

Filosofia Morale

Professor Enrico Peroli

2020/21

Comunitaristi

A. MacIntyre: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando editore, Roma 1981; *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, 1993 : proposta teorica che nasce dal confronto con il patrimonio della nostra regione. Il testo di MacIntyre incomincia in un modo particolare:

il primo capitolo si intitola “Un’ipotesi inquietante”; a differenza di quel che accadeva in passato, intorno alle questioni politiche e sociali **non abbiamo più criteri azionali per trovare soluzioni centrali sia di carattere etico che di carattere politico. Questa diagnosi** è in realtà l’esistenza di una lunga storia ed è una situazione che è stata teorizzata all’interno della cultura contemporanea da certe etiche nel corso del Novecento: Metaetica analitica e il Liberalismo.

Separazione fra fatti e valori: mentre sui fatti, su tutto ciò che è misurabile, quantificabile, esprimibile in termini scientifici e possibile esprimere dati e saperi condivisi, per quanto riguarda concetti più astratti, come i valori, riguardo questi tempi non c’è un sapere come quello della scienza. **Sui fatti c’è un sapere scientifico**, perché studiano le azioni, ma non si occupano dei lavori; **riguardo ai valori non è possibile avere una scienza, ma sono qualcosa di soggettivo; questa separazione tra fatti e valori è una separazione e una caratteristica della cultura del Novecento, che ha portato alla situazione che MacIntyre descrive nel capitolo iniziale**, descrivendo la situazione culturale in cui ci troviamo e ricostruendo la genesi della situazione in cui ci troviamo. Dopo aver ricostruito ciò, MacIntyre indaga la riflessione filosofica e culturale che c’è stata nell’ambito del mondo moderno, perché dal suo punto di vista questa separazione tra fatti e valori, nasce da un motivo fondamentale: **che la cultura moderna, che si è sviluppata tra 600 e 700, è una cultura che ha fallito, nella storia umana i passaggi di epoca, le innovazioni, le trasformazioni che sono avvenute, sono sempre avvenuti con tutte le trasformazioni che li hanno caratterizzati, sono avvenuti perché c’è stato un dibattito con i valori che venivano tramandato e la cultura ha tramandato una nuova cultura che fossero all’altezza della nuova situazione culturale.**

Platone: La Repubblica, nella nuova città non vi dovrà esser posto di Omero. Secondo MacIntyre tutte le trasformazioni han fatto questo, han dialogato con le tradizioni, innovando e riadattando. La società moderna nasce con un rifiuto del mondo della tradizione medievale: Galileo, nasce come un rifiuto esplicito del mondo e della tradizione medievale; dunque gli uomini moderni si son trovati di fronte al compito di dover fondare in un nuovo modo la visione della vita, dell’uomo e dei valori, diversamente dalla visione tradizionale, ancorata alla teologia, alla metafisica. Questo è il compito che si assunse la tradizione moderne, che tuttavia, secondo **MacIntyre, è fallita; avendo come**

conseguenza la marginalizzazione della filosofia, che è divenuta un'accademizzazione di questa disciplina, che fino al 600 era la disciplina per essenza.

C. Taylor, *Il disagio della modernità*, 1999; *Radici dell'io*, 1992; *L'età secolare*, 2009

M. Sandel, *Giustizia*, 2013; *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, 2007; *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e vinti*, 2021

M. Walzer, *Sfere di giustizia*, 2008; *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, 2009

Liberali

John Rawls, *Una teoria della giustizia*, 2017 nuova ed.; *Lezioni di storia della filosofia politica*, 2011; *Il liberalismo politico*, 2012; *Lezioni di Storia della Filosofia Morale*, 2004.

Metaetica Analitica:

G. E. Moore (1873-1958), *Principia Ethica*, 1903 (tr. It., di Giovanni Vattimo 1972) :

pars destruens.

Cambridge seconda metà del Novecento , clima di entusiasmo che circondò la pubblicazione di quest'opera, che liberava la cultura europea da vecchi modelli filosofici, perché **hanno inaugurato un modo diverso di ragionare attorno alle questioni morali, rispetto a quello che per secoli era stato utilizzato: da qui il nome metaetica analitica: generalmente si distingue un'etica normativa (si intende un'etica che ha come oggetto dei criteri del giudizio morale e dell'azione morale, e che cerca di stabilire quali sono i criteri da seguire per determinare la benignità e la malignità di un'azione, di una politica; **tutta l'etica precedente a Moore ha avuto questo carattere (Kant: agisci in modo tale che la massima della tua azione possa essere sempre attualizzabile in modo universale) , (utilitarismo: un'azione morale, lo è tale, quando le conseguenze della azioni sono utili per la maggior parte delle persone coinvolte)**; Secondo Moore tuttavia noi, prima di fare un'etica dobbiamo prima fare un passo più fondamentale che stabilisca **lo statuto dei giudizi morali, cioè che stabilisca che caratteristiche hanno i giudizi morali: non devo dar per scontato che tutti siano sullo stesso piano. Analitica perché deve esaminare il linguaggio che noi usiamo quando noi esprimiamo i nostri giudizi morali e stabilire che significato ha, che valore e statuto di verità ha con il linguaggio morale. Era un'impostazione completamente nuova, alla quale Moore accostava una critica impetuosa di tutta la tradizione filosofica precedente. Ha come compito fondamentale quello di analizzare il linguaggio morale e di****

analizzare la parola che viene più diffusamente usata nel linguaggio morale: **bene (vedi Ross), Moore inizia dall'analisi di questo termine, buono**: questo termine è una proprietà prima e indefinibile, **i principi primi hanno questa caratteristica, cioè di servire a definire, fondare e spiegare tutto ciò che viene dopo di esso, ma di non avere nulla alle loro spalle, niente che gli fondi. Nel linguaggio platonici sono anaipotetici.**

Il bene o l'idea di bene è un qualcosa che è in sé e per sé (autò kath' autò, platonica, che usava per indicare le idee e l'idea di Bene, che è un qualcosa che esiste di per sé e noi la contempliamo e la conosciamo).

- Secondo Moore tutto il pensiero filosofico precedente cadde **nella fallacia naturalistica (metabasis allo genos, Aristotele)** : cioè tutta l'Etica della tradizione Occidentale, tutta la filosofia e la cultura Occidentale è caduta in questo errore fondamentale, perché non ha attuato un'analisi del linguaggio morale, confondendo e non cogliendo la specificità di ciò che è morale: noi compiamo azioni per una serie di motivi diversi tra loro, ma tra tutte queste azioni c'è un'azione specifica, l'agire morale, che non è riconducibile a tutte le altre azioni: tutta la tradizione, secondo Moore, non ha colto cosa sia questo **agire morale**: confondendo ciò che è bene dal punto di vista morale con qualcos'altro: fondato sulla biologia, l'antropologia, la teologia, non cogliendo lo specifico del discorso morale. Con la giustizia sociale, con il progresso economico, la legge divina, ma queste azioni non sono sbagliate, ma non colgono la specificità dell'azione morale. Tutte le etiche precedenti non hanno colto questa specificità, confondendo il bene sociale con altro.

Pagina 45: **Moore parla del bene come di una proprietà non naturale. Proposizioni che affermino che una certa cosa è bene sono solo quelle che Moore chiamava "intuizioni"**, non sono passibili né di confutazione, e in verità nessun ragionamento o testimonianza empirica possono essere adottati pro o contro esse. Sebbene Moore respinga qualsiasi uso della parola "intuizione" che possa suggerire una facoltà paragonabile a quella visiva.

Definire giusta un'azione equivale puramente a dire che fra le possibili azioni alternative è quella che di fatto produce o ha prodotto il bene maggiore. Moore è un utilitarista, ogni azione deve essere valutata esclusivamente in base alle sue conseguenze, confrontandole con le conseguenze di possibili serie di azioni alternative: ne consegue che nessuna azione è mai giusta o sbagliata in sé. Non vi è cosa che non possa essere ammessa in determinate circostanze.

La nozione di bene è per Moore indefinibile.

L'emotivismo si rivela come una tesi empirica, o meglio come un abbozzo preliminare per una tesi empirica, presumibilmente da completare in seguito con osservazioni psicologiche, sociologiche e storiche, su coloro che continuano ad usare espressioni morali e altre espressioni assiologiche come se fossero guidati da criteri oggettivi e impersonali, mentre è andata perduta ogni capacità di dominare un qualsiasi criterio del genere.

Emotivismo: non vi è alcuna valida giustificazione razionale per qualsiasi pretesa che esistano modelli morali oggettivi e impersonali, e che dunque non esiste alcun modello del genere; possono esserci presunte giustificazioni razionali, ma giustificazioni razionali reali non possono esserci perché non esistono: l'emotivismo si fonda sulla tesi che ogni tentativo, passato o presente, di fornire una giustificazione razionale per una morale oggettiva è di fatto fallito.

- **Legge di Hume:** Hume è un filosofo del 1700, che ha scritto un saggio sulla natura umana, “In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto ho sempre trovato che l'autore vada avanti ragionando un po' nel modo più consueto: o afferma l'esistenza di un Dio ,o fa delle osservazioni sulle cose umane, poi tutto d'un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è o non è, incontro proposizioni che sono collegate da un deve o un non deve, si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha tuttavia la più grande importanza”: da questa frase deriva la cosiddetta legge di Hume: **non è possibile dedurre proposizione prescrittive da proposizioni descrittive.** Una descrizione è quel che fa Aristotele: per determinare quali sono i comportamenti per comportarci bene (virtù), descrive come è fatto l'uomo, allora deduce proposizioni prescrittive, da proposizioni descrittive, deducono valori da fatti, non è possibile dedurre valori da fatti, non si può passare da descrizioni della realtà a giudizi morali, perché i piani del discorso sono diversi: un conto è la natura che l'uomo ha e un conto è l'agire morale. L'etica ha una sua autonomia, rispetto alle altre discipline.

Pars construens:

Per Moore i valori più profondi son quelli relazionali: **amore e amicizia:** Aristotele.

Tutti i motivi relazionali, non implicano che esse siano beni morali. Se si cerca il bene morale, è uno specifico, è un qualcosa non riconducibile a tutto il resto: **metodo dell'isolamento assoluto:** cercando di intuire se quella relazione in sé, in **senso assoluto sia un bene. In questo caso si riesce a cogliere il bene morale, senza confonderlo con altre cose.**

W. D. Ross (1877-1971), *Il giusto e il bene*, tr. It. 2005 : il giusto e il bene sono le due parole che nel linguaggio morale vengono più diffusamente usate.

H. A. Prichard (1871-1947)

Emotivismo

Axel Hägerstrom (1869-1938)

A. J. Ayer (1910-1989), *Linguaggio, verità, logica*, tr. It. 1975

C. L. Stevenson (1908-1979), *Etica e Linguaggio*, tr. It. 1962

R. M. Hare (1919-2002), *Il linguaggio della morale*, tr. It. 1979; *Il Pensiero morale*, tr. It. 1989

Il lezione:

Scienza: esistono qualità primarie e qualità secondarie (tutte le cose che noi vediamo nel mondo, che nascono dagli atomi materiali e dal contatto con i nostri organi di senso).

Questa separazione caratterizza la cultura del Novecento: Weber, un tratto caratteristico del Novecento sta nella convinzione che c'è un tipo di razionalità forte: la razionalità scientifica, un sapere che voglia avere i caratteri e lo statuto di un sapere scientifico, deve assumere i modi, le caratteristiche e le metodologie della scienza. Alla base di questa idea c'è stato anche il tentativo di costruire una scienza che si preoccupi dello studio dell'agire umano: **scienze dello spirito, dando lo statuto di scienza anche a tutto ciò che riguarda gli ambiti che sono frutto delle azioni umane. Per far ciò bisogna che queste discipline prescindano da tutto ciò che riguarda valori e fini, che viene affidato ad un'altra disciplina: l'Etica, che si differenzia dalle discipline scientifiche, perché elabora teorie che non hanno il carattere di scientificità proprio delle scienze della natura e le scienze umane.** In questo modo viene applicata all'ambito delle scienze umane una metodologia caratteristica della scienza moderna: nata attraverso una critica radicale

della tradizione medievale, in gran parte ispirata alla filosofia aristotelica, **che cercava di cogliere la natura, l'essenza o la forma delle cose, la scienza moderna nasce affermando che noi non abbiamo alcuna conoscenza dell'essenza delle cose, ma dobbiamo costruire la nostra conoscenza su basi matematiche, considerando l'aspetto quantificabile delle scienze.**

Nell'immagine aristotelica c'era una visione teleologica del mondo della natura e del mondo umano, che viene meno nel corso del Novecento: le scienze umane non devono affatto considerare i fini delle azioni umane per essere considerate scienze, esse devono **essere avalutative**, come scriveva Max Weber. **Le scienze umane del Novecento, seguendo la metodologia inaugurata da Max Weber, possono essere considerate scientifiche se non indagano sui fini delle azioni umane, elaborano delle teorie che dovrebbero aiutare a prevedere ciò che avverrà nella società, per elaborare delle teorie sociali.**

Fatti

Valori: soggettivi, variano da cultura a cultura, da individui, ma non hanno un fondamento oggettivo nelle cose.

UTILITARISMO: nasce nella metà dell'800, ma che poi ha avuto una lunga storia, ha una lunga presenza nella cultura occidentale ed è caratterizzata da un aspetto particolare: **l'utilitarismo riprende questa teleologia che la cultura moderna aveva abbandonato. L'utilitarismo si chiama anche consequenzialismo.**

Deontologia: che poi viene declinata in tanti contesti: deon significa dovere, è quella posizione che sostiene che ci sono delle cose che si impongono come un dovere incondizionato, che deve essere fatto indipendentemente dagli effetti, dalle conseguenze, dai risultati che ci si attende dalle posizioni (posizione classica di Kant, un'azione, un giudizio, una scelta sono morali quando ci si presentano senza un perché, a prescindere dal vantaggio e dall'utilità, **una scelta è morale quando ci si presenta come qualcosa che dobbiamo assolutamente fare, senza considerare conseguenze e vantaggi che possono dipendere da quella scelta. Solo quelle azioni che mi si presentano con questo carattere di **incondizionatezza** sono scelte morali**, questo carattere di incondizionatezza non significa che io si sempre in grado di farlo: secondo Kant un'azione è morale quando ci si presenta come incondizionata: Critica della ragion pratica: esempio di uomo che bussa, seguito dalle guardie reali che vogliono punirlo per un'ingiustizia da lui non compiuta.

Rimorso di coscienza, pentimento: deontologia una posizione che sostiene che morali sono quelle scelte e quelle azioni, tra le tante scelte che noi compiamo nella nostra esistenza, utilizzando un criterio di incondizionatezza e absolutezza.

L'utilitarismo richiede che questa posizione **sia astratta** e non vera, per l'utilitarismo anche Kant tradisce la sua posizione. **Gli utilitaristi sostengono che per valutare della bontà di quell'azione anche delle sue conseguenze (modello teleologico): una scelta è buona, se gli effetti che quella scelta produce son buoni.** Noi per valutare della bontà di un'azione dobbiamo sempre tener conto della bontà e degli effetti di quell'azione, dei fini di quell'azione. Secondo l'utilitarismo un'azione è buona, quando gli effetti che noi prevediamo di quell'azione sono buoni e giusti, non per il soggetto che compie l'azione, ma per il maggior numero possibile di persone coinvolte dalla nostra scelta e dalla nostra azione. **Devo scegliere quell'azione che, rispetto alle altre possibili scelte o azioni, io prevedo abbia l'effetto migliore per le altre persone. A differenza della posizione kantiana, per la posizione dell'utilitarismo, per scegliere quale scelta devo affrontare devo guardare agli effetti che essa produrrà rispetto alle altre possibili scelte.**

Non c'è nulla che sia in sé buona o cattiva (a differenza della prospettiva deontologica kantiana, che ha importanza l'intenzione morale con cui viene compiuta la scelta), questa è un'etica del risultato. Nella storia dell'utilitarismo che ha avuto un percorso lungo nella cultura filosofica, ci si è chiesti quali criteri utilizzare per valutare gli effetti di un'azione: per questo motivo nell'utilitarismo una distinzione tra **l'utilitarismo dell'atto e l'utilitarismo della norma.** A differenza della posizione di Kant, per l'utilitarismo non devono esserci regole, norme e principio, che stabiliscano un criterio universale per giudicare se un'azione sia buona. Tuttavia l'utilitarismo della regola è nato, perché quando devo valutare quando compio una scelta; per stabilire questi effetti, un criterio da adottare è quello di non valutare la singola azione, ma l'effetto che potrebbe venire da riproduzioni simili alla mia: il nome di questa considerazione è **utilitarismo della regola: stabilisce delle regole per valutare l'efficacia delle conseguenze di un'azione.**

Nasce con J. Bentham (1748-1832); e si sviluppa J. S. Mill (1806-1873)

J. S. Mill, L'utilitarismo, cap. II, pp. 255-256

«Ma nel frattempo gli utilitaristi non smettano mai di rivendicare il loro buon diritto a considerare la moralità della dedizione di sé come qualcosa che è anche di loro proprietà e che non appartiene quindi solo agli Stoici o ai fautori della trascendenza. Anche la moralità utilitaristica riconosce che gli esseri umani hanno la capacità di sacrificare il proprio bene maggiore per il bene altrui; si rifiuta solo di ammettere che il sacrificio sia un bene in sé. -Un sacrificio che non faccia aumentare o non miri ad aumentare la somma totale della felicità lo considera sprecato. -

(devo scegliere quell'azione, il cui effetto penso potrebbe aumentare la somma totale della felicità nel mondo. L'utilitarismo, specifica Mill, che non è affatto una morale

egoistica, perché l'utilitarismo sostiene che si deve scegliere quell'azione che fa aumentare la somma totale della felicità, non che è più utile a me, ma deve tener conto delle aspettative, dei desideri, dell'utilità di quell'azione, per tutti coloro che sono coinvolti nell'azione. **Nell'utilitarismo il sacrificio di sé, non è un valore in sé stesso, vale nella misura in cui produce effetti buoni e utili.**)

L'unica rinuncia di sé a cui plaude è la dedizione alla felicità altrui, o a qualcuno dei mezzi per ottenerla: felicità altrui in quanto della collettività umana, o dei singoli individui entro i limiti imposti dagli **interessi collettivi dell'umanità**. Devo ancora ripetere una cosa che gli avversari dell'utilitarismo raramente hanno l'onestà di riconoscere: la felicità, parametro utilitarista di cosa è moralmente corretto nella condotta umana, non è la felicità personale dell'agente, ma quella di tutti gli interessati. **Fra la propria felicità e quella altrui, l'utilitarismo richiede a chi agisce essere rigorosamente imparziale, uno spettatore disinteressato e benevolo. Nella regola d'oro**

(uno dei principi etici comune a tutti i popoli, a tutte le religioni che accomuna tutta l'umanità: **non fare all'altro ciò che non vorresti venisse fatto a te, una regola che stabilisce una proporzionalità, una regola che è nata in tutte le civiltà come argine alla violenza, reciprocità nei rapporti e nei giudizi.**)

di Gesù di Nazareth possiamo leggere tutto lo spirito dell'etica utilitarista. Fare agli altri quello che si vorrebbe gli altri facessero a noi e amare il prossimo come se stessi costituiscono la perfezione ideale della moralità utilitarista».

È bene fare quel che promuove la felicità di tutti coloro che sono coinvolti nell'azione: il criterio per stabilire la moralità dell'azione è la felicità e il benessere di coloro che sono coinvolti nell'azione. **Imparzialità dell'agente, anche nell'etica utilitarista, il criterio per valutare la moralità dell'azione, deve essere assunta, prendendo un criterio di universalizzazione (come quella kantiana):** la figura dello spettatore disinteressato e benevolo ricorre molto spesso nella filosofia del Novecento, e che ha un forte ascendente nell'etica kantiana: spettatore che deve fuoriuscire dai suoi interessi per valutare gli effetti dell'azione.

Rawls, nel suo libro sulla giustizia, spiegava che se si vuol costruire una società giusta si dovrebbe prendere una decisione, dietro un velo d'ignoranza. (come lo spettatore utilitarista).

Anche l'etica utilitarista segue il principio dell'universalizzazione kantiana.

Mill ritiene che l'etica kantiana dell'universalizzazione sia un'etica sbagliata, perché il principio dell'universalizzazione non può essere usato, se non tenendo conto degli effetti in azione. In realtà il principio è talmente vero che è presente anche in Kant stesso, prendendo un esempio che Kant pone nella **Metafisica dei costumi: prestito:** anche Kant, quando deve valutare la moralità di un'azione, indica, come criterio, i possibili effetti sbagliati che quell'azione produrrebbe: se

un'azione ingiusta venisse universalizzata regnerebbe la sfiducia e non la fiducia tra le persone. **Anche Kant, in fondo era un fautore dell'utilitarismo: per sapere che un'azione sia morale o meno, devo guardare gli effetti di quell'azione.**

In realtà leggendo il testo di Kant "La Metafisica dei costumi", ci si rende conto che c'è un travisamento ermeneutico da parte di Mill del suo contenuto: è certo che tutte le etiche, di qualunque stampo esse siano, considerano gli effetti che si ripercuotano su una determinata azione, **solo che per Kant, non si deve scegliere un'azione per gli effetti, non sono gli effetti che un'azione produrrà che determinano, dal punto di vista morale, la bontà o la malvagità di un'azione:** il motivo vero per il quale secondo Kant si deve restituire il prestito è che nel momento cui io chiedo un prestito è implicita, in senso analitico, la sua restituzione. **La restituzione è implicita nella nozione stessa di prestito. Per Kant l'azione è immorale:** non restituire il prestito, non semplicemente per gli effetti che essa produce, ma non può essere universalizzata, perché è contraddittoria, non può essere coerente con la ragione, che è l'unico criterio universalizzabile, ciò che è contrario alla ragione non è universalizzabile.

Kant- Fichte: azioni compiute in modo conforme alla ragione, sono azioni che hanno anche effetti positivi sulla società, ma queste azioni non sono scelte per i loro effetti, ma perché si presentano come incondizionatamente da fare per la nostra ragione, poi noi abbiamo **la fede nell'ordine provvidenziale del mondo (Kant e Fichte), noi non scegliamo le azioni per gli effetti, ma per il fatto che si presentano come un dovere e azioni universalizzabili, e conformi alla ragione.** Si tratta effettivamente, nonostante Mill cerca di mostrare che Kant appoggierebbe le sue idee, **c'è una differenza profonda (tra etica deontologica e etica teleologica).**

Etica deontologica: coloro che sostengono la prospettiva deontologica, sostengono che sostenere una prospettiva utilitarista, ci imponga un continuo compromesso tra i valori morali e le conseguenze delle azioni, svalutando il significato morale dell'azione, mentre ci sono cose che sono giuste in sé stesse, a prescindere dagli effetti che producono, e le scelte morali sono proprio questo.

Etica teleologica, come l'utilitarismo: sostengono che l'impostazione deontologica sia eccessivamente astratta, perché le nostre scelte devono sempre tener conto degli effetti di quelle azioni, in base a luoghi, contesti, vissuti... nelle nostre scelte ci troviamo a declinare in contesti plurimi e variegati, dobbiamo sempre valutare le circostanze e i protagonisti coinvolti. Solo

un'azione che non si appella a valori universali, ma si appella alle circostanze, è propriamente morale.

La sequela che ha avuto l'etica utilitarista è dovuta alla sua attrattività e alla sua ragionevolezza: spinge a tener conto nelle valutazioni delle scelte, sia individuali che pubbliche e politiche, non del locale ma del globale ed è, in linea di principio, una posizione che invita a tener conto del globale, è **un'etica della globalizzazione, bisogna tener conto degli effetti su larga scala che le nostre azioni potrebbero avere, summa totale della felicità e del bene nel mondo.**

Etica più pragmatica che risponde meglio a quella che Weber chiamava etica della responsabilità.

Le critiche mosse verso l'utilitarismo:

Nella riflessione di Aristotele l'etica della responsabilità assume una grande importanza, questa riflessione sorge dall'affrancamento della tragedia greca: sui protagonisti (Edipo) vi era una colpa dei propri avi, quando con Aristotele sorge la Filosofia morale, sorge soprattutto una riflessione sulla responsabilità: un'azione può essere giudicata, solo se chi l'ha compiuta è il responsabile e di cui può rispondere. L'obiezione che viene fatta all'utilitarismo è **che stravolge quest'idea di responsabilità:** ci chiede, in linea di principio, **di valutare la funzione che quell'azione che ha nell'ottimizzazione del mondo.**

Tradizione medievale: tu devi volere solo ciò che dio vuole che tu voglia.

L'utilitarismo stravolge alcune nostre intuizioni morali di fondo: la riflessione della filosofia morale non deve inventare nulla di nuovo, deve riflettere sulle intuizioni che gli uomini hanno e su cui costruiscono la loro vita: non c'è nessun fine buono che possa giustificare azioni malvagie, **il fine non giustifica i mezzi. Per l'utilitarismo non esistono o mezzi o fini che siano buoni in sé stessi: un'azione è buona in virtù dei risultati.**

L'utilitarismo mette sotto tutela gli individui, diviene una pratica per esperti, proprio perché dilata il senso di responsabilità, sottraendo la valutazione ai singoli individui, rimettendola nelle mani degli esterni. Con questa sua impostazione di fondo, sottrae le scelte delle azioni dalle responsabilità individuali, rimettendole nelle mani di esperti, delegano le scelte che erano affidate alle individualità ai gruppi di esperti. **In linea di principio, l'utilitarismo considera un'azione buona quando ottimizza il bene complessivo del mondo, ampliando la responsabilità in un**

orizzonte molto più ampio. L'utilitarismo finisce per trattare tutte le questioni, anche le questioni etiche, in questioni **tecniche**.

Quando la riflessione morale è nata in Occidente è nata come metadistinzione tra l'etica e tutte le altre forme di sapere: scienze teoretiche, scienze pratiche, scienze poietiche. Confine che separa la tecnica (techne) dal sapere teoretico; questo confine è detto telos: confine invalicabile, queste questioni non possono essere affrontate con un tipo di razionalità come quella tecnica, come fa l'utilitarismo.

Weber descrivere cosa deve fare un politico: un politico non deve costruire il suo impegno nella comunità ispirandosi a dei valori universali, in cui mantenersi in maniera rigida, ma un'azione politica si valuta in riferimento alla migliore efficacia dei suoi risultati: che questo sia sensato è un altro discorso: l'efficacia non è una descrizione universale oggettiva, dipende dalle priorità che uno istituisce, dalle gerarchie che uno pone, dipende dai valori che guidano l'agire politico.

To tou eneka? : qual è il bene, la domanda che Socrate si pone continuamente nei Dialoghi platonici, ciò che decide del valore di una tecnica non. Solo la sua efficacia, ma è la questione del bene: per rispondere dipende dalla visione complessiva che uno ha di ciò che è importante promuovere: i valori. La questione socratica del bene era irritante.

La tradizione moderna non riesce a dare una nuova giustificazione della morale: quello di riformulare i valori ereditati dal passato, in un nuovo contesto, che sia all'altezza delle questioni e dei problemi dell'etica storica in cui si vive, questo è il compito di ogni epoca storica.

Teologia dell'onnipotenza di Duns Scoto, fece entrare in crisi la morale già in età medievale, il compito storico di rifondazione della morale, secondo McIntyre, non è riuscita: consegnandoci all'etica del Novecento che abbiamo rapidamente percorso.

KANT: si accinse inizialmente alla corrente inglese del Moral sense, che poi abbandonerà.

HUME: metà del 700: differenza tra Hume e Kant, differenza dei momenti morali; per Hume ciò che spinge gli uomini ad agire, ciò che li deve guidare all'azione, non deve essere affatto la ragione, **ma devono essere le passioni: che sono delle guide certe, gli organi dell'agire morale. Quando ci troviamo a scegliere, sono queste emozioni che rappresentano una guida affidabile,**

indicandoci in che direzione volgerci, ci indica che cosa è bene fare, questi sentimenti sono l'organo dell'agire morale.

Le posizioni che erano state sostenute nella tradizione precedente a proposito delle passioni erano diverse:

- La ragione deve guidare e quindi dominare i nostri sentimenti, le nostre passioni (Platone, Aristotele, fino alla tradizione medievale)
- **Stoicismo: il nostro compito non è quello di moderare le passioni, ma è quello di estirparle.** Il compito che deve avere un uomo saggio è quello di non lasciare nessuno spazio nella vita umana nelle scelte alle emozioni, ai desideri e alle passioni, perché nascono da valutazioni errate delle cose da parte della ragione.

Per Hume, entrambe queste valutazioni del rapporto tra ragione e passioni sono assolutamente fallaci, perché ciò che noi sentiamo: speranza, apertura... sono una guida che ci indica la direzione buona da assumere; viceversa è **la ragione che deve essere schiava delle passioni, e non le passioni della ragione: la funzione della ragione, non è quello di indicarci che fine perseguire, ma quello di indicarci le azioni e i comportamenti migliori per perseguire la strada indicata dai nostri desideri.** **Ha una funzione strumentale nei confronti della passione:** prima era la ragione che guidava (immagine platonica: gli uomini sono come un carro, guidato da due cavalli – facoltà concupiscibile e irascibile – e chi guida il carro è la ragione. I desideri hanno una funzione importante, pur se subalterna a quella della ragione) ; in Hume c'è un **ribaltamento di questa posizione: non è la ragione che deve guidare le passioni, ma è il contrario, sono le passioni che sono un organo morale, ci consente nelle situazioni di comprendere come agire, individuando le strategie e le azioni migliori da compiere per raggiungere quell'obiettivo o quel fine, che è la strada indicata dalle passioni.**

Quest'idea era già presente nella seconda metà del 1600 del **Moral sense**, in ambito inglese, da cui Hume era influenzato: così come noi abbiamo un organo che riesce a valutare **la verità, la ragione;** abbiamo un organo che ci consente di esprimere i **giudizi estetici: il gusto;** c'è un organo per le **valutazioni morali, c'è un sentimento morale:**

per tutta questa tradizione, noi abbiamo nella nostra natura, Dio ci ha fornito come sentimento che è innato in noi, che non lo abbiamo ricavato con l'educazione, con la cultura o con l'esperienza, è un sentimento, più importante tra i sentimenti morali: **sentimento della simpatia o benevolenza: noi**

per natura siamo portati per natura a sentire come nostri i sentimenti altrui: ci mettiamo nei suoi panni. I sentimenti che noi avvertiamo sono delle guide, ma in un sentimento in particolare, noi sentiamo che cosa è bene, che cosa è doloroso, che cosa fa paura, non solo in noi, ma abbiamo un sentimento innato in virtù del quale noi facciamo nostri anche i sentimenti dell'altro. **Questo è il sentimento morale per eccellenza: noi scegliamo, valutiamo come buone quelle azioni che non solo sono conformi ai nostri sentimenti, ma promuovono anche i sentimenti delle altre persone.**

“C'è nella natura umana un desiderio originario e disinteressato della felicità altrui, che il nostro senso morale ci fa apparire come virtuose che sono conformi non solo ai miei desideri, ma al desiderio di felicità altrui. Questo senso morale, prima ancora di ragionare, su cosa sia bene e giusto fare, noi avvertiamo nella situazione, degli input – emozioni – che ci guidano nelle nostre scelte: fra questi sentimenti, il sentimento morale per eccellenza, è che prima ancora di ragionare e di individuare nella situazione concreta le scelte più opportune, guida le nostre scelte.

Questa posizione, indica una visione della natura umana ottimistica, che era profondamente diversa rispetto ad altre concezioni: **secondo Hobbes, la natura umana la natura umana non ha affatto questa bontà e questa benevolenza, non abbiamo il sentimento della simpatia.**

Per Hobbes allo stato di natura, noi non abbiamo affatto dei sentimenti di benevolenza, ma ciascun uomo è homo homini lupus, per loro natura caratterizzati con spirito aggressivo, non benevolente, son per natura portati ad emergere sugli altri, e secondo Hobbes lo Stato nasce come una fuoriuscita da questa situazione naturale di guerra di tutti contro tutti, di belligeranza reciproca; gli uomini comprendono che è più opportuno di limitare queste loro tendenze naturali che espongono ciascuno al pericolo delle aggressioni dell'altro, affidandosi ad un re per arginare alla violenza degli uomini, ponendogli dei limiti, istituendo delle leggi che proibiscono atti di violenza sugli altri e istituendo un controllo, per arginare la violenza naturale. Lo Stato nasce, non come voleva Aristotele, perché siamo per natura esseri politici e sociali, non come un esito naturale della nostra natura, ma per contrastare la violenza insita nella nostra natura, per porgerli dei limiti.

Questa posizione di Hobbes è antitetica alla visione della natura umana, propria di Hume e dell'etica del Moral sense.

“Dio ci ha dato la ragione per conoscere la verità; il gusto come organo estetico e ci ha dato un sentimento morale: la benevolenza per guidarci nella scelta morale, ma mentre noi stiamo

tendendo esclusivamente al bene degli altri, **implicitamente noi ci stiamo preoccupando anche del nostro massimo bene.**” – Moral sense.

Questione dell'amore puro: se in realtà non c'è un elemento di egoismo in questo? : io faccio del bene, ma questo amore non è puro, nella consapevolezza che con questo amore faccio del bene a me stesso, l'unico amore disinteressato è senza interessi. In questo dibattito un autore aveva dato questa definizione: **Che cosa è la felicità: delectatio in felicitate alterius:** provare piacere nella felicità altrui; l'altra posizione è che si ma da gioia l'amore che provo per l'altra persona, c'è un elemento di egoismo: non tutti i sentimenti che noi proviamo inquinano l'amore che noi abbiamo: **non tutti i sentimenti inquinano l'amore, alcuni lo elevano a pienezza, dipende da cosa è l'interesse.**

KANT:

Fondazione della metafisica dei costumi, 1785: i costumi sono il corrispettivo di ciò che in greco si chiama **ethos, il complesso di comportamenti e valori condivisi in una determinata epoca storica.** La metafisica per Kant, non significa più quel che significava nella tradizione aristotelica, cioè la scienza che studiava la realtà: **ma è la parte pura della scienza,** in ogni parte della nostra conoscenza noi usiamo una serie di categorie che non derivano dall'esperienza, ma che sono presenti in noi in maniera innata: **strutture trascendentali, parte pura non empirica, di questo complesso di principi e categorie con le quali tutti gli uomini, con la mente, fanno esperienza della realtà.** Kant è convinto del fatto che se si andasse a verificare nella società cosa gli uomini e le donne considerino e giudichino come buono e giusto, si scoprirà che tutti noi siamo convinti che un'azione è buona e giusta quando quell'azione ci si presenta **come un dovere incondizionato, quando chi la compie, la compie perché vediamo che è buona senza nessun'altra remora, condizione, ipotesi.** Le azioni morali, per Kant, sono tutte quelle azioni che si impongono agli individui come un dovere incondizionato: un'azione di questo genere può essere prescritta solo dalla **ragione pura,** quando ci dice che è un dovere fare una cosa, senza tenere in considerazione nient'altro al di fuori della ragione, l'empirico.

Critica della ragion pratica, 1788 : nella prefazione Kant scrive che un agire morale, che si presenta come un agire incondizionato, come universalmente da compiere, può essere prescritta solo da una ragion pura, ma se è così, allora non bisogna una Critica della ragion pura pratica,

perché un'azione è morale solo quando, tra le tante possibili azioni, è una ragione pura che la prescrive.

I disastri avvengono quando la tradizione metafisica pretende di **utilizzare le categorie e le strutture del nostro pensiero che sono valide solo se applicate a dei dati empirici, per parlare di realtà e di cose di cui noi non abbiamo alcuna esperienza per principio**: tutta la tradizione precedente ha utilizzato le categorie di cause ed effetto – che per Kant sono le strutture con cui tutti gli uomini organizzano la loro conoscenza – per spiegare che Dio è la causa del mondo, producendo una conoscenza vuota, applicando la categoria di causa, per conoscere Dio come principio del mondo, per dimostrare l'esistenza di un principio di cui non possiamo avere alcun dato empirico: **ha preteso di applicare le strutture a priori per riferirle a realtà di cui non possiamo avere, per principio, nessun tipo di esperienza, dando vita a conoscenze illusorie, che Kant chiama dialettica trascendentale.**

Funziona solo se rimane entro i limiti dell'esperienza: questo significa Critica della ragion pratica, fino a dove la ragion pura può muoversi per costruire conoscenze effettive valide, invece la Ragion pura non va ignorata per quanto riguarda le questioni morali.

Non ho seguito questa lezione, appunti di Federico Nuccetelli:

si parla di Socrate descritto da Platone nel Critone. (socrate in carcere) nella prospettiva di aristotele come per hume, socrate prima ancora di riflettere in base al suo sistema filosofico, socrate, in prigione, sente cosa deve fare. I sentimenti avvertono che determinate opzioni non sono percorribili, non perché in contrasto al suo sistema filosofico, ma perché alcune scelte gli appaiono in contrasto con ciò che è. Avverte che scappare, per l'uomo che è, non è armonico a se. I sentimenti fondamentali, riconducibili a piacere e dolore, ci guidano nelle scelte. Per hume è giusto che ci si affidi a questi sentimenti morali. La ragione ha una funzione strumentale, perché deve identificare le azioni migliori in funzione dei sentimenti morali. c'è un sentimento, la benevolenza, che ci porta a far nostre, ad assumere i sentimenti degli altri. La scelta morale è quello che vuole il bene anche per gli altri. Kant da questa prospettiva si distacca in maniera anche radicale.

Kant: non è il sentimento l'origine dei giudizi morali, ma è la ragione. È la ragione che ti dice in maniera chiarissima cosa è giusto fare. “non devi tradire, non devi fuggire ecc”. il sentimento entra in un secondo momento. Una scelta è morale solo se viene dettata dalla ragione pura. La ragione è pura quando non considera nient'altro di diverso da se stessa.

(senza “contesto”) la ragione prescrive un’azione morale sulla base solo di se stessa, senza considerare le “influenze” religiose, sociali, utilitariste ecc. quando un’azione è una scelta universalizzabile, cioè che chiunque si trovi in situazioni analoghe, farebbe la tua stessa scelta, a patto che sia un essere razionale. [la ragione pratica, che ci guida nelle nostre azioni, sono azioni morali solo se è una ragione pura. Nell’ambito dell’agire bisogna criticare la ragione pratica che è quella che ci guida nella prassi] la ragione pratica va criticata, analizzata perché non tutte le azioni che ci guida a fare sono morali. L’insieme di scelte e azioni non sono morali, se guidate dalla ragion pratica.

