto chiaro: anche di un'obnubilazione momentanea o transitoria delle facoltà mentali si può essere pienamente responsabili, per esempio se si è agito in uno stato di ubriachezza. In quel caso, dice l'*Etica Nicomachea*, hanno ragione i legislatori che raddoppiano le pene, perché ognuno è padrone di non ubriacarsi. Le recenti misure del governo italiano contro chi guida in stato di ebbrietà vorrebbero forse seguire lo stesso principio, ma casi dolorosi ancor più recenti mostrano che nell'applicazione della legge si è ancora lontani dalla limpidezza del suggerimento aristotelico.

chea può rendere involontario un atto, come risultava dal passo del libro III già citato, è la violenza. Il che può non sollevare problemi gravi purché si intenda, come spiega Aristotele, la violenza come una costrizione fisica che impedisce il movimento autonomo della persona, anzi letteralmente quello delle sue “parti organiche”, dei suoi arti, imponendo loro un movimento a cui l’agente (o meglio, la vittima) «non contribuisca in nulla», per esempio «se si è trascinati da qualche parte dal vento o da gente che si è impadronita di noi».

I due criteri di involontarietà così riconosciuti da Aristotele, l’ignoranza incolpevole e la costrizione fisica, sono veramente ragionevoli e adeguati, o, al contrario, piuttosto rozzamente sommari? In molti moderni essi suscitano appunto questa impressione. Forse colpisce negativamente soprattutto il fatto che, proprio sulla base di quei criteri, il filosofo possa dire nell’*Etica Nicomachea* che “volontariamente” agiscono anche i bambini e persino gli animali, il che non si legge invece nella parallela e probabilmente più antica discussione della volontarietà contenuta nell’*Etica Eudemia*. Quanto ai bambini, Aristotele poteva avere ragioni molto importanti per

sostenere quella tesi: ci ritorneremo sopra più avanti. E quanto agli animali, la sua affermazione è meno paradossale di quanto appaia a prima vista. Se un'azione è volontaria quando non è imposta con la violenza fisica e l'agente sa quel che fa perché conosce le circostanze particolari in cui si muove, allora le strategie di caccia dei leoni nella savana, o della mia gattina quando nel giardino insidia i topolini di campagna, sono chiaramente esempi di volontarietà: i predatori infatti conoscono benissimo il terreno in cui si muovono, scelgono la preda se questa è parte di un branco (p.es. puntano l'animale più indifeso perché è il più giovane, o già menomato, o il più anziano), calcolano perfettamente il momento e i tempi dell'attacco. Naturalmente, almeno nel caso degli animali sembra allora inevitabile dissociare la volontarietà dalla responsabilità, se è in quella che Aristotele fa propriamente risiedere questa e se il segno evidente dell'attribuzione di responsabilità sono (come è ripetutamente chiarito dalle pagine delle *Etiche*) la lode e il biasimo che conseguono ai comportamenti ritenuti volontari. Possiamo dunque ammettere questa dissociazione per il caso degli animali, dato che, per di più, Aristotele non insiste affatto su

di esso e anche se, in fondo, si potrebbe obiettare che almeno quando si tratta di addestrare gli animali lode e biasimo, o la punizione, possono avere una funzione rilevante. Anche quanto ai bambini ci sono interpreti moderni che vorrebbero procedere alla stessa dissociazione, liberando così Aristotele da questa (supposta) assurdità e ammettendo che nemmeno essi siano da lui considerati moralmente – e tanto meno legalmente – responsabili. Ho già detto che considero questa una mossa discutibile e avrò modo di ritornare sul problema.

Ma certo è più che probabile che l'attribuzione della volontarietà a queste due classi di agenti sia qualcosa che in molti moderni giova a rafforzare l'impressione che Aristotele utilizzi criteri troppo rudimentali nel decidere che cosa può essere considerato volontario e che cosa no. Mi è accaduto di leggere in una tesi di laurea, che assumo come esempio di un modo di pensare piuttosto diffuso (del resto, era un lavoro non privo di intelligenza), un'obiezione di questo tipo: stando ai criteri indicati da Aristotele, anche un condannato a morte che si avvii al plotone di esecuzione camminando sulle proprie gambe e senza essere trascinato dalle guardie morrebbe

“volontariamente”. Ma l’obiezione sembra del tutto infondata, perché Aristotele risponderrebbe facilmente che quel condannato soltanto va a morire volontariamente: volontaria è soltanto la sua marcia verso il plotone di esecuzione, ma il fatto di morire rimarrà un tipico caso di violenza imposto da una forza esterna all’uomo, quindi sarà perfettamente involontario. Sarebbe questa una sottigliezza meramente verbale, un astuto giuoco di parole? Non mi sembra affatto e vorrei ricordare in proposito le scene conclusive di un bel film italiano giustamente rimasto celebre a distanza di molti anni dalla sua comparsa, *La grande guerra* di Mario Monicelli. I due soldati fatti prigionieri dagli austriaci e condannati alla fucilazione per non aver rivelato la posizione che l’esercito italiano assumerà si avviano alla morte in modi ben diversi: il soldato di origine romana ci va lamentandosi e facendosi trascinare dai militari austriaci, l’altro, il milanese, a testa alta e fieramente camminando diritto. Aristotele direbbe ragionevolmente che la condanna e l’esecuzione sono per entrambi i soldati violentemente imposte e “involontarie”, mentre solo per il milanese il cammino verso il plotone di esecuzione è un atto volontario.

Ma sarebbe poi davvero, così, detto tutto giustamente? Credo in realtà di no e penso che un'analisi un poco più approfondita del caso che ho addotto come esempio ci permetterà di rilevare nella teoria di Aristotele qualche altro motivo di perplessità, ben diverso, però, dalla presunta rozzezza dei suoi due criteri di involontarietà. Il fatto è che il silenzio che i due prigionieri mantengono davanti agli ufficiali nemici è il frutto di un improvviso soprassalto di dignità personale e anche di orgoglio nazionale, di patriottismo, che discorda fortemente dalla storia precedente dei due personaggi, che avevamo conosciuto come due scansafatiche, con qualche scivolamento in un'autentica furfantaria, del tutto privi di virtù guerriera anche se non di episodici gesti di buon cuore. Di sicuro, perciò, Aristotele non avrebbe approvato lo scioglimento della storia come è immaginato nel film, con l'inatteso e indubbiamente coraggioso silenzio dei due soldati interrogati dai nemici: questa è una cosa che davvero possiamo affermare con certezza, perché troviamo nella *Poetica* un giudizio tagliente su una tragedia di Euripide che presenta una situazione abbastanza simile a quella prospettata nel film di Monicelli.

Aristotele condanna infatti l'intreccio dell'*Ifigenia in Aulide* perché, dice, il carattere della protagonista manca di coerenza: la fanciulla che, nel finale del dramma, si avvia volonterosamente al sacrificio e rifiuta di lasciarsi salvare dal creduto promesso sposo scegliendo così di favorire con la sua morte la spedizione dei Greci, nel giudizio del filosofo «non somiglia in nulla a quella che supplicava», quando cioè, nella prima parte della tragedia, supplicava di essere risparmiata. I caratteri dei personaggi, legifera infatti la *Poetica*, hanno da essere coerenti e, anche nel caso che si voglia presentare un carattere incoerente e incostante, questa incostanza dovrà essere una coerente incostanza. Par di capire insomma che Aristotele accetterebbe la ricorrente volubilità degli amori di Odette o di Albertine; ma non ammetterebbe l'improvviso destarsi dell'orgoglio personale e nazionale dei personaggi di Monicelli, così come non approva il repentino mutarsi degli umori e dei desideri di Ifigenia (che invece di solito piace molto ai moderni, inclini a vederci l'intuizione geniale, da parte di Euripide, di una psicologia adolescenziale, emotiva e facilmente suggestionabile da sogni e miraggi di una postuma gloria).

