

Globethics Repository



Saggezza o filosofia pratica? (Wisdom or practical philosophy?)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Berti, Enrico
Publisher	EUT Edizioni Università di Trieste
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 03:40:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/188026

Saggezza o filosofia pratica?

[Enrico Berti](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)
[Università di Padova](#)

ABSTRACT

The so called “revival of practical philosophy”, started in 1960 by H.G. Gadamer with his *Wahrheit und Methode* e metodo”, has often provoked a confusion between the authentic practical philosophy of Aristotle and the virtue he calls *phronêsis* or wisdom. Actually, they represent two forms of knowledge very different. Wisdom is the virtue of practical reason which consists in the ability of correctly deliberate, that is in the ability of individuating the action more suitable for realizing a good end. On the contrary, practical philosophy is a science, that is an habit of theoretical reason, even if it is a practical science, which has as its end in the good action and has a degree of rigour inferior to that of theoretical sciences. Practical philosophy is the science of the supreme good for man, that is happiness – the full flourishing of all human capabilities-, which is determined by means of a dialectical discussion with the thesis of the various philosophers.

1. Sulla saggezza

Con la cosiddetta “rinascita della filosofia pratica” (o “riabilitazione”, per i suoi detrattori (1)), che ha caratterizzato buona parte della riflessione etica della seconda metà del Novecento, è tornata di moda la “saggezza” (l’aristotelica *phronêsis*), indicata come virtù dianoetica per eccellenza da Aristotele, ma poi criticata da Kant (sotto il nome di *Klugheit*) come abilità tecnico-pratica e quindi quasi completamente accantonata dalla filosofia dell’Ottocento e della prima metà del Novecento. Anzi (ma questa è una mia tesi personale, di cui mi prendo l’*onus probandi*), quella che è stata veramente riabilitata non è tanto la filosofia pratica di Aristotele, cioè quella che egli chiamava con questo nome (per la verità un sola volta, in *Metaph.* II 1, 993 b 20-21) o col nome di “scienza politica”, quanto appunto la saggezza, che per Aristotele è cosa ben diversa dalla filosofia pratica (soprattutto perché non è in alcun modo “scienza”, né, quindi, filosofia).

A riprova di questa affermazione potrei citare alcuni esempi, tratti da aree culturali molto diverse. Il primo autore che merita di essere citato è Gadamer, vero iniziatore della “riabilitazione”, il quale in *Verità e metodo* (1960) presenta la filosofia pratica di Aristotele come il modello della sua ermeneutica, ma poi nel descriverla la caratterizza con i tratti propri della *phronêsis* (tra l’altro si è scoperto che egli era su que-

sta posizione già dal 1930, come risulta dallo scritto intitolato significativamente *Praktisches Wissen*, risalente a quell'epoca ma rimasto per molti anni inedito (2)). E Gadamer in Germania si è tirato dietro una scia di "neo-aristotelici" quali Joachim Ritter, Rüdiger Bubner, Günther Bien, e altri ancora. Nell'area anglo-americana merita di essere ricordato MacIntyre, il più acuto (perché il più moderato) dei "comunitaristi", il quale, fondando sulla "virtù", ovvero sull'*ethos* della comunità, quella che a suo giudizio risulta essere oggi l'unica alternativa possibile alla distruzione dell'etica operata da Nietzsche (*Dopo la virtù*, 1981), ritrova quello che per Aristotele era il fondamento non dell'etica filosofica, cioè della filosofia pratica, ma appunto della saggezza, cioè della moralità dell'individuo degno di stima, o del buon capofamiglia, o del buon governante. Sempre nell'area americana troviamo poi Martha Nussbaum, questo interessante caso di femminismo neo-aristotelico o neo-aristotelismo femminista, la quale, analizzando l'*Antigone* vede l'unica soluzione possibile del conflitto tragico tra legge non scritta e legge scritta nel ricorso, appunto, alla *phronêsis*, che sarebbe mancata a entrambi i protagonisti del dramma sofocleo, ma avrebbe risolto il loro problema in quanto sapere duttile flessibile, capace di adattare la norma universale al caso particolare (*La fragilità del bene*, 1987, II ed. 1996). Tornando in Europa troviamo Paul Ricoeur, il quale, conquistato dal libro di Nussbaum, vede anche lui nella *phronêsis* la soluzione di tutti gli inevitabili conflitti tragici della vita etica, non solo di quello dell'*Antigone*, dove la *phronêsis* può avvalersi dell'aiuto della catarsi estetica (ancora una volta con Aristotele), ma anche di quelli, ad esempio, della bioetica, dove purtroppo non sembra esservi nulla di artistico (*Sé come un altro*, 1991).

Indubbiamente la saggezza possiede molti pregi. Se ci si attiene, infatti, alla concezione che ne ha dato Aristotele, cioè come capacità di deliberare bene, ovvero di trovare i mezzi più efficaci (azioni da compiersi o da evitarsi) per attuare un fine buono (attenzione: non un fine qualsiasi, altrimenti sarebbe semplice abilità, o astuzia), la saggezza è la qualità più desiderabile che ci sia. Essa infatti sa applicare la regola generale al caso particolare, quindi è conoscenza dell'universale, ed in questo senso è un vero e proprio sapere di tipo concettuale (anche se non è scienza), ma è anche intuizione del particolare, come la percezione sensibile, quindi è "intelligenza", *insight* (*nous*). Perciò la saggezza è flessibile, duttile, elastica, capace di adattarsi a tutte le situazioni, senza mai perdere di vista il fine buono. In quanto conoscenza del particolare, la saggezza presuppone una certa esperienza, non nel senso dell'empirismo inglese (sensazioni, percezioni, idee), ma nel senso aristotelico dell'essere esperti, di avere fatto molte esperienze, di conoscere i casi della vita; perciò è più facile trovarla nelle persone anziane, o comunque mature, che nei giovani (i quali invece brillano nelle matematiche, dove, a quanto pare, dopo i trent'anni non si riesce a produrre più niente di nuovo).