Dunque l’etica kantiana è caratterizzata da un’insieme di altre cose:

1. è un’etica formalista, non materialista: **FORMALE E NON MATERIALE**. Tutti i principi materiali

appartengono all’amor proprio. Un principio materiale lo assumiamo come criterio per la nostra vita fondato sulla materia. Materiale non vuol dire qualcosa di “basso”, ma vuol dire che ogni volta che compiamo delle scelte fondate su un valore, qualunque esso sia, anche il più alto, se ha un contenuto, fa riferimento ad un valore appartiene alla materia, è materiale. La FORMA è ciò che è universale. Se i principi che mi guidano fanno riferimento a dei valori non sono universalizzabili. (non necessariamente condivisibili da tutti gli esseri razionali). Non è l’unanimità che fa l’universalità. Tutti i principi materiali fanno capo al principio dell’amor proprio, sono egoistici. [sulla base di questa idea fa una critica su tutta la tradizione precedente: perché ha messo sulla base della morale dei contenuti, il più coerente per kant è stato epicuro perché “ammetteva” di seguire il piacere]. Bisogna adottare un valore non per il suo contenuto, ma per la sua universalizzabilità. Per esempio: aiutare qualcuno è una buona azione, ma se lo si fa per l’appartenenza ad un valore non è di conseguenza un’azione morale. (dall universalizzabilità non segue necessariamente che io debba farlo). Perché è un bene l’universalità? Se vuoi che le massime siano delle leggi, devi far sì che la volontà nel compiere un’azione sia la forma e non il contenuto.

2. autonomia dell’etica, non eteronoma: non comanda di fare il bene, ma è bene ciò che comanda; vale anche per dio: se facessimo un’azione perché è dio che la comanda allora non sarebbe morale. Autonoma perché la ragione è legge a se stessa. (non si deve fare ciò che è giusto, ma è giusto ciò che si deve fare)
3. è libera: è il cuore dell’etica kantiana. Nella critica della ragion pratica kant parla di libertà. È stabilita anche la libertà trascendentale. La legge morale ci fa diventare consapevoli di essere liberi. Libertà trascendentale: fa riferimento alla critica della ragion pura in cui parla della antinomie che nascono quando la ragione vuole usare le

categorie per parlare di ciò che non rientra nell'orizzonte della nostra esperienza. Una delle antinomie riguarda la questione se ci sia un principio ultimo del mondo o se nella ricerca dei principi primi la ragione non arriva ad una causa prima. Nell'esporre queste tesi Kant dice che il principio di una causa prima è

principio di una causa incondizionata, libera da condizionamenti. Una causa prima in quanto incondizionata è libera (non intesa come libero arbitrio), cioè spontaneità assoluta, libertà di dare inizio ad una scelta senza essere condizionati da nulla. (non si è condizionati dallo scegliere una cosa piuttosto che un'altra). [la libertà trascendentale è ratio cognoscendi del libero arbitrio]. Siamo degli esseri come cause incondizionate, assolute, libere. Esempio nella critica ragion pratica: supponiamo che qualcuno dica che la lussuria è il suo "vizio" incontrollabile. Se un lussurioso si trovasse davanti ad un bordello e avesse la sicurezza che chi frequentasse i bordelli verrebbe impiccato, riuscirebbe a trattenere questo vizio perché la conservazione della vita è più importante. Chiedete alla stessa persona se per la quale un innocente si rifugia in casa sua, avrebbe la stessa fermezza nel non tradire l'innocente anche a costo della vita? Kant risponde che questo dovere è incondizionato, è imperativo categorico e neanche l'impulso alla autoconservazione resisterebbe a questa forza dell'imperativo categorico. Libertà come spontaneità assoluta. La legge morale dando all'uomo la consapevolezza di essere libero lo fa essere persona pieno di valori. Lo fa essere al mondo al di sopra del mondo, perché l'essere al mondo non come persona implica un rapporto causa/effetto.

(all'inizio della critica della ragion pratica Kant indica i principi della ragion pura pratica. Una scelta umana è quando si è guidati da principi. Questi principi possono essere soggettivi: le massime che valgono per il soggetto che agisce. I principi sono leggi, quando sono universali e valgono per tutti. Il punto è che un'azione è morale quando si adotta come massima una legge universale.) questo spiega la distinzione tra imperativo categorico e imperativo ipotetico. Ad adottare come massima una legge universale è il difficile. Le scelte morali sono dolorose, il dolore che proviamo nel compierle è l'unico sentimento morale, ed è un indice che abbiamo fatto una scelta giusta. È in ragione di questo dolore, contrasto che un'azione ci si presenta come un imperativo. (categorico). Per Kant la legge della ragione vale anche per Dio, egli stesso compie azioni che sono dettate dalla ragione. Per noi ciò che la ragione ci comanda, è imperativo, per Dio è spontaneo compiere ciò che la ragione dice.

IMPERATIVO IPOTETICO: sono comandi che la ragione ci dà che non valgono per se stessi, ma sono vincolati ad un fine. Es. "risparmia nella giovinezza se vuoi avere una vecchiaia senza

problemi economici” come si evince non vale in assoluto, di per se stesso, non è incondizionato, ma è condizionato da un fine.

IMPERATIVO CATEGORICO: dovere assoluto, che è indipendente rispetto ai fini.

KIRKEGAARD: secondo McIntyre rende conto del perché il progetto di fondazione della morale è un progetto fallimentare. **Aut Aut: 1843: la sua posizione è importante perché con questo autore inizia il percorso lungo della filosofia del 900 categorizzabile come Esistenzialismo:** esistenza, che si contrappone ad essenza. Nella prospettiva di Kirkegaard la filosofia, l'oggetto di critica era la filosofia hegeliana. L'esistenzialismo si fonda su una prospettiva concentrata sull'essenza. LA considerazione della natura umana fondata sulla sua essenza: ad esempio sull'essenza dell'essere razionale o di altre caratteristiche essenziali, non tiene conto di un aspetto fondamentale: **noi uomini non siamo riconducibili ad una natura già data, ciò che ci caratterizza nel modo più proprio in quanto uomini è il fatto che progettiamo la nostra natura. Ciò che ci caratterizza in modo fondamentale è la nostra libertà.** Questa idea ha per un verso una storia molto lunga che può essere ricondotta all'inizio dell'età moderna al **Manifesto Rinascimentale di Pico della Mirandola**: il tema fondamentale del **Discorso sulla dignità dell'uomo, che ne fa il Manifesto del Rinascimento**, è che ciò che caratterizza l'uomo e lo distingue da tutti gli altri esseri del mondo è che l'uomo non ha una natura, Dio lo ha creato senza una natura, è l'unico essere che Dio ha creato come essere che ha come peculiarità quella di darsi e scegliersi la propria natura, mentre tutti gli altri esseri del mondo hanno una natura e i loro comportamenti sono determinati dalla loro natura. Ciò che caratterizza l'uomo non è il fatto di avere una determinata natura, che ci caratterizza in modo proprio in quanto uomo, quello che mi caratterizza è il progetto che io ho di me, nello scegliere la mia identità. **Il primato dell'esistenza sull'essenza, il primato della libertà sulla natura, è primario in Kirkegaard.** Nella filosofia hegeliana, invece, secondo Kirkegaard, c'è una costruzione dove domina il primato dello Spirito, della Ragione, rispetto al quale le scelte individuali sono qualcosa di accidentale. La Storia, per Hegel è retta dalla Ragione, l'equivalente laico della Provvidenza, tutto quel che accade nel mondo è guidato dalla Ragione, e le libertà individuali sono comprese all'interno del disegno razionale della Ragione che regge la storia del mondo e di cui i singoli individui sono degli strumenti, anche se inconsapevolmente: **astuzia della Ragione, piano della provvidenza razionale.** Tutte le scelte che i singoli individui pensano di compiere in base alle loro decisioni individuali, in realtà è inserita all'interno di un sistema, di una Storia retta dalla ragione che è **sovraindividuale.**

Kierkegaard invece si schiera dalla parte della libertà individuale, che non è conciliabile con un sistema di conciliazioni. Ciascuno di noi è posto di fronte a delle alternative, rispetto alle quali deve decidersi. Ciascuno di noi è un singolo individuo che ciò che egli fa di sé stesso, è la sua libertà, è la sua capacità di scelta. Kierkegaard illustra queste alternative con tre modelli di vita fondamentali: **la vita estetica, la vita etica e la vita religiosa.**

In Aut Aut Kierkegaard questi modelli di vita alternativi, rispetto a cui gli uomini si trovano a scegliere, senza prendere posizione riguardo ad essi, senza consigliare un modello piuttosto che un altro. Kierkegaard non è un filosofo che scrive un trattato ed indica la forma di scelta di vita migliore, il carattere dell'opera di Kierkegaard è quella dello pseudonimo, parla attraverso delle maschere, dei personaggi, che incarnano ciascuno un esempio di vita, ma la scelta viene lasciata alla decisione individuale, irripetibile e unica di ciascun individuo.

A noi interessa in modo particolare quello Estetico e quello etico: uno dei caratteri rivelatori della modernità secondo McIntyre. La vita religiosa è semplificata da Abramo a cui è chiesto di uccidere da Dio di uccidere suo figlio, di compiere un omicidio, e che tuttavia accetta di porsi con quell'atto di fede, al di là del bene e del male, al di là dell'ambito etico.

La vita estetica e la vita religiosa, entrambi sono rappresentati da due personaggi: il Don Giovanni, il seduttore, è una forma di vita nella quale un individuo sceglie di cogliere la vita in tutti i suoi momenti, in tutto ciò che essa offre di bello, di piacevole, di attraente, che cerca di godere dell'esistenza in tutti i suoi aspetti, senza impegni, senza legami, perché il vincolarsi è una forma che in questa prospettiva della vita estetica, di prigionia che impedisce di cogliere la bellezza della vita in tutti. In suo i aspetti, la vincola in una precisa situazione, prospettiva.

L'esito della vita estetica è la noia e la disperazione, che conduce ad un continuo movimento e insoddisfazione.

Modello di vita etico: nella prospettiva di McIntyre ciò che non funziona è che la caratterizzazione della vita etica è che l'individuo che ha scelto determinati valori e una determinata forma di vita, una volta che l'ha scelta, Guglielmo, continua quotidianamente nella fedeltà di questa scelta, i valori diventano dei criteri ispiratori degli impegni quotidiani che prende, quei valori che ha scelto diventano delle scelte quotidiane, dei criteri di scelta. Nella prospettiva di Kierkegaard questo avviene quando si è effettuata una scelta e i valori nei quali ci si è impegnati, giorno per giorno ci forniscono dei valori per compiere le nostre azioni. Nella prospettiva di Kierkegaard la scelta della vita etica deve essere assolutamente libera, non deve essere fatta in base un modello filosofico,

culturale e religioso, deve essere spontanea, singola, autonoma, di ciascun individuo. Secondo McIntyre avviene questa situazione paradossale, che chi ha scelto la vita etica, si impersona con dei valori che lo esortano a compiere quelle azioni, valori scelti senza alcuna motivazione e retaggio culturale, come un atto libero e spontaneo, ma allora come è possibile che valori scelti senza alcuna ragione, diano delle ragioni per continuare ad impegnarsi su di essi? Questa situazione per McIntyre è esemplificativa di un tratto caratteristico della cultura contemporanea, per il quale ciò che conferisce un valore ai valori, è il fatto che quei valori sono scelti dall'individuo. **Ciò che conferisce valore ai valori non è un loro contenuto universale (Kant) , un contenuto oggettivo (tradizione medievale) , ma io li sento conformi alla mia misura interiore, che li sento conformi alla mia identità, è la mia volontà, la mia scelta. Dunque non si scelgono dei valori per il loro contenuto, ma è la volontà dell'individuo che può investire di valore altri valori, che può modificare. Questa posizione di Kirkegaard, secondo McIntyre, ma anche secondo Charles Taylor in Analisi della modernità, è una peculiarità della cultura contemporanea.**

NIETZSCHE:

McIntyre dedica un capitolo che fa da spartiacque nel suo testo: Nietzsche o Aristotele?

Secondo McIntyre, Nietzsche è l'autore che più di ogni altro, mette davanti agli occhi dei suoi contemporanei il totale fallimento della cultura moderna. Nietzsche, che insieme a Freud e Marx, è stato definito da Paul Enriché maestro del sospetto, gettò il sospetto su una serie di parole, linguaggi, che gli uomini della fine dell'Ottocento e degli inizi del Novecento continuavano ad utilizzare: dovere, coscienza, intenzione morale. Nietzsche smaschera e fa vedere ai suoi contemporanei che tutto l'apparato concettuale, linguistico, valoriale, con cui l'uomo moderno ha costruito la sua vita sociale e politica, la sua visione della società, la sua interpretazione dell'agire individuale, in realtà era una grande maschera, dietro cui c'è qualcosa di profondamente diverso che non ha affatto un'origine morale, in realtà nasconde dietro una serie di altre cose che non hanno affatto un'origine morale, ma un'origine di un altro genere.

Mostrare la genesi, far vedere da dove derivano e cosa c'è dietro i concetti morali che usiamo: democrazia, uguaglianza, parità, volendone fare la genealogia, per mostrare che l'origine di tutto questo, per mostrare che dietro in realtà dietro c'è qualcosa di molto meno nobile.

Genealogia della morale (1887) : ricostruire l'origine dei concetti morali.

Buono e cattivo: noi diamo a parole di buono e di cattivo un'accezione di morale: adempimento di determinati principi, valori e doveri. Secondo Nietzsche, questo utilizzo di buono e cattivo in senso propriamente morale, ha una data di inizio. Nascita della filosofia

platonica, poi con il cristianesimo (platonismo dei poveri, come lo chiama Nietzsche) , prima il termine buono e cattivo non era affatto inteso in senso morale.

Il termine **areté**, che con la filosofia è diventato il termine che indica la virtù in senso morale, ma virtus romana, in senso della forza, indicava la capacità che un individuo, o una persona, aveva di svolgere con efficacia una determinata funzione.

I concetti morali che noi siamo abituati ad usare intervengono in un certo momento, nascono (Nietzsche vuole descrivere la genealogia) con l'ingresso della filosofia: a partire da Platone: costruisce un'immagine della vita umana nella quale spiega che esistono due mondi, un mondo sensibile, un mondo intellegibile, un mondo vero, dei veri valori, e un mondo dei falsi valori (sensibile), fatto di tutto ciò che caratterizza la sensibilità, il mondo della ricchezza, del successo mondano, dell'affermazione di sé, dell'onore, a cui si attribuiva significato prima della nascita della filosofia. La filosofia afferma che esiste un mondo dei veri valori: della dedizione al sapere, della coltivazione di amicizia e di rapporto conviviale tra gli uomini e esiste un mondo dei falsi valori, al quale gli uomini attribuiscono erroneamente un alto significato.

Con la filosofia platonica si costruisce l'immagine che ciò che rende veramente realizzata la vita umana e che avrà un pieno compimento nell'aldilà, è la vita di quegli uomini che anche se non sono ricchi, se non hanno successo nella vita, se non hanno gli onori, essendosi dedicati ai veri valori, hanno una vita piena. Platone ha costruito questo mondo con contrapposti questi due ambiti valoriali, ripreso dal cristianesimo.

La morale nasce con questa costruzione, perché a partire da Platone, secondo Nietzsche è una costruzione che viene fatta per impedire che coloro che per natura sono più forti, più dotati, più intelligenti, i migliori, gli aristocratici, nel modello antico, abbiano il dominio su tutto e allora la filosofia ha costruito questo mondo, che in nome dei più si stigmatizzano , deplorano le capacità e si esaltano sono i valori solidali. La morale nasce da quella che Nietzsche chiama la **rivolta degli schiavi**, la maggioranza delle persone, opposti ai valori vitali.

Questa costruzione nasce da quello che Nietzsche chiama **l'etica del risentimento dei risentiti**: è un'etica reattiva, non attiva che nasce per reazione. Questi ideali egualitari è una costruzione che nasce dalla rivolta degli schiavi e dal risentimento: questa costruzione che giunge all'egualitarismo reagisce alla forza, al valore delle poche persone all'interno di una società e costruisce per reazione questo sistema.

Nella Repubblica di Platone, il tema fondamentale, nasce da una posizione posta da un brillante giovane ateniese, che aveva davanti a sé una brillante carriera politica: **Trasimaco, che pone questa domanda: Ma per quale motivo io dovrei essere giusto?**

Per quale motivo non dovrei essere io il capo?

Questa è la domanda da cui nasce la Repubblica, un pensiero che risponda a questa questione: divenuta acuta nel mondo antico proprio perché la cultura che ad un certo punto i era affermata: quella sofistica, affermava che i valori morali non avevano alcun fondamento oggettivo, ma variavano da città a città, da popolo a popolo, da cultura a cultura.

Perché devo sottomettermi al volere della maggioranza, io che sono. Il tipo di morale che dovrebbe vigere è quello dell'eroe omerico. **È la morale dell'affermazione di sé, della gioiosa voglia vitale.**

Questa è la costruzione nietschana che costruisce la genesi dei valori morali che l'occidente ha costruito per arrivare fino all'esaltazione dell'età moderna: democrazia, uguaglianza, sono il frutto di una costruzione culturale che ha le sue origini nel mondo platonico e che prosegue fino alle società moderne.

La cultura moderna, secondo McIntyre è nato da un gesto fondamentale: rifiuto di una tradizione culturale medievale e antica che aveva la sua sintesi più alta nell'ambito etico, nel pensiero di Aristotele. A partir da Galileo, poi con Cartesio, si è combattuta una battaglia sostenuta contro la visione aristotelica. Poiché l'esito di questa tradizione moderna, che nasce dal rifiuto di Aristotele, smascherato da Nietzsche, la domanda è se la tradizione moderna ha fatto bene ad abbandonare il modello culturale che aveva come riferimento Aristotele. La seconda parte ha lo scopo di ricostruire questa tradizione antica, che ha il suo culmine in Aristotele.

La posizione di Nietzsche rappresentava nel percorso di McIntyre il punto di passaggio alla seconda parte che è relativa alla tradizione e al mondo antico, che si conclude con la parte di Aristotele e che prepara i capitoli conclusivi in cui McIntyre espone la propria teoria etica.

Etica omerica: il mondo culturale della tradizione omerica che fa capo ai poemi omerici: l'Iliade e l'Odissea. Un tratto costitutivo della filosofia antica, sia di Platone che di Aristotele, è legato al mondo culturale omerico, che risale alla metà del VII secolo, che è un mondo di valori descritto in questi poemi: espone attraverso i personaggi una serie di modelli di vita, ideali e valori fondamentali dell'esistenza. Modo in cui si descriveva una tavola di valori, non scrivendo un trattato sistematico, ma raccontando storie in cui i personaggi (figure emblematiche degli eroi) incarnavano determinate virtù e valori.

Il modello di vita e il panorama di valori descritto nei poemi omerici hanno costituito la vita del mondo greco per tanti secoli: erano i manuali attraverso cui si formavano i ragazzi greci. Mondo

culturale entro cui si è innestata la filosofia, che ha voluto assumere su di sé quel ruolo educativo che nel mondo greco aveva avuto il mondo omerico, volendo rivendicare per sé quella forza culturale e spirituale capace di educare i greci. Platone nella Repubblica presentando il modello educativo e sociale, in una visione di città, scuola e percorso educativo ideale, sarà quello di togliere dall'educazione dei cittadini ateniesi i libri di testo rappresentati dai poemi omerici.

In realtà il mondo culturale rappresentato dai poemi omerici è stato un punto di riferimento costantemente rinnovato nella cultura europea: dovendo costruire dei miti di fondazione: Eneide, che è un mito di fondazione, scritto sotto Augusto, delle origini ideali di Roma e dell'Impero Romano, che è la ripresa, anche come storia, Enea che fugge da Troia in fiamme, approda sulle sponde laziali e fonda Roma: l'Eneide è questa costruzione del mito di fondazione ereditato dalle opere omeriche, fino ad arrivare a Carlo Magno, che avevano la loro primogenitura nei poemi omerici.

McIntyre riguardo i poemi omerici e il mondo dei valori che li caratterizza mette in luce che nel mondo omerico, rappresentato nei poemi omerici, **l'identità individuale è un'identità sociale:** differenza profonda rispetto all'idea moderna, che è fondata sulla singolarità di ogni singola persona: **persona.**

Il mondo sociale rappresentato dai poemi omerici è costituito da piccole comunità: i re sono re in un piccolo territorio, costituito da piccoli villaggi, dove abitano gruppi di famiglie legati tra loro da legami di parentela e l'identità di ogni individuo è un'identità sociale e ciò che un individuo è, è determinato dalla sua posizione sociale, nella comunità.

L'identità è determinata dalla posizione occupata in quella comunità: questa idea resterà un tratto distintivo della tradizione antica e medievale: Aristotele: **l'uomo è un animale politico, cioè un essere che non è un individuo: qualcuno che è indivisum a se et divisum ab alio.** Per natura gli uomini sono per natura esseri sociali, mentre per la tradizione moderna è esattamente l'opposto: Rousseau, Hobbes: noi nasciamo nello stato di natura isolati, poi decidiamo di costruire una comunità, un contratto sociale, ma la costruzione di una vita comunitaria, interviene in un secondo momento rispetto alla nostra identità individuale e indipendentemente dal legame comunitario: ciò varrà anche per la tradizione medievale e cristiana: in Aristotele era la comunità della polis, la comunità politica, nella comunità medievale era la comunità cristiana, universale.

Stoicismo: i modelli filosofici dello stoicismo erano Marco Aurelio, un imperatore e uno schiavo Epitteto. Lo stoicismo era una filosofia che diceva che il valore di un individuo è indipendente dalla

condizione sociale, ma ciò non conduceva a dire che un modificasse la condizione sociale in cui era, in genere le appartenenze erano abbastanza rigide.

In questa visione omerica significava che le azioni da compiere e i comportamenti da tenere, sono legati alla posizione che si ha all'interno della comunità. Ciò che è bene che si faccia è stabilito dalla posizione che si ha all'interno della comunità.

Virtù: le abilità, le capacità, le attitudini da avere, per svolgere al meglio i compiti che sono propri della posizione che si occupa nella comunità.

Hybris: rivoluzionare la natura dell'uomo: ciò che fece Platone, secondo Aristotele, Kant distingue ancora il diritto giuridico che ha un cittadino di esser difeso dalla legge, e il diritto attivo, non tutti possono partecipare attivamente alla vita della comunità: questa distinzione tra soggetto passivo e attivo di diritto è dovuta al censo.

Le virtù che vengono celebrate, cioè valorizzate e considerate nel mondo omerico, attraverso le azioni e i comportamenti degli eroi (Nietzsche pensava che l'eroe omerico fosse l'anticipatore del suo oltreuomo che afferma i propri valori vitali) sono virtù sociali: le virtù che contribuiscono alla tenuta della comunità e che sono degne di onore. Gli uomini che la comunità ricorda sono gli eroi che hanno coltivato quelle qualità che gli hanno messi in condizione di essere al servizio della comunità: una di queste è **la forza**: dove non arriva la forza, l'eroe deve avere **l'astuzia**: Ulisse.

Non è la forza di chi vuole prevaricare l'altro, ma è una virtù sociale perché un eroe, un re, che ha la propria capacità di saper svolgere il suo ruolo, essere re è connesso alla forza, non individualistica, ma una capacità da tener prova per difendere la comunità. Gli scontri più potenti son quelli che avvengono tra gli eroi: Agamennone e Achille, ciascuno dei quali vede radicata la propria identità nella forza. **Le virtù esaltate non sono virtù individuali ma comunitarie.**

Coraggio: in una società guerresca, come quella omerica, è indispensabile. (Archiloco, mostra il contrario). È la virtù su cui la comunità può contare. Capacità di mantenersi per la difesa della comunità.

Amicizia, filia, amore: sai che sugli amici puoi contare. Sai che ha la capacità e che vorrà farlo. Il legame che tiene insieme una comunità.

Nei dialoghi di Platone si mostra la continua tensione tra soggetti formati sui valori dei poemi omerici e quelli della polis greca, che rende necessario riformare i valori per rispondere alle nuove questioni che la polis greca poneva in essere, in questo compito si è cimentata la riflessione filosofica: perché iniziano una serie di tensioni evidenti prima che nella riflessione filosofica **nella tragedia greca, che mette in scena nel V secolo, una tensione tra valori contrapposti che mette in luce le tensioni presenti nella società greca:**

- **coraggio:** nel V secolo cominciano a nascere questioni relative a a chi dobbiamo obbedire? Quale fedeltà dobbiamo dare: ai legami familiari o alla politica? Ai nostri amori o alla legge della città?

Nel mondo omerico la giustizia veniva personificata da una divinità Dike: che è il fondamento dell'ordine giusto che regna nel mondo, fondato dal divino: ogni cosa ha nel mondo il suo posto, è stata costituita nel mondo nel suo posto e la giustizia consiste nel fatto che ogni cosa non travalichi i limiti e i confini del posto che le è stato assegnato, ogni cosa vale anche nella società: **un uomo è giusto quando non travalica.**

Se esiste un ordine giusto, fondato nella realtà, dal divino, a quale giustizia dobbiamo obbedire? Quella dei tribunali, o della natura o del divino?

Iniziano una serie di tensioni, per rispondere alle quali c'è bisogno di una serie di riflessioni: filosofia.

Il carattere tragico della tragedia è dato dal fatto che essa mette in scena tensioni fortissime come conflitti laceranti, rispetto alle quali non si riescono a trovare delle soluzioni. Ognuna delle posizioni sta nel giusto e non si riesce a trovare di valori universali che riescano a comporre questi conflitti.

Sofocle: Antigone: il re di Tebe, Creonte, proibisce la sepoltura di Polinice, un combattente che aveva tradito la città, in nome di una legge della città che si basava su valori omerici. La non sepoltura, si pensava che sarebbe vagato nell'Ade per l'eternità, seppellire il cadavere era un atto di pietà importante; Creonte faceva riferimento a dei valori caratteristici del mondo omerico: coraggio, sapersi mantenere a custodia della comunità erano valori fondamentali. La città non può seppellire

un individuo che l'ha tradita. Antigone è la sorella di Polinice, che contrappone alla **legge della città, la legge di natura, rispetto alla quale nessun valore umano può avere la meglio: questa legge è più forte del valore della città.** Lei disobbedirà al valore della città: la giustizia nel mondo omerico era mantenersi nel posto che era stato assegnato.

Altri conflitti:

Antigone-Ismene

Conflitto Creonte padre/re -figlio/suddito

Filottete: guerra di Troia, Filottete è partito con la spedizione dei Greci per andare a combattere Troia, ma era stato lasciato perché indeboliva l'umore della truppa e veniva lasciato su un'isola. Dopo anni Neottolemo e Ulisse tornano, perché avevano ascoltato la profezia, secondo cui non sarebbero mai riusciti a sconfiggere gli Achei se non avessero avuto l'arco appartenuto ad Ercole, che ora era di Filottete: c'è una conflittualità tra Neottolemo, legato da amicizia a Filottete e Ulisse. Anche qui la conflittualità non viene risolta, perché interviene dal di fuori la divinità.

L'altro elemento della cultura greca che evidenziava il conflitto è stato **la sofistica: (V secolo)**

Emblema dell'antifilosofia, fino a Plutarco, colui che a differenza del filosofo, sceso dalla cattedra vive la vita come la vivono gli altri, simbolo della scissione, che non ha mai significato elaboratori di pensiero, ma che vivono un'unità indissolubile tra teoria e prassi. Il sofista è sempre stato tacciato come colui che faceva il docente dietro compenso: **semplificazione totale tra il sapere e la vita.**

Platone combatte contro la sofistica, perché è stato un modo di rispondere alle tensioni nate nel mondo greco, cioè non cercando dei valori universali che le componessero, ma rifugiandosi in una situazione di relativismo, sostenendo che non esistono valori universali. Non c'è una risposta univoca, universale, perché che cosa è giusto varia e dipende, non c'è una giustizia universale fondata nelle divinità, nella natura, nell'ordine universale. Sono gli uomini che pattuiscono i valori.

Sfida: per Platone era chiara la sfida: Callicle e Trasimaco (personaggi della seconda generazione di sofisti) : i giovani, sostenendo quella posizione alla fine ti trovi a non avere più argomenti per contrastare le posizioni di chi sostiene le posizioni di Trasimaco e Callicle. **Se non si coglie la deriva della prima sofistica, ci si troverà un generazione di Callicle e Trasimaco: le convenzioni sociali sono contrarie al diritto di natura, il compito della filosofia per Platone era**

quella di rispondere alla sfida della sofistica, per rispondere al perché la filosofia dovesse fondare il bene su dei valori universali su cui attenersi. Bisognava dare una fondazione filosofica, metafisica, ontologica, che non fosse riconducibile solo alle convenzioni umane, ma che avesse un fondamento oggettivo, per cercare di rispondere alla sfida della sofistica: da qui nasce la **Dottrina delle idee.**

La sfida della sofistica si innestava su un elemento caratteristico della concezione greca antica: **la questione del bene e dei valori morali è sempre stata vista in connessione con il bene dell'individuo, con il bene della vita individuale (Kant: qualsiasi prospettiva che vedesse, che ancorasse la questione etica al tema della felicità, o che indicasse una serie di valori di riferimento personali, era estraneo al discorso morale. Le scelte morali si imponevano come doveroso per sé stesse, ma non perché valutate come buone in base ai nostri valori, contrario della tradizione antica).**

Senso eudaimonistico: il termine felice, per i Greci, era una visione complessiva, un modello di vita complessivo, dentro il quale si riteneva che alcuni comportamenti fossero importanti.

Questa è stata la prospettiva di tutta la filosofia antica: il bene indica sempre il bene in riferimento alla vita di un uomo. **Agathon** è il bene per la vita di colui che agisce, il bene per qualcuno, per indicare il bene in sé i greci utilizzavano il termine **bello**. **L'etica ha a che fare con le azioni buone e belle: buone per il soggetto che agisce e belle in sé stesse, di per sé buone. È una distinzione che rimarrà anche nella cultura latina e che distinguerà il bonum dall'honestum.**

Platone cerca di costruire un sistema culturale nel quale si cerca di mostrare che esiste qualcosa che è bene per sé stesso, dunque bello, che è per sé stesso buono e in seconda battuta si cerca di mostrare che questo qualcosa che è bene in sé, è anche ciò che è buono per te: si tenta di fare un percorso che parte da una riflessione filosofica (parte metafisica) e poi il discorso che tenta di mostrare al singolo uomo che ciò che è bene in sé è quel bello che è bello per tutti: la costruzione della teoria della conoscenza e delle idee, ha proprio questo come obiettivo.

Su cosa far rifiorire la vita umana? Prima di intraprendere questa strada, che mostri che non si relativizzi l'idea del bene, che attraverso l'antropologia che ciò che gli uomini cercano è il bene in sé, il bene universale che tutti ricercano. L'etica in Platone viene ancorata su un fondamento metafisico e teologico, perché se si vuole combattere il relativismo e convenzionalismo della sofistica si deve mostrare che il bene non è relativo agli individui.

Simposio: Dialogo in cui si tratta il tema dell'amore: Diotima, gli uomini vanno alla ricerca di una molteplicità di cose, ma in realtà esiste una intenzione ultima che anima tutti i nostri desideri, che si nasconde dietro tutti i nostri desideri particolari: **è il compito della filosofia praticare questo desiderio ultimo: idea del Bene.** Aristofane: gli uomini originariamente erano a forma sferica ed erano esseri compiuti, perfetti, gli dei per timore della perfezione hanno deciso di tagliarli a metà, da allora la nostra condizione è questa, in tutto ciò che facciamo c'è questa ricerca di questa nostra unità originaria e quando la troviamo la riconosciamo subito.

Il progetto di Aristotele sarà quello di separare l'Etica dalla Metafisica.

William Ernest Henley:

Dal profondo della notte che mi avvolge,
Nera come un pozzo da un polo all'altro,
Ringrazio qualunque dio esista
Per la mia anima invincibile.
Nella feroce morsa delle circostanze
Non ho arretrato né gridato.
Sotto i colpi d'ascia della sorte
Il mio capo è sanguinante, ma non chino.
Oltre questo luogo d'ira e lacrime
Incombe il solo Orrore delle ombre,
E ancora la minaccia degli anni
Mi trova e mi troverà senza paura.
Non importa quanto stretto sia il passaggio,
Quanto piena di castighi la vita,
Io sono il padrone del mio destino:
Io sono il capitano della mia anima.

Aristotele rompe quel legame che Platone aveva istituito tra etica e metafisica, etica e teologia, considerando l'etica come un sapere autonomo. Questo è il primo punto importante del sapere

aristotelica. L'etica è un sapere autonomo rispetto alle altre discipline: Aristotele distingue le scienze in scienze pratiche (politica e etica), scienze poietiche (tecnica) e scienze teoretiche (matematica, teologia, metafisica). Il sapere dell'etica è un sapere autonomo, mentre Platone aveva pensato che lo stato ideale dovesse essere guidato dai filosofi, per Aristotele il modello del politico ideale non è Socrate (come era per Platone), ma è **Pericle (l'uomo che ha a che fare con la prassi e l'azione umana, distinto dagli ambiti di cui si occupa il metafisico, il fisico, che ha un ambito di sapere suo proprio e caratteristico e che si distingue dagli altri ambiti di sapere).**

Aristotele è il primo autore che dedica all'etica, in ragione dell'autonomia che rivendica del sapere etico, che dedica all'etica dei libri appositi, esplicitamente dedicati alla filosofia morale. Non delle considerazioni generali, come Platone. Aristotele dedica grande attenzione alla costruzione **dello statuto epistemologico dell'etica, della filosofia morale, una forma di sapere che non può essere quella della metafisica e della tecnica, che illustra nei capitoli iniziali dell'Etica Nicomachea: il metodo dell'etica.**

A differenza di quel che sosteneva Platone, l'etica non parte da principi deduttivi: partire da regole universali, come per Platone, l'etica non è come la geometria, non si può costruire *More ethica demonstrata* (Spinoza), né può avere fondamento in Principi Primi (Kant), nei quali individuare il tipo di comportamento da tenere. L'etica è un sapere che, nel primo libro si esprime <<ogni metodo di una scienza deve essere coerente e conforme con l'oggetto di cui si occupa>>: non esiste un unico metodo valido per tutte le scienze, ma deve essere adattato all'oggetto di cui ci si occupa nella ricerca.

L'oggetto di cui si occupa l'etica: il bene, il giusto, è caratterizzato da una **estrema variabilità, non essendo possibile stabilire in maniera universale che cosa è bene fare, a cui non si può dare una risposta unica e univoca.** Quando noi ci troviamo a compiere le nostre scelte, per Aristotele non c'è né una risposta univoca, né una serie di principi universali, regole applicando le quali si può stabilire il comportamento da tenere. **Il metodo dell'etica deve essere flessibile, non deduttivo, ma flessibile e multiprospettico.**

Il punto di partenza della riflessione morale deve partire non da concetti astratti, ma dai costumi, ethos: McIntyre che dedica un bellissimo capitolo ad Aristotele definisce la peculiarità di Aristotele in questo modo: il punto di partenza dell'etica di Aristotele è un punto di partenza sociologico.

L'etica non costruisce un sapere deduttivo come la geometria, ma il suo punto di partenza è sociologico, la considerazione delle forme di vita condivisi in una comunità, un soggetto deve

essere già stata formata su quei valori per poterci riflettere. La famiglia è un luogo molto importante per Aristotele.

Il modo in cui Aristotele procede nel primo libro dell'Etica, in cui delinea quello che per lui è la **felicità: l'etica antica viene generalmente definita come un'etica eudaimonistica.**

L'agire morale è quel tipo di riflessione che riflette e analizza e discute su quale sia la forma di vita migliore, il modello di vita migliore per un uomo: quali qualità sviluppare per realizzare nel modo più pieno la propria esistenza.

Modello di vita che ha all'interno un serie di componenti: una serie di virtù.

L'educazione morale è un'educazione sentimentale: le virtù etiche sono delle disposizioni, ex eis, cioè dei modi di comportarsi, di trattare con le nostre passioni. Le virtù etiche sono per Aristotele delle disposizioni che dobbiamo acquisire, relativamente al modo di trattare le nostre passioni. Per Aristotele è il movente dell'azione. A differenza di quel che penserà Kant, nessun uomo si muoverebbe solo perché è la **ragione pura che gli prescrive una determinata azione. Non basta che la ragione riconosca che qualcosa è giusto da fare, se non c'è anche il desiderio che spinge verso quell'azione.** Il desiderio è molto importante perché è il motore prossimo delle azioni, non basta che la ragione dica di fare qualcosa, se quella cosa non appare come qualcosa di attraente.

De Anima: trattato che dedica all'analisi dell'anima, principio che regola i comportamenti e le attività degli esseri viventi: il principio che spinge gli uomini a muoversi, che differenzia un essere vegetale da un essere animale è il movimento, per noi quel che attiva in noi il movimento è il desiderio.

Non è sufficiente solo la ragione per muoversi verso i fini: per questo motivo è importante che il desiderio venga educato a trovare piacevoli cose buone, a trovare desiderabili e attraenti valori positivi. Questa opera di educazione morale e sentimentale del desiderio, a trovare desiderabili valori buoni è esattamente l'opera che inizia ad essere compiuta all'interno di una realtà familiare.

Per Aristotele la virtù etica non è una dote naturale, la virtù: orientamento del desiderio verso valori buoni e qualcosa che deve essere desiderato. Prima ancora che la ragione rifletta, ci sono scelte che non senti tue, se ti sei formato in un certo modo. Questa è un'opera complessa.

Il veicolo della formazione ha bisogno di una dimensione affettiva.

La virtù etica non basta. Occorre anche qualcosa altro, fronesis: la razionalità pratica, la saggezza. La sofia, è quella forma di razionalità che è all'opera quando si opera in determinati contesti; matematica, fisica, la razionalità pratica è una forma di razionalità che si mette in atto quando si devono compiere azioni e scelte. Per Platone invece le due abilità e forme di razionalità coincidevano.

La razionalità pratica è quel tipo di capacità razionale necessaria per valutare di volta in volta le situazioni in cui ci troviamo a scegliere. Le situazioni variano e la ragione pratica è quell'abilità razionale.

Armonia e composizione tra razionalità pratica virtù etica: questo costituisce l'agire umano.

Una vita umana che sia compiuta e riuscita è una vita che deve avere una serie di componenti e aspetti, un uomo ha una vita compiuta non solo se coltiva le virtù. Per gli **stoici la virtù è sufficiente per essere felici, per gli storici i beni esterni sono degli adiafora, dei beni indifferenti**, cioè sono cose che non fanno la differenza in riferimento alla felicità di una persona. Alcune di queste cose sono degli indifferenti preferiti, perché ovviamente per natura tendiamo a conservarci nell'esistenza, a non soffrire condizioni di indigenza, cose che per natura ricerchiamo, tuttavia la loro presenza o assenza è qualcosa che non determina la felicità e la pienezza dell'esistenza di una persona, non compromette lo stato di benessere.

Gli stoici esprimevano questa visione con dei paradossi: un uomo saggio che non significa solo un uomo che ha seguito pienamente la filosofia stoica, può essere felice anche nei tormenti, in mezzo alle fiamme, nei momenti più atroci.