Si dirà forse che la questione è molto semplice e che si riduce a questo soltanto, che la poetica di Aristotele è altrettanto grezza e primitiva della sua teoria della responsabilità. Ma non è affatto così semplice e non è questione solo di rozzezza, né di una poetica discutibile. Il punto è invece che la decisione dei due militari, di resistere all'imposizione del nemico, così come quella di Ifigenia, di accettare il sacrificio, non sono semplicemente manifestazioni di volontarietà, ma sono il frutto di una valutazione meditata delle situazioni in cui i personaggi si trovano, di un calcolo mentale addirittura: i tre sanno bene e hanno calcolato che il loro sacrificio andrà a vantaggio di qualcuno o di qualcosa cui essi tengono più che alla loro stessa vita. Questo calcolo mentale fa sì che i loro comportamenti debbano essere ritenuti, nella prospettiva della dottrina aristotelica, anche più che volontari: diventano addirittura premeditati. Diversamente da quanto in un primo tempo ci appariva e indipendentemente dal fatto che la morte sarà pur sempre, per essi, il risultato di una violenza fisica, bisognerebbe dire che essi muoiono del tutto volontariamente, perché hanno deciso di accettare l'imposizione della violenza. Ebbe-

ne, ci si può chiedere se Aristotele disponesse degli strumenti concettuali adeguati per giudicare di simili situazioni, che certo non devono essere viste, alla luce dei due esempi di cui abbiamo finora fatto uso, soltanto come prodotti dell'immaginazione artistica: quanti prigionieri di guerra nel corso della storia, quanti detenuti politici sono stati torturati o uccisi perché non vollero rivelare i piani del loro esercito o i nomi dei loro compagni, quante donne sono state minacciate o ricattate perché accettassero di subire una violenza? È chiaro che una decente teoria della responsabilità deve poter dare conto anche di situazioni simili e della consapevole e lucida capacità di scelta degli agenti.

Allora si vede facilmente che il compito per Aristotele risultava davvero complicato. Una decisione presa contro il proprio interesse davanti a un'alternativa minacciosa, abbiamo detto, comporta una deliberazione preventiva, tecnicamente comporta la "premeditazione" e, inoltre, la volontà, la forza d'animo necessarie per tener fermo davanti alle conseguenze anche distruttive della decisione. Ma la deliberazione preventiva e la fermezza della volontà che tiene fermo quel fine sono, nella dottrina di Aristotele, preci-

samente le componenti della *proairesis*, la scelta morale: gli atti e i comportamenti, volontari, dei soldati di Monicelli e dell'Ifigenia di Euripide dovrebbero dunque essere riconosciuti frutto di *proairesis*, ma questo è impossibile per l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* e della *Poetica*. Sono infatti atti e comportamenti del tutto discordanti dal carattere altrimenti ben noto degli agenti; ma la *proairesis* è invece precisamente quella che rispecchia e traduce negli atti la qualità morale del carattere stabile dell'agente, un principio che può esplicitarsi in una sola direzione e sempre in quella: se il carattere di una persona è quello di un lazzarone, tale sarà anche la sua *proairesis* e tali le sue azioni. In altre parole, Aristotele concepisce molto rigidamente, nell'*Etica Nicomachea* e nella *Poetica*, il legame tra il carattere, la *proairesis* e le azioni conseguenti: sono sempre tutti di una stessa e di una sola qualità (la ragione ne è data con particolare chiarezza in un passo del libro V dell'*Etica*: diversamente dalle potenze o capacità, che sono di opposti – il medico ha la capacità di dare la salute, ma, volendolo, anche di far male e uccidere con la sua scienza – gli “abiti”, cioè le disposizioni stabili che costituiscono il carattere di una persona, non sono mai principi di esiti

opposti, ma di uno solo, quello coerente con la loro qualità definita). I due soldati e Ifigenia, nel momento cruciale delle loro vicende, non potevano dunque decidere e agire in quel modo sulla base della loro *proairesis* che, sul fondamento della loro precedente storia, appariva orientata in modo assolutamente opposto a quella che sarebbe poi stata la qualità delle loro azioni. Ecco perché nella *Poetica* Aristotele può esigere dai tragediografi che la costruzione dei personaggi risulti sempre in un carattere del tutto coerente.

Davanti a questa difficoltà sembra tuttavia che Aristotele avesse ancora almeno una via di uscita: senza abbandonare la propria concezione del carattere e della *proairesis* come principi di comportamenti costanti, poteva ammettere che ci fossero pur sempre dei casi eccezionali in cui gli agenti operano sì deliberatamente e con premeditazione, ma, in forza di una qualche causa assolutamente estranea ed esterna alla loro persona, sono in certo senso costretti a derogare da quel comportamento che il loro carattere altrimenti detterebbe. Questo sembra essere appunto il senso da attribuirsi a una breve discussione in cui, all'inizio della trattazione del libro III dell'*Etica Nicomachea*, il filosofo prende in esa-

me una congerie alquanto disparata di casi che denomina quella delle “azioni miste” – miste, si deve certamente intendere, di volontarietà e di involontarietà. Sono casi che egli stesso presenta come dubbi e discutibili e, a un moderno, appaiono probabilmente riunire in una sola classe situazioni alquanto differenti. Gli esempi che adduce, in III 1, sono questi: «quelle azioni che si compiono per paura di mali maggiori, o per un qualche motivo nobile, come per esempio se un tiranno imponesse di far qualcosa di turpe essendosi impadronito dei nostri genitori e dei figli e, qualora lo si faccia, quelli siano salvi, se non lo si faccia, quelli morrebbero – tutte queste azioni è discutibile se siano involontarie o volontarie. Qualcosa di simile accade anche quando si getta fuori bordo il carico in una tempesta di mare: per sé e in assoluto nessuno lo getta volontariamente, ma lo fanno tutte le persone di buon senso per la salvezza propria e degli altri. Ora queste azioni sono miste...»