Inoltre la saggezza ha il vantaggio che, una volta appresa, non si dimentica più, mentre tutte le altre forme di sapere, col passare del tempo, si dimenticano. Essa, dunque, come tutte le virtù, è un vero e proprio "abito", cioè un'abitudine connatu-

rata, una specie di seconda natura, e quindi forma il “carattere” (*ethos*), il quale, come diceva Bernard Williams (altro neoaristotelico), non ha bisogno di metodo, cioè di istruzioni per l’uso.

Ma, come notava già Aristotele, la saggezza presuppone il possesso della virtù: non proprio della virtù etica pienamente sviluppata, cioè della conoscenza del “giusto mezzo” e della tendenza ad attuarlo, perché la conoscenza del “giusto mezzo” deriva proprio dalla saggezza, ma di quella che Aristotele chiama la “virtù fisica”, cioè naturale, vale a dire una buona indole, una naturale onestà, perché è questa che orienta verso il fine buono. Oltre all’indole buona concorrono alla formazione della virtù una “buona nascita”, cioè una buona educazione familiare, e soprattutto delle buone leggi, perché chi si abitua, sia pure per timore delle pene, ad agire onestamente, acquisisce poi l’onestà come abito. Ovviamente la saggezza non si riduce all’onestà: secondo Aristotele, infatti, per essere virtuosi, cioè validi, eccellenti (questo è il significato di *aretê*), non basta essere onesti, bisogna essere anche intelligenti; e l’intelligenza deriva appunto dalla saggezza, virtù “dianoetica”, cioè intellettuale. La saggezza, in particolare, presuppone la temperanza (*sôphrosune*, così chiamata, secondo Aristotele, perché “salva”, *sôzei*, la *phronêsis*), perché il piacere e il dolore influiscono sul giudizio, non su ogni giudizio (per esempio non sui giudizi della geometria), ma sul giudizio etico, cioè di valore, quindi si giudica meglio se si sa resistere alla loro influenza.

Ma soprattutto la saggezza presuppone che esistano già degli uomini saggi, perché si apprende sostanzialmente attraverso l’imitazione di un buon modello. Aristotele cita come modello di uomo saggio Pericle, il grande statista cui Tucidide mise in bocca il famoso elogio degli Ateniesi in quanto democratici e amanti della filosofia e del bello in generale (*philosophoumen kai philokaloumen*) più che della guerra. Saggio, per Aristotele, è colui che sa vedere che cosa è bene per lui, per la sua famiglia e per la sua città, cioè chi governa bene se stesso, la propria famiglia o la propria città. Il governante saggio è, da un lato, colui che sa capire e interpretare i bisogni della sua città, ma anche i suoi desideri, le sue valutazioni, i suoi “valori”, e perciò è in grado di ottenerne il consenso; dall’altro è anche colui che sa orientare i desideri, le opinioni, le valutazioni, quindi non è solo espressione della realtà esistente, è anche critico e artefice di essa. Insomma egli è ad un tempo l’interprete e l’artefice dell’*ethos* inteso non più come il carattere, ma come il costume pubblico, cioè i *mores*, quindi anche le istituzioni, che ne sono l’espressione, e le leggi (la *Sittlichkeit* di Hegel). Altrettanto si deve dire del modello: esso incarna un *ethos*, cioè un costume sociale, una tradizione condivisa, un sentimento comune, istituzioni collaudate.

Ma, proprio per questo, la saggezza ha una quantità di presupposti. Ha ragione, quindi, MacIntyre quando afferma che l’*ethos* presuppone sempre una comunità. L’*ethos* antico presupponeva la *polis*, con le sue leggi, le sue istituzioni, i suoi dèi. Solo che la *polis* non era una comunità nel senso voluto dai comunitaristi, ma era – per usare la distinzione introdotta da Ferdinand Tönnies – una società. (3) Nella

comunità (*Gemeinschaft*) l'elemento "comune" (*koinon*) preesiste ai suoi membri, cioè è l'origine, l'etnia, la lingua, la tradizione, la cultura, mentre nella società (*Gesellschaft*) l'elemento comune è posto in essere dalla volontà dei suoi membri, cioè è il fine, il fine sociale a cui tutti volontariamente e liberamente collaborano, quale che sia la loro origine, la loro lingua, la loro cultura. Ora la *polis*, come la famiglia, è una società che si forma in vista di un fine, (4) il quale – dice Aristotele – nel caso della famiglia è il semplice "vivere" (nutrirsi, aiutarsi e riprodursi), mentre nel caso della *polis* è il "vivere bene", cioè il pieno sviluppo di tutte le proprie capacità, il *fulfilment* (per usare i termini di Nussbaum), la *flourishing life*.

Dunque per essere saggi è necessario vivere in una società, che oggi può essere molto più grande della *polis* antica (forse si può dire in uno Stato democratico), dividerne i fini (forse si può dire i valori costituzionali), collaborare con gli altri alla loro realizzazione (cioè pagare le tasse, rispettare le regole dei concorsi, non approfittare del potere), lavorare con onestà ma anche con intelligenza e, se capita di dover governare, fare il bene pubblico e non i propri interessi, ma farlo bene, cioè efficacemente, con riforme che abbiano conseguenze importanti, non con semplici buone intenzioni.