Ruolo dell'intenzionalità morale: per gli stoici ciò che davvero conta per l'agire morale non è tanto l'esito dell'azione, ma l'intenzione con la quale vengono compiute. Ecco perché la produzione stoica ha avuto delle rinascite, fino a Kant: ciò che conta per gli stoici non è l'esito di un'azione, che è sottoposto ad una serie di circostanze che non dipendono solo da noi.

Ciò che è in nostro potere e che nessuno può toglierci è esattamente l'intenzione: poesia.

Questo luogo dell'interiorità e dell'intenzione è qualcosa di cui sono totalmente padrone. La filosofia storica insegna a vedere le vicende come il frutto di un ordine razionale del mondo, di un ordine provvidenziale, a leggere comunque con un senso eventi che capitano nell'esistenza. Per Aristotele non è vero che conti solo l'intenzione e non l'esito dell'azione, per Aristotele non basta la virtù etica, ci vuole anche la razionalità pratica, un uomo si conduce bene nella vita non solo se il suo desiderio è orientato verso valori buoni.

Ciò che differenzia l'etica storica dall'etica aristotelica sono il **rapporto tra virtù e felicità**: per Aristotele una vita umana compiuta e riuscita deve avere una serie di componenti e dunque non solo se coltiva le virtù. Sotto questo aspetto, la tradizione a lui precedenti, che esamina nel I libro dell'Etica Nicomachea, avevano colto anche il giusto, con il torto di assolutizzarle, ma che avrebbe voluto recuperare.

Con ciò che i greci chiamavano **beni esterni**, per Aristotele sono una componente importante della vita umana, non possono essere da soli i costituenti di una vita felice, ma la loro assenza è determinante nella compiutezza della vita di un uomo, **per gli stoici invece la virtù è sufficiente ad essere felici. Per gli stoici i beni esterni sono degli adiafora. (si ripete)**

Discussione interna sui nodi, sui valori e i significati di una serie di pratiche. Le pratiche dice McIntyre hanno una serie di valori interni e valori esterni.

I valori interni son quelli che forniscono le ragioni per svolgere le pratiche, non solo animate da valori esterni. Per McIntyre le virtù non sono delle qualità che dobbiamo acquisire per adempiere a un dovere, a una legge morale, a una prescrizione, ma sono quelle qualità senza le quali non potremmo adempiere dei valori interni delle attività, perché ci priveremmo della possibilità di godere dei valori interni delle pratiche e delle attività. **L'onestà e la lealtà sono quelle qualità che un uomo deve acquisire per le attività che svolge, non un dovere morale.**

Entrare in una tradizione

Unità narrativa della vita



Per stabilire la gerarchia di valori abbiamo bisogno di valori più ampi rispetto a quelli delle singole pratiche, che riguardano l'intera esistenza: unità narrativa della vita. Se tu vuoi rendere conto delle autentiche scelte, devi dire che significato dai a quella posizione, raccontando un quadro complessivo e per spiegare le scelte che fai, dovrai rendere ragione di tutta l'unità narrativa.

Eudaimonia: sguardo che amplia a tutte le parti dell'esistenza.

ETICA NICOMACHEA

Aristotele è l'unico autore della tradizione antica che scrive dei testi specifici dedicati all'etica: Etica Nicomachea, Etica Eudemia e la Grande Etica. Per Aristotele l'etica è un sapere autonomo, con una sua forma di razionalità specifica, non equiparabile alle altre forme di

razionalità: razionalità scientifica e tecnica, tecnologica. Questo è anche il motivo fondamentale della rinascita dell'etica aristotelica, nel corso del Novecento, che ha visto una serie importanti di autori, in cui viene individuato anche Gadamer, che vede la riflessione aristotelica, come una forma di riflessione sull'Etica, che al contrario di buona parte di pensatori del Novecento, che pensava che l'unica forma di razionalità fosse quella scientifica, il discorso di Aristotele aveva una sua forma di **argomentatività e di argomentazione razionale, che non era riducibile all'unico modello della razionalità scientifica e della razionalità tecnica: motivo per cui l'Etica e la Politica di Aristotele son state recuperate: Riabilitazione della filosofia pratica.**

La struttura dell'Etica Nicomachea: ha una struttura particolare perché due libri, la parte più importante è dedicata al tema dell'amore o della filia, che in greco ha una molteplicità di accezioni più ampie rispetto alla nostra amicizia: filia è un termine che per i Greci abbracciava molti ambiti: tutti i rapporti in cui gli individui condividevano un progetto e un fine comune. Il termine ha un'accezione molto ampia per indicare tutte le accezioni interpersonali, da quelle che condividono passioni comuni, sia ai rapporti interpersonali caratterizzati da un legame di sentimento e Aristotele dedica due libri a questo tema, perché nella conclusione del primo libro sostiene che la vita di un uomo non può essere compiuta se avesse tutti gli altri beni, ma non avesse relazioni significative: **nessuno direbbe felice la vita di un uomo che sarebbe privo di filoi.**

L'Etica aristotelica è costituita di dieci libri, del Decimo si è molto discusso: le opere di Aristotele come noi le abbiamo, non sono come egli le aveva concepite, perché gli scritti aristotelici sono o riservati agli studenti e poi una serie di test, destinati alla pubblicazione, di cui non si ha quasi più nulla, anche per una serie di vicende.

Opere esoteriche, essoteriche.

Esercizi spirituali: Pierre Hadot, filosofia antica.

Libro decimo: si è discusso sul fatto se questo testo stesse bene a conclusione dell'etica. Modello di vita in cui la **felicità consiste nella beatitudine intellettuale:** modello platonico, la forma di vita più elevata di un uomo consiste nella contemplazione, nel pensiero, non nella prassi, nell'azione, **la forma di vita più alta è quella in cui ci fosse concesso di fare quello che dio fa sempre, l'intelletto divino è un pensiero di pensiero, il pensare per Dio coincide con la sua essenza, Dio è per natura pensiero, sinekeia: continuità, questo banale on avere interruzione significa che**

coincide con la sua essenza, **non è un accidente**, non è qualcosa che sopraggiunge, Dio pensa in virtù della sua essenza, essendo l'essenza di Dio eterna, è un pensare eterno. (theoria)

Ci vorrà Francesco Bacone per dire che un filosofo contemplativo non avesse una funzione utile per la società.

L'etica aristotelica si costruisce in una esplicita, consapevole, tematica opposizione e presa di distanza dalla prospettiva platonica: ecco perché la posizione del decimo libro non risulta corretta, mentre l'esposizione del decimo libro è molto vicina all'impostazione platonica, a partire dal fatto che il telos, il fine della vita umana dovrebbe partire dalla contemplazione: **Teeteteo, il fine della vita umana è l'omoiosis theoi, rendersi simili al divino**, ed è rimasta l'idea di tutta la tradizione platonica (176, a-b, questo passo è rimasta la base di tutta la tradizione platonica). Il problema di fondo è che questa idea non è coerente con il modello dell'impostazione aristotelica.

L'idea per cui il fine ultimo della vita umana dovrebbe essere la vita del divino, in realtà è molto distante dall'idea aristotelica e da molte cose che Aristotele dice in maniera esplicita nei libri precedenti: libri amicizia e dell'amore: certo ognuno di noi si augura di amare una persona, volendo il bene dell'altro in quanto altro, la forma più elevata di amore e amicizia **l'amicizia e l'amore dei buoni, vuole il bene dell'altro, in quanto altro.**

Ma allora quale è il bene più alto?

La forma di vita migliore per l'uomo, non una dea.

La conclusione di molti studiosi: è probabile che questo testo fosse parte di un altro testo, di impostazione platonica.

VII libro

Pag.633; non faremo il libro VII che tratta una questione specifica che è il tema dell'intemperanza **Il metodo che bisogna seguire per affrontare il tema dell'intemperanza e qualsiasi altro tema nell'ambito dell'etica.**

I fenomeni non sono cose di cui noi facciamo esperienza riguardo alla percezione sensibile, sono le opinioni che vengono espresse o dai più autorevoli o dai più su quell'argomento. (endoxa)

Per Aristotele l'etica non si costruisce a partire da principi universali, non si può fare un'etica more geometrica demonstrada, l'etica deve essere coerente con l'oggetto, il bene è mutevole come l'essere e il tipo di metodo che è adatto alle questioni di etica non può essere quello applicato alle scienze matematiche.

Metodo induttivo che parta dalle opinioni (tà endoxa) , dai valori condivisi, ciò che dentro la comunità si valuta come giusto, poi le opinioni più autorevoli (i filosofi). Questo non vuol dire che la riflessione filosofica non possa avere una funzione critica. Per questa cosa dobbiamo sviluppare le aporie: **ta fainomena, kai proton, diaporesantas : andarci entro e far emergere le contraddizioni e le aporie**, poi discuterle e esaminarle, scioglierle, fatto questo processo, cercando di costruire una visione che tenga, si avrà dato una dimostrazione: **la scoperta della verità : pag. 641** , alcune cose si devono eliminare, altre tenere, la soluzione delle aporie è la scoperta, che ha il compito di **lisistes aporiam , sciogliere le aporie.**

Questo è esattamente il metodo che mette in campo nel I libro.

Libro I

Capitolo III: eudaimonia, ciò che rende compiuta la vita di un uomo e della politica, etica e politica sono strettamente connesse. Il piacere non può rappresentare il compimento di una vita. Un atto morale se fatto con riluttanza e combattimento interiore, è segno di non misura.

Il piacere e dolore sono gli elementi fondamentali.

Pag. 93:

Pag 95, 30: la virtù potrebbe essere il fine della vita politica, ma anch'essa è incompleta.

Ciò che bene per la vita umana, come direbbe Kant, è la vita buona, per Aristotele no, perché se non si ha il principio di comportamenti, non basa dai pensieri elevati, ma se non si traducono in azioni, se la virtù dorme, non è sufficiente, quindi non basta la virtù interiore e l'intenzione. **Un uomo virtuoso, che ha posto i giusti valori, può tenere il timone, dando valore alle cose che valgono, può ridare un senso.**

Amicus plato, magis amica veritas: i legami personali non possono avere la meglio sulla verità: obiezioni all'etica platonica della verità: in parte le obiezioni classiche che Aristotele fa alla teoria delle idee: inutile duplicazione dei principi e delle cause;

pag.97 : critica alla teoria delle idee , i platonici sostenevano che le realtà che sono in rapporto di successioni causali, in queste catene causali non vi può essere un principio unitario perché quel che viene prima è condizione di quel che viene dopo, questo nesso di consequenzialità, non può essere legato da un principio unico, ma questo si applica anche al bene all'essere, è analogo a quel che si dice ai numeri: **nella dottrina Aristotelica le categorie dipendono dalla sostanza, ma la sostanza non dipende dalle categorie: come i numeri.** Nella tavola delle categorie, dipende quel che Platone diceva sui numeri. **Rapporto di anteriorità e posteriorità gerarchica:** questo allora vale anche per le Categorie e per il Bene, che ha la stessa estensione della sostanza. Aristotele monta la non accettabilità delle idee platoniche, su un'idea platonica.

Pag. 101 ,21 : ammettiamo che esista un'idea del bene, anche se esistesse non sapremmo che farcene, perché è un Bene in sé, non è quello di cui noi andiamo alla ricerca, **ovvero un bene che porti a compimento la vita umana e che noi possiamo tradurre nelle nostre azioni (prakton)** , un bene divino, trascendente, come quello di cui parla Platone è distante da noi.

L'ipsum ens, l'ens, l'ente: non è un bene realizzabile, non è qualcosa che noi possiamo tradurre in azione, che l'uomo possa far in sé , **os ouk an ein prakton**, praxis, l'azione, non è qualcosa di praticabile, perché è separato, è altro da noi, ma non è questo che noi cerchiamo, noi andiamo alla ricerca di qualcosa che noi possiamo far proprio, quindi anche esistesse l'idea del Bene, e per Aristotele ci sono degli argomenti razionali che dimostrano che è un'argomentazione che tiene, noi non sapremmo che farcene:

impostazione di un Aristotele sistematico che ha costruito un edificio del sapere che ha il fondamento nella metafisica, e nel vertice della metafisica che è la teologia: **nessuna scienza è pari alla metafisica, è la scienza dell'essere, tutte le altre discipline si occupano dell'essere in quanto...**

c'è un solo sapere universale che si occupa di tutto ciò che è alla base di tutti i saperi particolari, che si occupa dell'essere in sé stesso. La superiorità della metafisica è la regina delle scienze perché si occupa delle proprietà universali che l'essere ha, essendo così la metafisica è il fondamento universale delle scienze, la radice da cui si costruirebbe l'albero del sapere, e al principio della metafisica vi sarebbe la teologia.

Con gli anni 60 comincia una nuova epoca della tradizione aristotelica: **pluralismo metodologico, che c'è un'autonomia delle scienze, Pierre Aubenque, Il problema dell'essere in Aristotele (capitolo il Dio inutile)**, per Aristotele non serve alla costruzione del sapere, alla costruzione della metafisica e della fisica, mentre per Platone era impensabile, un fisico che non conoscesse il mondo del divino (delle idee) non poteva conoscere la natura, non è possibile una conoscenza del mondo se non alla luce del divino: motivo per cui il libro decimo pare non sia al posto giusto, relitto platonico, mette in luce un Bene in sé, che per Aristotele risultava inutile.

V capitolo

Capitolo molto importante, in cui fa un riflessione sul concetto di eudaimonia e indica quelli che, a suo avviso, sono i caratteri formali e strutturali, trascendentali, che non descrivono il contenuto, cosa è una vita compiuta, ma indica quali sono i caratteri formali di ciò che tutti i greci hanno descritto come felicità, e poi da la sua risposta, nella quale, in parte recupera, abbandona e aggiunge rispetto alle opinioni tradizionali.

Pag. 103 : inizia introducendo quell'argomentazione di cui si è parlato, quella discussione che ha dato luogo a un certo tipo di interpretazione, secondo cui esistono fini diversi rispetto ai nostri tipi di azione, setu vuoi renderne ragione a qualcuno dovrai dire perché la fai. **Alcuni azioni hanno fini in vista di un altro fine, e dovrà esserci un fine ultimo: quello che i Greci chiamano come eudaimonia. I suoi caratteri formali sono ricercati da Aristotele**, e ci mostrerà che non possiamo concepire le azioni umane e i beni che noi perseguiamo nella nostra vita cose se si trattasse di tappe di ascesa dove ci lasciamo alle nostre spalle qualcosa, qualcosa altra la prendiamo e la usiamo come strumento per raggiungere, utilizzando un termine latino, **la beatitudo (beatitudine)**.

Non è una preparatio, una preparazione, la giustizia è una componente essenziale di una vita che riesce, la virtù non è una tappa che prepara alla felicità, ma le componenti essenziali di una vita che riesce.

Struttura formale delle azioni, cosa è un'azione: ogni azione deve avere un principio pratico.

Telos è il fine, non tutti i fini sono perfetti (teleia, portano a compimento i fini che vogliamo).

Il fine più alto non è la perfezione come punto di eccellenza somma, ma che porta a compimento la molteplicità dei fini, che integri i fini particolari in un contesto unitario in cui i fini particolari abbiano un compimento.

Se noi analizziamo la struttura delle azioni, siamo concordi nel ritenere che questo fine ultimo sia la felicità, che è:

- 1. il bene perfetto, che non un bene sommo che sta al di là dei fini particolari di cui andiamo alla ricerca che sta oltre (epekeina) è il bene teleion, che porta a compimento la molteplicità dei fini, è l'idea di una vita costruita in modo tale che in essa trovino compimento la molteplicità di fini buoni che noi perseguiamo. (fil rouge) , è ciò che McIntyre chiamava l'unità narrativa della vita. Perfezione intesa come teleiotes, come ciò che porta a compimento i fini.**
- 2. Autarkeia:** sta facendo un'analisi formale della nozione di eudaimonia. Una vita autosufficiente era un modello classico della tradizione greca: gli dei sono autarchici, il divino non manca di nulla, ecco perché non fanno filosofia (Platone), una vita di cui non manca nulla. Il divino non ricerca nulla perché non manca di nulla. L'autosufficienza è la componente necessaria, per il fatto che noi andiamo alla ricerca di un vita in cui vi siano tutte le relazioni e le componenti per una vita buona. L'autarkeia espone, non ci rende invulnerabili (come gli dei) ; noi non andiamo alla ricerca dell'autosufficienza del divino, ma di una vita in cui vi sia tutto quello che è significativo, anche se ci rende paradossalmente dipendenti ed esposti. Un uomo virtuoso non è disposto per paura a non esporsi, noi andiamo alla ricerca di qualcosa che ci espone, senza cui la nostra vita non sarebbe piena.

Esistono due esseri che non fanno politica: gli animali e gli dei.

Sia nell'Etica Eudemia che nella Grande Etica (Magna Moralia), discute il tema dell'autarkeia:

nella Grande Etica dice: proporre l'autosufficienza solitaria caratteristica dell'autocontemplazione di Dio, come imitazione per l'uomo è assurdo. (Dio per Aristotele pensa sempre sé stesso, quelli che ci propongono di imitare la vita di Dio, dicono una cosa assurda, ce la propongono perché è autarkeia) infatti se un uomo passasse la vita a guardare sé stesso lo rimprovereremmo di essere stupido.

Pag. 111, secondo paragrafo: precisazioni sul metodo.

Capitolo VIII, pag. 113: sul metodo, bisogna indagare a partire da quanto si dice su di esso (**ta legomena, corrispettivo delle opinioni**) : **bisogna partire dalle doxai, perché tutti i fatti concorrono per ciò che è vero.**

Capitolo IX, pag. 115: per Socrate basta la virtù per la felicità, come per gli stoici.

È ragionevole che nessuno di loro si sia sbagliato in tutto. Coloro che hanno proposto certi modelli di vita, se quelle modalità si sono affermate, ci deve essere un contenuto positivo in esse, non è possibile che fosse tutto sbagliato.

1099 a, 5: piacere, è una componente della vita umana, anche della virtù. Anche la virtù, senza piacere, non è una virtù compiuta.

Un uomo che agisca per dovere, non è la forma più alta di virtù. **La felicità ha bisogno anche di beni esterni. Una vita compiuta ha bisogno anche di beni esterni.**

Pag.129: discute un'idea tradizionale che viene fatta risalire a Solone: **nessun uomo può essere giudicato felice prima della morte:** affidare il giudizio allo sguardo esterno. Il criterio con cui la vita di un uomo si valuta, è anche un criterio che proviene dallo sguardo esterno.

1101 a, 30:

Lunga parte in cui discute del metodo della filosofia pratica: applicando questo metodo alla caratterizzazione di cosa è la felicità: eudaimonia, del modo in cui la tradizione precedente tra cui Platone ha inteso questo termine.

Incomincia con una descrizione, anch'essa oggetto di interpretazioni che sono durate secoli: che cosa è la felicità? **È eudaimonia, il fine ultimo dell'azione umana.**

Aristotele comincia con l'argomentazione: c'è una concatenazione di fini, fino a che c'è un fine ultimo al quale dovremmo tendere. Questo tipo di interpretazione è un'immagine platonica: **come se la nostra vita consistesse nell'ascesa di una montagna: immagine dell'homo viator cristiano,** tutto è finalizzato all'arrivare a un fine ultimo, rispetto a cui tutto il resto diviene un mezzo per

raggiungere il fine ultimo. La tradizione medievale ha letto queste immagini sulla base di un'interpretazione platonica, qui però Aristotele non vuole dire affatto questo:

quello che sta facendo Aristotele è dire che **chi entra nella sua aula ha deciso di riflettere su come è organizzata la sua vita, cioè non è possibile fare filosofia morale se si è giovani, bisogna già aver avuto una carriera alle spalle.**

Un autore del I a.C. descriveva così: tutti i filosofi antichi, di qualsiasi scuola, hanno detto che **esiste un ipotelos: Ario Didimo, la filosofia inizia, per tutte le scuole, pur con tutte le differenze, nel momento in cui si decide di riflettere sul telos che viene portato alla luce, cioè quando decidi di riflettere sul telos che guida i comportamenti.**

La virtù etica si acquisisce attraverso l'abitudine.

Per dare la definizione di una cosa ne indica il genere, utilizzando il procedimento per genere e differenza specifica, Aristotele da una definizione di cosa sia la **virtù etica**.

Le passioni sono un'ampia famiglia di sentimenti, alla cui testa ci sono la passione e il dolore.

p. 159 , libro II cap.4 : le virtù hanno a che fare con le passioni e i nostri sentimenti, l'oggetto comune sono i sentimenti, ma noi non veniamo lodati o biasimati del modo in cui sentiamo, quando ci troviamo a vivere esperienze nel mondo, noi non siamo responsabili del modo in cui noi sentiamo le cose (Heidegger befinligkeit) perché il nostro sentire dipende da cose, che spesso non sono in nostro potere. Il modo in cui sentiamo noi non siamo responsabili, dipende da come ci hanno messo al mondo, non siamo responsabili del modo in cui sentiamo, né delle nostre capacità, ovvero che per natura io possa avere un certo temperamento più che altri, non sono responsabile di questo, le virtù non sono legate al modo in cui noi sentiamo le cose, ma legate **al modo in cui noi gestiamo i nostri sentimenti: hanno a che fare con le exis, con le abitudini, sono dei modi in cui noi ci educiamo per gestire le nostre passioni, i nostri desideri, quando ci troviamo a scegliere.**

Modo in cui noi ci educiamo a gestire le nostre situazioni emotive, il nostro complesso di passioni, che tutte fanno capo al piacere e al dolore e alla facoltà del desiderio: **le virtù sono modi con i quali noi ci siamo abituati nel confrontarci con il complesso di desideri che abbiamo, e dunque non dipende da noi il fatto che stiamo al mondo con una certa tonalità emotiva, ma dipende da noi il fatto che ci educiamo a gestire le nostre tonalità emotive.**

Non schiavi dell'immediatezza: sentimenti. La virtù ci rende padroni della nostra vita.

Exeis: stati abituali: le virtù hanno a che fare con i desideri, le paure, i sentimenti, le virtù non sono dei precetti morali, ma sono dei modi in cui noi gestiamo il nostro desiderio, non perché conformiamo le nostre azioni a dei criteri morali, ma perché appunto ci abituiamo a gestire il nostro desiderio in un certo modo. Il desiderio è importante perché:

ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰσχυρικὴν οὐκ ἴσται, ὡς [5]
 ἐτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιῆν κατὰ τὴν
 ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ κατὰ τὴν
 ἔγκρατειαν ὁρῶμενοι καὶ κινήσεως οἱ γὰρ
 πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ἐπιθυμοῦντες οὐ
 ἀκολουθοῦσι τῷ νόῳ. ἄλλ'

L'ANIMA

10

Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινουόμενα, ἡ ὄρεξις ἢ
 νοῦς, εἴ [10] τις τὴν φαντασίαν τιθεῖν ὡς νόησιν
 τινεῖς πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην
 ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις
 ζώοις οὐ νόησιν οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ
 φαντασία. ἀμφω ἄρα ταῦτα κινήτικα κατὰ τόπον,
 νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἐνεκὰ τοῦ λογισμένου
 καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει [15] δὲ τοῦ θεωρητικοῦ
 τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ> ἔνεκὰ τοῦ πᾶσα· οὐ
 γὰρ ἡ ὄρεξις αὐτὴ ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ
 δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως, ὥστε εὐλόγως δύο
 ταῦτα φαίνεται τὰ κινουόμενα, ὄρεξις καὶ διάνοια
 πρακτικῆ· τὸ ὄρεκτον γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ
 διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἔστι τὸ [20]
 ὄρεκτον. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινή, οὐ κινεῖ
 ἀνευ ὄρεξεως. ἐν δὲ τὴν τὸ κινουόν, τὸ ὄρεκτικόν.
 εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκινουόν, κατὰ κοινὸν
 ἄν τι ἐκινουόν εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ

r. 9, 433 a 4 . 10, 433 a 23

l'incontinente²¹³. E in generale noi vediamo che chi possiede la scienza medica non sempre la esercita, poiché [5] non la conoscerà, ma qualcosa' altro²¹⁴ è il movimento principale per agire conformemente alla conoscenza. Ma neppure si può dire che sia la tendenza la causa principale di questo movimento, poiché i continenti, benché abbiano tendenze e desideri, non fanno ciò verso cui provano un attrazione, ma seguono l'intelletto²¹⁵.

10. Ancora sulla facoltà locomotoria

In ogni caso è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza oppure l'intelletto²¹⁶, se si [10] considera l'immaginazione una specie di pensiero. Infatti molti uomini, contro il sapere, seguono le immagini, e negli altri animali non c'è pensiero né ragionamento, ma immaginazione. Pertanto entrambi questi principi sono cause della locomozione, l'intelletto e la tendenza²¹⁷: s'intende l'intelletto che ragiona in vista di qualcosa, ossia quello pratico; esso differisce [15] da quello teorico per lo scopo²¹⁸. Ma anche ogni tendenza è in vista di qualcosa, giacché l'oggetto della tendenza è il punto di partenza dell'intelletto pratico²¹⁹, e l'ultimo termine²²⁰ è il punto di partenza dell'azione. Di conseguenza è ragionevole che queste due risultino le cause del movimento: la tendenza e il pensiero pratico, poiché l'oggetto della tendenza muove, e per questo il pensiero muove, perché [20] tale oggetto è il suo punto di partenza. Anche l'immaginazione, quando muove, non muove senza la tendenza. Pertanto c'è un unico motore: la facoltà appetitiva²²¹. Se infatti fossero due a muovere, l'intelletto e la tendenza, nuoverebbero in virtù di una forma comune²²². Ora, mentre risulta che l'intelletto non

φαινεται κινῶν ἀνευ ὀρέξεως (ἡ γὰρ βούλησις κατὰ βούλησιν [25] κινεῖται), ἡ δ' ὀρεξις κινεῖται, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινήται, καὶ τὴς ἐστίν. νοῦς μὲν οὖν πῶς ὀρθῶς ἐστίν· ὀρεξις κινεῖται καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή· διὸ ἀεὶ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν· οὐ πᾶν δὲ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' [30] ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως εἶναι. ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖται τῆς ψυχῆς, ἡ καλουμένη [433 b] ὀρεξις, φανερόν· τῆς δὲ διαποῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, ἕαν κατὰ τὰς δυνάμεις διαποῦσι καὶ χωριστοί, πᾶσι τὰς βουλευτικόν, θηρτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, διαφέρει ἀλλήλων ἢ ἐπιθυμητικόν καὶ θυμικόν. [5] ἐπεὶ δ' ὀρεξις γίνονται ἐναντία ἀλλήλων, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἰσθησιον ἐγούσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κέλθει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἦδη· φαινεται γὰρ τὸ ἦδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, [10] διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον), εἶδει μὲν ἐν ἄν εἶη τὸ κινῶν, τὸ ὀρεκτικόν, ἡ ὀρεκτικόν – πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτικόν, ἡ γὰρ κινεῖται οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι – ὀρθιμῶ δὲ πλείω τὰ κινῶντα· ἐπεὶ δ' ἐστὶ τρία, ἐν μὲν τὸ κινῶν, δευτέρων δ' ἡ

muove senza la tendenza (poiché la volontà è una tendenza, e quando ci si muove in conformità della ragione, [25] ci si muove anche in conformità della volontà), la tendenza muove invece anche contro la ragione²²³, giacché il desiderio è una forma di tendenza. L'intelletto dunque è sempre retto, mentre la tendenza e l'immaginazione possono essere rette e non rette. Perciò è sempre l'oggetto della tendenza che muove, ma questo o è il bene o è ciò che appare come bene; non però ogni bene²²⁴, ma il bene che è oggetto dell'azione. Oggetto dell'azione [30] è ciò che può essere anche altrimenti²²⁵.

[433 b] È chiaro dunque che è questa la facoltà dell'anima che muove, quella chiamata tendenza. A coloro che dividono le parti dell'anima, se le dividono e le separano secondo le loro potenzialità, ne risultano parecchie: la nutritiva, la sensitiva, l'intellettiva, la deliberativa, ed inoltre l'appettitiva. Infatti queste parti differiscono tra loro ben più che la parte desiderativa da quella passionale²²⁶. [5] E poiché si producono tendenze che sono contrarie le une alle altre, e ciò avviene qualora la ragione e i desideri siano contrari, e si verifica negli esseri che hanno la percezione del tempo²²⁷ (infatti l'intelletto ordina di resistere in vista del futuro, mentre il desiderio comanda sulla base del presente, giacché ciò che è immediatamente piacevole gli appare piacevole in senso assoluto e bene in senso assoluto, [10] per il fatto che non considera il futuro), ciò che muove sarà specificamente tutto l'oggetto della appetitiva in quanto tale (e anzi senza essere mosso²²⁸, per il fatto di essere pensato o immaginato), mentre numericamente i motori saranno molteplici²²⁹.

Poiché ci sono tre cose²³⁰: una il motore, la seconda cioè con cui muove, la terza cioè che è mosso, e il motore è

κινεῖ, ἔτι τρίτον τὸ κινούμενον, τὸ δὲ κινῶν
 δυνάμει, [115] τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινῶν
 κινούμενον, ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινῶν
 ἢ ἀκίνητον γὰρ τὸ κινούμενον τὸ ἴδιον καὶ
 ἢ ὁμοίως κίνησις τίς ἐστίν, ἢ ἐκέρχεται, καὶ
 ἢ ἴδιον τὸ κινούμενον ἢ ὁμοίως κίνησις
 κοινῶς τοῦτο σημαστικὸν ἐστίν - οἷον [120] ἐν τοῖς
 περὶ αὐτοῦ. νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰρησίν, τὸ
 κινῶν ὁργανικῶς ὅρου ἀρχὴ καὶ ἐκέρχεται
 αὐτό - οἷον ὁ γυγλυμῶς ἐν τῷ κινῶν, τὸ
 καὶ τὸ κοῖλον τὸ μὲν τελευτῶν γὰρ τὸ κινῶν
 μὲν ἡμεῖς τὸ δὲ κινεῖται, λόγῳ μὲν ἔτι
 ἔλξει κινεῖται. οἷον δὲ, ὡς ἐπὶ [125]
 καὶ ἐν τῷ κινῶν. πάντα γὰρ ὡσαύτως καὶ
 οὖν, ὡς ἐπὶ εἰρησίν, ἢ ὁργανικὸν τὸ κινῶν, τῶν
 αὐτοῦ κινήσικόν. ὁργανικὸν δὲ οὐκ ἀνευ φαντα-
 σίας. φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθη-
 τικὴ. [30] ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα
 μετέχει.

11

Σκεπτέον δὲ καὶ περὶ τῶν ἀτελῶν τί τὸ κινῶν
 ἐστίν, [434 a] οἷς ἀπὸ μόνου ὑπόρχει αἰσθησίν
 πότερον ἐνδέχεται φαντασίαν ὑπόρχει ταύτης ἢ
 οὐ, καὶ ἐπιθυμίαν. φαίνεται γὰρ ἅπτη καὶ ἴδιον
 ἐνοῦσα, εἰ δὲ ταύτα, καὶ ἐπιθυμίαν ἀνευ φαν-
 τασίας δὲ πᾶσα ἢ ὡς ἐπὶ καὶ κινεῖται
 φαντασία δὲ πᾶσα ἢ ὡς ἐπὶ καὶ κινεῖται

r.10. 433 b 14 - 11. 434 a 4

duplici: [15] uno immobile, l'altro motore e mosso, il
 motore immobile è allora il bene che è oggetto dell'azio-
 ne, il motore mosso è la facoltà appetitiva (giacché ciò
 che è mosso²³¹, è mosso in quanto appetisce, e ciò che è
 che è una specie di movimento o un attività²³²), e ciò che ten-
 mosso è l'animale, mentre lo strumento con cui la ten-
 denza muove è senz'altro corporeo, e perciò [20] lo si
 deve esaminare tra le funzioni sommarie, ciò che
 all'anima. Ora, per esprimerci sommarie, ciò che
 muove in quanto strumento²³³ si trova lì dove principio e
 fine s'identificano, com'è, ad esempio, la giuntura²³⁴, qui
 infatti il convesso e il concavo costituiscono la fine e il
 principio (per questo il secondo è in quiete, mentre il
 primo si muove), [25] essendo diversi logicamente, ma
 inseparabili per la grandezza²³⁵. Infatti tutte le cose in un
 muovono per spinta e per trazione, e perciò, come in un
 cerchio, dev'esserci un punto che rimanga fermo e da cui
 abbia inizio il movimento. In generale dunque, come si è
 è capace di muovere se stesso, e non possiede questa
 facoltà senza l'immaginazione. Ogni immaginazione poi è
 razionale o sensitiva, [30] e di quest'ultima sono forniti
 anche gli altri animali.

11. Locomozione, deliberazione e sillogismo pratico

Bisogna esaminare anche riguardo agli animali imper-
 fetti, [434 a] nei quali è presente soltanto il senso del
 tatto²³⁷, che cos'è ciò che li muove, ossia se in essi posso-
 no o no trovarsi immaginazione e desiderio. Risulta infat-
 ti che in essi sono presenti il dolore e il piacere, e se
 hanno questi, necessariamente hanno anche il desiderio.
 Ma in che modo si troverà in loro l'immaginazione?
 Forse, come essi si muovono in modo indeterminato²³⁸,

Facoltà orettica: desiderio è l'autentico movente dell'azione, gli uomini non si muovono verso un fine semplicemente per l'intelletto, il legame fra il soggetto e il fine è offerto dal desiderio. Questi due principi sono cause della locomozione: intelletto pratico (fronesis) e la tendenza.

La ragione muove per il tramite del desiderio (contrario di Kant).

La virtù viene acquisita attraverso l'abitudine: per reagire emotivamente nel giusto modo, è un processo lungo.

Limite a monte: limiti umani, limiti a valle: la costruzione di sé è molto importante, ma ad un certo punto un uomo che si è costruito in un certo modo diviene una sorta di **destino, una volta che si è svolto un certo percorso, costruendosi nella dimensione di desideri, la personalità si è costruita e allora si vedranno le cose in quel modo e le azioni deriveranno in quel modo. Le azioni sono la necessaria conseguenza dell'uomo che è. Per Aristotele non ci potrà essere nessuna conversione dell'Innominato, l'individuo ha la responsabilità della sua costruzione, a processo compiuto il suo diviene una sorta di destino:** poesia, la tragedia, la letteratura: nessuno di noi vede la vita di un uomo nella sua completezza, mentre nella scena di un teatro, la funzione è esattamente questa: dipanare la figura dell'uomo, in un quadro, come le azioni di un certo carattere morale, una volta che si è costituito sono la conseguenza inevitabile della persona che è.

L'etica aristotelica è un'etica della finitezza: non l'ha a monte (cose che dipendono dai contesti in cui l'individuo cresce) e c'è un limite a valle (una volta che quella persona si è costruita, per Aristotele la costruzione è quasi imm modificabile, proprio perché non basta la ragione e la conoscenza, è un processo lungo di costruzione).

Hume attribuisce alla ragione non solo una funzione strumentale, ma una funzione più importante. La ragione deve sempre muoversi sul binario del desiderio. La ragione ha una funzione.

Il desiderio è spinto dall'immediatezza, la funzione della ragione, non è solo una funzione strumentale (come per Hume), ma ha una funzione educativa del desiderio, perché è l'unica facoltà che quando ci troviamo a scegliere in questo momento, è capace di anticipare il futuro.

La hybris era irrazionale?

Modelli omerici contrastanti: polutropos?

Per Aristotele l'educazione è tutto. **Ortopedia del desiderio: la costruzione del desiderio verso fini buoni in un contesto familiare, si costruisce la dimensione del desiderio.**

Cosa è la virtù etica?: 1104, 10 ; 1104 b 5, la tonalità emotiva è la cartina tornasole della qualità di un carattere. Educare a sentire, a gioire, a provare piacere per le azioni e i piaceri che sono buoni. Anche le punizioni agiscono sulle passioni. (hanno questa funzione educativa) ; 1105 a, il giusto mezzo non è qualcosa di dato di oggettivo, non è un criterio universale, non dice niente, dice semplicemente che nelle diverse situazioni le passioni che devi provare, devono essere quelle che sono un giusto mezzo in rapporto al fine che è in ballo in quella scelta, alla persona, alla situazione, al luogo al tempo, non c'è un giusto mezzo universale.

Non c'è un giusto mezzo oggettivo: medietes : 1105 b, riga 5, la medietà è che in una giusta proporzione con.. il fine, il valore. **La giusta misura è stabilita in riferimento al valore, alla situazione, al tempo e al luogo, e dunque non è un metro universale e assoluto;**

Momento opportuno: il giusto mezzo non è unico; è quell'azione e quella capacità di reagire emotivamente, proporzionata in riferimento al momento in cui devi compiere quella scelta, alle cose in cui ti trovi implicato.

Cap 6, libro II: la virtù è uno Stato (exis proareticke) che orienta la scelta.

Anche nel sapere scientifico: metafisica, fisica e matematica, la ragione non può tutto. Perché si costruisce all'interno di un genere (il gruppo più ampio possibile che tiene insieme tutte le cose che hanno la medesima natura); **un sapere in cui le conclusioni che raggiungi con il ragionamento, è possibile dentro un genere determinato di cose, ma dentro quell'ambito non è possibile costruire una fisica matematica, perché la matematica si occupa di un genere di cose: gli enti matematici, con proprietà che la ragione costruisce astrattamente; la fisica si occupa degli esseri della natura che hanno in sé stessi il principio del movimento, un altro genere e non si possono mescolare, non si può fare una metabasis allo ghenos.**

Un sapere scientifico deve essere dentro un preciso e determinato genere di enti, i principi primi di una scienza, della geometria non sono qualcosa di cui la ragione può disporre, la ragione è impotente nei confronti dei principi primi di una scienza: la ragione può costruire un sapere scientifico in un genere specifico di cose, ma lavorando in quel genere di cose, i principi primi non possono essere dimostrati razionalmente, perché per dimostrarli si dovrebbe far riferimento a dei

principi più ampi (dimostrazione apodeiknumi, dimostrare a partire da) , questo vale per tutte le scienze: **la ragione non può dimostrare i principi del suo sapere, che sono principi del nous, colti con un atto intuitivo**: ciò capita anche nelle azioni umane, dovendo dare un oggetto per scontato, dando i principi primi per scontati. **La ragione deve presupporre qualcosa di cui non dispone.**

La ragione nel sapere scientifico non è il dominus di tutto. Questo vale anche per l'agire morale: la scelta (proairesis) che noi ci troviamo ad affrontare nell'azione, è orientata dalla virtù, cioè è orientata dal modo con il quale noi abbiamo costruito il nostro sentire, il nostro desiderio, le nostre passioni, ciò che orienta la scelta, prima che la ragione comincia a ragionare, è la persona che si è , il modo in cui si desidera, perché in quel momento appaiono, prima che la ragione si metta a ragionare, come stonate, come non desiderabili, non attraenti, non appetibili.