È evidente che qui Aristotele riunisce insieme situazioni piuttosto differenti, che a un moderno sembrerebbero richiedere un trattamento e una valutazione ben distinti: un conto è agire sotto la minaccia di un potente che ci costringa

a scegliere tra un'azione vergognosa e la salvezza delle persone più care; un altro è scegliere di subire un danno economico sotto la pressione di una forza ineluttabile della natura e al solo fine di salvare la nostra vita. Nel primo caso c'è una pressione sulla psiche della vittima che è paragonabile (anzi forse persino peggiore) alla situazione dei naviganti; ma solo in esso c'è anche la prospettiva di dover compiere un'azione assolutamente ripugnante alla propria coscienza (per tradurre l'esempio in termini moderni, può venire in mente la situazione che in anni recenti furono costrette ad affrontare parecchie infelici donne nell'Italia settentrionale. Una banda di rapinatori si introduceva di notte nelle case isolate, di solito villette situate in quartieri residenziali, e, mentre i complici razziavano il bottino, il capo della banda costringeva la madre di famiglia ad atti sessuali particolarmente osceni tenendo sotto la minaccia delle armi i figli e il marito. Nessuna donna fu uccisa, nessuno morì, se non ricordo male; ma alcune donne furono poi abbandonate dal marito). Nel testo di Aristotele una complicazione può poi essere l'accenno a un "qualche motivo nobile": quale relazione esso può avere con il caso poi esemplificato del

tiranno? Non è facile vederlo, ma non è consigliabile seguire l'interpretazione di quanti, tra i moderni e anche tra i commentatori recenti, ne farebbero un terzo caso distinto accanto a quello del tiranno e a quello dei naviganti: agire solo per un motivo nobile è infatti tipico della virtù e non si vede proprio che cosa ci sarebbe di "misto" in un comportamento moralmente corretto. È molto più plausibile e più conforme alla struttura stessa del testo aristotelico l'interpretazione di quanti vedono nell'accento al motivo nobile un riferimento sempre alla vittima del tiranno, la quale si trova a dover scegliere tra la salvezza dei propri cari – un obiettivo sicuramente nobile – e il sacrificio della propria dignità personale legato al compimento di un'azione moralmente vergognosa. L'alternativa a cui accenna Aristotele rimane dunque interna a un solo e medesimo caso.

Ma quel che più ci interessa, ora, è la valutazione che Aristotele dà dei casi che ha definito "misti": «...queste azioni sono miste – dice – ma somigliano di più a quelle volontarie: sono infatti scelte allorché sono compiute. L'agente le fa volontariamente: e infatti il principio che muove le parti organiche nelle azioni di questo gene-

re è in lui e le cose il cui principio è nell'agente dipende da lui farle o non farle. Dunque simili atti sono volontari, anche se in assoluto sarebbero forse involontari perché nessuno sceglierebbe per se stessa alcuna di queste cose».

La risposta sembra piuttosto chiara: le azioni compiute “per paura di mali maggiori” saranno in definitiva volontarie perché sono in realtà addirittura scelte (*hairetai*). Aristotele riconosce dunque la presenza di una deliberazione e di una scelta negli agenti che siano coinvolti in simili casi, ma non chiama qui mai in causa la loro qualità morale, il carattere, né la *proairesis*: sembra così introdurre uno spiraglio nella rigidità della sua dottrina ammettendo che in certe particolari circostanze e sotto la fortissima pressione di costrizioni diverse un agente deliberi e scelga indipendentemente da quella che potrebbe essere la sua *proairesis*. Alla vittima del tiranno, che sia una persona per bene, ma scelga di sottomettersi all'imposizione, capiterà dunque di fare qualcosa di difforme dalla sua *proairesis* anche se rimarrà conforme a questa nell'intenzione di salvare i propri cari al prezzo della propria dignità personale. E che sia precisamente questo lo scenario che il filosofo ha in men-

te, che egli contempra cioè la possibilità di una sottomissione deliberata alle imposizioni di un prepotente, risulta chiaro da quanto immediatamente aggiunge a commento della precedente definizione di volontarietà di fatto (per dire così) delle azioni miste: le sue sono parole interessanti, perché ci chiariscono meglio in qual senso tali azioni possono essere considerate “miste”, sebbene di fatto siano volontarie – sono appunto tali, ma secondo i casi o possono essere scusate come se fossero involontarie, o, al contrario, addirittura lodate come se fossero ancor più che pienamente volontarie e non l’effetto episodico di una costrizione (come, cioè, se corrispondessero davvero a una *proairesis*): «per azioni di questo genere talora si è anche lodati, qualora si affronti qualche cosa di turpe o di pauroso in cambio di un risultato grande e nobile: nel caso contrario si è biasimati, perché è proprio di una persona dappoco sopportare le cose più vergognose in cambio di nessun risultato nobile o di uno mediocre. Per alcuni casi non c’è la lode, ma la comprensione, qualora uno compia ciò che non si dovrebbe fare per cause tali, che superano la natura umana e a cui nessuno potrebbe resistere. Ma ad alcune cose forse non è possibile

essere costretti, bensì piuttosto si deve morire patendo i tormenti più terribili».

La casistica di Aristotele può essere accusata di genericità, è vero: si vorrebbe certo sapere più chiaramente quali cose siano tali da risultare superiori alla natura umana, quali così vergognose da dover essere rifiutate anche al prezzo della vita, quali turpi, ma accettabili in vista di un risultato nobile. Ma forse è del tutto conforme allo stile delle sue *Etiche*, mai meramente prescrittivo e mai esposto al rischio di cadere nella classificazione rigida dei casi singoli, proprio il conservare una certa genericità nella definizione delle situazioni e dei comportamenti, il cui giudizio tocca di dare sempre, secondo Aristotele, a chi è chiamato direttamente ad agire. Tuttavia, per risolvere almeno il problema dal quale eravamo partiti, a questo punto dovrebbe essere chiaro che – pur senza considerarle addirittura eroiche – Aristotele potrebbe giudicare moralmente lodevoli anche le scelte dei due soldati italiani e di Ifigenia: ne avrebbe gli strumenti adeguati o sufficienti ricorrendo alla classe delle azioni miste (e questo anche se, sul piano del giudizio che noi chiameremmo estetico, probabilmente manterrebbe le sue riserve

sulla tragedia di Euripide come sul film che abbiamo ricordato).

Che il caso citato proprio all'inizio dell'ultimo passo tradotto dall'*Etica* copra perfettamente le situazioni del nostro film e della tragedia di Euripide è dunque palese, ma è vero che Aristotele potrebbe ancora essere chiamato a rispondere di una difficoltà ulteriore, che non è peraltro di ordine morale o giuridico, ma investe la sua teoria psicologica: come spiegare che una persona in possesso di un ben definito carattere morale improvvisamente, sotto la pressione di circostanze stringenti, reagisca in maniera così difforme dalle sue abitudini? È difficile trovare una risposta di validità generale nella psicologia dell'azione che fonda le *Etiche* e la *Poetica*; tuttavia, proprio per casi come quelli che finora abbiamo utilizzato nell'esemplificazione, una risposta di ispirazione aristotelica probabilmente c'è e sarebbe quella che faccia riferimento alla natura specifica del "bene" che gli agenti nei nostri esempi salvaguardano con il loro sacrificio. Si tratta infatti del bene comune, dell'utilità generale dello stato (per i soldati) o della nazione (per Ifigenia); ed è concepibile che a questo bene si sacrificino sempre i singoli, anche se

non sono persone moralmente irreprensibili o pienamente mature, nella prospettiva di una filosofia come quella di Aristotele, che assume che la felicità del singolo sia sempre inferiore e condizionata da quella della sua città-stato e che dichiara esplicitamente l'impossibilità di conservare la felicità personale quando vada in rovina la comunità politica di cui si è parte. Per i filosofi come Aristotele, ancora legato – e soltanto un po' meno del suo maestro Platone – al mondo della polis, non c'è dubbio che il vantaggio dello stato, delle sue istituzioni, del suo esercito, è un bene maggiore della salvezza personale; non c'è dubbio che la rovina dello stato sarebbe un male maggiore dell'estremo sacrificio del cittadino singolo.