Kant sbagliava nel criticare la saggezza, o "prudenza" (*Klugheit*), come semplice capacità tecnico-pratica, perché non teneva conto del fine buono che essa persegue, e quindi la confondeva con l'abilità, con l'astuzia, quella che Aristotele chiamava *deinotês*. Questo perché a Kant i fini in generale non interessavano, anzi erano esclusi dall'etica, appartenevano agli imperativi ipotetici, non all'imperativo categorico. Quest'ultimo esprime solo l'intenzione, che deve essere buona. L'unico vero bene, nel senso etico del termine (*das Gute*, non *das Wohl*), è per Kant la "buona volontà". Quello che poi accade, come conseguenza di un'azione compiuta con intenzione buona, a Kant non interessa più: *dummodo fiat iustitia*, cioè purché si agisca con intenzione retta, *pereat mundus*, vada pure in rovina il mondo intero. (5) Ha ragione Hans Jonas quando afferma che l'etica kantiana è in fondo un'etica individualistica, l'etica di un uomo del XVIII secolo, il quale, pur avendo conosciuto la rivoluzione scientifica e forse anche la rivoluzione industriale, non poteva conoscere la rivoluzione tecnologica, che ha dato all'individuo poteri immensi nel decidere il destino di intere generazioni. Qualunque cosa avesse fatto un individuo, al tempo di Kant, non sarebbe riuscito a mandare in rovina il mondo intero, come invece può accadere oggi. Ma anche al tempo di Kant le sole buone intenzioni non sarebbero bastate per governare bene uno Stato.

Eppure nella critica di Kant alla prudenza c'è un fondo di verità: la prudenza infatti, cioè la saggezza, non fonda la moralità, ma nel migliore dei casi, cioè quando è autentica saggezza e quindi persegue un fine buono, la presuppone, cioè presuppone appunto che si sappia già qual è il fine buono. Quest'ultimo, nella società, è indicato dall'*ethos*, dalle istituzioni, dalle leggi (oggi diremmo dalla Costituzione), il che va benissimo per la maggior parte delle persone, ma purtroppo non basta per i filosofi. In fondo hanno ragione quei filosofi tedeschi, come Habermas e Schnädel-

bach, che criticano i “neo-aristotelici” accusandoli di essere dei conservatori. (6) Il modo in cui i “neoaristotelici” hanno inteso la filosofia pratica di Aristotele, cioè riducendola sostanzialmente alla *phronêsis*, giustifica almeno in parte questa critica, perché la *phronêsis* è l’espressione dell’*ethos* vigente in una determinata società, che dunque essa tende a conservare, e solo raramente diventa rivoluzionaria (lo fu, sia pure senza successo, nel caso di Antigone, che a mio avviso era “saggia”, con buona pace di Nussbaum, Ricoeur e, prima ancora, Hegel). Il problema è di vedere se i “neoaristotelici” abbiano interpretato bene Aristotele, cioè se veramente la filosofia pratica coincida con la saggezza.

2. Sulla filosofia pratica

Ebbene, andiamo a vedere che cosa dice al riguardo Aristotele, non perché si debba essere per forza aristotelici, ma perché, se in questo campo c’è una cosa che veramente ha inventato Aristotele, questa non è certo la saggezza, che esisteva già, per i Greci, almeno sin dal tempo dei famosi Sette Saggi (e per gli Ebrei del re Salomone), bensì proprio la filosofia pratica, o almeno la nozione di essa, e sicuramente la denominazione. In Platone infatti non c’è distinzione tra filosofia teoretica e pratica, perché il supremo principio metafisico e il supremo principio etico coincidono nell’Idea trascendente del Bene. Aristotele presenta la filosofia pratica nel primo libro, famosissimo, dell’*Etica Nicomachea*, chiamandola “scienza” (*epistêmê*) o “trattazione” (*methodos*) politica. Essa è precisamente la scienza del bene, cioè del fine delle azioni umane, e più precisamente del bene supremo (*ariston*), cioè del fine ultimo, quello in vista del quale vengono perseguiti tutti gli altri. Poiché l’individuo, secondo Aristotele, fa parte della città, il bene dell’individuo è parte del bene della città, dunque la scienza che se ne occupa è la politica. Quando si parla di bene supremo, o di fine ultimo, in Aristotele, non bisogna pensare a nulla di metafisico, cioè di trascendente. Proprio nel I libro della *Nicomachea* Aristotele critica Platone, inaugurando il famoso detto *amicus Plato sed magis amica veritas*, perché ha concepito il bene come unico e “separato” (*khoriston*), cioè come trascendente, e perciò non “praticabile” (*prakton*) dall’uomo.