Importanti i luoghi nei quali si viene educati a sentire certe cose, e ci sono cose, valori e azioni che non gli appaiono desiderabili e che se anche si trovasse a farlo, costretto per debolezza, comunque non lo farebbero stare bene: **non solo moralmente sbagliate, ma non avrebbero la giusta misura con quell'uomo che è. La virtù è uno stato abituale che orienta le nostre scelte.**

Questo non basta: III libro, occorre la capacità della ragione di saper individuare le situazioni coerenti.

1107 b, 5: p.171.

Un uomo per cui non c'è alcun piacere, non esiste neanche un nome per definirlo: uno stoico, per Aristotele non è un uomo. **Uomini che non si addolorano non abbiamo un nome per definirlo.**

1109 b, p.181: la medietà è la perfezione.

ETICA NICOMACHEA

L'etica come scienza pratica

Nella classificazione aristotelica del sapere (libro VI Metafisica) , **l'etica figura come scienza pratica**. In quanto scienza, essa figura un sapere causale, essendo questa la caratteristica della scienza. **Come dichiarato negli Analitici Posteriori**, si ha scienza quando si conosce la causa per la quale una cosa è, e che proprio di tale cosa è causa.

In quanto pratica essa si rivolge al sapere, vale a dire alla conoscenza delle cause, non già alla pura contemplazione (tali le scienze teoretiche: matematica, fisica e filosofia prima) ,né alla produzione poiesis , ma alla praxis, all'azione.

Vi sono delle realtà che non possono essere diversamente da quelle che sono, libro VI Etica Nicomachea, la cui modalità di esistenza è la necessità, di queste se ne occupa la **moralità** ; **l'etica ha invece per oggetto realtà che possono essere diversamente da quelle che sono, la cui modalità di esistenza non è la necessità. (la necessità assoluta) , bensì la contingenza e possono essere e non essere.**

Differenza tra azione e produzione: libro VI

L'etica è scienza dell'agire. E poiché per Aristotele scienza è costitutivamente un sapere causale, **l'etica studia le determinazioni in virtù delle quali l'azione si produce.**

La dimensione deontologica e normativa non si aggiunge al discorso causale sul prodursi dell'azione morale, ma scaturisce da esso e si pone come il momento della compiutezza e della perfezione stessa dell'atto. Che l'atto sarà adeguato alla natura e alla finalità delle determinazioni che lo pongono, se nel suo esplicarsi porta a realizzazione la natura e la finalità di quelle determinazioni stesse.

L'etica, come scienza pratica, ha da studiare le determinazioni in virtù delle quali l'azione si produce nella piena esplicitazione di quelle determinazioni stesse. L'etica si si specifica con quel sapere causale che indica e pone in atto quelle determinazioni in virtù delle quali l'uomo nell'agire realizza la sua natura e la sua finalità.

Etica e politica: p. 13 – 14 – 15

Il metodo dell'indagine morale

L'oggetto e la natura dell'etica comportano sul piano metodologico che essa **rinunzi ad usare il modo di procedere deduttivo, proprio delle scienze teoretiche, come suo modo di procedere peculiare e specifico, per assumere un metodo molto più prossimo all'induzione.**

“Bisogna partire da ciò che è noto...”

La mancanza di stabilità , propria della prassi, è dovuta al fatto che l'azione , nella sua specifica individualità, è qualcosa di irripetibile e di singolare, perché irripetibili e singolari sono le circostanze nelle quali essa si compie, per questo **la trattazione in materia di etica deve procedere per linee generali e non può pervenire ad un grado di esattezza assoluta, fino al particolare.**

“Le cose moralmente belle e le cose giuste, intorno alle quali verte la politica, hanno molta diversità ed instabilità, a tal punto che si crede che esse siano soltanto per convenzione e non per natura”

Il carattere approssimativo del discorso morale, il suo esprimersi, cioè per grandi linee e non già nella specifica determinazione del particolare, è in relazione dunque, all'instabilità del suo oggetto.

In campo etico la verità stessa non appartiene all'universale, bensì al particolare. Confronto continuo del discorso etico con i fatti, con il particolare, perché **“la verità si giudica dai fatti e dalla vita, giacché in essi risiede l'elemento fondamentale.”**

La discussione degli endoxa:

Ora tra questi fatti vanno privilegiati gli endoxa, le opinioni autorevoli: la relativa discussione deve accertarne gli aspetti veri e correggerne le carenze e gli eventuali errori. L'istanza è

paradigmaticamente espressa nel libro VII, dove lo Stagirita, nel delineare il metodo che la ricerca intorno all'intemperanza, alla mollezza e alla sensualità si deve seguire, scrive:

VII, 1145 b.

È un metodo che **risuona nell'eco dell'etica socratica.**

Si deve partire dall'analisi dall'esame delle opinioni più diffuse e che hanno l'aria di avere una qualche ragione. Il procedimento che va dalle opinioni alle confutazioni, dalle cose note a noi ai principi, dal che al perché, è la dialettica, e questo è il metodo della filosofia pratica.

I requisiti dell'ascoltatore dei discorsi di etica:

1. Esperienza dei fatti della vita, giacché l'etica corrisponde ad una riflessione sui fatti. Per questo motivo il giovane non si addice a questo tipo di indagine.
2. Che si sia acquisito un modello di vita virtuoso e sia già di buoni costumi, anche per questo fatto il giovane non si presta bene a seguire le lezioni di etica, in quanto incline a seguire le passioni.
3. Necessità di aver ricevuto una buona educazione, come presupposto essenziale per l'acquisizione di costumi virtuosi.

La felicità come bene supremo dell'uomo

L'oggetto della ricerca morale è il bene dell'uomo, ed alla specificazione di esso sono dedicati, secondo un itinerario molto lineare pur nella loro scansione articolata.

Ricerca non ha per scopo la sola conoscenza del bene, bensì la sua **realizzazione; ché altrimenti il conoscere sarebbe inutile.** L'etica, infatti, come si è detto è scienza pratica e come tale il sapere in essa è finalizzato all'agire. Il sommo bene ricavato dall'etica deve essere **prakton**, vale a dire deve essere **il massimo dei beni che possono essere acquisiti nell'azione ed essere esso stesso oggetto d'azione.** Il bene supremo che sia alla portata dell'uomo e possa da lui effettivamente essere acquisito e realizzato, al contrario della filosofia pitagorica e quella platonica in particolare che fanno del bene una determinazione che in nessun modo può essere oggetto d'azione, e che in quanto tale sfugge alla portata dell'uomo.

Ancora più radicalmente e più puntualmente la critica aristotelica si rivolge alla concezione platonica del bene, per la quale esso è un'Idea, anzi la suprema Idea, quella che, come detto nella Repubblica, conferisce realtà ed intellegibilità alle idee, e per altro verso intelligenza

all'intelletto. Una tale determinazione si connota, in tutta chiarezza, di una portata eminentemente ontologica, epperò non ha posto in campo etico in quanto non è alla portata dell'uomo.

La dimostrazione dell'inesistenza dell'Idea di Bene, oltre che della sua irrilevanza su un piano morale, si costituisce come il massimo avvaloramento del bene umano ed assume un rilievo di interesse chiaramente etico.

Quel fine che si voglia di per sé stesso e non già in vista di altro sarà il bene supremo.

Felicità: vita di piacere, vita attiva e vita contemplativa, tre modelli.

La virtù di per sé non esprime la felicità, almeno nella dimensione del possesso, potendo essere che chi possiede la virtù patisca mali ed abbia in sorte le sventura più grandi, o resti inattivo. **Il bene supremo è assoluto (ab solutus) non riniva a null'altro che a sé stesso.**

Prerogative della felicità:

1. **Assoluta**
2. **Autosufficiente:** ciò che è sufficiente in sé stesso, è ciò che pur da solo, rende la vita sceglibile e non abbisogna di nulla; una di questo genere riteniamo sia la felicità.

La felicità consiste in un'attività dell'anima razionale secondo virtù e, se le virtù sono molteplici, secondo la più eccellente e la più perfetta. Per la felicità non basta il semplice possesso della virtù, ma ne è richiesto l'uso; **ossia che essa non è che una disposizione , ma è attività, attività secondo virtù; piacevolezza e desiderabilità.** Alla realizzazione della felicità concorrono anche i beni esteriori, **giacché è impossibile e difficile compiere le cose belle quando si è sprovvisti di mezzi.**

La virtù:

Per la determinazione di essa Aristotele prende le mosse dalla dottrina psicologica e distingue due parti dell'anima:

- Una parte che non possiede la regola
- Una parte che la possiede

Che le virtù non siano per natura è provato da due istanze: innanzitutto dal fatto che ciò che è per natura non può modificarsi per essere posto ripetutamente in altra situazione , il carattere si plasma a seconda del tipo di azioni che si compiono.

Per natura l'uomo ha la capacità di acquisirle, ma il loro costruirsi, ma il loro costituirsi è dovuto al compimento di azioni che siano di una certa qualità. Il ripetersi di certe azioni genera un habitus, ed in esso consiste la virtù etica.

Le disposizioni nascono dalle qualità che sono loro simili. Per questo le attività che si esercitano devono essere di una certa qualità: perché conformemente alle differenze di questa qualità sorgono le disposizioni. **Da qui l'importanza dell'essere ben guidati e del ricevere una buona educazione al fine di contrarre buone abitudini. La virtù nasce dall'abitudine di compiere atti virtuosi, ma per compiere atti virtuosi bisogna già possedere la virtù.**

Possedere la virtù non è semplicemente compiere azioni virtuose, ma compierle con certe condizioni, quali l'esserne consapevoli, per scelta deliberata, **La virtù consiste in un giusto mezzo rispetto ad un eccesso o a un difetto, che sono entrambe posizioni viziose, la medietà è quella condizione che né eccedendo, né difettando rispetto alle condizioni della persona, realizza la sua condizione migliore.** Una condizione che non è unica e uguale in tutti i casi e che si determina in relazione alla molteplicità delle circostanze e che richiede la capacità di deliberare, nella particolare individualità di esse, quello che è il meglio. **La medietà è frutto di una deliberazione e quindi, come tale, è priva di qualsiasi meccanicità.** Nella deliberazione interviene costitutivamente una conoscenza universale, che la **phronesis** media a misura delle circostanze particolari. In questo senso il concetto di medietà si calibra su un piano essenzialmente razionale: come momento della ragion pratica.

Bisogna rilevare che proprio nella nozione di **mesotes** si esprime quel senso della proporzione e della misura che sta a fondamento di tutta l'etica greca, a partire dalla sapienza presocratica.

L'ambito in cui la virtù è il giusto mezzo è quello delle passioni e delle azioni.

Nel regolare le passioni, la virtù è la disposizione per la quale la perfezione indicata dalla ragione si traduce in una dimensione prammatica, imponendosi alla tensione dell'appetito. **La virtù è il luogo in la razionalità si traduce in prassi.**

La scelta deliberata (proairesis**):**

la virtù è una disposizione che orienta la scelta deliberata.

Distinzione tra volontario e involontario.

Distinzione tra involontario e non – volontario.

Atto compiuto dall'ignoranza (da perdonare) e atto compiuto nell'ignoranza.

Il principio dell'azione morale è la scelta ed i principi della scelta sono il desiderio e il calcolo indirizzato ad un fine. Per questo la scelta non è senza intelletto e pensiero; né senza una disposizione morale.

La saggezza è sempre stata attribuita a coloro che dimostrarono di saper deliberare : su cosa fosse bene per loro, nella prospettiva della realizzazione del bene morale. **Si tratta cioè della capacità di riconoscere quali azioni sono buone e quali sono cattive.**

Sono saggi Pericle e gli uomini politici che sono capaci di vedere le cose che sono buone per loro e quelle che lo sono per gli uomini. In questa dimensione la saggezza può definirsi come quella disposizione accompagnata da ragionamento, vera, che dirige l'agire nell'ambito dei beni umani.

In senso stretto la saggezza riguarderebbe i mezzi, mentre è la rettitudine del desiderio, disposto in questo modo dal desiderio, a far muovere verso fini eticamente buoni. **L'intelligenza pratica che non sia accompagnata da una virtù morale, in grado di individuare il giusto fine sarebbe solo astuzia o scaltrezza.**

La saggezza non deve possedere solo la conoscenza degli universali, ma anche quella dei particolari, nei quali l'azione si individua.

La saggezza richiede esperienza. Aristotele precisa che la differenza che separa la saggezza (phronesis) dalla semplice capacità di deliberare (euboulia), vale a dire dalla semplice capacità di scegliere i mezzi , così come ha a cura di distinguere la saggezza dalla **synesis**, la quale specifica un'attitudine soltanto critica e non è capace di dare anche comandi , come fa invece anche la saggezza, e la **gnomé**, il buon senso, che è capacità di giudicare su ciò che è equo. **LA phronesis comprende tutte queste disposizioni, ma ne è superiore.**

La saggezza è la virtù della parte calcolativa.

Come virtù di questa parte è inferiore alla sapienza.

Le condizioni concomitanti della felicità: l'amicizia e il piacere:

alla scansione della felicità concorrono, in funzione strumentale, anche i beni esteriori.

Amicizia e piacere: appartengono all'uomo come dimensioni profondamente radicate nel suo essere: la prima in quanto egli essere in mezzo tra bruto e Dio, né partecipa alla chiusura di quello ad ogni comunanza spirituale, né dell'assoluta autosufficienza di questo, ma è per natura un animale socievole.

L'amicizia non è una cosa soltanto necessaria, ma anche bella: bene coniugale, quello del padre per i figli e viceversa, quello dei fratelli, quello che intercorre tra i cittadini di una medesimo polis.

Tre forma di amicizia:

1. Fondata sul bene e sulla virtù: l'amico è una sorta di alter ego, ed è un bene per chi lo ama.
2. Fondata sul piacere
3. Fondata sull'utile

Gli amici si amano perché rispettivamente si procurano piacere o si scambiano vantaggi.

Il piacere:

il piacere e il dolore sono determinazioni che investono direttamente la moralità, e seguendo l'analisi aristotelica abbiamo avuto modo di constatarlo. Per il filosofo l'azione pienamente virtuosa è quella che compie provandone piacere. Hanno grande importanza anche nell'educazione: essendo sostanzialmente espressi tramite i premi e i castighi,

Libro I

“Oggetto della morale è il bene supremo – requisiti dell’ascoltatore del corso di etica”

“Ogni arte e ogni ricerca scientifica e similmente ogni azione e ogni scelta deliberata tende ad un bene; perciò a giusta ragione si è dichiarato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono”.

“Differenza tra i fini delle **technai**”

“Se esiste un fine delle cose che sono oggetto d’azione che vogliamo per sé stesso, e le altre cose a causa di questo; e non scegliamo ogni cosa in ragione di altro (così infatti si procederebbe all’infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto ed inutile) , è evidente che questo fine sarà il bene, voglio dire il bene supremo.” – **ananké stenai** : l’istanza ha una marcata origine platonica : in Liside aveva affermato l’impossibilità di procedere all’infinito nell’ordine delle cause e ne aveva inferito la necessità di un primo amabile, **in Gorgia**, compare la definizione del bene come fine di tutti i nostri atti, con la conseguente affermazione che è in vista del bene che si compie tutto il resto. L’Aristotele del primo libro dell’Etica Nicomachea non soltanto riprende la teoria platonica come termine di riferimento dialettico in relazione al quale specificare la sua posizione.

“ Il bene è amabile anche nella dimensione dell’individuo singolo, ma è più bello e più divino quando concerne un popolo o delle città. : **trattazione di politica**”: la politica con cui Aristotele individua l’etica è la politica architettonica e nomotetica. La vera politica è la morale.

Aristotele distingue la politica come scienza nomotetica , la quale fissa le norme dell’agire e il fine da conseguire, dalla politica come pratica usuale, il cui oggetto è il governo della città.

“Le cose moralmente belle e le cose giuste, intorno alle quali verte la politica, hanno molta diversità ed instabilità, a tal punto che si crede che esistono soltanto per convenzione e non per natura. Una tale instabilità hanno anche i beni, per il fatto che a molti giungono anche dei

danni da essi. (...) Quando dunque si parla intorno a cose ed opinioni di questo genere, bisogna accontentarsi di mostrare la verità in maniera approssimativa e a grandi linee” : metodo.

“ Ciascuno giudica bene le cose che conosce e di queste è buon giudice. Di conseguenza in ogni settore è buon giudice chi in esso si è acculturato, ed è buon giudice in assoluto chi si è acculturato in ogni campo. **Per questo il giovane non è un ascoltatore adatto delle lezioni di politica: egli infatti è inesperto delle azioni della vita, ed i ragionamenti di questa scienza vertono intorno a queste. Inoltre essendo incline alle passioni, ascolterà invano e inutilmente, poiché il fine della politica non è la conoscenza, ma l’azione (praxis)**

I, 2

<<Le opinioni sulla felicità – precisazioni metodologiche>>

Doxa: “Dicono che è la felicità sia il volgo che le persone raffinate, e concepiscono il vivere bene e l’aver successo come identici all’esser felici”

Il bene, alla cui realizzazione tende la politica, vale a dire il bene supremo tra quelli che sono oggetto d’azione, vi è concordanza nel dire che è la felicità; ma vi è diversità nel definire in cosa essa consista.

1. La felicità pensata come qualcosa di esteriore e di visibile (onore o ricchezza)
2. Per i Sofisti, consiste nella cultura.
3. Per Platone, il bene in sé è al di là dei beni sensibili, come causa di essi.

“Esaminare tutte le opzioni è senz’altro piuttosto inutile, è sufficiente esaminare quelle che sono le più diffuse o che si pensa abbiano qualche ragionevolezza.”

“**Bisogna partire da ciò che è noto per noi.**”: il passo contiene la precisazione del metodo che si deve seguire in morale: **il metodo induttivo** , che procede dai fatti ; al tempo stesso, in linea del tutto consequenziale, offre un’ulteriore precisazione sulle qualità che deve possedere chi fa morale, scandita in questa sede da un punto di vista metodologico: deve essere di buoni costumi. **Soltanto chi è di buoni costumi è in grado di cogliere il carattere virtuoso di un atto, in quanto le disposizioni che egli possiede, sono della stessa natura della moralità di quell’atto : soltanto chi è virtuoso può riconoscere la virtù.**

I,3

<<La vita dedicata al piacere, all'onore e alla ricchezza>>

Aristotele riprende dalla tradizione platonica la distinzione di tre generi di vita:

1. **La vita di piacere:** è una vita animalesca e da schiavi.
2. **La vita dedicata all'onore:** la felicità non può consistere nell'onore giacché:
 - a) È del tutto sufficiente a sé stesso, mentre l'onore dipende da chi lo conferisce e non già da colui al quale viene conferito
 - b) L'onore rinvia alla virtù, come testimonia il fatto che si desidera essere onorati come prova dell'essere persone dabbene, ed essere onorati da persone dabbene.

Si potrebbe pensare che il sommo bene sia il possesso della virtù, ma:

- a) Il semplice possesso della virtù non ne implica anche l'uso ed **il virtuoso potrebbe rimanere inattivo**
 - b) il virtuoso potrebbe essere che abbia una vita piena di sciagure : sì che non potrebbe essere considerato felice.
3. **La vita contemplativa: libro X.**

Quando si tratta della felicità, vi sono dei generi di vita che non devono essere presi in considerazione: sono quelli che s'intraprendono per far fronte alle necessità dell'esistere; contano soltanto i generi di vita che non hanno altre ragioni d'essere che di procurare a coloro che vi si dedicano un felice passatempo.

I,4

<< La teoria platonica dell'idea del Bene>>

Proseguendo l'indagine sugli endoxa, Aristotele prende in considerazione la teoria platonica dell'idea del bene e la respinge con i seguenti argomenti:

il bene non è un termine univoco o sinonimo, che esprime un'unica idea.

I,5

<<il bene supremo oggetto d'azione è la felicità>>

Dopo aver accertato che il bene di cui si va alla ricerca non può essere la platonica idea del bene come genere comune, Aristotele riprende a determinare qual è il bene supremo che è oggetto d'azione.

1. Poiché il bene pratico coincide con il fine ed i fini delle attività umane sono molteplici, se esiste un fine di ogni azione dell'uomo, questo sarà il bene supremo.

Tale fine è la felicità, infatti:

a) Il fine supremo è un fine perfetto

- b) Fine perfetto è quel fine che si desidera sempre per sé stesso e mai in vista di altro. (infatti tra un fine che si desidera per sé stesso e un fine che si desidera in vista di altro è più perfetto il primo; ed un fine che non si desidera mai in vista di altro è più perfetto di un fine che è desiderabile talvolta per sé, talvolta in vista di altro; per cui un fine che sia desiderabile sempre per sé stesso e non mai in vista di altro sarà il fine perfetto).
- c) La si desidera sempre per sé stessa e mai in vista di altro.

a) Il bene perfetto è sufficiente in sé;

- b) Sufficiente in sé è ciò che, senza che sia sommato ad altro, rende la vita scegliibile.
- c) La felicità, senza che le si debba aggiungere altro bene, è la cosa più degna di esser scelta.

“La felicità, noi scegliamo sempre per sé stessa, e non mai a motivo di altro; invece, l'onore, il piacere, l'intelligenza ed ogni virtù, li scegliamo sì anche per sé stessi, ma li scegliamo anche in vista della felicità, supponendo che mediante essi saremo felici. Invece nessuno sceglie la felicità in vista di questi beni, né in generale a motivo di altro.”

“**autosufficienza:** il bene perfetto è sufficiente in sé” : ripropone la nozione platonica di <<ikanon>> e denota la condizione di bastare a sé stesso, di essere indipendente. Sul piano morale un uomo è autosufficiente quando trova in sé stesso le condizioni della sua felicità. Dicendo che la felicità è un bene autosufficiente, Aristotele non intende affatto dire che è un bene che basta a sé stesso, ma è un bene, anzi il bene che rende l'uomo autosufficiente, vale a dire il bene per il quale chi lo possiede non ha bisogno di null'altro.

“La felicità è manifestatamente alcunché di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine delle cose che sono oggetto d'azione”

I,6

<<La felicità consiste in un'attività dell'anima secondo virtù>>

Dopo aver accertato che il bene supremo oggetto d'azione è la felicità, ora Aristotele ne esamina l'essenza.

Il termine vita si usa in due sensi e può designare sia la **hexis, lo stato abituale del vivente, sia l'energheia, la sua attività vitale. L'opera propria dell'uomo consiste nel vivere intensamente in un'attività di intelligenza. Il bene umano consiste in un'attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono molteplici, secondo la più eccellente e la più perfetta.**

I,7

<<precisazioni di metodo>>

I,8

<<accordo della definizione della felicità con la concezione prescientifica di essa>>

I, 9

<<ancora sul confronto tra la definizione della felicità e gli endoxa>>

Aristotele prosegue il confronto tra la definizione di felicità e gli endoxa, e ne riscontra l'accordo.

1. Vi è accordo con l'opinione che identifica la felicità con la virtù: giacché la felicità è stata definita un'attività secondo virtù; ma vi è anche una fondamentale differenza: nella misura in cui quest'opinione concepisce la felicità come semplice possesso della virtù, vale a dire come disposizione, mentre per la definizione che se ne è data, è uso di essa, cioè attività. **Infatti la disposizione ed il puro possesso della virtù non comportano di per sé il compimento di qualcosa di buono, mentre lo comporta l'attività.**

La hexis definisce una disposizione permanente, uno stato abituale o habitus, e in ciò si oppone alla diathesis, la quale invece esprime uno stato passeggero. **La felicità consiste nella chresis (nell'uso) e non nella kthesis (nel possesso della virtù).**

2. **Beni esteriori:** “nondimeno appare manifestatamente che essa ha bisogno anche di beni esteriori, come abbiamo detto. Infatti è impossibile compiere azioni belle quando si è sprovvisti di mezzi.
3. **Piacere**

“È logico che né gli uni, né gli altri di costoro sbagliano su tutti i punti, ma che almeno su un punto o sulla maggior parte dicano giusto.”

“Mentre dunque per la massa le cose che le sono piacevoli si confliggono per il fatto che non sono tali in sé stesse, per coloro che sono amanti del bello sono piacevoli le cose piacevoli per natura; e tali sono le azioni conformi a virtù. Di conseguenza esse sono piacevoli e per costoro e in sé stesse.”
: piacevoli per natura sono le cose conformi ad una data natura. Proprio in virtù di tale conformità, dal momento che la natura è principio di stabilità e di ordine, esse non possono, strutturalmente confliggere tra loro. Questa condizione invece non sussiste per quelle cose che possono risultare piacevoli, ma non per la loro conformità a una data natura: in questo caso, **un cambiamento che interviene potrebbe farle cessare di essere piacevoli.**

“Pertanto la loro vita non ha per nulla bisogno che si aggiunga il piacere come qualcosa di posticcio, ma possiede il piacere in sé stessa”

“Bello al sommo grado è ciò che è massimamente giusto, il bene più prezioso è l’aver salute, ma supremamente piacevole è per natura il conseguire ciò che si ama” : Con questi versi si apre l’Etica Eudemia. La loro origine è molto incerta: pare che si tratti di un antico canto amoroso che ha lasciato traccia in Saffo, in Sofocle e in Simonide.

I,10

<<la causa essenziale della felicità è nell’uomo>>

Si affronta il problema se la causa della felicità sia in noi (o perché è apprendibile con lo studio, o perché è acquisibile con l’esercizio) ; o fuori di noi (perché è un dono divino, o perché è dovuta alla sorte).

Aristotele esclude che essa sia essenzialmente dovuta a fattori estrinseci all’uomo e rileva che la causa essenziale della felicità, essendo la virtù, è in noi, ed i fattori esterni all’uomo – i beni esteriori dovuti alla sorte – sono soltanto condizioni strumentali.

“Lasciare alla sorte ciò che vi è di più grande e di più bello sarebbe troppo stonato”

Aristotele procede come segue: dalla definizione della felicità risulta che vi concorrono a) la virtù, b) i beni esteriori. Per la prima la sua causa è in noi, per i secondi fuori di noi. Ma poiché per i

suddetti elementi. Ma poiché tra i suddetti elementi esiste un ordine gerarchico e l'attività virtuosa costituisce l'essenza della felicità, mentre i beni esteriori, frutto della sorte, sono soltanto degli attributi necessari, vale a dire degli strumenti, si ha che la causa essenziale della felicità è in noi ed alla causa esterna a noi sono dovuti soltanto degli elementi ausiliari.

“il fine della politica è il fine supremo, questa mette moltissima cura nel rendere i cittadini dotati di buone qualità, ovvero persone dabbene e capaci di compiere cose moralmente belle. È ovvio quindi che non diciamo felice né un bue, né un cavallo né nessun altro degli animali, giacché nessuno di essi è capace di partecipare di tale attività, e neppure un fanciullo è felice: infatti non è ancora capace di compiere tali azioni a causa della sua età. “: **questo fatto conferma che la causa principale della felicità è in noi, è la virtù.**

I, 11

<<non è necessario attendere la fine della vita per considerare un uomo felice>>

Il capitolo prende in esame, introdotta nella forma di un'opinione di Solone, che soltanto a vita compiuta si può parlare di felicità, dati i mutamenti della Fortuna; e ne articola la discussione in quattro parti.

Innanzitutto alla tesi in oggetto, vengono poste tre obiezioni, secondo un'argomentazione dialettica che la confronta con il senso comune:

- a) Anche ai morti, secondo l'opinione corrente, toccano dei beni e dei mali, ancorché essi non ne siano consapevoli.
- b) Se è assurdo che i morti siano soggetti a mutamento, è altrettanto assurdo, nell'opinione corrente, che le vicende dei discendenti li lascino del tutto indifferenti.
- c) È assurdo, quando un uomo è felice, non dire di lui che è tale, ma attendere la fine della vita. Ché, se si seguono i mutamenti della sorte, l'uomo sarà come un camaleonte e si dovrà dire che ora è felice e ora è infelice.

Aristotele traccia una fenomenologia dell'uomo virtuoso, dalla quale emerge la non decisività per lui degli eventi della sorte:

- a) L'uomo felice è stabile nel suo stato di felicità: in quanto in ogni circostanza si preoccuperà di agire secondo virtù e sopporterà gli eventi della sorte con senso della misura. Questi, se sono di poca entità, non intaccano la sua felicità; se sono di entità notevole e contrari, sono

di ostacolo a molte attività virtuose , ma anche in queste circostanze emerge la capacità di agire moralmente.

- b) L'uomo felice, in quanto la sua capacità gli deriva essenzialmente dalla virtù, non sarà mai misero. Egli saprà trarre occasione anche dagli eventi più sfavorevoli per compiere azioni moralmente belle.
- c) Non è persona facile a mutare: non è smosso dal suo stato di felicità da qualunque sventura, e se esce da grandi disgrazie non tornerà ad essere felice in poco tempo.

Priamo: approfondisci questa figura.

“Solone intende dire che soltanto nel momento della morte si può con sicurezza ritenere felice un uomo , come essendo ormai fuori dalla portata dei mali e dei rovesci della sorte , anche quest'affermazione contiene qualche punto che è motivo di discussione.

“ La stabilità che cerchiamo competerà all'uomo felice, ed egli sarà tale per tutta a vita : giacché sempre o più sovente di ogni altra cosa **compirà e contemplerà ciò che è conforme a virtù** e sopporterà gli eventi della sorte nel modo moralmente più bello e con assoluto senso della misura in ogni circostanza, almeno colui che nel vero senso della parola è persona dabbene e tetragono senza rimprovero” .

“Nessuno degli uomini felici diventerà misero; infatti non compirà mai ciò che è odioso e ciò che è vile. Noi infatti pensiamo che l'uomo veramente dabbene, vale a dire il saggio, sopporta con serenità tutte le vicissitudini e trae spunto dalle circostanze per compiere sempre le cose moralmente più belle , come anche un buon generale usa per la guerra l'esercito che ha a disposizione nel modo migliore e un calzolaio dai cuoi che gli sono stati dati produce un calzare bellissimo; ed allo stesso modo anche tutti gli altri artigiani”.

“Che cosa impedisce, dunque, di chiamare felice chi agisce secondo una virtù perfetta ed è sufficientemente fornito dei beni esteriori , non durante un tempo qualunque, ma una vita completa? “ : questa conclusione, che costituisce la risposta all'obiezione di Solone, gioca sul duplice senso di **telos come termine e come compimento: bisogna certamente dire di un uomo che è felice quando la sua vita ha raggiunto il suo telos; ma questo non è la morte, bensì l'esercizio della virtù perfetta, che è la **contemplazione**.**

I,12

<<la felicità si classifica tra i beni degni di onore>>

La felicità appartiene ai beni degni di onore e non già a quelli di lode. Infatti:

- a) La lode viene sempre attribuita in relazione a un certo aspetto o a una certa qualità, come risulta evidente:
- Nel caso delle virtù
 - Nel caso delle lodi, che pur in ridicolo i poeti rivolgono agli dei
 - Ma la felicità non è nulla di relativo, e come tale non le compete la lode. All'opposto si annovera tra le realtà più eccellenti.

La felicità è un'attività, e l'attività è oggetto di elogio, non di lode, la quale invece compete alle virtù.

La felicità, essendo ciò in vista di cui ogni altra cosa si compie, è un principio, ed il principio e la causa appartengono ai beni degni di onore e divini.

“la felicità non è tra le potenze”: **in Magna Moralia, si distinguono tre tipi di beni:**

- a) I beni degni di lode (tà epaineta), i quali hanno valore in relazione a qualcosa (**pros ti**)
- b) I beni degni di onore (tà timia), i quali hanno valore assoluto e concernono le realtà più alte;
- c) Le pure potenze (dynameis), ossia determinazioni che possono essere fonte di bene (ma che possono essere anche fonte di male: ad esempio la ricchezza e in generale i beni esteriori. È evidente che la felicità, **in quanto bene supremo**, non rientra in quest'ultima categoria, che è costituita da beni solo in senso potenziale. Resta da decidere se appartiene ai beni degni di lode o degni di onore.

“Consta che tutto ciò che è degno di lode è lodato per essere di una qualche qualità e per stare in una qualche relazione con qualcosa”: beni che sono tali in relazione a qualcosa e **non in senso assoluto.**

“La lode è infatti propria della virtù (giacché da essa gli uomini diventano capaci di compiere azioni moralmente belle), mentre gli elogi sono propri degli atti, sia del corpo che dell'anima, ugualmente.”

“ È chiaro che la felicità appartiene ai beni degni di onore e perfetti. La felicità è un principio: è a motivo di questa che tutti compiamo ogni altra cosa; e noi poniamo che il principio e la causa dei beni sono qualcosa di degno d'onore e di divino.” : è a motivo del suo esser principio che la felicità si annovera tra le realtà più eccellenti: il principio si annovera tra le realtà più eccellenti.

I, 13

<<le facoltà dell'anima e le virtù etiche e dianoetiche>>

Poiché la felicità è attività dell'anima secondo virtù, l'indagine deve necessariamente portarsi su questo secondo termine. E difatti la virtù è sempre stata oggetto dell'attenzione dei veri politici , avendo cura essi di rendere migliori i cittadini.

1. Innanzitutto Aristotele stabilisce che la virtù intorno a cui verte la ricerca è la virtù dell'anima. **La felicità, infatti è il sommo bene dell'uomo: eppertanto anche la virtù, come sua determinazione essenziale, dovrà essere la virtù umana.** Ma la virtù tipicamente umana è la virtù dell'anima e non del corpo; la stessa felicità è stata definita come attività dell'anima.

Anche l'intemperante conosce che cosa è bene , ma, lasciandosi vincere dalla brama, agisce in modo contrario.

p. 425.

Libro Secondo

II, 1

<<la virtù etica è frutto di abitudine>>

La virtù etica è dovuta all'abitudine (anche il suo nome risulta da una modificazione di ethos – abitudine). Per provarlo Aristotele dimostra che non è per natura con le seguenti argomentazioni:

1. Una tendenza che si ha per natura non può assolutamente essere mutata dall'abitudine (ad esempio , la tendenza del fuoco a portarsi verso l'alto non può esser volta in quella contraria a portarsi verso il basso); invece le potenze dell'anima in forza dell'abitudine si costituiscono in disposizioni virtuose o viziose. Nell'uomo è innata una potenza naturale alla virtù, **ma è l'abitudine che la porta a compimento nella virtù.**
2. Ciò che si ha per natura , prima si possiede come potenza e solo successivamente è attività che consente di operare ; invece nel caso delle virtù prima si esercitano le attività e quindi si acquisisce la capacità.

“Poiché la virtù è di due specie, la virtù dianoetica e la virtù etica, quella dianoetica ha per la maggior parte dall'insegnamento sia la sua origine che il suo potenziamento; per cui ha bisogno di **esperienza e di tempo**”: per la maggior parte (tò pleion) , perché come ha ben colto Silvestro Mauro, **vi interviene anche l'inventio. Nella Metafisica**, Aristotele precisa che l'esperienza è una tappa verso l'acquisizione della scienza. Il tempo non è soltanto un requisito della virtù dianoetica, ma anche della virtù etica, **tempo di studio e di esperienza per la prima , tempo di consuetudine per la seconda.**

“**La virtù etica nasce invece dall'abitudine , donde ha tratto anche il nome, per una piccola modificazione da abitudine (ethos). Dal che è evidente che nessuna delle virtù etiche che in noi sorge è per natura. Nessuna infatti delle cose che esistono per natura riceve un'abitudine in senso diverso: ad esempio la pietra che per natura si porta verso il basso non riceverà l'abitudine a portarsi verso l'alto , neppure se si compissero migliaia di tentativi per abituarla, lanciandola in alto; né il fuoco riceverà l'abitudine a portarsi verso il basso , né nessun altra delle cose che per natura sono in certo modo riceverà un'abitudine in senso diverso. Non è dunque né per natura, né contro natura che sorgono le virtù, ma esse sorgono in noi che per natura siamo atti a riceverle e siamo portati a compimento in quest'attitudine naturale mediante l'abitudine**”: ossia è innata, era questa la tesi aristocratica che Aristotele pone in esame e respinge.

Anteriorità della potenza rispetto all'atto da intendersi in senso cronologico e non assolutamente in senso logico ed ontologico: “tutte le cose che sopraggiungono in noi per natura, prima portiamo in noi le potenze ed in un secondo tempo esercitiamo le attività (risulta evidente nelle facoltà sensibili: infatti non è dall'aver visto molte volte o dall'aver ascoltato molte volte che noi acquistiamo questi sensi, ma al contrario, noi li usiamo se già li possediamo, e non è perché li

esercitiamo che li possediamo.) **Invece acquistiamo le virtù se prima le abbiamo esercitate, come anche nel caso delle arti (...) è compiendo azioni giuste che diventiamo giusti, azioni moderate che diventiamo moderati ed azioni coraggiose, coraggiosi.** : Metafisica: “Di tutte le potenze che esistono, alcune sono congenite – come i sensi – altre, invece, sono acquisite con l’esperienza – ad esempio quella del suonare il flauto. Per possedere le potenze che si acquistano con esercizio ed istruzione è necessaria una precedente attività; invece per le altre, e così pure per quelle passive, questo non è necessario>>. , XI, 5, 1047 b 31-35.

Come sottolinea Aspasio, commentando Aristotele: <<**Le stesse attività, ben esercitate, ingenerano la virtù, e mal esercitate, il contrario della virtù**>>.

Per acquisire la virtù (o il vizio) non basta compiere azioni conformi in un determinato ambito, bisogna compierle in un certo modo, ossia conferire loro una certa qualità.

“Insomma le disposizioni nascono dalla attività che sono loro simili. Per questo le attività che si esercitano devono essere di una certa qualità: perché conformemente alle differenze di queste attività seguono le disposizioni. Quindi non è di poca importanza contrarre questa o quella abitudine subito fin da giovani , ma è d’importanza capitale , o meglio, è il punto decisivo.”

II,2

<<specificazioni relative alle azioni nei loro rapporti con la virtù>>

Il carattere pratico e non teorico dello studio sulla virtù esige che si specifichino alcune determinazioni concernenti le azioni virtuose: giacché esse sono il fattore da cui dipende l’acquisizione delle relative disposizioni.

1. La virtù è salvaguardata dalla via di mezzo, mentre è rovinata dall’eccesso e dal difetto.
2. Le stesse azioni , a seconda del modo in cui sono compiute, originano e fanno crescere la virtù o il vizio e questi, una volta costituitosi come disposizioni, permettono di compiere più facilmente quelle stesse azioni dalle quali sono derivati.
3. Segno delle disposizioni virtuose o viziose che si sono costituite sono **il piacere e il dolore che si provano nel compiere azioni relative. A dimostrazione dell’importanza che il piacere riveste per le virtù, Aristotele porta otto argomenti:**
 - a) Il piacere è il fattore che ci fa commettere cattive azioni e il dolore il fattore che ci fa desistere dal compiere azioni moralmente belle;

- b) Le virtù riguardano passioni e azioni, e a queste fanno seguito piacere e dolore;
- c) Come nel caso delle cure mediche, che agiscono su un contrario mediante l'altro contrario, le punizioni sono volte a correggere il vizio utilizzando il piacere e il dolore

Il piacere è un metro di valutazione delle azioni, e delle affezioni dell'anima è il più difficile a combattersi , ora come l'arte, anche la virtù si costituisce là dove vi è difficoltà.