Ragionando sul caso delle azioni miste abbiamo intanto intuito un altro aspetto importante della teoria aristotelica della volontarietà, un aspetto che ne mette ancor più in evidenza la complessità e la ricchezza. Quel che hanno in comune tutte le azioni compiute per timore di mali maggiori è di essere sempre, quale che sia la scelta compiuta dall'agente, dolorose: nessuno le compie con soddisfazione, tutti ne provano, compiendole, maggiore o minor rammarico, o

dolore, o persino orrore nei casi più estremi. Si è tentati di dire che anche questo dolore che l'agente prova dovrebbe contribuire a farle considerare, appunto "miste", cioè non completamente o non propriamente volontarie, miste per un'inevitabile presenza di aspetti di involontarietà. Una simile illazione non dovrebbe essere affatto contraria alle intenzioni di Aristotele: lo si evince da quanto egli nel libro III dell'*Etica Nicomachea* dice, a un certo punto, a proposito degli atti che siano giudicati involontari perché compiuti per una ignoranza incolpevole delle circostanze particolari in cui l'azione avviene. Può accadere, cioè, che nel momento in cui l'agente viene posto davanti ai risultati negativi o dannosi della sua azione (p.es. quando lo schermitore vede sgorgare il sangue dalla ferita che inconsapevolmente ha procurato al compagno di allenamento), costui non ne provi alcun rammarico. In tal caso Aristotele si rifiuta di riconoscere all'atto la qualifica di involontario: gli atti di quel genere sono allora definiti da lui "non volontari". Non dice purtroppo quale ne debba essere la valutazione morale, tanto meno quella legale: si può però supporre facilmente che ai suoi occhi essi non meriterebbero la comprensione e le atte-

nuanti che ottiene invece un atto pienamente involontario (si pensi per esempio al giudizio che darebbe di un Edipo che non mostrasse orrore per quanto inconsapevolmente fece). Il rammarico, o il dolore, per il male compiuto inconsapevolmente diventano così una sorta di criterio aggiuntivo di involontarietà delle azioni. E anche qui sarebbe ovviamente facile muovere delle obiezioni ad Aristotele, specialmente se questo suo criterio si cercasse di applicarlo in sede penale: rammarico e pentimento potrebbero facilmente essere simulati da un imputato al fine di alleggerire la propria posizione processuale. Si può rispondere, dalla parte di Aristotele, che sarà precisamente quello il compito dei giudici (o, nel giudizio semplicemente morale, di ogni persona scrupolosa), accertare con equilibrio e intelligenza la sincerità del rammarico. Ma il principio così affermato, che abbia diritto all'indulgenza soltanto chi sia consapevole e adolorato per il male o per un danno provocato ad altri, sembra molto più importante di ogni imbarazzo che si potrebbe incontrare nella sua applicazione.

3. IL CARATTERE, LA VOLONTARIETÀ E LA RESPONSABILITÀ

Il rapporto tra il carattere, la volontarietà delle azioni, la scelta e la responsabilità comporta però nella teoria di Aristotele delle difficoltà che è importante avere presenti e interessante esaminare. Di alcune si è già accennato. Come abbiamo finora visto, il carattere morale di una persona si esprime, secondo la teoria generale, nelle azioni che siano frutto di una scelta, cioè della *proairesis* dell'agente. Tuttavia ci sono dei casi in cui, apparentemente, Aristotele sembrerebbe valutare la semplice volontarietà di un comportamento più positivamente di un identico comportamento che fosse però il frutto di una decisione precedente – tecnicamente detto, che fosse premeditato e deliberato. Si può così avere l'impressione che almeno in certi casi sia meglio (più morale) agire per una semplice volontarietà che per una scelta meditata, cioè: meglio agire senza *proairesis*. Un caso di tal genere sembra risultare da un passo della discussione dell'*Etica Nicomachea* sul coraggio, una delle quattro virtù cardinali della tradizione platonica e addirittura la prima a essere esaminata nell'opera di Aristotele. In III 8, alla fine del capitolo, Aristotele

scrive che «...si crede (o “sembra”: *dokei*) che sia maggiormente coraggioso essere senza paura e rimanere imperturbato nei pericoli improvvisi che in quelli previsti: è cosa che dipende maggiormente dall’abito, perché è meno il frutto di una preparazione. Infatti le cose che sono preventivamente chiare uno le potrebbe scegliere (*proeloito*) anche in base a un calcolo e a un qualche ragionamento, ma quelle che si presentano all’improvviso, in base all’abito» (1117a 18-22).

Può sembrare che ci si trovi davanti, qui, alla contrapposizione tra una volontarietà semplice (quella di chi senza un calcolo preventivo, senza premeditazione, reagisce, come forse noi diremmo, d’istinto) e la *proairesis*, che infatti sembra inevitabilmente evocata dal verbo *proeloito* etimologicamente collegato al nome della scelta morale, o decisione, appunto *proairesis*. Ma forse non è affatto così: la spia ne dovrebbe essere un semplice fatto sintattico, che cioè nel testo greco anche le cose, o le situazioni, “che si presentano all’improvviso” hanno, come complemento di oggetto, la medesima reggenza del caso precedente e cioè dipendono sempre dallo stesso verbo *proeloito*. Dunque, anche la reazione improvvisa e non preventivamente calcolata dovrebbe

rimanere un fatto di *proairesis*, nonostante tutto (una considerazione un poco più completa del contesto in cui Aristotele fa queste affermazioni dovrebbe confermare l'illazione: da qualche riga, da 1117a 9, si parlava infatti di gente che è solo in apparenza coraggiosa e che tale appunto appare solo in quanto è fiduciosa nella propria forza avendo già riportato molte vittorie e sconfitto molti nemici. Il caso sembrerebbe paragonabile, o simile, a quello dei soldati di professione, cui Aristotele aveva accennato ancor prima; essi si fidano della loro esperienza, ma se la situazione si fa difficile sono i primi a fuggire, mentre le milizie cittadine resistono fino alla morte – o per autentico coraggio, o solo in vista della salvezza della città, o per paura del disonore che tocca a chi fugge. Aristotele considera comunque questo tipo di coraggio, che chiama “civico”, il più vicino a quello di chi è dotato di autentica e perfetta virtù).

Dunque, la *proairesis* dell'uomo veramente coraggioso sembrerebbe risiedere proprio in colui che però, di fatto, non la esercita nella sua interezza (non calcola preventivamente) e reagisce solo “secondo l'abito”. Ma il paradosso è facilmente spiegabile nella concezione aristotelica:

perché agire sulla base di un abito saldo e costante del carattere è proprio la prerogativa di coloro che sono già perfettamente virtuosi e la virtù compiuta richiede sempre la presenza della *proairesis*. Chi reagisce istantaneamente al pericolo esercita la sua *proairesis* solo per una delle componenti di questa, la saldezza dell'abito, e non nella sua interezza; ma questo fa soltanto perché la situazione di fatto non gli lascia il tempo di decidere dopo una riflessione meditata (Aristotele ha già ragionevolmente fatto osservare, a principio del libro III, che per deliberare ci vuole tempo). Chi si trovi in quelle situazioni e reagisca senza deliberare (eventualmente anche fuggendo, se è un codardo) agisce comunque come se avesse deliberato e sempre secondo una delle componenti della sua *proairesis*. Se avesse avuto il tempo di deliberare avrebbe comunque deciso esattamente nel senso stesso in cui agisce senza aver prima meditato sul da farsi. L'azione che compie è dunque solo in apparenza "puramente volontaria", in realtà è anch'essa virtualmente deliberata e scelta.