Per Aristotele il bene supremo praticabile dall’uomo, cioè il fine ultimo di tutte le sue azioni, è “ciò che tutti desiderano” (i traduttori latini diranno *id quod omnes appetunt*), cioè la felicità (*eudaimonia*). Questo dovrebbe mettere l’etica aristotelica al riparo da tutte le critiche che gli utilitaristi muovono ad essa come fondata su una concezione della natura umana, e quindi vittima della fallacia naturalistica, o, peggio, fondata su una metafisica (frequente confusione tra l’etica aristotelica e l’etica tomistica, secondo la quale il fine ultimo è Dio). Certamente non la mette al riparo dalle critiche di Kant e dei neokantiani, per i quali la felicità non ha nulla a che fare con l’etica (anche se poi Kant concepisce il Sommo Bene, da realizzarsi nell’altra vita, come unione di virtù e felicità) e l’“eudemonismo” non è altro che una forma di

utilitarismo, cioè di mancanza di etica. Ma Aristotele critica, si può dire, *ante litteram* l'utilitarismo, mediante la stessa osservazione che avrebbe potuto fare all'etica kantiana, cioè il fatto di essere formalista, di non riuscire a dare un contenuto preciso al bene, cioè al fine. Non basta dire, infatti, che il bene supremo è la felicità, se poi non si dice in che cosa questa consiste. E non basta dire che il bene è ciò che uno desidera, perché uno potrebbe desiderare un bene solo apparente, non un bene vero. Insomma, per desiderare qualcosa con verità è necessario sapere che cosa si desidera, cioè conoscere esattamente ciò che si desidera.

Prima di tornare, tuttavia, sul concetto di bene, vediamo quali sono, secondo Aristotele, le altre caratteristiche della filosofia pratica, cioè anzitutto qual è il suo metodo, o modo di procedere. Questo dipende dal suo oggetto, cioè il bene, anzi i beni, perché per Aristotele essi possono essere, anzi sono, più di uno, essendo i fini delle azioni umane, le quali sono innegabilmente molte e di molti tipi. Ebbene, i beni a cui tendono gli uomini sono caratterizzati, secondo Aristotele, da molte “differenze” e “variazioni”, per cui una stessa cosa, ad esempio la ricchezza, o il coraggio, per alcuni può essere un bene, cioè qualcosa di desiderabile, e per altri un male, cioè qualcosa di non desiderabile, o in alcuni momenti può essere un bene e in altri un male. Quindi a proposito di tali beni bisogna accontentarsi di “mostrare la verità in maniera approssimativa e a grandi linee”, cioè partendo da premesse che valgono “per lo più” e giungendo quindi a conclusioni che valgono ugualmente “per lo più”. Insomma la filosofia pratica, o scienza politica, conosce anch'essa, come tutte le scienze, la verità, anzi, come tutte le scienze, la dimostra, quindi non è un semplice discorso esortativo, o persuasivo, come possono essere, ad esempio, quelli che insegna a fare la retorica; ma le dimostrazioni che essa sviluppa non hanno la stessa “esattezza” (*akribēia*) delle dimostrazioni matematiche, le quali valgono “sempre”, cioè dimostrano verità necessarie, bensì valgono soltanto “per lo più”, cioè nella maggior parte dei casi, di regola, ma quindi anche con eccezioni.

Si tratta dunque di una scienza, cioè di un discorso concatenato, argomentato, ma più duttile, più flessibile, più elastico di quello delle altre scienze, in particolare delle scienze matematiche. Forse per questo motivo, e perché Aristotele aggiunge che, riferendosi i beni ad azioni concretamente vissute, la filosofia pratica richiede una certa esperienza, quindi non è adatta ai giovani, ed inoltre non è adatta ai giovani perché essi sono più soggetti alle passioni, e quindi meno propensi a seguire dei ragionamenti che possono condurli a conclusioni diverse da quelle suggerite dalle passioni: per tutti questi motivi, insomma, essa è stata confusa, o identificata, con la saggezza. Ma è chiaro che si tratta di due cose bene diverse. La saggezza non argomenta, ma delibera; l'unico ragionamento di cui essa si serve è il cosiddetto sillogismo pratico, che consiste nell'applicare una regola generale (in genere l'indicazione del fine) ad un caso particolare (la scelta del mezzo) per concludersi con l'azione. Per questo la saggezza, come dice Aristotele, è “prescrittiva” (*epitaktikē*). La filosofia pratica invece argomenta, cioè cerca di stabilire per mezzo di argomentazioni, quale deve essere il fine, e non decide affatto su come agire, non è

dunque “prescrittiva”, anche se è “pratica”, cioè ha a che fare con le azioni (*praxeis*), ed ha per fine non la conoscenza in se stessa, bensì la conoscenza del bene, di un bene praticabile, cioè realizzabile per mezzo di azioni.

La saggezza ha come modello il buon politico, per esempio, come abbiamo visto, Pericle, ed è raccomandabile a tutti, nel senso che tutti devono cercare di apprendere imitando il modello; la filosofia pratica, invece, non ha modelli, ha semmai degli interlocutori, i quali non devono imitare nessuno, ma devono invece discutere, confrontarsi, al limite cercare di confutarsi. Insomma la saggezza è una virtù che tutti devono proporsi di sviluppare, la filosofia pratica è affare da filosofi, da persone che hanno tempo e voglia di cercare la verità. Gli interlocutori di Aristotele in questa impresa potevano essere Socrate, o Platone, per il passato, e i suoi contemporanei, cioè Eudosso (edonista), Speusippo (antiedonista), Senocrate, gli ultimi sofisti, i primi scettici, ecc. L'uomo saggio non ha bisogno di leggere libri o di scriverne; il filosofo pratico invece legge, per esempio legge i dialoghi di Platone, o scrive, cioè scrive l'*Etica a Nicomaco* (o *Etica per un figlio*, come la chiama il traduttore italiano dell'imitazione fattane da Fernando Savater) e la *Politica*.