“è necessario esaminare ciò che concerne le azioni per sapere come bisogna compierle. Esse infatti costituiscono anche l'elemento da cui dipende anche il fatto che le disposizioni siano di una certa qualità, come abbiamo detto.”

“ Nel campo delle azioni e dell'utile non vi è nulla di stabile, come non ve n'è neppure in materia di salute” : non vi sono regole che definiscono cosa è bene e cosa è utile in ogni caso. Il bene e l'utile <<non hanno nulla di stabile>> , nel senso che, essendo costitutivamente legati alle circostanze, variano col variare di esse; come ciò che è richiesto per la salute non si definisce in assoluto e secondo regole generali, ma caso per caso, secondo le circostanze specifiche.

“Le cose di questo genere sono rovinate dall'eccesso e dal difetto”

“Sono i piaceri e i dolori l'ambito nel quale gravita la virtù etica: giacché è a causa del piacere che compiamo le cose cattive ed è a causa del dolore che ci asteniamo dalle cose moralmente belle. Per questo si deve in qualche modo essere guidati subito sin da giovani.”

“Se le virtù hanno per oggetto le azioni e le passioni, e ad ogni passione e ad ogni azione segue piacere e dolore, anche per questo la virtù avrà a che fare con piaceri e dolori. (...) è a causa dei piaceri che gli uomini divengono cattivi, col perseguirli e col fuggirli: o col perseguire e col fuggire quelli che non si devono o come non si deve e in quanti altri modi tali circostanze sono determinate dalla regola. (...) La virtù e il vizio vertono intorno ai piaceri e ai dolori. Essendo tre i fattori che decidono le scelte e tre quelli che decidono le repulsioni , il bello, l'utile e il piacevole e i loro contrari, il turpe, il dannoso e il doloroso, nell'ambito di tutti questi l'uomo virtuoso è capace di agire rettamente , il malvagio in modo peccaminoso ; e soprattutto nell'ambito del piacere: giacché questo è comune agli uomini e agli animali. Il piacere fin dall'infanzia cresce con tutti noi: perciò è difficile sbarazzarsi di questo sentimento che ha le

sue radici nel fatto di essere al mondo. Noi valutiamo anche le azioni col metro del piacere e del dolore”.

II,3

<<obiezione alla tesi del capitolo precedente e relativa soluzione>>

“Non vi è somiglianza nel caso delle arti e delle virtù: giacché gli oggetti che derivano dalle arti hanno la loro perfezione in sé stessi; è sufficiente quindi , che questi siano fabbricati come cose che possiedono certe determinate caratteristiche. All’opposto le cose che sono conformi alle virtù non sono compiute con giustizia e con moderazione se possiedono certe caratteristiche , ma se anche il soggetto che le compie le compie con certe disposizioni : innanzitutto se le compie essendone consapevole, in secondo luogo se le compie scegliendole deliberatamente, e scegliendole deliberatamente per se’ stesse, in terzo luogo se le compie mantenendosi saldo ed inamovibile.” : se le compie con la **proairesis (scelta deliberata) e mosso dalla hexis (consolidata disposizione del carattere, in modo che gli sia naturale agire in quel modo).**

“Per il possesso delle virtù il sapere non ha nessun’importanza o ne ha poca, mentre le altre condizioni, ben lungi dall’aver poco peso, sono l’elemento determinante, se è vero che dal compiere le cose giuste e moderate sorge il possesso delle corrispondenti virtù. Le opere si dicono giuste e moderate quando sono tali che le compirebbero l’uomo giusto e l’uomo moderato ; ma giusto e moderato non è colui che compie queste opere , ma chi anche le compie così come le compiono le persone giuste e moderate.”

II,4

<<la virtù è una disposizione (genere prossimo)>>

Procedendo a definire la virtù, Aristotele in questo capitolo determina il genere: **essa è una disposizione.**

Pathe denota le emozioni, le affezioni cui si connettono piacere e dolore (1106 a).

La brama (epithumia) è definita <<un movimento del desiderio verso ciò che è piacevole>>. **La collera** <<è un desiderio di vendetta accompagnato dal dolore che è provocato da ciò che sembra un disprezzo ingiusto>>. **La paura** <<è il dolore e il travaglio provocato dalla rappresentazione di un male imminente>>; **l’ardimento** <<è la speranza, accompagnata da rappresentazione, che la

salvezza è vicina o che il pericolo è inesistente o lontano>>. **L'invidia** è <<il dolore e lo sconvolgimento dell'anima davanti al buon esito di un altro che non ne è indegno>> ; **la gioia** il suo contrario. **L'amicizia** <<è definita come un rallegrarsi con un altro dei beni che gli capitano ed un soffrire con lui dei suoi dolori>>- **il desiderio (pothos)** non compare in alcun elenco di passioni.

“Le virtù non sono facoltà. Infatti non siamo detti né buoni né cattivi per il semplice fatto di essere capaci di provare le passioni, né siamo lodati né biasimati. Inoltre possediamo le facoltà per natura , mentre buoni o cattivi non diventiamo per natura, come si è detto precedentemente. **Se dunque le virtù non sono né passioni né facoltà, resta che esse sono disposizioni.** “

II,5

<<**la virtù è una via di mezzo (differenza specifica)**>>

“Ma non basta dire il genere, che la virtù è una disposizione -, ma bisogna anche dire che tipo di disposizione è.”

“**La virtù dell'uomo sarà la disposizione da cui un uomo diventa buono e da cui compirà bene la sua opera**”

“Ora in tutto ciò che è continuo, vale a dire divisibile, si può prendere il più , il meno e l'uguale; e queste determinazioni possono essere o secondo l'oggetto stesso o in relazione a noi. L'uguale è una sorta di medio tra l'eccesso e il difetto. Chiamo medio della cosa il punto che dista ugualmente da ciascuno dei due estremi, punto che è unico ed identico per tutti; chiamo invece medio rispetto a noi ciò che né eccede né difetta. Questo non è né unico, né identico per tutti.”

“Se ogni scienza esegue ben il suo compito , fissando lo sguardo sul mezzo ed indirizzando ad esso le sue opere (dove siamo soliti dire per le opere ben riuscite che non vi è nulla da togliere e nulla da aggiungere, supponendo che eccesso e difetto rovinano la perfezione, mentre la via di mezzo la salvaguarda e i buoni artigiani, come diciamo, lavorano fissando lo sguardo sul medio) ; e se la virtù è più esatta di ogni arte ed è migliore, come pure la natura, allora essa tenderà al medio. Intendo la virtù etica: questa infatti ha per oggetto le passioni e le azioni, e in queste vi sono eccesso, difetto e il mezzo.”

“**In generale provare delle sensazioni e provare dolore ammettono un troppo e un poco , ed ambedue non vanno bene. Ma provare queste passioni quando si deve e nelle circostanze in**

cui si deve e verso le persone che si deve e i vista del fine che si deve e come si deve, è realizzare il medio e al tempo stesso l'eccellenza : il che è proprio della virtù.”

“La virtù è una sorta di medietà, perché appunto tende al mezzo”

“Buoni si è in un unico modo, cattivi in modi svariati”

II, 6

<<definizione della virtù – considerazioni sulla disposizione mediana>>

Raccogliendo assieme le istanze via via guadagnate, Aristotele enuncia la definizione di virtù etica: essa è una disposizione che orienta la scelta, consistente in una via di mezzo e determinata dalla regola.

Svolge alcune considerazioni in merito al suo essere una medietà.

“La virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dalla regola, vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio. **È una medietà tra due vizi, uno per eccesso e l'altro per difetto.** “ : **la virtù è mésotes** in due sensi: 1) è medio tra un difetto ed un eccesso, costituenti due vizi; 2) realizza il medio. **La virtù etica è definita nella sua essenza nell'essere una medietà e poi è considerata per l'opera che compie. Ed essendo quest'opera la migliore possibile, vale a dire l'estremo del bene , essa, in quanto realizza il mezzo, è un estremo. (...)** Però non ogni passione ed azione ammette la via di mezzo: per alcune infatti già il nome implica la malvagità: ad esempio la malevolenza, l'impudenza, l'invidia, e nel caso delle azioni, l'adulterio, il furto e l'omicidio. (..) Non è mai possibile, nel loro ambito, agire rettamente, ma si è sempre in errore.

II,7

<<enumerazione delle virtù e dei vizi>>

<i>ambito</i>	<i>virtù</i>	<i>difetto</i>	<i>eccesso</i>
1. paure e ardimenti	coraggio	senza nome	viltà
2. piaceri e dolori	moderazione	insensibilità	incontinenza
3. ricchezze a) grandi b) piccole	magnificenza liberalità	meschineria avarizia	ostentazione prodigalità
4. onori a) grandi b) piccoli	magnanimità senza nome	pusillanimità disinteresse per gli onori	vanità amore eccessivo per gli onori
5. collera	mitezza	mancanza di irascibilità	collericità
6. rapporti sociali a) il vero b) il piacevole — nel gioco — nella vita	veracità facezia amabilità pudore giusto sdegno	dissimulazione rozzezza scontrosità impudenza malevolenza	millanteria buffoneria adulazione complimentosità timidezza invidia

“ Uomini che difettano in materia di piaceri non esistono affatto: per questo neppure tali persone non hanno nemmeno ricevuto un nome, ma diciamo che sarebbero degli insensibili”.

II,8

<<modi d’opposizione tra eccesso, difetto e via di mezzo>>

“Poiché vi sono tre stati: due vizi – uno per eccesso, l’altro per difetto – ed una virtù – la via di mezzo – tutti in qualche modo si oppongono a tutti. Infatti gli stati estremi sono opposti tanto a quello di mezzo che tra loro, e lo stato di mezzo è opposto a quelli estremi.”

II,9

<<difficoltà per conseguire il giusto mezzo e regole per pervenirvi>>

“ È faticoso essere virtuosi” : Aristotele sottolinea la difficoltà di pervenire alla virtù , in quanto contrarre mediante l’abitudine una disposizione in tal senso comporta dura fatica, ma una volta che tale abitudine sia stata acquistata, la virtù diventa comportamento normale, quasi una seconda natura. (...) Perciò la perfezione è cosa rara, lodevole e moralmente bella. Per questo chi tende al giusto mezzo deve innanzitutto allontanarsi da ciò che più gli è contrario, come esorta Calipso: <<fuori di questo fumo e di quest’onda guida la nave>>.

“La disposizione di mezzo è lodevole in tutti i casi, ma che talora si deve propendere per l’eccesso, talora per il difetto: cos infatti raggiungeremo facilmente il giusto mezzo e la perfezione.”

III, 1

<<la costrizione come causa di involontarietà>>

Fatta presente l’importanza di definire le nozioni di volontario ed involontario per lo studio della virtù e per i nomoteti, ed enunciata la tesi che involontarie sono le azioni compiute per costrizione o per ignoranza, il capitolo studia la prima condizione: la **costrizione**.

Sono costretti quegli atti a) il cui principio è estrinseco al soggetto, b) nei quali il soggetto stesso non ha alcun concorso.

Fanno difficoltà due tipi di azioni:

- A. Le azioni cattive compiute per evitare mali peggiori o per conseguire beni maggiori: hanno un carattere misto di **volontarietà ed involontarietà, ma assomigliano maggiormente agli atti volontari in quanto:**
 - 1) Quando sono compiute sono oggetto di scelta (sono infatti scelte come mezzi per conseguire fini anzidetti).
 - 2) Il principio del movimento delle parti del corpo mediante cui si eseguono è nel soggetto;
 - 3) Talvolta per queste azioni si è elogiati, talvolta biasimati.
- B. Le azioni compiute sotto l’attrazione del piacere o della bellezza morale: sono volontari giacché:
 - 1) Piacere e bellezza morale motivano ogni atto dell’uomo, e sarebbe assurdo dire che ogni azione è involontaria.
 - 2) Chi agisce perché attratto dal piacere o dalla bellezza morale, agisce con gioia, mentre è caratteristica della costrizione il provare un senso di dolore.

“Poiché la virtù concerne passioni ed azioni, e su quelle volontarie sorgono elogi e biasimi, su quelle involontarie perdono e talvolta anche compassione, è senz’altro necessario, per coloro che indagano sulla virtù determinare il volontario e l’involontario, ed è utile anche ai nomoteti per stabilire gli onori e le punizioni. Ora è comunemente ammesso che involontarie siano le cose compiute per costrizione e per ignoranza.”

“Costretto è ciò il cui principio è fuori del soggetto tale essendo l’azione nella quale chi agisce, o chi subisce, non ha nessun concorso.”: l’azione è perciò costretta quando sua causa efficiente non è il soggetto che la compie, ma un fattore estrinseco al soggetto stesso.”

Monito a distinguere bene quali atti oltrepassano la natura umana e quali ne hanno invece soltanto l’apparenza, e quindi un invito a non essere facili nel giudicare superiori a noi, eppertanto costretti e degni di perdono, e ad indagare minuziosamente la consistenza delle motivazioni prima di emettere un giudizio. **Atti che superano la natura umana sono rari, e di gravità non comune.**

“Se uno dicesse che le cose piacevoli e belle sono costrette (infatti “costringono”, essendo esterne), tutto allora per lui sarebbe costretto: infatti è in vista del piacere e della bellezza che tutti fanno ogni cosa. (significherebbe negare l’esistenza stessa della moralità) Di più, coloro che agiscono per costrizione e involontariamente, provano dolore, invece coloro che agiscono motivati dal diletto e dal bello agiscono con piacere. Ed è ridicolo accusare le cose esteriori e non se stesso quando si è facile preda di tali cose, e considerare se’ stesso causa di ciò che è bello, le cose piacevoli causa di ciò che è turpe. Sembra pertanto che ciò che è costretto sia ciò il cui principio è esterno, senza che chi subisce la costrizione vi concorra in niente.”

III,2

<<l’agire per ignoranza>>

“Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario, ma involontario è soltanto ciò di cui si prova dolore e lascia nel pentimento. Infatti chi per ignoranza ha compiuto una qualsiasi cosa, ma non ha ripugnanza per l’azione, non ha agito volontariamente, poiché non sapeva ciò che faceva, ma neppure involontariamente, poiché non prova dolore. “: l’azione causata da ignoranza non è volontaria, perché il soggetto non sapeva quello che faceva. **L’ignoranza qui chiamata in causa è l’ignoranza delle condizioni particolari nelle quali l’azione si svolge, per cui chi le ignora crede di compiere un certo atto, ma di fatto ne compie un altro. Ma questa condizione di non-volontarietà non è ancora sufficiente per considerare l’azione involontaria in quanto chi l’ha compiuta potrebbe pur sempre alla fine non esserne amareggiato, sicché, in un certo senso, non la rifiuta, anche se dopo averla compiuta in modo non volontario. Il dolore, il pentimento e la repugnanza per essa invece manifestano la sua non volontà di compierla: essi integrano**

così l'ignoranza delle circostanze particolari e specifiche in cui l'atto si svolge , di una condizione di autentica non responsabilità del soggetto ; sicché soltanto in questo caso l'atto è effettivamente <<involontario>>.

“Sembra che l'agire per ignoranza, sia cosa diversa dall'agire ignorando”.

“L'ignoranza è insita nell'intenzione morale che è causa dell'involontario – essa è causa del vizio- , ne l'ignoranza della regola universale, infatti si è biasimati per questa, ma l'ignoranza dei particolari, vale a dire delle circostanze nelle quali si svolge l'azione e delle cose che ne sono l'oggetto. (...) Chi ignora qualcuna di queste condizioni agisce involontariamente” : Aristotele distingue terminologicamente due situazioni distinte di fatto: quella di chi ignora le circostanze dell'azione e quella di chi, avendo agito in questa condizione di ignoranza, prova poi ripugnanza per l'azione compiuta. A questa seconda, corrisponde ciò che usualmente si dice <<involontario>>; la prima, non esistendo un termine specifico, viene detta non-volontaria.

L'ignoranza della regola generale di condotta è causa non già dell'involontarietà dell'azione, ma del suo carattere vizioso. L'ignoranza che concorre all'involontarietà dell'atto, è invece l'ignoranza delle circostanze specifiche in cui l'atto stesso si svolge. L'ignoranza non è indeterminatamente causa del carattere vizioso dell'azione, ma lo è soltanto l'ignoranza delle regole generali di condotta. L'ignoranza del vizioso, ben lungi dal scusarlo, lo condanna. (contro la visione socratica).

III, 3

<<l'atto volontario>>

Condizioni dell'atto volontario sono a) di avere il principio nel soggetto ; b) di non ignorare , questo, le condizioni particolari in cui si svolge l'azione.

Aristotele poi mostra, nella seconda parte del capitolo, che gli atti compiuti per brama e per impulsività sono volontari.

“Poiché involontario è ciò che si compie per costrizione e per ignoranza, si converrà che volontario è ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione. Senza dubbio infatti non si dice bene che le cose compiute per impetuosità o per brama sono involontarie.” : questa confutazione è quella fatta valere da Eschilo, gli eroi delle cui tragedie

si giustificano sovente delle loro cattive azioni invocando la costrizione (**Bia**) **cui sono stati oggetto: una costrizione esercitata dalle passioni e dal piacere, e soprattutto dal piacere d'amore e dalla collera (Medea).**

Brama e impulsività sono entrambe passioni, cioè forme di desiderio non guidato dalla ragione: la passione è la causa di ambedue ; e se il desiderio non è guidato dalla ragione non è possibile compiere azioni moralmente belle (**il desiderio che porta a compiere il bene è il desiderio che si esprime nella proairesis**) : “ Nessuno anche degli altri animali agirà volontariamente , e neppure i fanciulli. Ma poi, forse, che non facciamo volontariamente nessuna delle cose compiute per brama e per impetuosità, oppure facciamo volontariamente le cose belle e involontariamente quelle turpi? Non è forse ridicolo questo, dal momento che una sola ne è la causa. Ma è senz'altro assurdo dire involontarie le cose che si ha il dovere di desiderare. **E si ha il dovere di irarsi per certe cose e di desiderare certune altre come la salute e l'istruzione. È anche comunemente ammesso che le cose volontarie sono dolorose, mentre quelle conformi alla brama sono piacevoli. In cosa differiscono sotto il profilo dell'essere involontarie, le cose che si sbagliano per calcolo o per impulsività? Infatti sono da rifuggire entrambe; ed è comunemente ammesso che le affezioni irrazionali non appartengono meno alla natura umana: di conseguenza sono proprie dell'uomo anche le azioni che provengono da impulsività e da brama. Pertanto è assurdo porre queste cose come involontarie”.**

III, 4

<<la scelta deliberata>>

Aristotele procede a determinare la nozione di <<scelta deliberata>> (**proairesis**) secondo una scansione cosiffatta:

- A. Determinazione del genere: essa è senz'altro qualcosa di volontario, ma non è esaurita da questa dimensione; la nozione di volontario, cioè più estesa di quella di scelta, e ne costituisce il genere. Ma si tratta di determinare in esso la differenza specifica.
- B. Determinazione della differenza specifica: la **scelta deliberata** non è: 1) né **brama**: questa, come l'impulsività, è posseduta anche dagli esseri irrazionali (animali e fanciulli), la scelta deliberata no; l'intemperante sceglie di fare il bene, ma poi per brama compie atti viziosi; all'opposto la persona temperante agisce per scelta e non per brama; non si può, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, provare due brame opposte per il medesimo oggetto, mentre è possibile scegliere in un certo modo e bramare il contrario; oggetto della brama è

ciò che è piacevole e doloroso, la scelta non ha invece questo oggetto, ma ciò che è moralmente utile e bello;, né 2) **impulsività**: ad avviso unanime, chi agisce impulsivamente non agisce per scelta deliberata.

“ È comunemente ammesso che la scelta deliberata (proairesis) è cosa molto affine alla virtù e permette di giudicare i costumi meglio delle azioni.” : **l’esser virtuosi non consiste soltanto nel compiere atti moralmente buoni, ma nel compierli intenzionalmente. In questo senso i Medievali dicevano che la virtù è un actus electivus.**

“Le cose che si compiono in modo immediato diciamo che sono volontarie, ma non che sono secondo scelta deliberata” : si tratta di atti compiuti come reazioni irriflesse: essi sono volontari in quanto il principio è intrinseco al soggetto, ma non procedono – ovviamente – secondo un piano predeterminato, come invece esige la scelta (il pro di airesis, indica appunto l’**anteriorità della decisione**.).

“**Coloro che affermano che essa è brama, o impulsività, o volontà, o una forma di opinione, non sembrano dire esattamente. Infatti la scelta desiderata non è cosa comune agli esseri sprovvisti di ragione, il desiderio e l’impulsività sì. (...) Ma non è neppure volontà, anche se vi è visibilmente affine. Infatti la scelta non ha per oggetto le cose impossibili. Invece la volontà è anche delle cose impossibili, ad esempio che vinca tale attore o tale atleta, ma nessuno sceglie deliberatamente cose siffatte, bensì quante pensa che possano prodursi per suo mezzo. Inoltre la volontà riguarda piuttosto il fine, la scelta i mezzi per raggiungere il fine**” : Proairesis indica l’intenzione morale, la quale riguarda il fine. Ma si tratta di un’intenzione efficace, che perciò considera come questo sia raggiungibile e non si costituisce che in vista di fini realizzabili per l’uomo, laddove la **boulesis** è il puro desiderio, che, come tale, può vertere anche su cose impossibili e su cose che non dipendono dal soggetto: un desiderio, dunque, inefficace. **L’efficacia dell’intenzione scandisce propriamente la differenza tra proairesis e boulesis, ed in relazione ad essa si specifica l’esatto valore, nella caratterizzazione di entrambe, della distinzione d’oggetto tra mezzi e fini : la proairesis, in quanto decisione efficace, fissa piuttosto l’attenzione sui mezzi, mentre alla boulesis, che è un mero desiderio inefficace, interessano piuttosto i fini.**

“**Non è un’opinione**: infatti ad avviso di tutti l’opinione concerne ogni realtà e non ha per nulla meno ad oggetto le cose eterne ed impossibili che quelle che dipendono da noi. Essa si distingue per

il falso e il vero, non per il male e il bene; invece la scelta deliberata si distingue per questi criteri (...) Noi scegliamo le cose che sappiamo essere buone con estrema sicurezza, invece opiniamo su cose che non sappiamo del tutto.”

“La scelta deliberata si accompagna a calcolo e a riflessione”

III,5

<<la deliberazione e il suo oggetto>>

Aristotele ha detto che la scelta deliberata è definita dall'essere un alcunché di predeliberato (**proboulemon**) nel genere del volontario.

Oggetto della deliberazione non sono:

1. Le realtà metafisiche, eterne e immutabili;
2. Né le realtà divenienti ma secondo scansioni costanti; quali i solstizi e il sorgere degli astri;
3. Neppure gli enti naturali: quegli esseri che possono essere talvolta in un modo , talvolta in un altro.
4. Non restano che le cose umane. Ma di queste, non tutte sono oggetto di deliberazione, bensì soltanto quelle che dipendono da noi.

“Si delibera su tutto e tutto è oggetto di deliberazione, oppure su certe cose non c'è deliberazione? Senz'altro si deve dire che oggetto di deliberazione non è ciò su cui delibererebbe un stolto o un folle, bensì ciò su cui delibererebbe una persona di senno.” : la deliberazione si esprime in una domanda, non già sulla natura della cosa o sulla sua esistenza, **bensì su come realizzarla, o più precisamente, sui mezzi atti a realizzarla.**”

Aristotele distingue il caso (tò automaton) , fortuità in senso generale, il cui dominio è soprattutto la natura, dalla fortuna o sorte (tyché) , la quale è fortuità che si verifica nel dominio delle cose umane. Va comunque precisato che, a livello terminologico, Aristotele non è sempre rigoroso nell'uso dei due vocaboli.

“Deliberiamo sulle cose che dipendono da noi e che sono oggetto d'azione” : le cose che dipendono da noi e che sono realizzabili prammaticamente.

“ Quelle cose che sorgono per opera nostra e non sempre nello stesso modo, su queste deliberiamo: ad esempio sulle questioni di medicina e di commercio, e nel campo della scienza del governare la nave piuttosto che in quello della ginnastica, quanto meno procede con rigore, e così di seguito anche nel campo delle altre discipline, e sulle opinioni più che sulle scienze. Intorno a queste, infatti, abbiamo maggiormente dubbi. **Il deliberare ha luogo nelle cose che avvengono per lo più, ma di cui non si sa come finiranno, vale a dire nelle cose nelle cose il cui esito non può essere determinato. E per le questioni importanti ricorriamo a persone che ci diano consiglio, diffidando da noi stessi come non abili a decidere. Deliberiamo non sui fini, ma sui mezzi per raggiungere i fini.** (...) e se può ottenersi con più mezzi, esaminano con quale si ottiene nel modo più facile e migliore: se invece è realizzato con un solo mezzo, esaminano come si otterrà con questo mezzo, e questo, a sua volta, con quale mezzo si otterrà, finché giungano alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima.” : Atteso che la deliberazione riguarda non già i fini, bensì i mezzi, Aristotele ne precisa il procedimento mostrando che esso è identico a quello della costruzione di una figura geometrica per via di analisi. Nella deliberazione bisognerà considerare qual è il mezzo che immediatamente produce il fine, e questo, a sua volta, con quale mezzo è ottenibile, e così via fino a che non si giunga alla scoperta di un mezzo che costituisce la causa prima: quel fattore, inteso a produrre il fine desiderato, che è il più vicino, quello cioè immediatamente alla portata dell'agente. La deliberazione è **finita dal fine e dalla sensazione, vale a dire dalla percezione del mezzo che cade immediatamente nella nostra sfera di possibilità (la causa prima).**

“L'oggetto della determinazione e l'oggetto della scelta sono identici, tranne che l'oggetto della scelta è già stato determinato: oggetto della scelta, infatti, è ciò che è stato giudicato in seguito a deliberazione”

III,6

<<la volontà>>

Oggetto della volontà non è 1) né il bene reale (posizione platonica, acclamante all'esistenza di un bene in sé come vera misura del volere) , 2) né ciò che appare di volta in volta come bene (posizione protagorea, carica di relativismo). **Oggetto della volontà è il bene, ma criterio di esso non è il bene in sé, né l'uomo in senso relativistico, bensì il virtuoso. Questi infatti ha acquisito una disposizione che lo porta a giudicare rettamente e a scorgere il positivo: di modo che ciò che a lui sembra bene è effettivamente bene. Ma la maggior parte degli uomini è ingannata nel**

giudicare il bene dal piacere (dai piaceri sensibili) , il quale fa loro credere di essere il bene, ma non lo è.

Se la volontà vuole il bene e esso soltanto, allora ciò a cui si intenzione il malvagio non è oggetto del volere: non è, cioè, ciò che egli vuole. **È la famosa tesi socratica dell'involontarietà del male.**

“Se dipende da noi il compiere le cose belle e le cose turpi – e similmente anche il non compierle – e, se, come è stato detto , in questo consiste l'esser buoni e cattivi, dipenderà da noi dunque l'esser virtuosi o viziosi.” : il virtuoso, avendo acquisito una disposizione che lo rivolge al bene, scorge in ogni ambito il valore ed esprime un giudizio retto. Il che garantisce che ciò a cui inclina il suo volere è buono”

“Il principio dell'azione risiede nel soggetto (...) Infatti **sono le attività che compiamo in ciascun ambito che determinano le qualità.**”

Aristotele mostra l'inconsistenza della posizione che nega la volontarietà del vizio sul presupposto che la rappresentazione del fine non dipende dall'uomo, ma è qualcosa che egli si ritrova per natura. Il fine che ciascuno si raffigura dipende dal carattere che ha. Alla base di esso c'è senz'altro una parte di disposizione naturale.

III, 8

<<ricapitolazione sulla virtù>>

Aristotele ricapitola la trattazione sulla virtù puntualizzandone le seguenti dimensioni:

- a) L'essere una medietà**
- b) L'essere una disposizione**
- c) Il sorgere dal compimento ripetuto di certe azioni, e una volta originatesi, rendere più adatti a compiere quelle azioni medesime**
- d) Il far compiere tali azioni come prescrive la retta regola;**
- e) L'esser volontaria.**

III, 9

<<il coraggio>>

<< Che sia giusto mezzo nel dominio delle paure e degli ardimenti, è cosa che abbiamo già reso manifesta. (...) **Si definisce paura come attesa di un male.**”

Tutta la trattazione aristotelica del coraggio è intesa a ricondurne la nozione all’originario ambito militare: il pericolo di morte nei combattimenti; di contro all’estensione che Platone aveva operato di questa virtù ad ogni circostanza della vita.

III,10

<<coraggio, temerarietà e viltà>>

Le situazioni paurose che interessano il coraggioso sono costituite da pericoli adeguati alle forze umane. Vanno perciò esclusi dal dominio del coraggio quelle situazioni che ne sorpassano le possibilità. Nei pericoli anzidetti, il coraggioso si distingue per i seguenti tratti:

- 1) Teme i pericoli, ma tuttavia rimane al suo posto;
- 2) Teme le circostanze che sono veramente spaventose, e nella misura in cui vanno temute: né eccede, né difetta;
- 3) La sua condotta è motivata dalla bellezza morale dell’atto coraggioso.

Temerari, vili e coraggiosi si differenziano per il modo di comportarsi di fronte ai pericoli, non per i pericoli, che sono gli stessi: quelli rispettivamente eccedono e difettano, questo segue la via di mezzo; il temerario è impaziente di fronte al pericolo, ma , quando esso si presenta, viene meno, il coraggioso è invece calmo prima dell’azione e risoluto in essa.

Il coraggioso è colui che si mantiene nella sua condotta conforme alla norma, senza lasciarsi prendere dalla paura, che pur prova, né dallo slancio e dal desiderio di intevenire, che pur parimenti sente. La determinazione che caratterizza il comportamento del coraggioso è il mantenere il suo posto per la bellezza morale intrinseca a questa condotta. **Ogni attività ha per fine qualcosa che sia conforme alla disposizione di cui essa è, appunto, attività. Ora, le azioni coraggiose sono moralmente belle , eppertanto avranno come fine la bellezza morale: in questo senso il coraggioso agisce in vista del bene morale, che costituisce l’effettuazione della disposizione**

virtuosa. Il temerario imita il coraggioso nelle situazioni di aparente ma non reale pericolo, come sottolinea S.Tommaso: <<quando potest sine periculo imitatur, opera fortis >> .

“ Il temerario è anche millantatore ed incline a far ostentazione di coraggio. Il fatto è che questi vuol apparire come il coraggioso si comporta riguardo alle cose spaventose: eppertanto, nelle circostanze in cui può, lo imita. Per questo la maggior parte di loro è costituita da vili che fanno i coraggiosi. Infatti fanno gli audaci in certe circostanze, ma non affrontano a piè fermo le cose che fanno veramente paura. “

“ il vile è uno privo di speranza: infatti teme ogni cosa. Il coraggioso invece si comporta nel modo opposto; infatti l’ avere ardimento è proprio di chi ha speranza. “ : il nesso tra audacia e speranza illustra anche sul piano psicologico l’atteggiamento etico del coraggioso, il quale affronta le cose che pur teme perché è moralmente bello farlo.

III, 11

<<cinque forme improprie di coraggio>>

Dopo aver ribadito che il coraggioso è mosso nell’affrontare i pericoli dalla bellezza morale dell’azione che compie e dopo aver escluso che il suicidio sia un atto di coraggio, Aristotele distingue cinque forme improprie di questa virtù:

- 1) Il coraggio civile: proprio dei cittadini che affrontano le situazioni pericolose della guerra non perché è moralmente bello farlo, ma per paura di punizioni e del biasimo, o per il desiderio di onori. Questa forma di coraggio è quella più vicina al coraggio in senso proprio, perché è mossa da pudore.
- 2) Il coraggio che deriva dall’esperienza delle singole situazioni di pericolo, tipico dei soldati di mestiere.
- 3) Il coraggio dovuto all’impetuosità, che rende i soggetti corrispondenti simili nel loro comportamento alle fiere.
- 4) Il coraggio di chi, avendo vinto molte volte e molti avversari, affronta il combattimento pieno di speranza. Costoro assomigliano ai coraggiosi in senso autentico per la sicurezza, che entrambi posseggono.
- 5) Il coraggio di chi ignora i pericoli, quando conoscono il pericolo si fugge.

III, 12

<<ancora sul coraggio>>

Il coraggio è una via di mezzo tra paure e ardimenti, ma è soprattutto in relazione alle prime, nell'affrontare impavidamente i pericoli – che si specifica. Poiché affrontare i pericoli è doloroso, anche il coraggio comporta dolore. Il che non esclude che esso sia anche piacevole: ma lo è nel fine che persegue – la bellezza morale – ma non nel percorso che si compie per raggiungerlo. Poiché il coraggio è la virtù, e la virtù implica felicità, per il coraggioso la vita è un bene. Perciò affronta a malincuore i pericoli, e pur tuttavia li affronta, perché è bello il farlo. Proprio per il valore che la sua esistenza riveste, egli non la butta via a cuor leggero.

III, 13

<<la moderazione>>

Dopo il coraggio, Aristotele tratta della moderazione, essendo l'un l'altra, in Platone, virtù delle parti irrazionale dell'anima. **Moderazione** è via di mezzo nel dominio dei piaceri e, in misura minore, dei dolori.

Il coraggio e la moderazione, sono rispettivamente, la virtù della parte irascibile e la virtù della parte concupiscibile dell'anima.

“ Ebbene si distinguano i **piaceri dell'anima e i piaceri del corpo**, ad esempio l'amore dell'onore e l'amore dell'apprendere. Infatti chi ama l'onore e chi ama l'apprendere gode di ciò che è portato ad amare, senza che il corpo ne sia per nulla affetto, ma piuttosto il pensiero. (...) **La moderazione riguarderà i piaceri del corpo, e neppure tutti questi.**”

“ **Per quel che concerne i dolori, non è, come nel caso del coraggio, per il fatto di farvi fronte che un uomo è detto moderato, Né incontinente per il fatto di non farvi fronte, ma l'incontinente è chiamato così per il fatto di affliggersi più di quanto si deve perché non consegue le cose che danno piacere (il piacere per lui è anche causa del dolore), il moderato invece per il fatto di non affliggersi della loro assenza e di tenersi distante dal piacere>>**

III, 14

<<ancora sulla moderazione>>

L'incontinente (il peccatore per eccesso) brama tutte le cose piacevoli e s'affligge quando non ne dispone. E poiché la brama in quanto tale implica dolore, egli s'affligge in ogni condizione per il suo vizio. Il moderato batte la via di mezzo: disdegna i piaceri dell'incontinente, né s'affligge più del dovuto se manca di cose piacevoli, e sa godere come si deve di quelle cose che giovano alla salute e alla buona forma. E degli altri piaceri prova diletto purché non siano d'ostacolo a questi e sia rispettata la bellezza morale.

“Persone che peccano per difetto in quel che concerne i piaceri e che si dilettono meno di quanto si deve non esistono proprio: infatti non è umana una tale insensibilità.”

I piaceri del tatto e del gusto sono comuni anche agli animali, per cui, se neppure tra questi s'incontrano soggetti che desistono da tali piaceri, sarà difficile incontrarne anche tra gli uomini.

“E se pure esiste un essere per il quale nulla è piacevole e che non opera nessuna distinzione tra una cosa ed un'altra, sarà ben lungi dall'essere un uomo. Un tale individuo non ha avuto un nome per il fatto di non nascere frequentemente.”

“ Tutte le cose che sono piacevoli e favoriscono la salute e la buona condizione, egli desidera moderatamente e come si deve, e così pure gli altri piaceri che non sono d'ostacolo ai primi o vanno al di là dei limiti della bellezza morale o sono superiori alle sue sostanze. Infatti chi tiene questa condotta ama più i piaceri del loro valore, ma il moderato non è di questa fatta, ma gioisce come prescrive la retta regola.”

III, 15

<<incontinenza e viltà>>

“L'incontinenza assomiglia ad una disposizione volontaria più della vigliaccheria. La prima è causata dal piacere, la seconda dal dolore: dei quali il primo è oggetto di scelta, il secondo oggetto di fuga. “ : il piacere è espressamente ricercato, mentre il dolore sopraggiunge senza che lo si voglia, tanto che, capitato che sia, si tenta di fuggirlo.

“Il dolore sconvolge e corrompe la natura di chi lo prova, invece il piacere non fa nulla di simile.”

“ Il desiderio di piacere è insaziabile e nasce dovunque per chi è sprovvisto di razionalità; e l’esercizio della brama aumenta la tendenza innata; e se le brame sono grandi ed eccessive obnubilano il ragionamento. Perciò occorre che esse siano misurate e di numero limitato, e che non si oppongano in nulla alla regola – un individuo di questo genere lo chiamiamo docile e morigerato- e che come il fanciullo deve vivere secondo i precetti del pedagogo, così anche la parte desiderante deve conformarsi alla regola” : nella virtù della moderazione (sophrosyne) la regola è stata interiorizzata fino al punto che la passione si conforma ad essa. Il che differenzia la condizione di questa virtù a pieno titolo da quella di semi virtù propria della temperanza (enkrateia) : dove non già l’interiorità della passione , ma soltanto l’esteriorità del comportamento, l’azione, si conforma alla regola. Il sophon (moderato) ha modellato a tal punto il suo carattee alla regola, che non desidera affatto, ma anzi, disdegna i piaceri moralmente turpi, laddove l’enkrates (il temperante) non persegue nella sua condotta questi piaceri, ma nella sua anima li brama.

VI

L’indagine deve chiarire quale è la retta regola e quale la norma, in relazione alle quali si costituiscono le virtù etiche. In etica, come del resto in qualunque altro dominio che sia oggetto di scienza, esiste un fine da realizzare, il quale funge da norma dell’eticità; e in relazione ad esso la retta regola determina la misura da tenere nella prassi per realizzare il giusto mezzo. Ciò è vero, ma corrisponde ad. Una conoscenza non scientifica, cioè ancora confusa della materia, che si tratta di acclarare.

Sulla retta regola: essa è ciò che determina il giusto mezzo, nel quale consiste la virtù etica. In ciò funge da causa formale della moralità.

La retta regola nel determinare in ogni circostanza il giusto mezzo, deve avere di mira un fine; ed in relazione ad esso stabilisce quella che è la condotta virtuosa da tenere. Tale fine si pone dunque come la norma (horos) suprema della virtù, in quanto condiziona in sé tutta la moralità. Vedremo che esso è la sophia, la contemplazione, la cui attività specifica è la filosofia.

“Infatti in tutte le disposizioni di cui si è parlato, come pure nel caso delle altre, ci è un fine fissando lo sguardo sul quale chi possiede la retta regola tende o allenta le corde dell’arco, e vi è una norma della medietà, le quali noi diciamo che sono nel mezzo tra l’eccesso e il difetto perché sono conformi alla retta regola”. : in riferimento al fine, vale a dire al bene umano da realizzarsi, chi possiede la retta regola, commisura e calibra i suoi sforzi per attuare la via di mezzo.