Forse bisogna evitare l'errore di pensare che la situazione così descritta da Aristotele, quella di chi reagisce istantaneamente a una situazio-

ne incalzante che non concede tempo alla riflessione sia del tutto peculiare di una sola virtù e appartenga a certi casi soltanto, che riguardano esclusivamente il coraggio. È vero che l'*Etica Nicomachea* non chiarisce esplicitamente la cosa altrove, ma credo che sia del tutto plausibile affermare che dall'uomo aristotelico dotato di un carattere formato che sia anche perfettamente buono ci possiamo attendere che reagisca correttamente e senza dover riflettere in ogni situazione improvvisa che gli si presenti in qualsiasi ambito di attività e di relazioni: per esempio risolvendo con una battuta di spirito o con parole sdrammatizzanti una discussione che minacci di trascendere nel litigio, o un dibattito troppo acceso nell'assemblea cittadina; o intervenendo con un immediato gesto di solidarietà o di aiuto a favore di qualcuno che si trovi improvvisamente in qualche difficoltà. Insomma, nelle azioni (e re-azioni) della persona di carattere formato c'è sempre, secondo Aristotele, una certa dose – che può anche essere molto grande – di automatismo, il quale tuttavia non dovrebbe escludere la volontarietà e nemmeno la scelta: tanto meno, sembrerebbe, la responsabilità.

Ed è proprio in questo aspetto della teoria, nell'automatismo indotto dal carattere, che un moderno può trovare delle difficoltà; queste poi molto probabilmente diverranno ancora maggiori quando si tenga conto anche del modo in cui Aristotele descrive – e anzi anche prescrive – il processo di formazione del carattere e delle disposizioni stabili di questo, gli “abiti”, i quali risultano dall'assuefazione, sotto le direttive degli educatori, o, in assenza di costoro, per la pura e semplice pressione dell'ambiente sociale in cui uno vive, a ripetere sempre le medesime azioni e nel medesimo senso, fino a che queste siano divenute abituali. In un simile quadro teorico, può sembrare a un moderno che volontarietà, scelta, responsabilità si annullino lasciando posto a un'effettiva meccanicità dei comportamenti acquisiti in forza di cause estranee alla volontà e all'iniziativa autonoma degli agenti. Un punto di vista alquanto diffuso oggi – sostenuto anche da teorie filosofiche di importanza nella cultura contemporanea – è invece che una persona sia responsabile delle azioni che esprimono il suo carattere soltanto se può essere ritenuta responsabile del carattere stesso che si trova ad avere. Per fare un esempio: il ladro di automobili che

di questa sua attività abbia fatto l'unica sua fonte di sostentamento, se risulti che fin da bambino sopravviveva in una famiglia dissestata e in un quartiere degradato compiendo borseggi e furtarelli, facilmente troverebbe oggi delle giustificazioni, anche in sede giudiziaria, perché si terrebbe conto della sua infanzia difficile e del fatto che non gli si presentarono mai opzioni diverse né nella situazione in cui crebbe, né nella sua vita di adulto.

È molto discusso, tra gli interpreti di Aristotele, se il filosofo tenga adeguatamente conto di questa difficoltà, che peraltro (bisogna dire subito) è ben difficile che egli non avesse presente, se non per altra ragione almeno per il fatto che essa era stata anticipata in qualche modo – e risolta – dal suo maestro Platone, il quale aveva sempre mantenuta ferma la tesi socratica dell'involontarietà del malfare e, in un passo del *Timeo*, l'aveva ancora meglio precisata attribuendo alla mancanza di educazione e all'influenza di un ambiente sociale corrotto la responsabilità della formazione di una personalità morale deteriorata. Secondo alcuni moderni, ora, Aristotele dichiarerebbe sì la responsabilità degli agenti anche per la formazione del loro carattere ma

lo farebbe in modo gravemente contraddittorio, perché dimenticherebbe che la sua stessa teoria attribuisce la formazione della personalità e del carattere alle abitudini contratte fin dall'infanzia sotto le direttive più o meno corrette di chi orientava l'educazione, oppure in totale assenza di questa. Secondo altri, Aristotele sarebbe interessato soprattutto ad affermare la volontarietà e la responsabilità delle singole azioni degli adulti, scindendo per quanto possibile questo problema da quello dell'eventuale responsabilità per la formazione dei caratteri, per il quale ammetterebbe soltanto un limitato grado di responsabilità, anche perché non potrebbe considerare responsabili i bambini. Per altri ancora Aristotele non vedrebbe il problema.

Ma è molto difficile negare che Aristotele veda – e anche chiaramente – il problema almeno davanti a certi testi del capitolo 5 del terzo libro dell'*Etica Nicomachea* in cui dichiara nettamente che vizio e virtù sono “volontari”. È vero che in certi casi questa espressione potrebbe essere intesa nel senso restrittivo che siano volontari i comportamenti che discendono da un carattere virtuoso o vizioso, lasciando indecisa e non discussa la questione della volontarietà eventuale

del carattere stesso. Ma questa interpretazione non è realmente sostenibile per tutti i casi in cui ricorre l'affermazione della volontarietà di vizio e virtù. Inoltre, è molto difficile sostenere che Aristotele intendesse scaricare di responsabilità le azioni compiute dai bambini nel corso della formazione del loro carattere: diversamente che nell'*Etica Eudemia* (dove tace completamente sul problema) nella *Nicomachea* dice alcune volte chiaramente che i bambini agiscono volontariamente. E uno sguardo all'*Eudemia* ci dice anche che in quest'opera, così come si tace circa un'eventuale volontarietà dei comportamenti infantili, nemmeno si solleva il problema della responsabilità per la formazione del carattere. Non è la cosa più logica e più semplice, allora, pensare che le due cose siano collegate, voglio dire il doppio silenzio nell'*Eudemia* e le due affermazioni nella *Nicomachea*: che i bambini agiscono volontariamente e che si è in qualche modo responsabili del carattere che si è acquisito? Aristotele può, nell'*Etica Nicomachea*, fare la seconda affermazione solo e proprio perché ha fatto anche la prima, attribuendo volontarietà e responsabilità anche ai comportamenti infantili. Ho l'impressione che non collegare le due cose sia

un motivo di debolezza di molte interpretazioni moderne. Perciò si dovrebbe concludere che Aristotele in fondo condivideva le stesse convinzioni di molti di noi: una persona è responsabile delle azioni che fa soltanto se è in qualche modo responsabile anche del carattere per cui le compie; e si dovrebbe pensare che nell'*Etica Nicomachea* egli dispose le cose in modo tale da poter sostenere precisamente questa tesi, attribuendo cioè la volontarietà e quindi un grado almeno di reponsabilità anche ai bambini. In sintesi, si può allora ricostruire la sua posizione così.