Il modo in cui procede la filosofia pratica è esemplificato con chiarezza dallo stesso andamento dell'*Etica Nicomachea* ed è esplicitamente teorizzato all'inizio del libro VII, dove Aristotele dice che, in tema di virtù o di vizi, bisogna anzitutto esporre i pareri espressi dagli altri filosofi (*tithenai ta phainomena*), poi sviluppare i problemi, cioè assumere i suddetti pareri come possibili soluzioni opposte di uno stesso problema e dedurre le conseguenze che derivano da ciascuna di esse. Quando tali conseguenze sono in grado di resistere alle obiezioni e sono compatibili con i cosiddetti *endoxa*, cioè con le opinioni di tutti, o della maggioranza, o degli esperti, o della maggioranza degli esperti, allora si potrà ritenere di avere dimostrato a sufficienza la validità di una determinata soluzione. Poiché gli *endoxa*, secondo Aristotele, sono veri “per lo più”, ecco in quale senso le dimostrazioni della filosofia pratica valgono “per lo più”. Ma esse non sono dimostrazioni geometriche, che partano da assiomi evidenti o da principi assolutamente veri (come quelle dell'*Ethica* di Spinoza, che non a caso è *more geometrico demonstrata*), bensì argomentazioni dialettiche, sviluppate in un confronto fra interlocutori che sostengono tesi tra loro opposte, che obiettano, criticano, confutano. Tutto ciò non ha nulla a che fare con la saggezza: l'uomo saggio non discute, non argomenta, ma delibera.

Certo, il riferimento agli *endoxa* condiziona in una certa misura la filosofia pratica all'opinione comune, e quindi all'*ethos*, di cui anche il filosofo deve tenere conto, ma perché, secondo Aristotele, l'opinione comune ha ottime probabilità di contenere la verità. Si è parlato, a questo proposito, di ottimismo epistemologico. In effetti Aristotele non era scettico, cioè credeva nella capacità umana di conoscere la verità, specialmente in tema di etica e di politica. Del resto anche Hume, comunemente considerato uno scettico, credeva nell'esistenza del *moral sense*, sul quale avevano richiamato l'attenzione Shaftesbury e Hutcheson, come sentimento di approvazione verso la virtù e di biasimo nei confronti del vizio, sentimento a suo giudizio possedu-

to da tutti gli uomini, o sicuramente dalla maggior parte, tanto che egli lo riteneva derivante “in ultimo da quella suprema Volontà che fornì ad ogni essere la sua particolare natura”. (7) E Kant non riteneva anche lui, sia pure facendo affidamento sulla ragione e non sul sentimento, che la legge morale deve essere universale, cioè valida per tutti, e quindi condivisa da tutti, nota a tutti? E in politica la democrazia, cioè il principio per cui è preferibile ciò che vuole la maggioranza, non è forse espressione di ottimismo epistemologico? Protagora, il primo teorico della democrazia, che passa pure lui per uno scettico, o un relativista, diceva che pochi sanno governare bene, ma tutti sanno se sono governati bene o male.

Il riferimento agli *endoxa*, e quindi all'*ethos*, non significa nemmeno che la filosofia pratica debba essere necessariamente conservatrice. Aristotele in molti campi era certamente un conservatore, ma non in tutti e non necessariamente. Per esempio a proposito della “crematistica”, cioè dell’arte di procurarsi le ricchezze, egli pensava, diversamente dalla maggior parte dei suoi contemporanei, che un arricchimento illimitato non fosse un bene, ma un male, e perciò condannava la crematistica di questo tipo come innaturale, con argomentazioni di vario tipo (per esempio che, essendo l’uomo un essere limitato, anche i suoi bisogni sono limitati, e non illimitati, come sosteneva il pur saggio Solone). E il tipo di vita da lui proposto come superiore ad ogni altro, cioè la vita dedicata alla ricerca, allo studio, all’osservazione delle piante e degli animali, alla raccolta delle costituzioni, ecc. (questo vuol dire l’espressione “vita teoretica”), non rifletteva certo le preferenze della maggioranza dei suoi contemporanei.

3. Sull’antropologia

Torniamo al problema del bene supremo, cioè della felicità, e vediamo quale verità, secondo Aristotele, la filosofia pratica è in grado di argomentare a proposito di essa. Abbiamo già detto che tutti desiderano essere felici, e su questo dunque non c’è problema. Il problema è di vedere in che cosa la felicità consiste. Se non si dà, infatti, un contenuto preciso alla felicità, e ci si limita a identificarla con ciò che tutti desiderano, cioè con le cosiddette preferenze, c’è il rischio di cadere nel formalismo, anche perché molti non sanno che cosa desiderare, o letteralmente non conoscono le cose che, se conoscessero, desidererebbero. Per esempio chi non sapesse leggere, non potrebbe desiderare i piaceri che derivano dalla lettura. Ma difficilmente i bambini costretti ad andare a scuola provano un autentico desiderio di leggere. Non basta, dunque, dire che la felicità è ciò che tutti desiderano, se poi non si è in grado di dire che cosa gli uomini veramente desiderano e che cosa potrebbero desiderare, se lo sapessero.