Ci si chiede quale è la retta regola (quella, si vedrà, formulata dalla saggezza, phronesis e quale è la norma alla quale si rifà la retta regola (e vedremo che è la contemplazione, realizzata dalla sophia o sapienza).

VI, 2

<<definizione delle virtù dianoetiche>>

Aristotele procede a determinare la virtù dianoetica riprendendo la distinzione dell’anima in due parti: una razionale e l’altra irrazionale; e dividendo a sua volta quella razionale in una parte, chiamata scientifica, con la quale si riconoscono le realtà necessarie – tali cioè che i relativi principi non possono essere diversamente da quelli che sono – ed in una seconda, chiamata calcolatrice , con la quale si conosce il contingente, ossia ciò che può essere diversamente da ciò che è.

La virtù di una cosa è **la disposizione per la quale essa compie il compito che le è proprio nel modo migliore, e il compito specifico dell’anima razionale è la verità. Perciò le virtù dianoetiche saranno quelle disposizioni (genere) per le quali le parti anzidette realizzano il vero nell’ambito che è loro proprio (quello della conoscenza del necessario e quello della regolazione del contingente).**

Delle tre facoltà che sono nell’anima ed alle quali sono dovute la verità e l’azione: la sensazione, l’intelletto – inteso in senso lato: come pensiero, sia intuitivo che discorsivo – e il desiderio, la prima non produce azione. **Ora l’azione morale si realizza in una scelta (proairesis) , che, sappiamo, essendo un desiderio deliberativo, chiama in causa il desiderio ed il calcolo. Quest’ultimo riguarda i mezzi, mentre il primo ha per oggetto il fine.**

L’azione sarà moralmente buona, là dove il desiderio è retto, persegue cioè un fine eticamente positivo; e il calcolo dei mezzi per conseguirlo è esatto.

Non soltanto, ma sarà eticamente buona quando ci sarà identità tra ciò che il desiderio persegue e ciò che il calcolo determina: nel senso che il retto fine voluto dal desiderio è ciò in vista di cui il pensiero delibera esattamente i mezzi, mentre il primo ha per oggetto il fine.

Pertanto l’azione sarà moralmente buona, laddove il desiderio è retto, persegue cioè un fine eticamente positivo; e il calcolo dei mezzi per conseguirlo è esatto. Non soltanto, ma sarà eticamente buona quando ci sarà identità tra ciò che il desiderio persegue e ciò che il calcolo determina: nel senso che il retto fine voluto dal desiderio e ciò in vista di cui il pensiero delibera esattamente i mezzi scandiscono in una sola e medesima cosa. Un siffatto pensiero è pratico e la verità che esso definisce è in relazione strutturale con la rettitudine del desiderio. La scelta, dunque, come principio dell’azione morale, non esiste né senza pensiero pratico, né senza desiderio, vale a dire senza una disposizione morale. Per questo essa può definirsi anche un intelletto desiderante od un desiderio ragionante.

Chè il pensiero da sé non origina alcun’azione, ma è il desiderio che indica il fine, in vista del raggiungimento del quale l’intelletto definisce i mezzi.

“Dunque si deve comprendere qual è la disposizione migliore di ciascuna delle due parti: questa infatti è la virtù di ciascuna, e la virtù di una cosa è relativa all’opera che le è propria.” : distinte due parti dalla parte razionale dell’anima ed atteso che la virtù è la disposizione o l’habitus per i quali la cosa compie nel modo migliore ciò che le è proprio, si tratta allora di determinare quali sono le disposizioni per le quali ciascuna di quelle parti realizza nel modo più eccellente la propria opera. Ora, l’opera propria della parte razionale dell’anima è il conseguimento della verità. Eppertanto le virtù dianoetiche o intellettuali saranno le disposizioni o gli habitus (genere) con i quali la parte razionale dell’anima perviene alla verità – come le virtù etiche o del carattere sono disposizioni per le quali si mantiene la via di mezzo.

“Tre sono nell’anima i fattori che determinano l’azione o la verità: la sensazione, l’intelletto e il desiderio.” : **sensazione ed intelletto sono le fonti della conoscenza teoretica; intelletto e desiderio scandiscono l’agire.** L’intelletto (il pensiero) interviene sia nella contemplazione di ciò che è necessario, che nella direzione della prassi. Ne consegue che la scelta (**proairesis**), **in cui si specifica l’atto morale, si costituirà su una strutturale corrispondenza tra desiderio e pensiero:** nel senso che in essa il pensiero, sulla base delle verità che ha acquisito teoreticamente, si pone come regolativo delle passioni e delle tendenze, sì che esse conseguano il giusto mezzo. **La virtù della parte calcolativa consisterà espressamente in quella disposizione per la quale il pensiero attende a questa funzione.**

“Di questi la sensazione non è principio di nessun’azione morale: per il fatto che le bestie hanno sì sensazione, ma non partecipano dell’azione morale. Quello che nel pensiero sono affermazione e negazione, nel desiderio sono ricerca e repulsione”

L’atto morale si realizza in una scelta (**proairesis**) e la virtù è una disposizione che rende la scelta eticamente positiva. E poiché, come già sappiamo, nella scelta intervengono il desiderio e la deliberazione, vale a dire il logos che calcola, si avrà tale positività se il desiderio è retto – vale a dire se il fine che esso persegue è buono – e se il logos che delibera è vero – **vale a dire se il calcolo dei mezzi per conseguire il fine è esatto. Ma deve esserci identità tra quello che il desiderio persegue e ciò che il calcolo enuncia. La deliberazione ha per oggetto i mezzi, ma si tratta di certi mezzi, intesi a perseguire un certo fine. Quell’identità, indica che non vi è soltanto il mezzo o soltanto il fine, ma che il mezzo calcolato dall’intelletto è sempre un mezzo per conseguire un fine perseguito dal desiderio, e questo è sempre un fine conseguibile con certi mezzi deliberati dal logos.**

“Poiché la virtù è una disposizione che dirige la scelta, e la scelta è un desiderio deliberato, per questo bisogna che il calcolo sia vero ed il desiderio retto, se la scelta è buona, e che ci sia un’identità tra quello che il calcolo enuncia ed il desiderio persegue”.

“Dunque questo pensiero e questa verità sono di ordine pratico. Del pensiero teoretico, che non è né pratico né poetico, il buono e il cattivo sono il vero e il falso; ma il buono stato della parte pratica e razionale è la verità corrispondente alla rettitudine del desiderio.” : vale a dire la verità dell’enunciazione da parte dell’intelletto dei mezzi atti a conseguire il fine perseguito dal desiderio: dunque la verità dell’identico oggetto di intelletto e di desiderio. Per questo la verità qui in causa si caratterizza come pratica, con esclusione di quella teoretica – non sussistendo alcun rapporto tra la verità dell’intelletto teoretico e il desiderio. **Si istituisce cioè un’analogia tra la verità e la rettitudine del sentimento, che mentre ripropone il contenuto essenziale dell’asserzione che affermazione e negazione sono per l’intelletto ciò che ricerca e repulsione**

sono per il desiderio, restringe l'ambito della verità stessa a quello dell'intelletto pratico, secondo una proporzione per cui: **verità:intelletto = rettitudine:desiderio** .

“Il principio dell'azione morale. è dunque la scelta – principio nel senso di causa efficiente e non di causa finale – ed i principi della scelta sono il desiderio ed il calcolo indirizzato ad un fine>>.

“Il pensiero di per sé non muove nulla, bensì il pensiero indirizzato ad un fine, vale a dire pratico”.

L'intelletto pratico è mosso dal fine, che è oggetto del desiderio; e l'intelletto determina i mezzi per conseguire quel fine. Pertanto la scelta, in cui si compie l'atto morale, è **intelletto desiderante, vale a dire intelletto che, mosso dal desiderio, definisce i mezzi per raggiungere il fine che il desiderio stesso gli indica, o – il che è lo stesso – desiderio ragionante, vale a dire desiderio che vuole un fine tale da essere effettivamente raggiungibile mediante certi mezzi indicati dall'intelletto. L'uomo è una tale scelta: infatti, se come causa finale è intelletto speculativo, in quanto causa efficiente è intelletto pratico. (e la scelta è attuata dall'intelletto pratico).**

“La buona condotta è fine in senso assoluto ed il desiderio ha questo fine per oggetto.

VI, 3

<<la scienza>>

Secondo un'opinione corrente, le virtù intellettuali sono cinque: l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto. Aristotele discute dialetticamente quest'opinione, iniziando ad esaminare la scienza. Essa è conoscenza degli enti necessari, tali cioè che non possono essere altrimenti da come sono, i quali sono eterni ed incorruttibili.

Cinque virtù intellettuali esposte nel Filebo.

Metafisica: “Il vero è l'affermazione di ciò che è veramente congiunto, e la negazione di ciò che è realmente diviso”.

“Poniamo che le disposizioni con le quali l'anima dice il vero, affermando o negando, siano in numero di cinque. Queste sono l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto. Col giudizio e l'opinione è infatti possibile cadere in errore.” : e per questo non sono state pensate come virtù dianoetiche, che sono disposizioni per le quali l'anima razionale dice il vero. **Il giudizio (hypolepsis) è l'apprensione sia di un concetto , sia di una proposizione** ma qui non può che essere di una proposizione, essendo in causa affermazione e negazione.

La necessità , è assieme all'arte, alla natura e alla fortuna, una delle cause del divenire degli enti.

“Si conosce per scienza quando si ha una convinzione acquisita in un modo ben determinato, e cioè quando ci sono noti i principi. Se infatti essi non sono conosciuti più della conclusione si avrà la scienza soltanto per accidente” : la condizione della conoscenza scientifica è innanzitutto e fondamentalmente la definizione dei principi e solo conseguentemente la certezza del conosciuto.

VI, 4

<<l'arte>>

Aristotele dimostra che l'arte non è la virtù della parte calcolativa. Questa, lo abbiamo visto, concerne gli enti che possono essere diversamente da quelli che sono, e tali sono gli enti naturali, quelli oggetto d'azione e quelli oggetto di produzione. **L'arte è disposizione accompagnata da ragionamento che dirige il produrre. L'arte concerne la produzione e gli enti oggetto di produzione, la cui causa può essere anche la fortuna. In conclusione, l'arte non è la virtù della parte calcolativa, ma è la disposizione, accompagnata da ragionamento vero, che dirige la produzione.**

“Ciò che invece può essere altrimenti da quello che è, è oggetto tanto della produzione che dell'azione. Ma produzione e azione sono cose differenti, di conseguenza anche la disposizione accompagnata da ragionamento che dirige l'agire è diversa dalla disposizione accompagnata da ragionamento che dirige il produrre.”

Il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, laddove l'azione morale è autotelica (essa è fine in senso assoluto); l'oggetto della produzione è distinto dal produrre, mentre l'oggetto dell'azione è l'azione stessa. **Essendo diverse produzione ed azione, saranno diverse anche le relative disposizioni: l'arte (la techné) è diversa dalla saggezza (la phronesis), che è la disposizione razionale dell'agire. Logos, che compare nell'espressione katà logon non ha un significato tecnico specifico e, in particolare, non indica <<il calcolo>> né si riferisce alla parte calcolatrice, come appunto risulta chiaramente dal fatto che non soltanto l'arte e la saggezza, ma la scienza stessa è detta katà logon. Esso invece assume il significato ampio di prova, di ragionamento: una hexis metà logon è una disposizione che si appoggia ad una prova, che s'accompagna ad un ragionamento: dove prova, ragionamento non definiscono nulla di preciso, ma si estendono sia alla deliberazione dell'arte e della saggezza che alla dimostrazione della scienza.**

“Né la produzione è un'azione, né l'azione è una produzione”

Il ragionamento procede secondo l'istanza definita in Topici VI, **una stessa cosa non può entrare in due generi dei quali uno non sia una specie dell'altro.**

“Ogni arte concerne il far venire all'esistenza, e usare l'arte è considerare com'è possibile far venire all'esistenza una di quelle cose che possono sia essere che non essere ed il cui principio è in chi produce e non nella cosa prodotta. **Infatti l'arte non ha per oggetto né le cose che sono o che divengono per natura: queste infatti hanno in sé stesse il loro principio.** Poiché dunque la produzione è altro dall'azione, segue necessariamente che l'arte ha per oggetto la produzione e non l'azione.” : gli enti che sono necessariamente, sono il Motore immobile e gli astri; gli enti che divengono necessariamente sono i fenomeni costanti. Essi appartengono al genere degli enti che non possono essere diversamente da quelli che sono e la loro causa è la necessità assoluta. Con essi, dunque, la **techné non ha nulla a che fare e non ne è la causa.**

Gli enti che sono o che divengono per natura (gli enti naturali) appartengono al genere degli enti che possono essere diversamente da quelli che sono, nel cui novero, oltre agli enti che sono oggetto d'azione (tà prakta), entrano anche quelli che sono oggetto di produzione (tà poieta), la cui causa è appunto la techné: la loro causa è la necessità ipotetica e non l'arte.

<i>enti</i>	<i>modalità d'essere</i>	<i>causa</i>
enti che per necessità sono: Motore Immobile Astri divengono: fenomeni costanti	} non possono essere diversamente da quelli che sono (VI,5, 1140 a 30-31)	} necessità assoluta
enti che possono essere diversamente da quelli che sono: a) enti naturali b) enti oggetto d'azione c) enti oggetto di produz.	} possono sia essere che non essere (VI,4, 1140 a 12-13)	} a) <i>physis</i> : regno della necessità ipotetica b) azione c) arte } fortuna

“in conclusione l’arte è una disposizione accompagnata da ragionamento vero che dirige il produrre, e la mancanza d’arte, il suo contrario, è una disposizione che dirige il produrre accompagnata da ragionamento falso. Entrambe concernono ciò che può essere diversamente da quello che è.”

VI, 5

<<la saggezza>>

“un modo per comprendere che cosa è la saggezza è considerare quali uomini noi indichiamo dicendo i saggi. È opinione comune che proprio del saggio è l’esser capace di deliberare bene sulle cose che sono buone e vantaggiose per lui. “ : questa concezione che connette la saggezza alla capacità di deliberare su ciò che porta ad una vita moralmente buona, costituisce l’endoxon che Aristotele discute nelle righe immediatamente successive. Secondo il comune modo di intendere, si dà l’appellativo di saggi a coloro che, nei singoli ambiti dell’agire , dimostrano di saper ben deliberare in ordine al raggiungimento di fini virtuosi particolari. **Nella loro particolarità, vale a dire nella realizzazione di un bene specifico e determinato , questi fini concorrono a scandire una fisionomia complessiva della vita eticamente buona. Per cui, generalizzando, si potrà definire saggio chi sa deliberare.**

“Ma nessuno delibera sulle cose che non possono essere altrimenti che quelle che sono, né su quelle che gli è impossibile compiere”. : questo genere di enti costituisce l’oggetto della scienza, pertanto la saggezza si distingue dalla scienza.

“La saggezza non è né una scienza, né un’arte: una scienza perché ciò che è oggetto d’azione può essere altrimenti da ciò che è; un’arte perché il genere dell’azione è diverso da quello della produzione. Infatti il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre non potrebbe esserlo quello dell’azione: **ché la stessa condotta virtuosa è un fine.**” : saggezza e scienza sono diverse perché:

1. La scienza è costitutivamente un sapere dimostrativo; invece delle realtà che possono essere diversamente da quelle che sono non c’è dimostrazione, e tali realtà costituiscono il dominio della saggezza;
2. Per contro, la saggezza è un sapere deliberativo, e non si può deliberare su quelle realtà che non possono essere diversamente da quelle che sono, la cui competenza di analisi è della scienza;

3. Saggezza ed arte sono diverse: perché una è azione morale, l'altra produzione. **L'azione morale è autotelica, mentre la produzione è finalizzata ad altro che a sé stessa.**

“Resta pertanto che essa è una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire, concernente le cose che per l'uomo sono buone e cattive.” : la saggezza è una disposizione della parte razionale dell'anima , la quale ha per compito di realizzare il vero, questo compito si concreta in un logos, in un ragionamento.

“È il giudizio pratico che essa salvaguarda. Infatti il piacere e il dolore non corrompono né stravolgono ogni giudizio, ma i giudizi concernenti ciò che è oggetto d'azione. **Infatti i principi delle nostre azioni sono il fine al quale le azioni tendono (...) La saggezza è necessariamente una disposizione accompagnata da ragionamento, vera, che dirige l'agire nell'ambito dei beni umani**” :

“Ma se dell'arte c'è una virtù, non c'è una virtù della saggezza (...) Essa non è soltanto una disposizione accompagnata da ragionamento: ne è prova il fatto che di una tale disposizione vi è dimenticanza, ma non c'è dimenticanza della saggezza” : scienza ed arte sono disposizioni accompagnate da ragionamento; ma la saggezza non è soltanto questo; bensì è <<connexa cum perfectione appetitus>> (Silvestro Mauro).

VI

<<l'intelletto>>

La conoscenza dei principi primi dai quali procede il sapere dimostrativo non può essere oggetto né della scienza (perché altrimenti tale conoscenza dovrebbe essere dedotta da altri principi , e così di seguito all'infinito) , né dall'arte e dalla saggezza (perché questi principi sono universali e necessari, mentre l'ambito di queste è il contingente), né dalla sapienza (per lo stesso motivo per cui i principi non sono oggetto di dimostrazione).

“L'oggetto della scienza è oggetto di dimostrazione; l'arte e la saggezza hanno per oggetto le cose che possono essere diversamente da quelle che sono.” : la scienza ha per oggetto realtà universali e necessarie, ed è costitutivamente un sapere dimostrativo: che procede, cioè, per deduzione a certi principi. Questi principi non possono essere oggetto né della scienza, né dell'arte, né della saggezza.

“Le disposizioni per le quali cogliamo il vero e non cadiamo mai in errore, sia sulle cose che non possono essere diversamente da quelle che sono, sia su quelle che possono esserlo, sono la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto; e nessuna di queste tre può avere come oggetto i principi, resta che li ha l'intelletto”

VII

<<la sapienza>>

“Attribuiamo la sapienza nelle arti a coloro che le esercitano nel modo più accurato, intendendo dire che la sapienza in questo contesto non è altro che ciò che costituisce la virtù di un'arte”: L'attribuzione della sophia nelle arti compare già in Senofonte.

“Noi riteniamo però vi sono alcuni che sono sapienti in senso assoluto, non in un settore particolare, né sono sapienti in qualche altro dominio. (...) Di conseguenza è chiaro che la più

perfetta delle scienze sarà la sapienza. Pertanto bisogna che il sapiente non conosca soltanto le conseguenze che derivano dai principi, ma che anche sui principi possenga la verità. Cosicché sapienza sarà intelletto e scienza: scienza delle realtà che più sono degne di pregio coronata dall'intelligenza dei supremi principi: La sapienza è intelletto in quanto conoscenza dei primi principi e scienza in quanto conoscenza deduttiva di tali principi. Pertanto è virtù perfetta, che assomma in sé tutte le disposizioni della conoscenza.

“È assurdo credere che la scienza suprema sia la politica o la saggezza, se è vero che l'uomo non è l'essere più eccellente di quelli che sono nel mondo. “ : la dignità di una scienza si fonda sulla dignità del relativo oggetto, e l'uomo non è la realtà più alta: dunque anche le scienze che si occupano dell'uomo (politica e saggezza) non saranno le scienze supreme. “Esistono altri enti per natura molto più divini dell'uomo: per esempio per citare i più visibili, i corpi dei quali il cosmo è composto”.

“Si dà l'appellativo di saggio all'essere che considera bene le cose particolari che lo riguardano, ed a costui si affideranno quelle cose. Perciò si dice che pure taluni animali sono saggi, quanti sembrano possedere una capacità di previsione per quel che concerne la loro vita.”

“Dalle cose che si sono dette è chiaro che la sapienza è sia scienza che intelligenza delle realtà che per loro natura sono massimamente degne di pregio. Per questo ad Anassagora e Talete si dà l'appellativo di sapienti, ma non di saggi, quando li si vede ignorare i loro interessi, e si dice che conoscono verità straordinarie, meravigliose, difficili e divine, ma prive di utilità, perché non sono i beni umani che ricercano. “ : episodio olive e della schiava tracia: Politica.

VIII

<<la saggezza universale e la saggezza particolare>>

La parte iniziale del capitolo richiama gli elementi che concorrono alla definizione della saggezza:

1. Concerne le cose umane
2. È capacità di deliberare intorno a quello che è il migliore dei beni realizzabili dall'uomo.

La saggezza oltre alla conoscenza degli universali, richiede la conoscenza dei particolari; anzi proprio questa seconda specifica in modo peculiare il sapere della saggezza, essendo essa disposizione che dirige l'azione ed avendo l'azione per oggetto i particolari. **Saggezza e politica costituiscono una sola ed unica disposizione e la politica stessa è saggezza. Come saggezza universale, essa è legislazione, determinazione, cioè della norma morale ed istituzione delle leggi della polis. Come saggezza particolare concerne l'uomo, sia come individuo singolo (saggezza simpliciter) sia nella sua dimensione familiare (economia) , sia infine nei suoi rapporti con gli altri membri della città (politica).**

“La saggezza ha ad oggetto le cose umane, vale a dire ciò su cui è possibile deliberare. Infatti noi diciamo che questo è il compito per eccellenza del saggio, **deliberare bene**, e nessuno delibera sulle cose che non possono essere altrimenti da quelle che sono, né su quelle delle quali non vi è un fine, e questo sia un bene realizzabile. **L'uomo che delibera bene in senso assoluto è colui che mira al migliore dei beni realizzabili per l'uomo secondo un calcolo.**” : la saggezza concerne massimamente e principalmente i particolari; si coestende con la politica. Da qui, ancora, la sua differenza dalla sophia.

“La saggezza dirige l’agire; di conseguenza deve possedere ambedue le conoscenze, o di preferenza quella concernente i particolari. Ma anche qui sarà architettonica. **La politica e la saggezza sono una medesima disposizione, anche se non hanno la medesima essenza.**”

IX

<<la saggezza e l’intuizione dei particolari>>

“La saggezza ha per oggetto anche i particolari, i quali diventano noti con l’esperienza, ed il giovane non è esperto. Infatti una gran quantità di tempo crea l’esperienza.”

“L’intelletto ha per oggetto le definizioni, delle quali non vi è dimostrazione, mentre la saggezza ha per oggetto l’individuale, del quale non vi è scienza bensì sensazione.”

X

<<la buona deliberazione>>

Aristotele determina la natura di quella forma del deliberare costituita dalla buona deliberazione (**euboulia**).

Lo Stagirita dimostra che essa non è scienza: “infatti non si ricerca intorno alle cose che si conoscono, mentre la buona deliberazione è una forma di deliberazione, e chi delibera ricerca e calcola”, **né sagacia:** “la sagacia è priva di ragionamento, ed è qualcosa di istantaneo, mentre si delibera in molto tempo, ed è proverbiale che bisogna compiere senza indugio ciò che è stato deliberato, ma deliberare lentamente”, **né opinione.**

“Poiché chi delibera male sbaglia e chi delibera bene delibera rettamente, è chiaro che la buona deliberazione è una forma di rettitudine. Ma non è una rettitudine né della scienza né dell’opinione. Della scienza infatti non c’è rettitudine (giacché non vi è neppure errore, e rettitudine dell’opinione è verità”.

“Il ricercare e il deliberare sono diversi. Infatti il deliberare è una specie del ricercare.”

“La buona rettitudine non è senza ragionamento. La rettitudine è rettitudine del pensiero. Infatti questo non è ancora un’enunciazione. L’opinione non è una ricerca, ma è già una forma di enunciazione, mentre chi delibera, sia che deliberi bene, sia che deliberi male, ricerca qualcosa e calcola.”

“Poiché la rettitudine si predica in più sensi, è evidente che non ogni rettitudine della deliberazione è la buona deliberazione. (...) La rettitudine della deliberazione costituisce la buona deliberazione, quella rettitudine cioè che tende a raggiungere il bene. Ma è possibile raggiungere il bene con un falso sillogismo; è possibile, cioè, raggiungere quello che si deve fare ma non col mezzo con cui si deve, bensì che il termine medio sia falso.”

“Se dunque il deliberare bene è la caratteristica degli uomini saggi, la buona deliberazione sarà una rettitudine riguardante ciò che utile per raggiungere il fine di cui la saggezza è una rappresentazione vera” : la buona deliberazione è rettitudine della deliberazione per ciò che riguarda i mezzi. Infatti, commenta Aristotele, si potrebbe raggiungere un fine corretto con mezzi non corretti: una deliberazione che proceda in questo modo, non può essere una buona deliberazione. La buona deliberazione è rettitudine della deliberazione in merito al conseguimento

del fine assoluto. Ora, il fine assoluto, è il bene ultimo, che coincide con la felicità. **La buona deliberazione è quella che porta ad essa, e non ad un bene particolare.**

XI

<<l'intendimento, la perspicacia e il buon senso>>

Il capitolo tratta di tre disposizioni che gravitano nel dominio della saggezza:

A) L'intendimento (synesis) "Non ha per oggetto né le realtà eterne ed immobili, né una qualunque delle realtà soggette a divenire, ma quelle sulle quali su può dubitare e deliberare": la synesis si muove nell'ambito della saggezza e non in quello della scienza (della metafisica, che ha per oggetto gli enti eterni, o della fisica, che studia gli enti divenienti).

"La saggezza infatti è imperativa: ché il suo fine è stabilire che cosa si deve fare o no; l'intendimento invece è soltanto giudicativo: infatti vi è identità tra intendimento e perspicaci e tra persone facili ad intendere e persone perspicaci": insomma la synesis enuncia nella situazione particolare la regola dell'azione con un giudizio che pone l'accento sull'obbligazione razionale, dato che è un giudizio della ragione: si tratta certo di un giudizio pratico, in quanto indica come l'azione deve essere compiuta, ma che tuttavia non mette in moto, in quanto tale, quella specifica azione. Chi fa muovere ad essa, invece, è il giudizio della saggezza, il quale pone l'accento non più tanto sul carattere dell'obbligazione, bensì sul compimento dell'azione. **Per questo Tommaso D'Aquino dice che il giudizio della synesis precede il comando della saggezza, ed è come la tappa preliminare nel processo della ragione pratica che si compie con la decisione della phronesis.**

B) La perspicacia (eusynesia)

C) Il buon senso (gnomé) : il buon senso è al pari della synesis, un giudizio che ha per oggetto le azioni degli altri; ma a differenza di quest'ultima il suo dominio non è costituito da tutte le azioni altrui.

XII

<<riduzione dell'intendimento, del buon senso e dell'intelligenza pratica della saggezza>>

Intendimento (synesis), buon senso (gnomé), ed intelligenza pratica (nous) si riconnettono alla saggezza (phronesis). Infatti:

A) Intendimento e buon senso sono capacità di giudicare atti relativi agli altri che sono oggetto della saggezza.

B) L'intelligenza pratica (distinta da quella pratica) è l'intellezione della qualità morale dell'azione che costituisce la premessa minore del sillogismo pratico pronunciato dalla saggezza. Tale intellezione è il termine ultimo dell'atto pratico dell'intelletto, così come l'intelligenza dei principi della dimostrazione è il termine dell'intelletto teoretico.

XIII <<saggezza e sapienza>>

- 1) La sapienza non si occupa di quelle realtà contingenti e divenienti con le quali ha a che fare la moralità, e quindi la felicità dell'uomo. La saggezza invece ha sì ad oggetto queste realtà, ma per compiere atti moralmente buoni non serve conoscere cos'è il bene: basta essere virtuoso, cioè aver acquisito una certa disposizione del carattere.
- 2) Se anche la saggezza avesse per scopo non di far conoscere, ma di far compiere azioni virtuose, non sarebbe necessario possederla di persona: a chi è già virtuoso non servirebbe.

Sapienza e saggezza sarebbero di per sé desiderabili anche se non producessero nulla, perché sono le virtù delle due parti della parte razionale dell'anima. Ma poi esse producono la felicità: la sapienza come causa formale e la saggezza come causa efficiente.

Per l'azione morale e la felicità non basta la virtù etica, ma è necessaria anche la saggezza, che determina i mezzi per conseguire un fine moralmente buono. **La saggezza non è mera abilità, ma non è senza abilità, richiede il concorso della virtù, come disposizione che fa effettivamente tendere a quello che la saggezza indica essere il bene morale, definendo in tal modo la premessa maggiore del sillogismo pratico. Per altro verso la sola disposizione naturale alla virtù non basta per conseguire la virtù in senso proprio, ma esige di essere guidata dalla ragione, di modo che l'inclinazione al bene trovi i mezzi idonei per diventare effettivamente virtù.**

Il concorrere di saggezza e virtù morale alla costituzione dell'atto etico, comporta che con la saggezza siano presenti tutte le virtù e che quindi, nella saggezza, le virtù siano tutte connesse tra loro. La saggezza non dà ordini alla sapienza, ma dà ordini in vista dell'acquisizione della sapienza.

Sapienza e saggezza non hanno alcuna utilità riguardo all'esser felici: la sapienza perché ha ad oggetto le realtà eterne ed immutabili, mentre l'esser felici concerne il divenire; la saggezza perché l'agire moralmente deriva dall'avere certe disposizioni e non è migliorato dal fatto di conoscere la natura. La saggezza non è utile neppure se ha per fine non di far conoscere la natura delle disposizioni virtuose, bensì **di far diventare virtuosi. Sapienza e saggezza, anche se non producessero la felicità, avrebbero valore di per sé stesse perché sono rispettivamente le virtù della parte scientifica ed opinativa e della parte razionale. Esse producono la felicità: la saggezza, come causa efficiente, la sapienza come causa formale.** La sola virtù morale non basta per rendere perfetta e completa l'attività dell'uomo: essa definisce il fine, ma i mezzi adatti a conseguirlo sono determinati dalla saggezza.

La saggezza è utile a porre l'azione morale nella sua effettività.

- La virtù (che è perfezione del desiderio) induce la scelta ad orientarsi verso ciò che la saggezza indica essere il bene morale, ed in questo la qualifica in ordine al suo carattere etico; ma non attiene **alla determinazione** (in funzione strumentale) di quali azioni sono atte a conseguire quel fine.
- Questa determinazione è opera di un'abilità che di per sé è moralmente neutra: se il fine è buono, anch'essa è buona, se è cattivo è mera furbizia
- La saggezza, in quanto guida la scelta in quella determinazione, **richiede l'abilità**, ma in quanto la guida e ad individuare azioni che sono mezzi-in vista-del bene, non si esaurisce nell'abilità: infatti deve conoscere il bene per poterlo indicare alla scelta.

- La saggezza è pertanto abilità unita a virtù , giacché, come abbiamo visto, è quest'ultima che spinge la scelta al conseguimento del fine.
- Se la saggezza richiede la virtù, per altro verso la virtù non può essere senza la saggezza: giacché le inclinazioni naturali al bene che sono in ciascuno non sono ancora virtù in senso proprio, cioè in senso etico, ma lo divengono se sono guidate dalla ragione pratica, in cui consiste la saggezza.

“È impossibile essere saggio senza essere buono”

“Anche nei fanciulli e nelle bestie sono presenti le disposizioni naturali , ma senza ragione, esse si rivelano esser dannose”

“Se la persona che ha buone disposizioni naturali, acquista la ragione, eccelle nell'agire; e la disposizione che era soltanto simile alla virtù, sarà allora virtù in senso proprio. Di conseguenza, come per la parte opinativa dell'anima vi sono due specie di disposizioni , l'abilità e la saggezza, così anche per la parte morale ve ne sono due, la virtù naturale e la virtù in senso proprio; e di queste due, la virtù in senso proprio non nasce senza saggezza”

“Virtù non è soltanto disposizione che è conforme alla retta regola, ma è la disposizione che è unita alla retta regola” : la semplice conformità alle disposizioni della saggezza definisce un rapporto estrinseco, che non costituisce ancora virtù, questa esige invece **un'adesione interiore alla norma, la quale, non resta estranea alla disposizione, ma le è costitutivamente congiunta, s' da essere la sua regola interne.**

“Non è possibile esser buoni in senso proprio senza la saggezza, né saggi senza la virtù morale.”

Sul piano delle virtù naturali , il possesso di una virtù non soltanto non comporta il possesso di tutte le altre, ma anzi, per il fatto che non si è ugualmente dotati di tutte le buone qualità. Poiché tutte le virtù morali sono inseparabili dalla saggezza, chi possiede la saggezza, possiede tutte le virtù e le virtù sono indisciungibili tra loro. Questo non significa che le virtù si risolvono nella saggezza (posizione socratica) ; **ma che tra virtù e saggezza sussiste una costitutiva interdipendenza in forza della quale si costituisce l'atto morale.**

“La scelta non sarà retta senza saggezza né virtù: infatti la seconda fa compiere il fine, la prima i mezzi per raggiungerlo.”: **è così espressa l'efficacia della saggezza nel compimento dell'atto morale, che è una proairesis. In esso saggezza e virtù morale convengono nel senso che quest'ultima ci fa desiderare il fine ed inserendoli nel desiderio del fine stesso, ce li fa desiderare efficacemente.**

DOPO LA VIRTU' **No capitoli 8 e 19**

Dopo la virtù entra in rotta di collisione con una filosofia che è mera archeologia di pensiero, con un malinteso trascendentalismo che ha paura della contingenza della storia e dell'esperienza a favore di una categorizzazione a priori della realtà e soprattutto dell'azione; allo stesso tempo non è mero empirismo, rifiuto della realtà e soprattutto dell'azione.

Il tentativo di spiegare il bene sociale ricorrendo semplicemente a una teoria della società, in termini di pratiche, tradizioni e dell'unità narrativa delle vite umane, non sarebbe stato adeguato finché non fosse stato esplicitamente fondato in una metafisica. **Pratiche, tradizioni, e tutto il resto possono funzionare, come di fatto funzionano, solamente in quanto gli uomini hanno un fine verso il quale muovono in ragione della loro natura specifica.**

L'animalità degli esseri umani gioca un ruolo fondamentale nell'elaborazione della teoria morale.

Virtù della dipendenza riconosciuta: misericordia di Tommaso d'Aquino.

La comprensione della tradizione e delle virtù di McIntyre muove dall'interno della polis greca, in modo particolare da quella ateniese in cui è stata adeguatamente razionalizzata, e indica poi nell'Europa del Medioevo nel quale per cui quella tradizione è potuta maturare.

Il valore dei criteri di verità e di giustificazione razionale emerge in contesti di pratica che variano nello spazio e nel tempo. Se si nega l'esistenza di qualsiasi criterio di verità e di giustificazione razionale in maniera che si possa risolvere in maniera inoppugnabile ogni fondamentale disputa di carattere morale, scientifico o metafisico, semplicemente facendovi appello, allora l'accusa di relativismo sembra inevitabile.

La vita migliore per l'uomo, quella in cui la tradizione delle virtù si esprime nel modo migliore, è vissuta da quanti sono impegnati a costruire e sostenere forme di comunità volte a ottenere insieme i beni condivisi che rendono possibile ottenere il bene ultimo per l'uomo.

UN'IPOTESI INQUIETANTE:

nel mondo reale le filosofie attualmente dominanti, analitiche o fenomenologiche, saranno altrettanto incapaci di scoprire i disordini del pensiero e della prassi morale quanto erano impotenti di fronte ai disordini della scienza nel mondo immaginario. (distopia prospettata all'autore in pagg.29-30)

Storia:

- 1) Periodo in cui le scienze naturali prosperavano
- 2) Periodo in cui subirono la catastrofe
- 3) Periodo in cui vennero ripristinate, ma in una forma corrotta e disordinata.

Applichiamo il medesimo processo alla morale.

Il moderno radical confida nell'espressione morale delle sue posizioni, e di conseguenza nell'uso assertivo della retorica della morale, tanto quanto vi ha mai confidato qualsiasi conservatore del passato. Il linguaggio e le apparenze della morale persistono anche se la sua sostanza integrale è stata in larga misura ridotta in frantumi e quindi in parte distrutta.

LA NATURA DELL'ODIERNO DISSENSO MORALE:

Le tesi dell'emotivismo:

Guerra:

1. Aristotele
2. Bismarck, Clausewitz, fino a Machiavelli
3. **Il concetto di liberazione:** Marx e Fichte

Aborto:

1-2-3 Locke vs. Kant e idea tomista della legge morale

Sanità:

1-2-3 Th. Green, Rousseau vs. Adam Smith

Questo elenco di nomi ci mostra quanto sia vasta ed eterogenea la varietà di fonti morali di cui noi siamo eredi: **la retorica superficiale della nostra cultura è incline a parlare compiaciuta di pluralismo morale.**

Quali sono le caratteristiche salienti che accomunano queste discussioni e questi dissensi?

- 1) **Incommensurabilità concettuale degli argomenti antagonisti** in ciascuna delle tre discussioni. Tutti gli argomenti sono logicamente validi, o possono facilmente essere sviluppati in modo da diventarlo, **le conclusioni seguono effettivamente dalle premesse.** Ma le premesse antagoniste sono di natura tale che non possediamo nessuno strumento razionale per soppesare i diritti di una rispetto a quelli di un'altra. **Infatti ciascuna premessa fa uso di alcuni concetti assiologici e normativi assai diversi da quelli delle altre, cosicché le pretese che esse accampano nei nostri confronti sono di generi differenti.** Nella nostra società non vi è alcun **modo istituzionalizzato** per decidere fra queste esigenze che l'argomentazione morale sembra essere necessariamente interminabile. All'interminabilità della discussione pubblica corrisponde almeno l'apparenza di un'inquietante **arbitrarietà privata.**

- II) **Impersonalità dei criteri adottati nelle argomentazioni.** Il particolare legame fra il contesto dell'enunciazione e la forza della motivazione, che vale sempre nel caso delle espressioni morali e di altre espressioni valutative. **La forza di motivazione dell'ordine dipende dal contesto personale in cui viene espresso.**

Il particolare legame fra il contesto dell'enunciazione e la forza della motivazione, che vale sempre nel caso dell'espressione di preferenze o desideri personali, è reciso nel caso di espressioni morali e di altre espressioni valutative.

- III) **Origini storiche differenti delle diverse premesse concettualmente incommensurabili degli argomenti antagonisti messi in campo dalle discussioni.** Abbiamo una vasta ed eterogenea varietà di fonti morali di cui noi siamo eredi: **pluralismo morale.**

Emotivismo: è una dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificatamente, tutti. I giudizi morali,, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore. È ovvio che giudizi particolari possono unire in sé elementi morali ed empirici. **I giudizi morali essendo espressione di atteggiamenti o di sentimenti, non son né veri né falsi; e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, poiché non ve ne sono.**

L'emotivismo è una teoria che tenta di rendere conto di tutti i giudizi di valore, di qualunque specie essi siano. **L'emotivismo è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificatamente tutti i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore. È ovvio che giudizi particolari possono unire in sé elementi morali ed empirici.** I giudizi morali essendo espressione di atteggiamenti o di sentimenti, non sono né veri, né falsi, e l'accordo nel giudizio morale non può essere garantito da nessun metodo razionale, poiché non ve ne sono. **L'emotivismo è una teoria che pretende di rendere conto di tutti i giudizi di valore, di qualunque specie essi siano.**

C.L Stevenson: **"Questo è bene; approvalo anche tu".**

La teoria emotivista pretende di essere una teoria circa il **significato** di certe proposizioni; ma l'espressione di un sentimento o di un atteggiamento è caratterizzata dal fatto di essere funzione non del significato delle proposizioni, bensì del loro uso in circostanze particolari.