I bambini, come gli animali, agiscono “volontariamente”. Accantoniamo pure subito il caso degli animali, per i quali sembrerebbe senz'altro singolare legare una responsabilità alla volontarietà degli atti. Ma non così, aristotelicamente parlando, nel caso dei bambini: essi possono essere lodati, rimproverati e puniti per ciò che fanno; sono dunque, di fatto, chiamati a rispondere dei loro atti. Possono anche essere costretti dagli educatori a comportarsi in un certo modo: ma, a patto che la costrizione non sfoci nella violenza fisica e si limiti alla minaccia di una punizione, essa non abolisce affatto la volontarietà delle azioni così imposte. I bambini, oltre

a non subire violenza, sapranno benissimo quel che fanno e perché: per evitare il rimprovero e per sfuggire a una punizione minacciata. Un interprete moderno ha giustamente osservato che non c'è niente di assurdo o di controintuitivo in questa tesi: un'indole particolarmente ribelle potrebbe infatti benissimo rifiutarsi di obbedire e cedere eventualmente soltanto alla violenza, ma sino a che si sottomette alle direttive degli educatori non c'è nulla di assurdo nel dire che agisce volontariamente. Abituandosi ad agire volontariamente nel modo suggerito (o imposto, come forse altri preferirebbe dire), i bambini, divenuti finalmente dei giovani adulti, avranno acquisito degli abiti del carattere, che Aristotele considererà legittimamente volontari perché acquisiti in quel modo e in quelle condizioni in cui i criteri convenuti di volontarietà erano stati sostanzialmente rispettati: i bambini muovevano autonomamente i loro arti e sapevano quel che facevano e volevano ottenere o evitare. Se su questi fondamenti si sostiene che la virtù e il vizio come abiti, o meglio, complessi sistemi di abiti, sono volontari, non c'è nulla da obiettare e anche il principio a cui tanto terrebbero i moderni è rispettato: gli abiti del carattere sono vo-

lontari e se ne ha la responsabilità perché erano volontarie e responsabili le azioni che li costituirono. Certo, tutto dipende dai criteri con cui si era definita la volontarietà e dall'applicazione dei medesimi criteri sia ai comportamenti infantili, sia alle azioni degli adulti; ma, quanto meno, non è di contraddittorietà che Aristotele potrebbe essere accusato, come sembra. Nella sua concezione un carattere interamente plasmato dagli educatori, o, in loro assenza, dalle influenze dell'ambiente sociale, sarà stato davvero volontariamente acquisito. E se poi si obiettasse che non possono essere davvero volontarie le azioni compiute dai bambini solo per timore della punizione, Aristotele risponderebbe facilmente che lo sono almeno altrettanto quanto quelle "miste" compiute dagli adulti per timore di mali maggiori: egli ha appunto stabilito che anche queste devono essere considerate sostanzialmente volontarie. La sua teoria, insomma, potrà non piacere, ma non è mal costruita. Del resto, egli è anche molto attento a non dire mai che il carattere sia frutto di una scelta: ciò che nella discussione di questo problema chiama in causa è solo la volontarietà e, di questa, gli è sufficiente rivendicare il grado anche minimo.

In realtà, una difficoltà grave nella sua tesi rimane ancora ed è egli stesso a farcene consapevoli con una distinzione che pur comporterebbe, in principio, un ulteriore e apprezzabilissimo approfondimento della sua analisi. Proprio alla conclusione del capitolo di *Etica Nicomachea* III 5, di cui abbiamo finora illustrato la tesi centrale, la volontarietà di vizio e virtù, cioè del carattere morale, egli scrive che «le azioni e gli abiti non sono però volontari proprio allo stesso modo perché delle azioni noi siamo padroni dal principio fino alla fine, quando conosciamo le circostanze particolari; mentre per gli abiti noi siamo padroni solo del loro principio. Nelle situazioni particolari (beninteso: quelle in cui gli abiti si formano. *N.d.A.*) l'effetto cumulativo non è invece riconoscibile, come nelle malattie. Ma, dato che dipendeva da noi far uso in un modo o in un altro (di quelle situazioni. *N.d.A.*) per questa ragione essi sono volontari» (1114b 30 – 1115a 3).

Il testo greco è piuttosto oscuro in alcuni particolari e nella mia versione ho dovuto inserire dei supplementi esplicativi sui quali probabilmente non tutti gli interpreti moderni concorderebbero. Il senso generale sembra però essere questo: ogni singola azione, in tutto il suo pro-

cesso di compimento, è interamente volontaria perché l'agente la governa dal principio alla fine, a patto, naturalmente, che conosca le circostanze in cui si trova ad agire. Questa possibilità di governare l'intero processo non esiste invece per la formazione dell'abito: di questo siamo padroni solo all'inizio del processo, quando dipendeva da noi servirci dei dati e delle situazioni in cui ci trovavamo ad agire in un modo piuttosto che in un altro. Ma una volta che abbiamo cominciato a servircene in un certo modo, questa capacità di controllo viene progressivamente meno e poi scompare: continueremo, come nelle malattie, a procedere in quel certo modo e solo in quello, inconsapevoli del fatto che la costanza di quel comportamento ha un suo effetto cumulativo che, alla fine del processo, costituirà l'abito del carattere, di cui non siamo più padroni (sappiamo già, infatti, che un abito condiziona il suo possessore ad agire solo conformemente a esso, perché «un abito non è dei contrari»). Il paragone con la malattia può davvero riuscire illuminante: supponiamo infatti che un uomo che ancora gode di buona salute incominci a consumare cibi fritti. Poteva non farlo e non si rende conto che in tal modo fa del male al suo fegato; conti-

nua invece nella sua abitudine, senza avvedersi che così viene aggravando la sua condizione e, dopo qualche tempo e molte frittute, si ritrova con una malattia del fegato, di cui non è più padrone di liberarsi, quanto meno da un momento all'altro. Il trasferimento del medesimo esempio all'ambito morale è facile e immediato: comportandosi in quel modo, una persona costituirà in sé (oltre che, probabilmente, qualche stato patologico degli organi interni) anche l'abito della golosità, cioè un vizio del carattere, di cui non è più padrone di liberarsi, quanto meno da un momento all'altro (infatti, se per curare la malattia del fegato saranno necessari l'intervento del medico e una lunga terapia, analogamente per essere liberati da un vizio del carattere ci vorrà un difficile processo di rieducazione – non basterà volerlo).

Così, Aristotele riconosce che c'è una limitazione da porre alla volontarietà degli abiti e del carattere; le azioni che li costituiscono sono, all'inizio del processo, ciascuna presa per sé tutte volontarie, ma l'accumularsi dell'una sull'altra introduce a poco a poco un elemento nuovo che sfugge alla consapevolezza dell'agente: il cumulo progressivamente costituirà un abito. In questo

senso, si potrebbe essere tentati di dire, nel corso del processo di costituzione dell'abito, l'agente non conosce più davvero completamente le circostanze particolari in cui agisce: gli sfugge di essere ormai coinvolto in un processo che, a quel punto, non è più in grado di padroneggiare. Questa situazione, il cui riconoscimento (si dovrebbe notare) costituisce un'indubbia finezza e un notevole pregio nell'analisi di Aristotele, potrebbe rendere almeno in qualche misura involontaria la formazione dell'abito. Ora, non è del tutto da escludere che considerazioni di questo tipo, insieme con altre che si leggono in III 5 e sulle quali non è possibile, né necessario, fermarsi qui, abbiano indotto Aristotele ad attenuare in qualche misura la tesi iniziale circa la volontarietà degli abiti e del carattere: è infatti evidente, nell'ultima parte del capitolo, una certa qual maggiore cautela nel suo linguaggio. Dice per esempio che «ciascuno è in certo modo causa a se stesso del suo abito», che «degli abiti siamo noi stessi in qualche misura concause»: espressioni che indicano certamente in lui l'intenzione di attenuare almeno in parte la responsabilità personale nella formazione degli abiti e del carattere.