Aristotele anzitutto osserva che la felicità, per essere tale, deve durare per l’intera vita. Ciò non vuol dire che nessun uomo, finché vive, non possa essere detto felice, perché per poterlo dire tale si deve attendere la fine della sua vita, come sosteneva

Solone. Ma è certo, e tutti sarebbero disposti ad ammetterlo, che non può essere detto felice chi ha una brutta vecchiaia, o chi nella vecchiaia è soggetto a terribili sciagure, come, dice Aristotele, accadde a Priamo. La felicità, dunque, non è lo stato d'animo di un singolo momento, o almeno non è questa la felicità che tutti desiderano. Quando uno, ad esempio col matrimonio, si sceglie un certo partner per essere con lui felice, o nel lavoro si sceglie la professione che più gli piace per essere felice, certamente pensa alla felicità di un'intera vita, o di un periodo il più lungo possibile. Il problema della felicità diventa allora il problema di qual è il tipo di vita, o il genere di vita (il *bios* dicevano i Greci), che uno vorrebbe vivere più di ogni altro. E qui i candidati alla risposta sono molti, erano già molti al tempo di Aristotele: la vita dedicata al piacere, la vita dedicata al potere (la vita politica), la vita dedicata alla ricerca (la vita teoretica), ecc.

Per rispondere alla domanda “che cos'è la felicità?” Aristotele fa una mossa che si rivela decisiva per la sua filosofia pratica, ma che lo espone a infinite critiche da parte di tutti coloro, o meglio di tutti quei filosofi, che non condividono la sua etica: “forse – egli dice – si riuscirebbe a coglierla, se si cogliesse la funzione (*ergon*) dell'uomo”. “Come, infatti, per il flautista, per lo scultore e per chiunque eserciti un'arte, e in generale per tutte le cose che hanno una determinata funzione e un determinato tipo di attività, si ritiene che il bene e la perfezione consistano appunto in questa funzione, così si potrebbe ritenere che sia anche per l'uomo, se pur c'è una sua funzione propria. Forse, dunque, ci sono funzioni ed azioni proprie del falegname e del calzolaio, mentre non ce n'è alcuna propria dell'uomo, ma è nato senza alcuna funzione specifica? Oppure come c'è, manifestamente, una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste? Quale, dunque, potrebbe mai essere questa funzione?” (*Eth. Nic.* I 7, 1097 b 22-33).

Questo brano si presta a varie considerazioni. Anzitutto Aristotele sembra rifarsi all'opinione comune, cioè a un *endoxon*: la felicità di ogni tipo particolare di uomo, cioè di ogni “specialista”, consiste nello svolgere bene la sua funzione, quella del flautista nel suonare bene il flauto, quella dello scultore nello scolpire una bella statua, ecc. Poi egli estende, per analogia, questo principio all'uomo come tale, non senza provare qualche dubbio e incertezza sulla legittimità di questa estensione (“forse”, “se pur c'è una sua funzione propria”). Questo, del resto, è il punto in cui sembra entrare in gioco il concetto di “natura” dell'uomo (“è nato senza alcuna funzione specifica?”), che attira sull'etica di Aristotele l'accusa di naturalismo. Ebbene, non c'è dubbio che Aristotele ammette una “natura” dell'uomo. Egli dice infatti che “tutti gli uomini desiderano *per natura* conoscere”, o che “l'uomo è *per natura* un animale politico”, anche se precisa che con “natura” non intende la condizione primitiva, quale si registra alla nascita (come Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), bensì “il fine”, cioè la perfezione, la conclusione dello sviluppo, la piena realizzazione, cioè quella che noi chiamiamo la “cultura” o la “civiltà”.

L'ammissione di una "natura" dell'uomo come base della filosofia pratica sembra scontrarsi oggi con due tipi di difficoltà. Anzitutto sembra che il concetto stesso di "natura" umana sia oggi rifiutato dalla scienza, cioè dalla biologia, che si rifà giustamente alla teoria evoluzionistica, o dall'antropologia, che tiene conto giustamente di tutte le differenze di cultura. Ciò tuttavia non impedisce che tutti, o molti, si trovino poi d'accordo, compresi biologi e antropologi, nel rivendicare gli stessi diritti per tutti gli uomini, indipendentemente dalla razza, dall'etnia, dal sesso, dalla religione, dalla cultura, ammettendo in tal modo che, malgrado le differenze, c'è qualcosa che accomuna tra loro tutti gli uomini, distinguendoli, ad esempio, dalle piante, e anche dagli altri animali. Evidentemente per "natura" i suoi negatori intendono un'essenza immutabile, una specie di Idea platonica, trascendente ed eterna, e quindi rifiutano, giustamente, l'esistenza di siffatta natura, dimenticando, tra l'altro, che il primo e più efficace critico delle Idee platoniche è stato Aristotele.

Poi ci si chiede perché mai la natura, quand'anche esistesse, dovrebbe fungere da fondamento dell'etica, cioè perché mai l'uomo dovrebbe agire in conformità con la sua natura. A questo proposito ci si richiama alla famosa osservazione di Hume, ufficializzata poi col nome solenne di "Legge di Hume", secondo cui da premesse formulate col verbo "essere" non si possono dedurre conclusioni contenenti il verbo "dovere": osservazione giustissima, che ripete una famosa regola della logica aristotelica, quella che dichiara erronea, nella deduzione, la *metabasis eis allo genos*. Da ciò a dichiarare una totale separazione tra fatti e valori, come è accaduto in certi settori della filosofia analitica contemporanea, c'è molta strada da fare, per non dire delle difficoltà di tale separazione assoluta, messe recentemente in luce da H. Putnam in *Facts and Values. The Collapse of a Dychotomy* (Cambridge, Ma. 2002). In ogni caso Aristotele non pretende di fondare sulla natura alcun "dovere". Aristotele non è Kant, non sta cercando quali siano i doveri dell'uomo, ma in che consista la felicità, e sembra abbastanza plausibile sostenere che la felicità consiste anzitutto nello svolgere le proprie funzioni naturali, per esempio nutrirsi, svilupparsi, esercitare i sensi, muoversi, parlare, dialogare, fare all'amore, fare ricerca (per quelli a cui piace).