Il linguaggio della morale è passato da una situazione di ordine ad una di disordine.

Teoria sull'uso dei membri di una certa classe di espressioni, anziché sul loro significato: pag. 43: (significato inteso in entrambe le accezioni che Frege separò nei termini di "senso" e "riferimento".) Significato e uso si contrapporrebbero in modo tale che il significato tenderebbe a nascondere l'uso.

Il fatto che trattiamo gli argomenti morali simultaneamente e incoerentemente come un esercizio delle nostre facoltà razionali e come mere affermazioni espressive, sono sintomi del disordine morale, dovremmo essere in grado di costruire una narrazione storica fedele alla realtà nella quale vi sia uno stadio precedente in cui l'argomentazione morale è di genere molto diverso. Ci ha impedito di farlo finora un trattazione persistentemente astorica della filosofia

morale da parte dei filosofi contemporanei: astraiamo gli autori dai contesti sociali e culturali in cui vissero e pensarono, e così la storia del loro pensiero acquista una falsa indipendenza rispetto al resto della cultura.

L'emotivismo si rivela come una tesi empirica, o meglio come un abbozzo preliminare per una tesi empirica, presumibilmente da completare in seguito con osservazioni psicologiche, sociologiche e storiche, su coloro che continuano ad usare espressioni morali e altre espressioni assiologiche come se fossero guidati da criteri oggettivi e impersonali, mentre è andata perduta ogni capacità di dominare un qualsiasi criterio del genere: l'emotivismo così inteso, come una teoria corretta dell'uso anziché come una teoria errata del significato, risulta essere legato da un particolare stadio dello sviluppo o del declino morale, uno stadio che la nostra cultura si trovò ad attraversare al principio di questo secolo.

Emotivismo: non vi è alcuna valida giustificazione razionale per qualsiasi pretesa che esistano modelli morali oggettivi e impersonali, e che dunque non esiste alcun modello del genere; possono esserci presunte giustificazioni razionali, **ma giustificazioni razionali reali non possono esserci perché non esistono: l'emotivismo si fonda sulla tesi che ogni tentativo, passato o presente, di fornire una giustificazione razionale per una morale oggettiva è di fatto fallito.**

Se e nella misura in cui l'emotivismo è vero, il linguaggio morale è gravemente fuorviante, e se, nella misura in cui l'emotivismo viene tenuto per vero in base a valide giustificazioni, è **presumibile che l'uso del linguaggio morale tradizionale che abbiamo ereditato dalle passate generazioni debba essere abbandonato.**

Un soggetto può giustificare un giudizio particolare soltanto riferendosi a qualche regola universale da cui esso sia derivabile logicamente, e può giustificare quella regola solo derivandola a sua volta da qualche regola o assioma più generale; ma in base a queste premesse, poiché ogni catena deduttiva deve essere finita, **un tale processo di giustificazione razionale si conclude necessariamente con l'affermazione di una regola o di un assioma a cui sostegno non può essere addotta alcuna ulteriore ragione.**

L'emotivismo è diventato parte integrante della nostra cultura.

Obiettivi: 1. definire e descrivere la morale perduta nel passato e definire le pretese di oggettività e di autorità. 2. Dimostrare la tesi dell'autore in parte sul carattere specifico dell'età moderna

L'EMOTIVISMO: CONTENUTO SOCIALE E CONTESTO SOCIALE

Una filosofia morale, e l'emotivismo non fa eccezione, è caratterizzato dal fatto di presupporre una sociologia.

Qual è il contenuto sociale essenziale dell'emotivismo? L'emotivismo implica la cancellazione di qualsiasi distinzione genuina fra relazioni sociali manipolative e non manipolative.

Contrasto tra emotivismo ed etica kantiana:

Per Kant: la differenza tra una relazione umana non ispirata alla morale e una ispirata ad essa coincide esattamente con la **differenza fra una relazione in cui ciascuno tratta gli altri in primo luogo come mezzi per i propri fini,** e un'altra in cui ciascuno tratta gli altri **come fini in se stessi:**

trattare un altro come fine significa esporgli quelle ragioni che io ritengo essere buone per agire in un modo piuttosto che in un altro, **e lasciarlo libero di scegliere.**

Se l'emotivismo è vero, questa distinzione è illusoria: poiché un enunciato valutativo non può avere alcuno scopo in ultima analisi che espressione dei miei scopi e dei miei sentimenti e atteggiamenti personali, e la trasformazione di quelli altrui. **Non posso appellarmi a criteri impersonali, perché essi non esistono.**

Gli altri sono sempre mezzi, mai fini: emotivismo.

La razionalità burocratica è il modo di commisurare i mezzi ai fini in modo economico ed efficace: Max Weber: Weber è un emotivista, e la sua descrizione di un'autorità burocratica è una descrizione emotivistica: la conseguenza dell'emotivismo di Weber è che nel suo pensiero la contrapposizione fra **potere e autorità** è di fatto cancellata: come sottolinea Philip Rieff "i fini di Weber, le cause che devono essere servite, sono in realtà mezzi per l'azione; non possono sfuggire alla soggezione al potere". Perché, secondo Weber, nessun tipo di autorità può ricorrere a criteri razionali per rivendicare la propria legittimità, tranne quel tipo di autorità burocratica che si appella appunto alla propria efficienza: **manager**, p.59, attività burocratica.

Personaggi: sono i rappresentanti morali della loro cultura, si incarnano le teorie e le idee etiche e metafisiche, attraverso loro, anche nella realtà e nel mondo sociale. **I requisiti di un personaggio sono imposti dall'esterno dal modo in cui gli altri considerano e utilizzano i personaggi per comprendere e valutare sé stessi.**

È mediante le proprie intenzioni che gli individui esprimono nell'agire insieme di credenze morali.

Nella nostra epoca l'emotivismo è una teoria incarnata da personaggi che condividono tutti la tesi emotivista circa la distinzione tra discorso razionale e non razionale, ma che rappresentano l'incarnarsi di questa distinzione in contesti sociali molto diversi:

il ricco esteta

il manager: cancellazione della distinzione fra rapporti sociali manipolativi e non manipolativi. Considera i fini come qualcosa di già dato, che si sottrae alla sua portata. **La sua preoccupazione è la tecnica, l'efficienza nel trasformare prodotti grezzi in prodotti finiti, mano d'opera non qualificata in mano d'opera qualificata, investimenti in profitti.**

il terapeuta: cancellazione nella sfera della vita privata. Anche il terapeuta considera i fini come già dati e sottratti alla sua portata, anche per lui la preoccupazione è la tecnica, l'efficienza nel trasformare sintomi nevrotici in energia indirizzata normalmente, individui disadattati in individui bene adattati.

L'io tipicamente moderno, l'io emotivista, non trova alcun limite a ciò su cui può pronunciare un verdetto, poiché limiti del genere potrebbero derivare solo da criteri razionali di valutazione, e come abbiamo visto, l'io emotivista manca di qualsiasi criterio di questo genere. È in questa capacità dell'io di sottrarsi a qualunque identificazione necessaria con qualsiasi particolare stato di cose contingente che alcuni filosofi moderni, sia analitici, sia esistenzialisti, hanno ravvisato l'essenza dell'azione morale. **Chiunque e tutti possono essere soggetti morali**, dato che l'azione morale va identificata nell'io e non nei ruoli e nelle pratiche sociali. **Qualsiasi soggetto minimamente razionale, deve essere considerato un soggetto morale: questo io democratizzato che non ha alcun contenuto sociale necessario e alcuna identità sociale necessaria può dunque essere qualsiasi cosa, assumere qualsiasi ruolo o punto di vista:**

Sartre: ha descritto l'io come interamente distinto da qualunque ruolo sociale particolare che gli possa capitare di assumere; per Sartre l'errore fondamentale è identificare l'io con i suoi ruoli, uno sbaglio che costituisce il motivo conduttore tanto della malafede morale, quanto della confusione morale: **io interamente separato e contrapposto al mondo sociale, per Goffman addirittura l'io non occupa alcun luogo nello spazio sociale; per Sartre, qualunque luogo occupi l'io nello spazio sociale, lo fa solo accidentalmente, e quindi anche lui assolutamente non considera l'io come una realtà.**

L'io specificamente moderno, nell'acquistare la sovranità nel proprio reame, ha perduto i confini tradizionali che gli erano stati forniti da un'identità sociale e dalla visione della vita umana come processo orientato verso un fine prestabilito.

Collettivismo e individualismo: da una parte ci sono coloro che si autodefiniscono paladini della programmazione e della regolamentazione, dei vantaggi ottenibili dalla regolamentazione burocratica e dall'altra figurano coloro i quali si autodefiniscono paladini della libertà individuale.

Quella in cui viviamo è una società dove burocrazia e individualismo sono tanto alleati quanto antagonisti.

LA CULTURA PRECEDENTE E IL PROGETTO ILLUMINISTA DI GIUSTIFICAZIONE DELLA MORALE

Gli episodi fondamentali della storia sociale che hanno trasformato, reso frammentaria e **spodestato la morale sono stati episodi della storia della filosofia**; solo alla luce di questa storia possiamo comprendere come siano sorte le **idiosincrasie del discorso morale quotidiano contemporaneo, e come l'io emotivista sia riuscito a trovare un mezzo di espressione**. Sia la nostra cultura generale, sia la nostra filosofia accademica sono fundamentalmente il frutto di una cultura in cui la filosofia costituiva davvero una forma essenziale di attività sociale, in cui il suo ruolo e la sua funzione erano molto diversi da quelli che essa riveste nella nostra epoca.

Morale deriva etimologicamente da moralis, ma moralis, come il suo antenato greco ethikos, (fu Cicerone a inventare il termine moralis per tradurre la parola greca nel De Fato), significa attinente al carattere, dove il **carattere di un uomo non è altro che la sua predisposizione a comportarsi sistematicamente in un modo, piuttosto che in un altro, a condurre un particolare genere di vita.**

Il momento in cui il punto di vista specifico della modernità compare per la prima volta: il punto di vista specifico della modernità è quello individuato da McIntyre è ovviamente quello che sorge nella discussione morale contemporanea intesa come **confronto tra le premesse e impegni morali incompatibili e incommensurabili, l'espressione di una scelta priva di criteri fra tali premesse, di un tipo di scelta che non è in alcun modo giustificabile razionalmente**. Questo **elemento di arbitrarietà della nostra cultura morale fu presentato con una scoperta filosofica: il libro Enten-Eller di Kirkegaard: un testo che ha tre caratteristiche fondamentali:**

1. Libro in cui Kirkegaard indossa una molteplicità di maschere. **Frantumò l'io, lo dislocò in una serie di maschere, ciascuna delle quali recita la parte di un io indipendente, creò un nuovo genere letterario**. Metteva il lettore, con la scelta di pseudonimi, di fronte alla scelta di alternative, senza essere in grado di raccomandare l'una o l'altra delle alternative, poiché sarebbe comparso mai come sé stesso. **La scelta tra la vita etica ed estetica, non coincide con la scelta tra bene e male.**

il nucleo essenziale della **vita estetica**, come Kirkegaard la caratterizza, è il tentativo di immergere l'io nell'immediatezza del presente. Il paradigma dell'espressione estetica è l'amante romantico, che è sprofondata nella propria passione. Al contrario, quello della **vita etica** è il matrimonio, uno stato di impegno e obbligazione protratto nel tempo, in cui il presente è legato al passato e al futuro.

2. Profonda incoerenza interna nell'opera, fra la sua concezione della scelta radicale e la sua concezione dell'etico. **L'etico è presentato come quella sfera in cui i principi hanno un'autorità su di noi indipendentemente dai nostri atteggiamenti, preferenze e sentimenti.** I principi che definiscono la vita etica devono essere adottati senza alcuna ragione, ma in base a una scelta che trascende la ragione, appunto perché è la scelta di ciò che deve valere per noi come una ragione. **E tuttavia l'etico deve avere un'autorità su di noi. Ma come può avere un principio che adottiamo senza alcuna ragione, avere autorità su di noi?**
3. Carattere conservatore e tradizionalistico dell'interpretazione kirkegaardiana dell'etico. **Kirkegaard unisce l'idea della scelta radicale con una concezione assoluta dell'etica.**

In quasi tutti i campi è stato Kant ad allestire la scena filosofica a Kirkegaard. **È la filosofia morale di Kant ad offrire una parte fondamentale dello sfondo della trattazione dell'etico di Kirkegaard. Kant respinge la tesi per cui l'esame di una massima proposta debba consistere nello stabilire se l'obbedienza condurrebbe alla fine alla felicità di un essere razionale.** La concezione della felicità è troppo vaga e mutevole per fornire una guida affidabile. Per Kant ogni espressione della legge morale ha un carattere incondizionato e categorico. Non ci impone di fare una determinata azione sotto determinate ipotesi: ci impone di farla. **La sfera in cui va collocata la morale, è nettamente distinta da quella dove va collocata, che a loro volta sono altrettanto distinte da quella della morale e dei comandamenti divini.**

Mentre Kant aveva visto i fondamenti della morale nella ragione, Kirkegaard lo trova nella scelta.

La ragion pratica, secondo Kant, non ha bisogno di criteri esterni. Fa parte dell'essenza della ragione formulare principi universali, categorici e internamente coerenti.

Imperativo categorico: "Agisci sempre in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella degli altri, come un fine, mai come un mezzo".

Il fallimento di Kant (p. 79 – 80) fornisce a Kirkegaard il suo punto di partenza: l'atto di scelta doveva essere chiamato in soccorso per svolgere il compito che la ragione non era in grado di svolgere. Il progetto di Kant fu una risposta storica al loro fallimento proprio come il progetto di Kirkegaard fu una risposta storica al fallimento di quello Kant.

Noi tutti abbiamo in atto o in potenza, svariati desideri, molti dei quali **in conflitto o incompatibili tra di loro, dobbiamo decidere fra le pretese antagoniste di desideri antagonisti. Dobbiamo decidere fin che direzione educare i nostri desideri, come ordinare una molteplicità di impulsi, bisogni sentiti, emozioni e intenti. Quindi quelle regole che ci consentono di decidere fra le diverse pretese, e dunque di ordinare i nostri desideri non possono a loro volta derivare o essere giustificate dal riferimento ai desideri rispetto ai quali devono esercitare una funzione di arbitrato.**

Nel Trattato Hume, pose la domanda del perché, se regole come quelle della giustizia e del mantenere le promesse dovevano essere osservate esclusivamente in quanto giovavano ai nostri interessi a lungo termine, non saremmo giustificati nel violarle in qualsiasi circostanza in cui esse non giovassero ai nostri interessi e la violazione non avesse ulteriori conseguenze negative. **Ciò che conduce alla conclusione che la morale debba essere intesa in base al ruolo delle passioni e dei desideri nella vita umana, spiegata e giustificata in riferimento ad esso, è la sua assunzione iniziale che la morale sia o opera della ragione, o opera delle passioni, e i suoi argomenti che apparentemente escludono in modo definitivo che essa possa essere opera della ragione. Quindi Hume è costretto a concludere che la morale è opera delle passioni abbastanza indipendentemente e preliminarmente rispetto a qualsiasi argomento positivo egli abbia addotto a sostegno di questa posizione.**

Il progetto di fornire una giustificazione razionale della morale era decisamente fallito: e da allora in poi alla morale della cultura che ci ha preceduto (e di conseguenza alla nostra) mancò qualsiasi base logica o **giustificazione pubblicamente condivisa. In un mondo di razionalità secolare la religione non poteva più fornire un tale sfondo e fondamento comune per il discorso e l'azione morale; e il fatto che la filosofia avesse fallito nel tentativo di fornire ciò che la religione non era più in grado di dare fu una causa importante della sua perdita di un ruolo culturale fondamentale e del suo trasformarsi in un argomento marginale, strettamente accademico.**

PERCHÉ IL PROGETTO ILLUMINISTA DI GIUSTIFICAZIONE DELLA MORALE DOVETTE FALLIRE

Supponiamo di poter inquadrare le figure di cui abbiamo parlato finora non come partecipanti a un dibattito atemporale sulla morale, ma soltanto come gli eredi di uno schema molto specifico e particolare di credenze morali, uno schema la cui intima incoerenza assicurava già in partenza il fallimento del progetto filosofico comune.

Tutti concordano sul come dovrebbe essere una giustificazione razionale della morale: per Diderot e per Hume i tratti rilevanti della natura umana sono le caratteristiche delle passioni; per Kant il carattere universale e categorico di certe regole della ragione. (Kant nega che la morale sia fondata sulla natura umana, intendendo per natura umana è semplicemente il lato psicologico non razionale dell'uomo.)

Tutti questi autori partecipano insieme al progetto di costruire argomentazioni che partano da premesse concernenti la natura umana come essi la intendono, per giungere a conclusioni sull'autorità delle regole e dei precetti morali. McIntyre vuole dimostrare che qualsiasi progetto che avesse questa forma era destinato a fallire, **a causa di una discrepanza inestirpabile fra la loro comune concezione delle regole e dei precetti morali e ciò su cui essi concordavano, nonostante divergenze molto più grandi, nella loro concezione della natura umana.**

p.86: retaggio culturale simile. La forma generale dello schema morale che fu l'antenato storico di **entrambe le concezioni**, lo schema morale che in diverse forme e con numerosi oppositori giunse a dominare per lunghi periodi il Medioevo europeo, dal dodicesimo secolo in poi, uno schema che **comprendeva elementi sia classici sia teistici**. La sua struttura essenziale è quella prospettata da **Aristotele nell'Etica Nicomachea. Alla base di quello schema teologico c'è la dicotomia tra come l'uomo è di fatto per motivi contingenti e l'uomo come potrebbe essere se realizzasse la sua natura essenziale.**

L'etica è quella scienza che deve mettere gli uomini in condizione di capire come effettuare il passaggio dal primo al secondo. L'etica considerata in questo modo, presuppone una qualche dottrina della potenza e dell'atto, una qualche dottrina dell'essenza dell'uomo come animale razionale, e in primo luogo una qualche dottrina del telos umano, come realizzare la nostra vera natura e raggiungere il nostro vero fine, violarli significherebbe essere frustrati e incompleti, non riuscire a conseguire quel bene della felicità razionale che è il fine particolare che dobbiamo conseguire come specie: i nostri desideri e le nostre emozioni vanno ordinati ed educati mediante l'uso di tali precetti e coltivando quelle abitudini di comportamento che l'etica prescrive ; la ragione ci insegna sia qual è il nostro vero fine, sia come fare per raggiungerlo.

Il ruolo e la funzione di ciascuno dei tre elementi dello schema (la concezione della natura umana spontanea, quella dei precetti dell'etica razionale e quella della natura umana come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos) è intellegibile soltanto attraverso il riferimento agli altri due: **questo schema subisce delle complicazione e delle aggiunte, ma nessuna alterazione essenziale, quando viene inserito in una struttura di dogmi teistici, siano essi cristiani come avviene con Tommaso D'Aquino, ebraici con Mosé Maimonide o islamici con Averroé. Adesso i precetti dell'etica vanno intesi non solo come ingiunzioni teologiche, ma come espressioni di leggi decretate da Dio.** La tavola delle virtù e dei vizi deve essere corretta e completata, al concetto aristotelico di errore viene aggiunto un concetto di peccato. Il vero fine dell'uomo non può più essere pienamente raggiunto in questo mondo , ma solo in un altro.

Avvento del protestantesimo, del cattolicesimo giansenista e i loro immediati predecessori del tardo Medioevo **rappresentavano una nuova concezione della ragione**: questa facoltà della ragione è stata distrutta dal peccato originale. MA ora la ragione è impotente a correggere le nostre passioni.

La contrapposizione tra l'uomo come è fatto e per motivi contingenti e l'uomo come sarebbe se realizzasse il proprio telos rimane, e la legge morale divina è ancora l'insegnante che ci aiuta a trasferirci dalla prima condizione alla seconda, benché solo la grazia ci consenta di adeguarci e di obbedire ai suoi precetti.

Giansenista Pascal: la ragione non comprende essenze o passaggi dalla potenza all'atto: questi concetti appartengono ai disprezzati schemi concettuali della scolastica. Nella prassi, la ragione può parlare soltanto dei mezzi. Sui fini deve mantenere il silenzio. La ragione non può dunque neppure confutare lo scetticismo; e quindi, secondo Pascal, uno dei risultati principali della ragione, è il riconoscimento del fatto che le nostre credenze sono formate in ultima analisi **sulla natura, sui costumi e sull'abitudine: anticipazione a Hume : per Kant, proprio come per Hume, la ragione non distingue alcuna natura essenziale e alcun tratto teleologico nell'universo oggettivo accessibile allo studio mediante la fisica.** Tutti rifiutano qualsiasi visione teleologica della natura umana, qualsiasi visione che attribuisca all'uomo un'essenza che definisca il suo vero fine. **Ma capire questo significa capire perché il loro progetto di trovare un fondamento per la morale dovette fallire.**

Lo schema morale che costituisce lo sfondo storico del loro pensiero aveva, come abbiamo visto, una struttura che richiedeva tre elementi: la natura umana spontanea, l'uomo come potrebbe essere se realizzasse il proprio telos, e i precetti morali che gli consentono di passare da uno stato all'altro.

Lo scopo dell'etica, come disciplina sia teoretica, sia pratica, era esclusivamente di mettere l'uomo in condizione di passare dal suo stato presente al suo vero fine, l'eliminazione di qualsiasi concetto di una natura umana essenziale, e con esso l'abbandono di un qualsiasi concetto di un **telos, lascia dietro di sé uno schema composto di due elementi restanti , la cui relazione diventa abbastanza confusa.**

Kant cerca effettivamente una fondazione della morale nelle prescrizioni universalizzabili di quella ragione che si manifesta sia nell'aritmetica che nella morale; e contro le sue censure di fondare la morale sulla natura umana, la sua analisi della natura della ragione umana costituisce la base della sua interpretazione razionale della morale. Tuttavia, nel secondo libro della seconda Critica, egli giunge davvero a riconoscere che senza una struttura teologica l'intero progetto della morale diviene inintelligibile. **Questa struttura è presentata come un postulato della "ragion pura pratica".**

Diciottesimo secolo: "principi la cui validità non deriva da qualche principio logico, ma dal significato dei termini fondamentali utilizzati": da premessi concernenti l'essere non si può trarre alcuna conclusione che riguardi il dovere.

Gli argomenti morali interni alla tradizione classica, aristotelica, contengono almeno un concetto funzionale fondamentale, il concetto di uomo inteso come dotato di una natura essenziale e di uno scopo o funzione essenziale; ed è quando e solo quando, la tradizione classica nella sua integrità è stata sostanzialmente respinta, che gli argomenti morali mutano il loro carattere in modo tale da rientrare nell'ambito di validità di qualche versione del principio: "Nessuna conclusione sul dovere a partire da premesse sull'essere". Vale a dire che nella tradizione classica uomo sta per uomo buono.

Aristotele assume come punto di partenza per l'indagine etica che la relazione fra uomo e vivere bene sia analoga a quella fra arpista e suonare bene l'arpa (Etica Nicomachea). Ma l'uso di uomo come concetto funzionale, risale a molto prima di Aristotele , e non deriva originariamente dalla **biologia metafisica di quest'ultimo :** con questa etichetta si vuole indicare una metafisica deduttivistica, basata su una teoria biologica ormai superata e di conseguenza all'etica che ne scaturirebbe necessariamente e che sarebbe , oltre che epistemologicamente scorretta e non conforme alle intenzioni di Aristotele, una forma di naturalismo che svaluterebbe il ruolo fondamentale, nell'etica in generale e in quella aristotelica nel caso concreto , del ruolo determinante dell'intelligenza nella determinazione generale e concreta della norma. Per questo, McIntyre cerca una prima soluzione in una sorta di **ontologia sociale che eviterebbe tutti questi rischi.** Le sue radici si trovano nelle forme di vita sociale a cui i teorici della tradizione classica danno espressione. Poiché in base a tale tradizione essere uomo significa ricoprire un insieme di ruoli ciascuno dei quali ha il proprio scopo e fine specifico: membro di una famiglia, cittadino, soldato, filosofo, servo di Dio.

È solo quando si concepisce l'uomo come un individuo che precede e trascende tutti i ruoli che uomo cessa di essere un concetto funzionale.

Non si tratta solo del fatto che le conclusioni morali non possono più essere giustificate nel modo in cui lo erano un tempo, ma il venir meno della possibilità di una tale giustificazione segnala un mutamento correlativo del significato delle espressioni specifiche della morale. La mancanza di consapevolezza storica che allora, e ancora oggi, affligge la filosofia morale, segnò la rottura finale con la tradizione classica , e il fallimento decisivo del progetto settecentesco di giustificare la

morale nel contesto dei frammenti ricevuti in eredità, ma già incoerenti, che la tradizione aveva lasciato dietro di sé. In questo momento storico i concetti e gli argomenti morali, modificano radicalmente il loro carattere, così da diventare in forma riconoscibile gli antenati immediati delle argomentazioni inconciliabili e interminabili della nostra attuale cultura. **Si dà anche il caso che i giudizi morali modifichino il loro senso e significato.**

Nella tradizione aristotelica, definire per buono una persona, un animale o una situazione, equivale a dire che il genere di quella persona, animale, situazione o condotta, verrebbe scelto da qualcuno che vuole quella cosa per lo scopo per cui quelle cose sono tipicamente richiesti.

Definire buono qualcosa è fare un'asserzione empirica. Definire giusta o sbagliata una particolare azione significa affermare che è quella che un uomo buono compirebbe in una situazione simile; perciò anche le asserzioni di questo tipo sono empiriche. All'interno di questa tradizione le asserzioni morali e assiologiche possono essere vere o false esattamente come tutte le altre asserzioni empiriche. **Ma una volta che il concetto di funzioni o scopi umani essenziali scompare dalla morale, comincia a sembrare poco plausibile considerare i giudizi morali come asserzioni empiriche.**

Inoltre la secolarizzazione della morale attuata dall'illuminismo ha messo in questione lo statuto dei giudizi morali come pretesi resoconti della legge divina. Persino Kant, che considerava ancora i giudizi morali come espressioni di una legge universale, sia pure di una legge che ciascun soggetto razionale emana per sé stesso, non considera i giudizi morali come resoconti di ciò che la legge richiede o comanda, ma come essi stessi imperativi. E gli imperativi non sono passibili di essere veri o falsi. **Ma se priviamo i giudizi morali di ciò in virtù di cui erano ipotetici e di ciò in virtù di cui erano categorici, i giudizi morali perdono di qualsiasi statuto preciso, e parallelamente gli enunciati che li esprimono perdono qualsiasi significato incontestabile. Tali enunciati diventano disponibili come forme di espressione per un io emotivista che, non essendo più orientato dal contesto cui essi appartenevano originariamente, ha smarrito la sua strada sia linguistica sia pratica nel mondo.** Questa perdita di una struttura e di un contenuto tradizionali appariva agli occhi dei loro portavoce filosofici più raffinati come il conseguimento della propria autonomia da parte dell'io, che era stato liberato da tutte quelle forme antiquate di organizzazione sociale che lo avevano imprigionato contemporaneamente nella fede, in un ordinamento teistico e teleologico e in quelle strutture gerarchiche che tentavano di legittimare sé stesse come parti di tale ordinamento del mondo.

Ma sia che consideriamo questo momento decisivo di mutamento come una perdita, o come una liberazione, come un passaggio all'autonomia o all'anomia esso presenta due caratteristiche che è importante sottolineare:

1. **Conseguenze sociali e politiche del mutamento:** ogni azione è portatrice ed espressione di credenze e concetti più o meno carichi di teoria; ogni frammento di teoria e ogni espressione di una credenza è un'azione politica e morale. Quindi il passaggio alla modernità fu un passaggio sia nella teoria che nella prassi, e fu un solo e unico passaggio.
2. L'io si separa dalle forme tramandate sia del pensiero, sia della prassi nella singola storia unificata, lo fa però in maniere molteplici con una complessità che sarebbe dannoso ignorare. Quando fu inventato l'io specificamente moderno, la sua invenzione richiese un contesto sociale non solo in gran parte nuovo, ma anche determinato da una molteplicità di credenze e concetti non sempre coerenti. **Ciò che fu inventato allora era l'individuo.**

ALCUNE CONSEGUENZE DEL FALLIMENTO DEL PROGETTO EMOTIVISTA

I problemi della teoria morale contemporanea si rivelano chiaramente come il prodotto del fallimento del progetto illuminista. Il soggetto morale individuale, affrancato dalla gerarchia e dalla teleologia, concepisce sé stesso ed è concepito dai filosofi morali come sovrano nella propria autorità morale. Le regole della morale ereditate, sia pure parzialmente trasformate, devono essere dotate di un nuovo statuto, poiché sono state spogliate del **loro precedente carattere teleologico e del loro carattere categorico ancora più antico in quanto espressione di una legge che in ultima analisi risaliva alla divinità.**

Se tali regole non possono essere dotate di un nuovo statuto che **renda razionale** l'appellarsi ad esse, un simile appello apparirà effettivamente come un mero strumento del desiderio e della libertà individuali. **Si sente quindi l'urgenza di giustificarle (1), o escogitando qualche nuova teleologia, o trovando per esse qualche nuovo statuto categorico (2):**

1: Utilitarismo

2: Kant, nel presentare l'autorità dell'appello a regole morali, come fondata nella natura della ragion pratica.

Questi due obiettivi fallirono e continuano a fallire: ma nel corso del loro perseguimento si compirono trasformazioni sia sociali sia intellettuali.

Bentham: dal suo punto di vista la morale era pervasa dalla supersitizione: solo quando avessimo compreso che gli unici moventi dell'azione umana sono l'attrazione per il piacere e l'avversione per il dolore si sarebbero potuti stabilire i principi per una morale illuminata, cui la prospettiva del massimo piacere e dell'assenza di dolore fornisce il telos.

Fra le azioni o strategie alternative fra cui dobbiamo scegliere in un qualsiasi momento determinato, dovremmo sempre compiere quell'azione o effettuare quella strategia che produrrà come conseguenza la massima felicità (cioè la maggior quantità possibile di piacere con la minor quantità possibile di dolore) per il maggior numero di persone.

Mill: in Utilitarismo tentò di attuare una distinzione fondamentale tra piaceri superiori e inferiori; e in Sulla libertà e altrove collega l'incremento della felicità umana con l'estensione delle facoltà creative dell'uomo. **Il concetto di felicità umana non è un concetto semplice e unitario, e non ci può fornire un criterio per compiere le nostre scelte fondamentali,** ci sono troppe specie di attività piacevoli, troppi modi diversi in cui raggiungere la felicità, **poiché piaceri e felicità differenti sono in larga misura incommensurabili: non ci sono scale quantitative o qualitative in base a cui misurarli.**

Aver compreso il carattere polimorfo del piacere e della felicità significa ovviamente aver reso questi concetti inutilizzabili per gli scopi dell'utilitarismo: se per queste ragioni, la prospettiva del proprio piacere o felicità futuri non può fornire criteri per risolvere i problemi dell'azione nel caso di ciascun individuo, **ne consegue che il concetto della massima felicità per il maggior numero manca di qualsiasi contenuto preciso. È in verità uno pseudoconcetto che si presta a svariati usi ideologici.**

Sidgwick: è con lui che si giunge ad accettare il fallimento del tentativo di restaurare una struttura teleologica per l'etica. Egli si rese conto sia che le ingiunzioni morali dell'utilitarismo non potevano essere dedotte da alcun fondamento psicologico, sia che i precetti che ci comandano per perseguire la felicità generale sono logicamente indipendenti da precetti che comandino il perseguimento della propria felicità personale, e non possono essere derivati da nessuno di questi ultimi. Sidgwick, non del tutto felicemente, si trovò costretto a concludere che le nostre credenze morali fondamentali hanno due caratteristiche: non formano alcuna unità di nessun genere, sono irriducibilmente eterogenee; e la loro accettazione è e non può che essere priva di giustificazioni razionali. **Quello che Sidgwick dipinge come un fallimento, per Moore è una scoperta illuminante e liberatoria.**

Privazione di qualsiasi fondamento per le pretese di obiettività. La storia dell'emotivismo costituisce il legame storico tra il progetto del diciottesimo secolo di giustificare la morale e il decadere del ventesimo secolo nell'emotivismo.

Fallimento di un secondo tentativo filosofico: spiegare come l'autonomia del soggetto morale potesse essere conciliata coerentemente con una visione che attribuisse alle regole morali un'autorità indipendente e oggettiva.

L'utilitarismo della metà e della fine dell'Ottocento e la filosofia morale analitica della metà e della fine del Novecento sono tentativi ugualmente fallimentari di liberare il soggetto morale autonomo dalla difficoltà in cui lo aveva lasciato il fiasco del progetto illuminista di fornirgli una giustificazione secolare e razionale per le sue fedi morali. Il prezzo pagato per la liberazione da ciò che appariva come l'autorità esteriore della morale tradizionale fu la perdita di qualsiasi contenuto autorevole per le pretese espressioni morali dei soggetti appena divenuti autonomi.

Discrepanza fra il significato delle espressioni morali e i modi in cui vengono usate, di conseguenza l'esperienza morale contemporanea ha un carattere paradossale: infatti si pensa che ciascuno di noi si consideri come un soggetto morale autonomo, ma ciascuno di noi viene anche coinvolto in modalità pratiche, estetiche o burocratiche che ci costringono a un rapporto manipolativo con gli altri: cercando di proteggere l'autonomia che abbiamo imparato ad apprezzare, aspiriamo a non essere manipolati dagli altri; cercando di concretare i nostri principi e punti di vista nel mondo della prassi, non troviamo altra strada praticabile che quella di rivolgere verso gli altri quelle stesse modalità di rapporto manipolative cui ciascuno di noi desidera sottoporsi nel proprio caso. L'incoerenza dei nostri atteggiamenti e della nostra esperienza deriva dallo schema concettuale incoerente che abbiamo ereditato.

Non esistono verità autoevidenti.

Diritto e utilità: finzioni : pagg. 103-105.

Una caratteristica fondamentale delle finzioni morali, che risulta chiaramente quando confrontiamo il concetto di utilità con quello di diritto, può essere ora identificata: esse pretendono di fornirci un criterio oggettivo e impersonale, ma in realtà non lo fanno.

L'emotivismo informa gran parte dell'espressione e della prassi morale contemporanea e più in particolare che i personaggi fondamentali delle società moderne e più in particolare che i

personaggi fondamentali della società moderna incarnano tali forme emotiviste nel loro comportamento: **esteta, terapeuta, manager: utilizzano finzioni morali.**

L'emersione del soggetto morale autonomo nella filosofia morale, comportò il rifiuto di tutte quelle visioni del mondo aristoteliche o semi-aristoteliche in cui una prospettiva teleologica forniva un contesto in cui le tesi valutative funzionavano come una specie particolare di tesi fattuali, e con questo rifiuto i concetti sia di valore che di fatto acquisirono un nuovo carattere.

FATTO, SPIEGAZIONE, COMPETENZA

Nella cultura moderna, fatto è un concetto popolare con una genealogia aristocratica.

Per il meccanicismo del Medioevo, nel mondo vi erano cause efficienti che in ultima analisi dovevano essere comprese in termini di cause finali. **Ciascuna specie possiede un fine naturale, e spiegare i movimenti e i mutamenti di un individuo significa spiegare come tale individuo procede verso il fine adeguato ai membri di quella specie particolare.** I fini verso cui procedono gli uomini, in quanto membri di una specie siffatta, sono da loro concepiti come beni, e i movimenti che li avvicinano o li allontanano da questi beni vanno spiegati facendo riferimento alle virtù e ai vizi che essi hanno o non hanno imparato, e alle forme di ragionamento pratico che utilizzano. L'Etica e la Politica di Aristotele sono trattati che si occupano tanto del modo in cui si deve spiegare e intendere l'azione umana, quanto di quali azioni debbano essere compiute.

Fatto:

visione aristotelica: l'azione umana va spiegata teleologicamente e dunque non solo può, ma deve essere caratterizzata in riferimento alla gerarchia dei beni che costituiscono i fini dell'agire umano. I fatti che concernono l'azione umana comprendono i fatti che concernono ciò che ha valore per gli esseri umani (e non soltanto ciò che essi ritengono abbia valore).

Visione meccanicistica: l'azione umana non solo può, ma deve essere caratterizzata senza nessun riferimento a tali beni. Non esistono fatti che riguardino ciò che ha valore. **Fatto diventa un concetto libero dai valori, essere diventa estraneo a dovere, e tanto la spiegazione quanto la valutazione mutano il proprio carattere in conseguenza di questo divorzio tra essere e dovere.**

NIETZSCHE O ARISTOTELE?

Nella visione del mondo contemporanea è in misura predominante una visione weberiana.

Fu la percezione di Nietzsche di questa acquiescenza volgarizzata dell'espressione morale moderna a ispirare in parte il suo disgusto nei confronti di essa. E questa percezione è un tratto della filosofia morale di Nietzsche che ne fa una delle due alternative teoretiche che si trova di fronte chiunque tenti di analizzare la situazione morale della nostra cultura. **L'espressione e le prassi morali moderne possono essere comprese soltanto come una serie di residui superstiti di un passato più antico, e che fino a quando non si sarà ben capito questo, i problemi insolubili che tali residui hanno generato per i moderni teorici della morale sono destinati a rimanere insolubili.** Se il carattere deontologico dei giudizi morali è il fantasma di concezioni della legge divina che sono del tutto estranee alla metafisica della modernità, e se, analogamente, il carattere teleologico è il fantasma di concezioni della natura e dell'attività umana che sono altrettanto fuori posto nel mondo moderno, dovremmo aspettarci che i problemi del comprendere i giudizi morali

e di assegnare loro uno statuto intellegibile si ripresentino di continuo, e che appunto per questa loro continuità si dimostrino refrattari alle soluzioni filosofiche.

Il risultato storico di Nietzsche, fu quello di capire più chiaramente di qualsiasi altro filosofo, non solo che quelli che si spacciavano per appelli all'obiettività erano di fatto espressioni di una volontà soggettiva, ma anche che la natura dei problemi che ciò poneva alla filosofia morale.