Ma solo in parte, e anche piccola. L'abito del carattere rimane per lui qualcosa di cui ognuno è sostanzialmente responsabile e, questo, per una ragione che non può non sorprendere e che risulta alquanto imbarazzante spiegare. Dice infatti, nel corso della discussione di III 5, che «ignorare che dalle attività nelle azioni singole si originano gli abiti è cosa da gente assolutamente insensibile» (quest'ultima parola da intendersi, probabilmente, nel senso proprio che avrebbe in italiano la parola "stupido", se si ricorda l'etimologia dal latino *stupeo*). Questa è un'affermazione veramente pesante, perché implica che nelle circostanze particolari dell'azione che bisogna conoscere e che è normale e possibile conoscere prima di aver cominciato a costituire in sé gli abiti rientri anche l'informazione che, incominciando a comportarsi in un certo modo, diciamo X, e persistendo sempre nello stesso comportamento X si sarà alla fine costituito in sé l'abito della X-ità. E poiché, insiste più volte Aristotele, gli abiti si formano subito, fin dai comportamenti infantili, quell'informazione si dovrebbe supporre che sia normalmente disponibile ai bambini. È una pretesa ragionevole da parte di Aristotele?

Forse bisogna ammettere che non è del tutto irragionevole se si pensa all'ambiente sociale e di cultura a cui Aristotele si rivolgeva con le sue lezioni e con l'*Etica Nicomachea*. Erano le classi alte e, tutt'al più, medio-alte della Grecia contemporanea, in particolare di Atene (è corrente, oggi, parlare dell'ideale morale e umano della *Nicomachea* proprio come del "gentiluomo ateniese"). In questi ambienti di buone tradizioni, dove era normale dedicare molta attenzione alla formazione dei bambini e dei giovani, sarà certamente stato un fatto ricorrente ammonire i bambini – e poi i ragazzi e gli adolescenti – che solo comportandosi sempre in quel certo modo, secondo quelle certe regole, ci si sarebbe poi ritrovati da adulti a essere persone rispettate e ammirate dai concittadini (almeno da quelli che contavano). Ma questa era pur sempre una situazione eccezionale, come lo stesso Aristotele sapeva benissimo: egli deplora infatti più volte che le città greche in generale non si occupino affatto dell'educazione dei giovani e dal finale della *Nicomachea* risulta molto chiaro che era perfettamente consapevole di rivolgersi a una cerchia ristretta di pochi privati di buona educazione e buona cultura.

Ma ammettiamo pure che l'informazione relativa al progressivo costituirsi degli abiti e del carattere faccia parte delle conoscenze che almeno un ragazzino di buona famiglia possiede fin dall'inizio della sua formazione. Ciò implicherebbe allora che, mentre i suoi educatori cercano di convincerlo, bambino come è, a non abboffarsi di dolci, non picchiare i compagni di giuoco, trattare con particolare gentilezza le ragazzine, non usare parole volgari o oscene, se egli non si dà per inteso e persevera nei suoi comportamenti scorretti, sviluppando a poco a poco il carattere di un uomo goloso, prepotente e volgare, si sarà meritato questo risultato e ne sarà considerato responsabile perché le informazioni corrette gli erano pur state fornite da chi lo educava. Ammettiamo pure anche questo. Ma come tratteremo allora il caso del ragazzino che sia stato allevato in una famiglia disgregata, da genitori noncuranti o indifferenti, o semplicemente assenti, genitori che quelle informazioni non le diedero? Potremo giustamente considerarlo, quando sarà divenuto adulto, un vizioso o un cattivo soggetto che tale è divenuto "volontariamente"? Platone qui avrebbe detto di no; avrebbe Aristotele una risposta? È difficile suggerirne una per lui.

Forse l'unico argomento che si potrebbe trovare sarebbe quello che sfrutta un suggerimento (dubbio) di alcuni interpreti moderni che vogliono vedere in un passo dell'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* una distinzione tra due fasi dell'educazione, una prima, quella infantile, e una seconda, quella degli adulti, perché Aristotele dice effettivamente che delle buone abitudini imposte dalle leggi si avrebbe bisogno per tutta la vita, in quanto solo le leggi sono dotate di forza costringitiva, che è l'unica a cui i più siano disposti a cedere (l'autorità paterna non ha questa forza). Si potrebbe supporre che l'informazione circa il progressivo costituirsi degli abiti sia fornita soltanto agli adulti e dalle leggi della città; ma, anche se così fosse (e non è: perché quella della cura pubblica dell'educazione non è la situazione di fatto, bensì quella che Aristotele auspicerebbe e che non vede realizzata se non – in parte e comunque in modo ancora criticabile – nella città di Sparta), è ovvio che l'ammonimento avrebbe un effetto soltanto sugli adulti che non abbiano già maturato un carattere irrimediabilmente corrotto, perché vale comunque molto di più la tesi che più volte Aristotele ripete, che tutto in realtà dipende dall'educazione, o dalle cattive abitudini

ni, che si hanno fin da bambini. E anche quanto al caso, limitato e fortunato, dei bambini allevati in una buona famiglia, dei quali si può supporre che siano subito e continuamente ammoniti a proposito dell'esito lontano dei loro comportamenti, la pretesa di Aristotele che basti il fatto di avere avuto quell'informazione a rendere i soggetti responsabili del loro carattere appare veramente eccessiva e irrealistica: come Aristotele stesso mostra altrove di capire benissimo (nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*) "avere un'informazione" non equivale automaticamente a "sapere"; per sapere veramente una cosa bisogna aver compreso e assimilato l'informazione relativa a quella cosa e questa condizione non può essere facilmente attribuita all'infanzia, specialmente in relazione a una concezione così complessa come quella dell'esito lontano dei propri comportamenti attuali. Insomma: non sembra proprio che si possa riconoscere ad Aristotele di aver dimostrato in maniera irrefutabile che si è, in tutto o almeno in buona parte, responsabili del proprio carattere.

4. ARISTOTELE OGGI

C'è tuttavia una ragione importante, se non una giustificazione, per la difficoltà in cui Aristotele rimane invischiato quando tenta di dimostrare la volontarietà del carattere. Bisogna infatti tenere conto della situazione filosofica in cui si trovava. Era l'erede e il continuatore di Socrate e di Platone ed era perciò costretto a fare i conti con la tesi socratica fondamentale, sempre mantenuta da Platone fino all'ultima delle sue opere, la tesi secondo cui chi fa il male lo compie tuttavia involontariamente, perché non conosce quale sia il bene. È chiarissimo, da tutta la discussione dell'*Etica Nicomachea* sulla volontarietà, cioè dai capitoli 1-5 del libro III, che Aristotele aveva sempre presente questa tesi, pericolosa per lui soprattutto nell'ulteriore chiarimento datole da Platone nel *Timeo*, quando attribuiva alle carenze degli educatori e alla cattiva influenza di un ambiente sociale corrotto la responsabilità della formazione di una personalità viziosa. Soprattutto, Aristotele vedeva in questa tesi la premessa di una posizione estremamente pericolosa se si fosse imposta al livello della moralità corrente: quella di chi attribuiva al singolo (soprattutto

se si trattava di se stesso) il merito dei comportamenti corretti e degni di elogio, trasferendo invece ad altri, o ad altro, la responsabilità degli errori, delle colpe e dei delitti. Era questa asimmetria del giudizio di responsabilità sulle azioni corrette e scorrette a preoccuparlo in massimo grado.