Se, infatti, si va a vedere che cosa Aristotele intende per "funzione" propria dell'uomo in quanto tale, ci si rende conto come molte delle critiche che sono state rivolte a questa concezione siano sovradeterminate, cioè eccessive. L'antropologia filosofica di Aristotele – perché di questo si tratta, cioè di fondare l'etica su un'antropologia, non su una metafisica, e meno ancora su una teologia (8) – è estremamente semplice e difficilmente rifiutabile. Essa si compendia nella definizione dell'uomo come animale, cioè essere vivente, dotato di *logos*, cioè anzitutto di parola: per questo, infatti, l'uomo è per natura animale politico, perché la parola gli permette di discutere, nella *polis*, che cosa è giusto o ingiusto, che cosa è utile o dannoso. Ora, chi può negare che ciò che accomuna l'uomo alle piante e agli animali sia appunto il fatto di vivere, e ciò che invece lo distingue sia la parola? Certo, si può sostenere che anche gli altri animali in qualche modo comunicano, o addirittura

tura ragionano, ma non che hanno la parola intesa come capacità non solo di comunicare, ma anche di discutere, di leggere, di scrivere, ecc. Per questo a me pare che tutte le contestazioni del naturalismo dell'etica aristotelica, in nome delle scienze, o della legge di Hume, siano eccessive, non pertinenti, perché presuppongono un bersaglio che in realtà non esiste e quindi non colpiscono qualcosa che invece è ammesso da tutti, compresi gli autori delle critiche.

Continuando, infatti, nella sua ricerca della felicità, Aristotele sostiene che la funzione dell'uomo non può essere il semplice vivere, cioè nutrirsi e riprodursi, perché questo è comune anche alle piante; né la semplice vita dei sensi, perché questa è comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale; dovrà essere quindi qualcosa che ha a che fare col *logos*, cioè sarà "attività secondo il *logos* o, quanto meno, non senza *logos*". Naturalmente questa attività, per dare la felicità, dovrà essere svolta nel modo migliore possibile, cioè in modo eccellente, come il suonare il flauto rende felice il flautista se è svolto in modo eccellente. Ma l'eccellenza in greco si chiama *aretê*, che normalmente viene tradotto con "virtù" (chissà perché; in latino infatti *virtus* deriva da *vir*, uomo maschio, come in greco *andreia* deriva da *aner-andros*, e indica una virtù particolare, cioè il coraggio, mentre *arete* ha la stessa radice *ar* di *ariston*, l'ottimo in generale). Perciò Aristotele può concludere che il bene dell'uomo, cioè la felicità, consiste nell'agire secondo virtù, cioè nel compiere in modo eccellente la funzione propria dell'uomo, che è connessa all'esercizio del *logos*, e "se le virtù sono molte, secondo la migliore e la più perfetta".

Quest'ultima frase ha scatenato una controversia tra gli interpreti: alcuni sostengono infatti l'interpretazione "intellettualistica" dell'etica aristotelica, secondo la quale la virtù perfetta è l'esercizio della pura *theôria*, cioè della pura ricerca, in cui il *logos* è esercitato con l'unico fine di conoscere (non della "contemplazione", perché Aristotele non era un monoteista e non conosceva la *contemplatio Dei*), con esclusione di tutte le altre attività; altri invece hanno sostenuto l'interpretazione "inclusiva", secondo la quale la vita teoretica è il culmine della felicità, ma questa include tutte le altre virtù in cui si esercita il *logos*, in particolare la *philia* (che non è solo l'amicizia, ma ogni forma di affetto), alla quale Aristotele dedica ben due libri della *Nicomachea* su dieci, cioè un quinto dell'intera opera. A me sembra fuori dubbio che l'interpretazione giusta è quella "inclusiva", non solo con riferimento a tutte le virtù in cui si esercita il *logos*, ma anche con riferimento a tutta una serie di "beni esterni", che secondo Aristotele sono indispensabili per la felicità, quali la salute, una discreta ricchezza (che garantisca una vita dignitosa), un discreto aspetto fisico (non troppo sgradevole agli altri), una buona famiglia, dei buoni amici, il successo nella professione, la possibilità di vivere in una città (oggi diremmo in uno Stato) governata bene, con leggi giuste e scuole efficienti.

È questa, a grandi linee, la filosofia pratica di Aristotele, la quale, come si vede, è ben diversa dalla saggezza. Certo, per vivere bene, e quindi anche per essere felici, basta la saggezza, la quale prescrive quali azioni compiere e quali evitare per giungere alla felicità, anche se non è essa la felicità, cioè il fine. Aristotele paragona in-

fatti la saggezza all'arte della medicina, che prescrive quali cose fare e quali evitare per riacquistare, o per conservare, la salute, ma non è essa la salute. Il filosofo, tuttavia, non si accontenta di vivere bene, ma vuole anche sapere in che cosa la felicità consiste, e perché. Il filosofo, insomma, fa dell'etica un oggetto di riflessione, vuole discutere sui fini, vuole sapere che cosa ne dicono gli altri filosofi, vuole stabilire chi ha ragione, insomma non si accontenta facilmente. Al filosofo, dunque, non può bastare la saggezza, ma è necessaria una vera e propria filosofia pratica, cioè un'etica e forse anche un'antropologia. Così come credo non basti la saggezza per dirimere conflitti tragici come quelli che si possono produrre oggi nell'ambito di competenza della bioetica, o almeno per fornire criteri di giudizio, orientamenti di carattere generale, informazioni sulle diverse possibili soluzioni dei problemi, argomenti a favore o contro ciascuna di esse.

Questo è quanto ho sostenuto, forse con una certa impudenza, alcuni anni fa in una discussione pubblica con due filosofi del calibro di Paul Ricoeur e Bernard Williams, attirandomi il biasimo degli ascoltatori. (9) Ricoeur rimase infatti dispiaciuto per le mie critiche, condotte dal punto di vista di Aristotele, un autore del quale egli ha la più grande considerazione, e Williams si dichiarò d'accordo con l'etica di Aristotele, ma non con la sua fisica. Questo mi offre l'occasione per un ultimo chiarimento. Sostenere che una filosofia pratica di ispirazione aristotelica ha bisogno di fondarsi su un'antropologia, non significa rifarsi all'intera fisica di Aristotele, tanto più quando l'antropologia in questione si riduce alla semplice definizione dell'uomo come vivente fornito di parola. Ovviamente oggi si può disporre di un'antropologia molto più ricca e complessa, ma forse non ce n'è bisogno. Per dire in che consiste la felicità, basta riuscire a descrivere, o ad enumerare, alcune capacità umane, e cercare come poterle realizzare. Questo è quanto ha tentato di fare Martha Nussbaum con la sua famosa lista delle capacità, per la quale è stata molto criticata. Ma, se parlare di capacità può dare fastidio, si può parlare invece di diritti, e forse sarà più facile trovare consensi, però si dice sempre, più o meno, la stessa cosa.

La più importante tra le molte novità che la storia della cultura umana ha portato rispetto all'antropologia di Aristotele è il concetto di "dignità" umana. Esso ricorre oggi in molte carte costituzionali e in molte dichiarazioni dei diritti, per esempio in quella dell'Unione Europea. Raramente si spiega che cosa si intende con questa espressione, forse perché si dà per scontato che il significato di essa sia evidente. Secondo me, colui che l'ha chiarita meglio è Kant, e per una volta sono lieto di schierarmi dalla parte di questo grandissimo filosofo, dal quale abbiamo sempre molto da imparare. Per Kant, come è noto, la differenza tra le cose e le persone, cioè gli esseri umani, è che le cose hanno un prezzo, cioè sono scambiabili con altro, mentre le persone hanno una dignità, cioè non sono scambiabili con niente. Ciò equivale, credo, alla famosa massima, sempre di Kant, secondo cui non bisogna mai considerare gli esseri umani soltanto come mezzi, ma sempre anche come fini. Ecco, questo Aristotele non lo sapeva, infatti ammetteva che almeno alcuni uomini fossero per natura schiavi, cioè destinati ad essere proprietà di altri, e quindi scambiabili

con altro, come le cose. La nozione di dignità umana può essere un buon concetto da inserire in una moderna antropologia al servizio dell'etica, come mi sembra faccia Habermas (che non è certo un aristotelico, con buona pace di Carlo A. Viano), nel suo libro su *Il futuro della natura umana* (Frankfurt 2002). (10)

Note

(1) Cfr. M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1972-1974.

(2) Cfr. E. Berti, *The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy*, in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington, D.C. 2004, pp. 285-300.

(3) F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Lipsia 1887 (trad. it. Milano 1963). Tönnies preferiva la comunità, come i comunitaristi, mentre io, con Aristotele, preferisco la società.

(4) Sotto questo aspetto la concezione aristotelica non è poi così lontana dal contrattualismo moderno.

(5) I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. Milano 1997, p. 93. Devo questa citazione a un'indicazione di G. Catapano, che ringrazio. Nella pagina citata Kant, pur considerando il detto in questione un proverbio "un po' fanfaronesco", tuttavia lo dichiara vero e ne spiega il significato così: "le massime politiche non devono partire dal benessere o dalla felicità che bisogna attendersi dalla loro applicazione per ogni singolo Stato [...], ma invece dal puro concetto del dovere del diritto (dal dovere, il cui principio è dato a priori dalla ragione), *quali che possano essere le conseguenze fisiche* [corsivo mio].

(6) J. Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rational"*, in H. Schnädelbach, Hrsg., *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, pp. 218-233 (trad. it. in Id., *Teoria della morale*, Roma 1994).

(7) D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, in *Opere filosofiche* a cura di E. Lecaldano, vol. II, p. 311.

(8) È interessante ricordare che Aristotele non solo non fonda l'etica sulla teologia, ma rifiuta esplicitamente tale possibilità, dichiarando che "Dio non dà ordini, perché non ha bisogno di nulla" (*Eth. Eth.* VIII 3, 1249 b 13-16).

(9) E. Berti, *Commento* a P. Ricoeur, *Etica e conflitto dei doveri*, "Il Mulino", 39, 1990, pp. 404-410.

(10) C. A. Viano, *Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica*, "Rivista di filosofia", 95, 2004, pp. 277-296. Viano sostiene che Habermas si rifà ad Aristotele, ma in tutto il suo libro non l'ho trovato mai citato. È curioso che nella traduzione italiana il sottotitolo del libro diventi *I rischi di una genetica liberale*, mentre l'originale è *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. In tal modo si attribuisce

all'autore la confusione tra una scienza, quale è la genetica, è un'ideologia, quale è l'eugenetica.