Per superare l'asimmetria e rendere l'individuo altrettanto responsabile degli errori, delle colpe e dei delitti eventualmente commessi che dei suoi successi e delle azioni correttamente compiute Aristotele ritenne dunque necessario e logico sostenere la tesi dell'eguale responsabilità di ognuno per qualsiasi esito, positivo o negativo, moralmente e giuridicamente, dei suoi comportamenti. Davanti al rischio di una morale che attribuisse i meriti all'individuo e trasferisse le colpe alla famiglia, o alla città (noi potremmo aggiungere: alla società e alla scuola), si provò a sostenere che responsabile di tutto, nel bene come nel male, era sempre l'individuo. Ed essendogli ormai divenuto chiaro e certissimo che il comportamento di un adulto era largamente determinato dal carattere e dagli abiti acquisiti, cercò di sostenere che c'erano volontarietà e responsabilità individuale anche nella formazione del carattere e degli abiti. Quel che gli importa-

va era di eliminare l'asimmetria che poteva trovare argomento nella tesi socratica e platonica.

Qui può sembrare che la distanza di Aristotele dalla morale oggi corrente diventi massima. Anche noi, si direbbe, tendiamo a eliminare il rischio dell'asimmetria di cui aveva paura Aristotele; ma lo facciamo di solito adottando la soluzione esattamente contraria a quella del filosofo. Per una brava e onesta persona del mondo occidentale, oggi, sembra infatti naturale e doveroso trasferire per quanto possibile all'ambiente familiare o sociale, alle carenze delle istituzioni, la responsabilità degli altrui comportamenti negativi e, parallelamente (e soprattutto se uno parla di sé), non riconoscere all'individuo nessun particolare merito per quanto di buono ha fatto o fa. Se una persona si comporta bene si dirà che ha avuto la fortuna di nascere in una famiglia felice, attenta all'educazione dei figli, con buone risorse economiche e in una situazione sociale stabile. Se ha successo nella vita e nella professione che le dà da vivere, la brava persona dirà che innanzitutto deve molto ai suoi genitori, che ha avuto la fortuna di ascoltare poi buoni maestri, di avere una buona scuola e una buona preparazione professionale e di avere infine

avuto la fortuna ulteriore di incontrare una o più persone che le hanno ancora insegnato molto, la hanno sostenuta e aiutata – e così via. Così, si accompagna di solito una grande indulgenza verso i comportamenti devianti a una costante sottovalutazione dei meriti eventuali dell'individuo – e quest'ultimo atteggiamento soprattutto quando uno parla di sé, o pensa a sé.

È giusto che si faccia così? Probabilmente sì quanto alla valutazione dei meriti eventuali, soprattutto nel caso che si tratti dei propri; soltanto la crescente volgarità degli ultimi decenni può giustificare il comportamento sempre più diffuso di uomini di successo (imprenditori, politici, gente dello spettacolo) i quali esibiscono quotidianamente i propri meriti dichiarando di aver sempre lavorato duramente, di essersi fatti tutti da sé, di non aver mai fatto torto a nessuno e di fare solo del bene con la propria attività, quale che essa sia: l'imprenditore perché produce ricchezza, anche se lo fa avvelenando l'ambiente o le coscienze, il politico perché non avrebbe mai in mente altro che il benessere dei suoi concittadini, il cantante o lo sportivo famoso perché diverte o, come si dice, "fa sognare" la gente. Auspicare che tutti costoro adottino toni

più sommessi e un più modesto concetto di sé sembra lecito e ragionevole. Ma il problema oggi più delicato e più urgente tocca l'altro aspetto della responsabilità individuale: è bene che si giustifichino sempre le colpe e che si arrivi talvolta a nemmeno punire un reato grave perché si pensa che chi lo commise era socialmente o culturalmente condizionato a compierlo e persino a non vederlo come un delitto? Il caso sta diventando sempre più comune in Europa e il problema più incalzante, specialmente in seguito alla massiccia immigrazione, negli ultimi decenni, di uomini e donne provenienti da paesi in cui la cultura dell'Occidente non è penetrata e, anzi, spesso è osteggiata. Sebbene il problema sia molto più generale e investa l'intero nostro atteggiamento verso i comportamenti devianti di qualsiasi soggetto, europeo e non, mi limito a qualche riflessione su questo ultimo suo aspetto: dobbiamo noi occidentali accettare che persone provenienti da altre culture ripetano qui tutti i comportamenti che sono ammessi e a volte persino raccomandati nei loro paesi di origine? Se ammettiamo che le loro donne portino il velo, dovremo accettare anche pratiche come l'infibulazione o le percosse alle donne da parte

del marito, o fratello, o padre? E se si stabilisse da noi un grosso numero di persone provenienti da regioni in cui l'adulterio o l'omosessualità femminile sono puniti con la lapidazione (per i maschi, credo, di solito è prevista solo la frusta) dovremo forse accettare anche questa? Non credo che queste siano solo le esagerazioni di una pericolosa ispirazione xenofobica: recentemente, nell'Italia settentrionale alcuni maschi di una famiglia proveniente dal Pakistan hanno di comune accordo ucciso una ragazza, figlia di uno di essi, sorella o nipote (non ricordo bene) di altri, perché aveva cominciato a vivere al modo di tante giovani donne europee, fidanzandosi con un giovanotto del posto, vestendo alla moda europea, comportandosi, insomma come normalmente fanno le ragazze italiane. Gli autori dell'omicidio, o alcuni di essi, sono stati, credo arrestati; saranno processati e forse condannati. Forse: perché, nel frattempo, alcuni altri uomini di origine orientale, processati perché percuotevano le loro donne, sono stati assolti da un tribunale italiano, dato che nella loro cultura un simile comportamento è lecito, anzi, addirittura consigliabile per il bene delle donne stesse.

Che cosa direbbe su questa materia Aristotele? Prescindiamo qui dal fatto che sulla sotto-missione delle donne al *pater familias* in linea di principio sarebbe d'accordo: condivideva ancora molti pregiudizi del suo tempo. Ma certo non al punto da giustificare le percosse e l'omicidio: il suo testamento, che ci è noto, mostra un affettuoso rispetto per le due donne – una a lui premorta – che gli furono compagne nella vita. Direbbe probabilmente che, a patto che l'informazione in proposito e i divieti del caso fossero a disposizione degli imputati per l'omicidio e le percosse, costoro devono essere ritenuti responsabili delle loro azioni, quindi processati e condannati. E che da noi non sia lecito uccidere o percuotere mogli, figlie e sorelle è informazione molto facile da avere (è evidente, credo, che non sarebbe qui appropriata l'obiezione che poc'anzi muovevamo ad Aristotele stesso, che avere un'informazione non equivale direttamente a sapere. Nel caso degli omicidi e dei violenti, che ricordavo, non è affatto necessario che essi abbiano il tempo di maturare e di convincersi che le cose stanno effettivamente – ed è bene che stiano – come la legge italiana dice. Tanto meglio, certo, se questa convinzione matura in

loro; ma, per evitare comportamenti brutali e per noi inaccettabili, è sufficiente che il divieto di legge sia noto e mantenga tutta la sua forza deterrente: semplicemente come nel caso dei bambini a cui si minaccia una certa punizione se avranno commesso una certa mancanza).

È così chiaro, è così sicuro che in questa materia avrebbe torto Aristotele?

SOMMARIO

- 5 Giustizia e responsabilità: la
Retorica e l'*Etica Nicomachea*
- 18 Volontarietà, involontarietà,
scelta
- 43 Il carattere, la volontarietà e la
responsabilità
- 64 Aristotele oggi