In un passo famoso della Gaia Scienza (aforisma 335), Nietzsche schernisce l'idea di fondare la morale da un lato su sentimenti morali interiori, sulla coscienza, dall'altro sull'imperativo categorico kantiano, sull'universalizzabilità. In cinque capoversi rapidi, arguti e convincenti, egli liquida sia il progetto illuminista di scoprire fondamenti razionali per una morale oggettiva, sia la fiducia del soggetto morale quotidiano della cultura post illuminista che la sua prassi e la sua espressione morali siano in una condizione di ordine. Nietzsche prosegue poi affrontando il problema creato da questo atto di distruzione. La struttura logica sottesa alla sua argomentazione è la seguente: **se la morale non è altro che una serie di espressioni della mia volontà, se ne consegue che la mia morale può essere soltanto ciò che crea la mia volontà.**

Il soggetto morale autonomo razionale e razionalmente giustificato del diciottesimo secolo è una finzione, un'illusione: perciò, decide Nietzsche, **sostituiamo la ragione con la volontà trasformiamo noi stessi in soggetti morali autonomi mediante qualche atto di volontà titanico ed eroico, un atto di volontà che per la sua qualità può riportarci alla mente quell'affermazione di sé, arcaica e aristocratica, che precedette quella che Nietzsche considerava la catastrofe della morale degli schiavi, e che per la sua efficacia può essere il precursore profetico di una nuova era.**

Il problema è dunque come costruire in un modo completamente nuovo, come inventare una nuova tavola dei valori e una nuova legge: un problema che si pone per ciascun individuo. Questo problema costituirebbe il nucleo di una filosofia morale nietzschiana.

Nietzsche e Weber insieme ci forniscono l'articolazione filosofica fondamentale dell'ordinamento sociale contemporaneo ; ma quelli che essi delineano con tanta chiarezza sono i tratti macroscopici e predominanti del paesaggio sociale moderno.

Nella società di cui Aristotele era il portavoce, e in molte società premoderne, l'onore di un uomo consiste in ciò che è dovuto a lui, alla sua stirpe e alla sua casa, in conseguenza del fatto che essi occupano il posto loro dovuto nell'ordinamento sociale. Disonorare qualcuno significa non riconoscere ciò che gli è dovuto a lui, alla sua stirpe e alla sua casa, in conseguenza del fatto che essi occupano il posto loro dovuto nell'ordinamento sociale.

La filosofia morale di Nietzsche si contrappone in modo particolare a quella di Aristotele in un senso più forte, in virtù del ruolo storico svolto da ciascuna delle due.

Fu perché una tradizione morale, di cui il pensiero aristotelico costituiva il nucleo intellettuale, venne ripudiata nel corso delle transizioni che ebbero luogo fra il quindicesimo e il diciassettesimo secolo, che si dovette intraprendere il progetto illuminista di scoprire nuovi fondamenti razionali e secolari per la morale. E fu perché questo progetto fallì, perché le teorie proposte dai suoi protagonisti intellettualmente più. Dotati, in particolare da Kant, non poterono reggere di fronte alla critica razionale, che Nietzsche e tutti i suoi successori esistenzialisti ed emotivisti furono in grado di sferrare la loro critica apparentemente vittoriosa a tutta la morale precedente.

Era giusto rifiutare Aristotele? se la posizione etica e politica di Aristotele, o qualcosa di molto simile, potesse essere sostenuta, l'intera impresa nietzschiana sarebbe priva di senso. **Per Nietzsche ogni giustificazione razionale della morale fallisce, e quindi la fede nei dogmi della morale va spiegata riconducendola a un insieme di razionalizzazioni che nasconde il fenomeno essenzialmente non razionale della volontà.**

È possibile giustificare l'etica di Aristotele o qualcosa di molto simile ad essa?

L'aristotelismo è filosoficamente la più potente forma premoderna di pensiero morale. Ma quale delle due alternative dovremmo scegliere e come dovremmo scegliere?

“Le virtù sono sentimenti, cioè famiglie di disposizioni e inclinazioni, correlate tra loro e regolate da un desiderio di ordine superiore, in questo caso un desiderio di agire in base ai principi morali corrispondenti”, afferma John Rawls, uno degli ultimi filosofi morali della modernità, e in un altro punto definisce “le virtù morali fondamentali e come “desideri forti e normalmente validi di agire rispettando i principi fondamentali del giusto”. **Quindi dal punto di vista moderno, la giustificazione delle virtù dipende da qualche giustificazione precedente delle regole e dei principi;** e se quest'ultima diventa radicalmente problematica, lo diventa anche la prima.

È evidente che se dobbiamo trovare un nuovo punto di partenza dell'indagine per rimettere daccapo in discussione l'aristotelismo, sarà necessario considerare la stessa filosofia morale di Aristotele non semplicemente quale si esprime nei testi fondamentali della sua opera, ma come un tentativo di ereditare e di riassumere gran parte del pensiero anteriore, e come, a sua volta, una fonte di stimoli per gran parte di quello a venire.

Sarà necessario scrivere una breve storia delle concezioni delle virtù, nella quale Aristotele costituisce un punto focale fondamentale, ma che mette a frutto le risorse di un'intera tradizione dell'agire, del pensiero e del discorso, di cui quella aristotelica costituisce soltanto una parte: una tradizione classica, con una “visione classica dell'uomo”, tradizione classica di cui Aristotele emergerà come la figura centrale con una considerazione della natura delle virtù nel genere di società eroica ritratta nell'Iliade.

LE VIRTÙ NELLE SOCIETÀ EROICHE

In tutte quelle culture, greca, medievale o rinascimentale, dove il pensiero e l'azione morali sono strutturati in base a una qualche versione dello schema classico, i mezzi principali dell'educazione morale consistono nel **raccontare storie.** Dove sono prevalsi il cristianesimo, il giudaismo o l'islamismo, le storie bibliche sono importanti come qualsiasi altra, e naturalmente ciascuna cultura possiede storie che le sono peculiari; ma ciascuna di queste culture, greca o cristiana, possiede anche un insieme di storie che derivano dalla sua età eroica ormai scomparsa.

La comprensione della società eroica è un elemento necessario della comprensione della società classica e di quelle che la succedettero. **Finley ha scritto della società omerica: “I valori fondamentali della società erano predeterminati, e tali erano il posto di ciascuno nella società e i privilegi e i doveri che seguivano dal suo rango”.** Ogni individuo ha un ruolo e un rango prestabilito entro un sistema ben definito e rigorosamente determinato di ruoli e di ranghi.

Nella società eroica un uomo è ciò che fa. L'uomo omerico si identifica con le sue azioni, e si lascia risolvere completamente e adeguatamente in esse; non possiede profondità nascoste. Nel resoconto empirico dell'epica di ciò che gli uomini fanno e dicono, si esprime tutto quello che gli uomini sono, poiché essi non sono altro che ciò che fanno, dicono o subiscono. **Giudicare un**

uomo significa giudicare le sue azioni. Le virtù sono semplicemente quelle qualità che sostengono un uomo libero nel suo ruolo e che si manifestano nelle azioni richieste dal suo ruolo.

La parola areté nei poemi omerici è usata per designare l'eccellenza di qualsiasi genere: un corridore veloce mostra l'areté dei suoi piedi (Iliade) , e un figlio supera il padre in ogni sorta di areté. Non ci è difficile riconoscere la posizione centrale che assumerà la forza in una simile concezione dell'eccellenza umana, o il fatto che il coraggio sarà una delle virtù principali, o forse la principale. **Il coraggio non è importante solo come qualità degli individui, ma come qualità necessaria per sostenere una stirpe e una comunità.** Essere coraggioso significa essere qualcuno su cui si può fare affidamento. Perciò il **coraggio** è un elemento importante nell'amicizia. L'altro elemento dell'amicizia è la **fedeltà**. La fedeltà dei membri della mia stirpe è la garanzia fondamentale dell'unità di essa. Così nelle donne, che istituiscono i rapporti principali all'interno della stirpe, **la fedeltà è la virtù più importante. Andromaca ed Ettore, Penelope ed Odisseo sono amici (philos) né più , né meno di Achille e Patroclo.**

Nella società eroica , etica e struttura sociale sono di fatto una cosa sola.

La morale come qualcosa di autonomo non esiste ancora. Le questioni assiologiche sono questioni di dati di fatto sociali.

Nelle società eroiche la vita è criterio di valori. Il destino è una realtà sociale, e la previsione del destino un importante ruolo sociale. **L'uomo che fa ciò che deve procede costantemente verso il suo destino e la sua morte.**

Nell'Iliade l'onore viene conferito dai propri pari e senza onore un uomo non ha valore.

A che scopo i personaggi dell'Iliade osservano le regole che osservano e onorano i precetti che onorano?

C'è dunque il più netto contrasto tra l'io emotivista della modernità e l'io dell'età eroica. Agli uomini dell'età eroica manca proprio la caratteristica che molti filosofi moderni considerano una caratteristica essenziale della personalità umana: la capacità di distaccarsi da qualsiasi prospettiva o punto di vista particolare, di fare, per così dire, un passo indietro, e osservare e giudicare dall'esterno quella prospettiva o quel punto di vista. L'identità, nella società eroica, implica la particolarità e la responsabilità. **Devo fare fino alla morte ciò che devo fare.**

L'esercizio delle virtù eroiche richiede dunque sia una specie particolare di essere umano, sia una specie particolare di struttura sociale. Se per essere esercitate le virtù eroiche richiedono la presenza di un tipo di struttura sociale che oggi è irrevocabilmente perduta.

Dalle società eroiche abbiamo da imparare due cose:

1. Ogni morale è sempre legata in qualche misura a una dimensione socialmente locale e particolare , le aspirazioni della morale della modernità a un'universalità affrancata da qualsiasi particolarità è un'illusione.
2. Non c'è nessun modo di possedere le virtù se non come parte di una tradizione in cui esse e la nostra comprensione di esse ci vengono tramandate da una serie di predecessori, nella quale le società eroiche occupano il primo posto.

Poiché i nostri giochi e le nostre guerre discendono dall'agon omerico, e, se ne differiscono tanto, è fondamentale perché i concetti di vittoria e di sconfitta hanno un ruolo così diverso nella nostra cultura.

La poesia eroica rappresenta una forma di società sulla cui struttura morale vengono avanzate due tesi principali:

1. : la struttura incarna uno schema concettuale che ha tre elementi fondamentali collegati tra loro:
 - Una concezione di ciò che è richiesto dal ruolo sociale ricoperto da ciascun individuo;
 - Una concezione delle eccellenze o virtù come quelle qualità che consentono a un individuo di fare quello che il loro ruolo richiede;
 - Una concezione della condizione umana come fragile e vulnerabile da parte del destino e della morte , sicché essere virtuosi non significa evitare la vulnerabilità e la morte, ma piuttosto accordare ad esse ciò che è loro dovuto. Nessuno di questi tre elementi può essere compreso pienamente senza il riferimento agli altri due; ma la loro relazione non è meramente concettuale.

L'epistemologia implicita del mondo eroico è assoluto realismo.

Ciò che descrive Nietzsche è l'autoaffermazione aristocratica, ciò che mostrano Omero e le saghe sono forme di affermazione proprie di un dato ruolo e da esso richieste. L'io diventa quello che è nelle società eroiche solo attraverso i suoi ruoli; è una creazione sociale, non individuale. Quando Nietzsche proietta all'indietro sul passato arcaico il proprio individualismo ottocentesco, rivela che quella che appariva come un'indagine storica era in realtà un'invenzione letteraria. **Nietzsche sostituisce le finzioni dell'individualismo illuminista, che tanto disprezza, con un insieme di finzioni individualistiche personali.**

LE VIRTÙ AD ATENE

Quando Platone nella Repubblica, fornisce la propria interpretazione coerente e completa della virtù, uno dei suoi obiettivi strategici è di espellere dalla città-stato il retaggio omerico.

Un punto di partenza per un'indagine sulle virtù nella società classica sarebbe stabilire un collegamento fra alcune delle sue incoerenze fondamentali e lo sfondo culturale omerico.

Filottete: Odisseo è stato mandato in missione con Neottolema, figlio di Achille, per procurarsi l'arco magico di Filottete, che dovrebbe servire nella conquista di Troia. Nella tragedia, Odisseo si comporta esattamente in base agli stessi canoni che regolano il suo comportamento nell'Odissea. Fare del bene ai suoi amici, del male ai suoi nemici. Se non si può ottenere l'arco con dei mezzi leali, la sua astuzia gli suggerirà dei mezzi fraudolenti. **Sofocle e di Neottolema per metterci di fronte a due concezioni incompatibili di una condotta onorevole, a due modelli di comportamento antagonisti.** È essenziale per la struttura della tragedia che Sofocle non ci fornisca alcuna soluzione di questo conflitto: l'azione non è portata a compimento, ma piuttosto interrotta dall'intervento del semidio Eracle, che salva i personaggi dal vicolo cieco in cui si trovano (**deus ex machina**).

Sia Filottete che Neottolema quanto Odisseo rivendicano la dikaiosyne per la propria posizione , e in quegli stessi pochi versi dissentono anche su cosa significhi essere sophos (saggio) e aischros (disonorevole).

Nell'Antigone le esigenze della famiglia e della polis appaiono come esigenze contrastanti e incompatibili.

In Omero la questione dell'onore è la questione di ciò che è dovuto a un re; in Sofocle la questione dell'onore è diventata la questione di ciò che è dovuto a un uomo.

Il verdetto divino pone fine ai conflitti più che risolverli. **Lascia insuperata la discrepanza fra il riconoscimento dell'autorità , di un ordine cosmico e delle pretese di verità implicite nel riconoscimento delle virtù da un lato, e le nostre percezioni e giudizi particolari dall'altro. Questo aspetto della visione sofoclea rappresenta solo una parte della sua rappresentazione delle virtù;** le altre due caratteristiche fondamentali sono:

1. Il protagonista morale sta con la sua comunità e con il suo ruolo sociale in un rapporto che non è quello dell'eroe epico, e neppure quello dell'individualismo moderno.
2. La vita del protagonista sofocleo ha la propria forma narrativa specifica, esattamente come l'aveva quella dell'eroe epico.

Nello scontro drammatico sofocleo non è in gioco soltanto il destino di individui. Quando Antigone e Creonte si combattono, la vita del clan e quella della città sono fatte valere l'una contro l'altra. Quando Odisseo e Filottete si affrontano, ad essere in forse sono le conseguenze per la comunità greca. **Il personaggio tragico, come quello epico, è l'individuo in quanto portatore di un ruolo, come rappresentante della propria comunità.**

Adkins ha istituito un'utile contrapposizione fra le virtù cooperative e quelle competitive. Le competitive le considera di derivazione omerica; le cooperative rappresentano il mondo sociale della democrazia ateniese. Il conflitto è generato dalla coesistenza di concezioni antagoniste di una medesima virtù. **E perché la diké è stata oltraggiata che Achille litiga con Agamennone, ed è perché la Diké è stata oltraggiata che Atena aiuta Odisseo contro i Proci.**

In Omero la virtù del dikaios consiste nel fare ciò che l'ordine stabilito richiede, e in questo la sua virtù è simile a tutte le altre virtù omeriche.

Nella Grecia del quinto secolo vi è dunque un insieme tramandato di termini che designano virtù, e in questo senso un insieme tramandato di virtù; ma vi è un intenso disaccordo circa ciò che ciascuna di esse richiede., e circa il motivo per cui ciascuna di esse è considerata una virtù. Le concezioni delle virtù del sesto secolo, dell'inizio del quinto e della fine di esso, differiscono l'una dall'altra sotto aspetti importanti, e ciascun periodo precedente lascia la sua impronta su ciascuno dei successivi.

Quattro generi di virtù greche. Tutte danno per scontato che l'ambiente in cui le virtù devono essere esercitate e in base al quale vanno definite è la polis. Filottete, essendo stato abbandonato per dieci anni in un'isola deserta, non è stato privato semplicemente della compagnia umana, ma anche dello statuto di essere umano: **“Mi avete lasciato senza amici, solitario, senza una città, un cadavere tra i viventi”.** **Il presupposto comune degli ateniesi è dunque che le virtù si collocano nel contesto sociale delle città stato. In base a qualsiasi visione greca, l'essere un uomo buono sarà per lo meno collegato con l'essere un buon cittadino.**

Quali sono le virtù che fanno l'uomo buono e il buon cittadino? Quali i vizi corrispondenti? :
p.176.

Sophrrosyne: la virtù dell'uomo che potrebbe abusare del suo potere, ma non lo fa. Un elemento di questa autolimitazione è la capacità di controllare le proprie passioni. La sophrrosyne non implica necessariamente la limitazione per quanto riguarda gli obiettivi che ciascuno si prefigge.

Pleonexia: approfondisci sul testo a pag. 177: per coloro che sono dominati dalla pleonexia, l'agon, la lotta, diventa una cosa del tutto diversa da quella che era nei giochi o per Pindaro. Diventa uno strumento della volontà individuale per raggiungere il successo e soddisfare i propri desideri.

Consideriamo il valore della lotta e dell'agon nella società greca classica: i poemi omerici sono una serie di narrazioni che raccontano una serie di lotte. Nell'Iliade la matrice di queste lotte subisce una graduale trasformazione, finché, nel confronto tra Achille e Priamo, si riconosce che vincere è anche perdere, e che al cospetto della morte vittoria e sconfitta non si distinguono più.

Proprio perché queste rivalità e incoerenze sono sintomi di conflitto, non sorprende che compaiano interpretazioni filosofiche antagonistiche e in competizione reciproca delle virtù, interpretazioni che rendono aperti ed espliciti i conflitti sottostanti.

1. Sofisti: Agamennone è il prototipo dell'eroe omerico che non ha mai imparato la verità per insegnare la quale l'Iliade fu scritta: vuole soltanto vincere, e accaparrarsi i frutti della vittoria; tutti gli altri devono essere usati o sottomessi: Ifigenia, Briseide, Achille. **Così il sofista esemplificato dal Trasimaco di Platone fa del successo l'unico scopo dell'azione, e dell'acquisizione del potere di fare e di ottenere tutto ciò che si vuole il contenuto esclusivo del successo.** Per i sofisti, come per gli altri greci, successo vuol dire successo in una particolare città. Quindi l'etica del successo finisce per combinarsi con una certa specie di relativismo. Avere successo, significa avere successo in una particolare città; ma in città diverse possono esserci concezioni diverse della virtù. La conclusione sofistica è che in ciascuna città particolare le virtù sono ciò che si ritiene che siano in quella città. Non esiste nulla di simile a un giustizia-in-sé, ma soltanto la giustizia come è intesa ad Atene, a Tebe e a Sparta.
2. Platone: Callicle è pronto a intraprendere un'enunciazione sistematica del suo punto di vista, che glorifica l'uomo che usa la propria intelligenza per dominare, e che sua il proprio dominio per soddisfare senza alcun limite i propri desideri. Platone accetta l'idea che i concetti di virtù e bontà da un lato e quelli di felicità, successo e soddisfacimento dei desideri dall'altro, siano indissolubilmente legati. Se per Callicle il soddisfacimento del desiderio va ricercato nella dominazione su una polis, nella vita del tiranno, per Platone il desiderio razionale non potrebbe essere **veramente soddisfatto in nessuna polis reale, ma soltanto in uno Stato ideale con una Costituzione ideale.** Perciò il bene a cui aspira il desiderio razionale e la vita effettiva della città stato devono essere nettamente distinte. Il concetto di virtù rimane un concetto politico: infatti la descrizione platonica dell'uomo virtuoso è inseparabile dalla sua descrizione del cittadino virtuoso. La ragione comanda che ciascuna parte dell'anima svolga la propria funzione specifica, e l'esercizio di ciascuna funzione specifica è una virtù particolare. Così gli appetiti del corpo devono accettare le restrizioni imposte dalla ragione; **la virtù che si manifesta in tal modo è la sophrrosyne.** Platone rifiuta e al tempo stesso cerca di spiegare, quelli che in base alla sua teoria appaiono necessariamente come la comune prassi corrotta e il comune uso linguistico inadeguato del greco. Se certi sofisti traducono la molteplicità e le incoerenze dell'uso comune di un relativismo che pretende di essere coerente, **Platone respinge non solo il relativismo e l'incoerenza, ma anche la molteplicità. La teoria di Platone collega la prassi politica di uno stato ideale con la virtù, e non con uno stato reale.**

Platone considera l'arte drammatica come nemica della virtù: la sua metafisica lo costringe a giudicare ogni mimesis, ogni rappresentazione, come un movimento che si allontana dalla realtà autentica per volgersi verso l'illusione, e la sua visione dell'effetto pedagogico dell'arte lo induce a disapprovare il contenuto di gran parte della poesia epica e drammatica.

Se si intende la vita umana come un progredire attraverso mali e pericoli, fisici e morali, ciascuno può incontrare e superare in modo migliore o peggiore e con una misura minore o maggiore di successo, le virtù troveranno la loro collocazione come quelle qualità il cui possesso ed esercizio tende in generale ad assicurare la rinascita in tale impresa, e i vizi, analogamente, come quelle qualità che tendono a condurre il fallimento.

Cosa sono i vizi e le virtù?

3. Poeti tragici (se ne parla ampiamente precedentemente a proposito di Sofocle).
4. Aristotele:

L'INTERPRETAZIONE ARISTOTELICA DELLE VIRTÙ

Aristotele non deve essere considerato come un teorico individuale, ma come il rappresentante di una lunga tradizione, come qualcuno che esprime ciò che esprime anche, con vari gradi di successo, un gran numero di pensatori precedenti e posteriori. Aristotele riconosceva di avere dei predecessori, anzi tentò di scrivere la storia della filosofia precedente in modo da farla culminare con il proprio pensiero. Ma egli concepiva il rapporto di tale pensiero con quelli anteriori come la sostituzione dei loro errori, o almeno delle loro verità soltanto parziali, con la sua interpretazione vera ed esauriente. L'importanza di Aristotele può dunque essere precisata solo nei termini di un tipo di tradizione la cui esistenza egli stesso non riconobbe e non avrebbe potuto riconoscere. Certe questioni essenziali della tradizione classica non possono ricevere alcuna risposta da parte dello stesso Aristotele. E tuttavia è la sua interpretazione delle virtù a costituire in misura decisiva la tradizione classica in quanto tradizione di pensiero morale, stabilendo saldamente molte cose che i suoi predecessori poetici erano riusciti soltanto ad affermare o a suggerire, facendo della tradizione classica una tradizione razionale, senza abbandonarsi al pessimismo di Platone circa il mondo sociale. La tradizione al cui interno McIntyre ha collocato Aristotele, è una tradizione che ha fatto dell'Etica Nicomachea il testo canonico dell'interpretazione aristotelica delle virtù.

L'Etica Nicomachea, dedicata al figlio di Aristotele Nicomaco, dice Porfirio, compilata da lui, dicono altri, è il più brillante insieme di appunti che sia mai stato raccolto.

Aristotele pone continuamente la domanda: "Che cosa diciamo circa il tale argomento?", e non "Che cosa dico?". Aristotele non ritiene di stare inventando un'interpretazione delle virtù, ma di stare articolando un'interpretazione che è implicita nel pensiero, nel discorso e nell'azione di un ateniese colto. Tenta di essere la voce razionale dei migliori cittadini della migliore città-stato; perché **è convinto che la città stato sia l'unica forma politica in cui le virtù della vita umana possano manifestarsi autenticamente e pienamente. Quindi una teoria filosofica delle virtù è una teoria il cui oggetto è quella teoria pre-filosofica già implicata e presupposta dalla migliore pratica contemporanea delle virtù.**

Ogni attività, ogni ricerca, ogni prassi tende verso qualche bene; infatti con il bene o un bene intendiamo appunto ciò verso cui tendono tipicamente gli esseri umani.

Gli esseri umani, come i membri di tutte le altre specie, hanno una natura specifica; e questa natura fornisce loro certi fini e scopi, in modo che essi tendano per natura verso un telos specifico. Il bene è definito in base alle loro caratteristiche specifiche. Perciò l'etica di Aristotele, esposta come egli la espone, presuppone la sua biologia metafisica. **Aristotele dunque si prefigge il compito dunque di dare un'interpretazione del bene che sia contemporaneamente locale e particolare (situata nella polis e in parte determinata dalle sue caratteristiche.) e tuttavia cosmica e universale. La tensione fra questi due poli è percepibile dal pensiero alla fine dell'argomentazione dell'Etica.**

Il bene per l'uomo: eudaimonia: (qui sorge un problema di traduzione: beatitudine, felicità, prosperità. È la condizione dello stare bene e dell'agire bene stando bene, di essere un uomo privilegiato in sé stesso e nella sua relazione con il divino.

Le virtù sono quelle qualità il cui possesso consente a un individuo di raggiungere l'eudaimonia, e la cui mancanza è destinata a vanificare il suo movimento verso questo telos.

L'esercizio della virtù non è in questo senso un mezzo per conseguire il fine del bene per l'uomo. Ciò che costituisce il bene per l'uomo è un'intera vita umana vissuta nel modo migliore, e l'esercizio delle virtù è una parte necessaria e fondamentale di una vita del genere, non un semplice esercizio preparatorio per assicurarsela. Perciò non possiamo dare una caratterizzazione adeguata del bene per l'uomo senza prima aver fatto riferimento alle virtù. E all'interno di una struttura di pensiero aristotelica, l'ipotesi che vi possa essere qualche mezzo per raggiungere il bene per l'uomo senza l'esercizio delle virtù non ha dunque alcun senso.

Il risultato immediato dell'esercizio di una virtù è una scelta che ha come conseguenza un'azione giusta: "la causa per cui il fine del proponimento è giusto è la virtù", scrisse nell'Etica Eudemia; ne consegue che in mancanza della virtù pertinente non possa essere compiuta un'azione giusta.

Le virtù sono disposizioni non solo ad agire, ma anche a sentire in modi particolari. Agire virtuosamente non significa, come in seguito riterrà Kant, agire contro la propria inclinazione: significa agire in base a un'inclinazione plasmata mediante la coltivazione delle virtù. **L'educazione morale è una "education sentimentale". Il soggetto morale educato deve sapere quello che fa quando giudica o agisce in modo virtuoso. Quindi fa ciò che è virtuoso perché è virtuoso.** È questo che distingue l'esercizio delle virtù dall'esercizio di certe qualità che non sono virtù, ma simulacri di esse. **Il soggetto autenticamente razionale agisce sulla base di un giudizio vero e razionale.**

L'esercizio delle virtù richiede la capacità di giudicare e di fare la cosa giusta, nel luogo giusto, al momento giusto e nel modo giusto. L'esercizio di una siffatta capacità di giudicare non è un'applicazione meccanica di regole, infatti in tutta l'Etica, le regole vengono menzionate relativamente poco. **Le virtù trovano la loro collocazione non semplicemente nella vita dell'individuo, ma in quella della città, e che in verità l'individuo è intellegibile solo in quanto è politikon zoon.**

Ma, in parte a causa della generalità delle leggi, si presenteranno sempre casi particolari in cui non è chiaro come la legge vada applicata e che cosa richieda la giustizia. Perciò vi sono necessariamente situazioni per cui non è disponibile in anticipo nessuna formula; **è in tali situazioni che dobbiamo agire katà ton logon (in base alla giusta ragione, Etica Nicomachea).**

Una virtù essenziale è la phronesis: designa chi sa cosa gli è dovuto ed è orgoglioso di esigerlo. In seguito viene ad indicare più in generale chi sa come esercitare il giudizio in determinati casi. La phronesis è una virtù intellettuale.

Distinzione tra virtù intellettuale e virtù abituale: le virtù intellettuali sono acquisite attraverso l'insegnamento, quelle del carattere attraverso l'esercizio abituale. **Diventiamo giusti o coraggiosi compiendo azioni giuste o coraggiose; diventiamo saggi nella teoria o nella prassi come risultato di un'istruzione sistematica.** Ciononostante, questi due generi di educazione morale sono intimamente collegati. Quando trasformiamo le nostre disposizioni iniziali date per natura in virtù del carattere, lo facciamo giungendo gradualmente ad esercitare tali disposizioni **katà ton orthon logon. È l'esercizio dell'intelligenza a costruire la differenza fondamentale fra una disposizione naturale di una certa specie e la virtù corrispondente.**

Le virtù fondamentali sono intimamente connesse l'una all'altra. L'uomo giusto non cade nel vizio della pleonexia, che è uno dei due vizi che corrispondono alla virtù della giustizia. Ma è evidente che per evitare la plenexia si deve possedere la sophrosyne. Questa interrelazione fra le virtù spiega perché esse non ci forniscano perché esse non ci forniscano una serie di criteri distinti con cui giudicare la bontà di un particolare individuo, ma piuttosto un sistema di misura complesso.

La giustizia è la virtù di rispettare il merito e di rimediare alle mancanze di rispetto nei confronti del merito all'interno di una comunità già costituita; l'amicizia è indispensabile per la fondazione della comunità. Tutti partecipano dell'amicizia nel progetto comune di creare e conservare la vita della città, una partecipazione che si incarna nell'immediatezza delle amici particolari di un individuo. **L'amicizia, in base alla concezione di Aristotele, implica l'affetto. Ma tale affetto nasce all'interno di un rapporto definito nei termini di una comune devozione verso certi beni e di un comune perseguimento dei medesimi.**

Oggi, amicizia è divenuto il nome di uno stato emotivo, sostituendosi alla relazione sociale e politica.

Se esaminiamo la realtà della società ateniese, per non parlare della società greca nel suo complesso e del resto del mondo antico, ciò che troviamo in realtà è il riconoscimento di una molteplicità di valori, di conflitti fra beni diversi, del fatto che le virtù non formano un'unità gerarchica semplice e coerente. **La fede di Aristotele nell'unità delle virtù è uno dei pochi elementi della sua filosofia morale che egli eredita direttamente da Platone. Tanto Platone quanto Aristotele considerano il conflitto un male, e Aristotele lo considera un male eliminabile.** Le virtù sono tutte in armonia l'una con l'altra, e l'armonia del carattere individuale è riprodotta in quella dello stato. La guerra civile è il peggiore dei mali. Secondo Aristotele, come per Platone, la vita buona per l'uomo è essa stessa unica e unitaria, composta da una gerarchia di beni. Ne consegue, che il conflitto non è altro che il risultato o di difetti di carattere degli individui, o di ordinamenti politici stupidi. Ciò ha conseguenze non solo sulla politica di Aristotele, ma anche sulla poetica, e persino sulla sua gnoseologia. **In tutti e tre i settori l'agon è stato destituito dalla sua centralità omerica.**

La divinità immutabile e impersonale di cui parla Aristotele, la cui contemplazione metafisica costituisce il telos specifico e supremo dell'uomo, da parte sua non può provare alcun interesse per ciò che è semplicemente umano, non parliamo poi di dilemmi dell'umanità: non è altro che un pensiero che pensa eternamente sé stesso, e non è conscio di nulla fuorché di sé stesso.

Aristotele, probabilmente rispondendo alla discussione dell'amicizia che Platone aveva svolto nel Liside, distingue tra specie di amicizia: quella che deriva dal vantaggio reciproco, quella che deriva dal piacere reciproco e quella che deriva da un comune interesse per beni che sono i beni di entrambi, e dunque non propri esclusivamente di nessuno dei due. È la terza che è autentica amicizia e che fornisce il paradigma tanto del rapporto fra marito e moglie nella casa, quanto di quello fra cittadino e cittadino della polis. La libertà è il presupposto necessario per l'esercizio delle virtù e per il conseguimento del bene.

1. **il ruolo del piacere nella vita umana:** la caratterizzazione aristotelica del piacere come conseguenza di un'attività riuscita ci consente di capire sia perché è possibile considerare il piacere (o il godimento, o la felicità) il telos della vita umana, sia, perché, nonostante ciò, questo sarebbe un errore. Il piacere di cui Aristotele parla, è quello che ci accompagnerebbe tipicamente nel conseguimento di un'eccellenza nell'attività. **Cercare di eccellere, significa tendere a fare ciò che risulterà piacevole, ed è naturale concludere che in tal modo cerchiamo di fare ciò che ci darà piacere, e che dunque il piacere, o godimento, o la felicità, è il telos della nostra attività.**
2. **Interpretazione aristotelica dell'intelligenza pratica:** è possibile considerare l'interpretazione aristotelica del sillogismo pratico come la formulazione delle condizioni necessarie per un'azione umana intellegibile, e una formulazione tale da valere per qualsiasi cultura che si possa definire umana. Il ragionamento pratico ha per Aristotele quattro elementi essenziali:
 - 1) **Ci sono i desideri e i fini del soggetto agente**
 - 2) **La premessa maggiore**
 - 3) **La premessa minore**
 - 4) **L'azione**

La ragione non può essere serva delle passioni. Infatti l'etica consiste nell'educazione delle passioni in conformità con il perseguimento di quello che il ragionamento teoretico identifica come il telos e il ragionamento pratico come l'azione giusta da compiere in ciascun tempo e luogo particolare.

Per Aristotele la forma tragica della narrazione ha luogo quando e solo quando abbiamo un eroe con un difetto, un difetto dell'intelligenza pratica che deriva dal possesso o dall'esercizio inadeguato di qualche virtù. Tuttavia Aristotele ha letto le tragedie di Sofocle in maniera fuorviante: i conflitti della tragedia possono certamente assumere in parte la forma che assumono a causa dei difetti di Antigone e di Creonte, di Odisseo e di Filottete: ma ciò che costituisce l'opposizione e il conflitto tragici di questi individui è il conflitto fra bene e bene che si incarna nel loro scontro, prima di qualsiasi caratteristica individuale e indipendentemente da essa.

ASPETTI E SITUAZIONI MEDIEVALI

Il mondo medievale incontrò Aristotele relativamente tardi, e persino Tommaso D'Aquino lo conobbe solo in traduzione ; e quando lo conobbe , ciò che ne ricavò fu soltanto una soluzione parziale di un problema medievale che era già stato formulato innumerevoli volte: come educare e civilizzare la natura umana in una cultura in cui l'esistenza umana rischiava di essere dilaniata dal conflitto di troppi ideali, troppi stili di vita. La cultura medievale, se mai fu un'unità, lo fu in quanto equilibrio fragile e complesso di una molteplicità di elementi disparati e conflittuali.

La moralizzazione della società medievale consiste precisamente nel creare categorie generali di giusto e sbagliato e modi generali di intendere ciò che è giusto o sbagliato, che possano sostituire i vincoli e le fratture particolari di un paganesimo precedente. Il paganesimo contro cui combattevano Giovanni di Salisbury, Pietro Abelardo o Guglielmo di Conches era in parte in loro stessi e nella loro società, anche se in una forma completamente diversa rispetto a quella del mondo antico.

(Questo capitolo è bene rivederlo sul testo, non è stato riassunto.)

LA NATURA DELLA VIRTÙ

Omero, Sofocle, Aristotele, il Nuovo Testamento e i pensatori medievali, ci sono elenchi diversi e incompatibili delle virtù; danno un ordine di importanza differente a virtù differenti; e hanno teorie delle virtù diverse e incompatibili.

Per Omero, il modello dell'eccellenza umana è il guerriero, per Aristotele l'aristocratico ateniese. Si analizzano ora i tre elenchi di virtù messi in luce fino ad ora e si confrontano con due più recenti:

1. **L'omerico**
2. **L'aristotelico**
3. **Il neotestamentario**

Vs.

1. **Jane Austen**: la costanza svolge lo stesso ruolo della phronesis di Aristotele, è una virtù il cui possesso è la condizione preliminare per il possesso di altre virtù.
2. **Benjamin Franklin**: utilitarismo.

Siamo o non siamo in grado di districare da queste tesi antagoniste ed eterogenee una concezione fondamentale e unitaria delle virtù, di cui poter dare un'interpretazione più persuasiva di qualsiasi altra fornita sinora?

Una delle caratteristiche del concetto di virtù che è emersa con una certa chiarezza dall'argomentazione svolta sinora è, che per essere applicato, tale concetto richiede sempre l'accettazione di una qualche interpretazione preliminare di determinate caratteristiche della vita sociale e morale, in base a cui deve essere definito e spiegato. Così, nell'interpretazione omerica, il concetto di virtù è secondario rispetto a quello di ruolo sociale, nell'interpretazione di Aristotele è secondario rispetto a quello di vita buona per l'uomo inteso come telos dell'azione umana, e nell'interpretazione molto posteriore di Franklin è secondario rispetto al concetto di utilità.

Pratica: pag.232: qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Una pratica comporta sia modelli di eccellenza e obbedienza a regole, sia il conseguimento di valore. Partecipare a una pratica significa accettare l'autorità di questi modelli e l'inadeguatezza della propria prestazione personale se giudicata in base ad essi. Significa sottomettere le proprie attitudini, scelte, preferenze e gusti ai modelli che parzialmente e correntemente definiscono la pratica.

Una virtù è una qualità umana acquisita, il cui esercizio e possesso tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche , e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere.

Ogni pratica richiede un certo genere di rapporto fra coloro che vi partecipano. Ora, le virtù sono quei valori di riferimento ai quali, che ci piaccia o no, definiamo i nostri rapporti con le persone con cui condividiamo il tipo di finalità e di modelli che ispirano le pratiche.

Le virtù stanno in rapporto diverso con i valori esterni e con quelli interni. Il possesso delle virtù è necessario per il conseguimento dei secondi , ma può benissimo impedirci di ottenere i primi. I valori esterni sono autentici. Non solo sono oggetti tipici del desiderio umano, l'assegnazione dei quali da un senso alle virtù della giustizia e della generosità, ma nessuno può disprezzarli del tutto senza una certa ipocrisia.

Se non c'è un telos che trascenda i valori limitati delle pratiche costituendo il valore di un'intera vita umana, da un lato la vita umana sarà invasa da una certa arbitrarietà sovversiva, e dall'altro non saremo in grado di precisare adeguatamente il contesto di determinate virtù.

LE VIRTÙ, L'UNITÀ DELLA VITA UMANA E IL CONCETTO DI TRADIZIONE

La modernità suddivide ciascuna vita umana in una molteplicità di segmenti, ognuno con le proprie norme e modi di comportamento particolari.

L'unità di una virtù nella vita di qualcuno è intellegibile soltanto come caratteristica di una vita unitaria, di una vita che può essere concepita e valutata come un tutto.

L'uomo nelle sue azioni e nella sua prassi tanto quanto nelle sue finzioni, è essenzialmente un animale che racconta storie. Diventa attraverso la sua storia, un **narratore di storie che aspira alla verità. Noi facciamo il nostro ingresso nella società umana rivestendo i panni di uno o più personaggi che ci sono stati assegnati, e dobbiamo imparare che cosa sono per riuscire a capire come gli altri reagiscono nei nostri confronti e come vengono costruite le nostre reazioni nei loro confronti.**

La mitologia, nel suo significato originario, è il nucleo essenziale delle cose. Dalla società eroica, fino ai suoi eredi medievali, considera la narrazione di storie come una parte fondamentale della nostra educazione alle virtù.

Il concetto narrativo della soggettività richiede dunque due cose:

- 1) Da un lato io sono quello che gli altri possono giustificabilmente ritenere che io sia nel corso di una storia vissuta che va dalla mia nascita alla mia morte, **sono il tema di una storia che è la mia e non quella di un altro, e ha il proprio significato peculiare.** Essere il tema di una narrazione che va dalla nascita alla morte significa, come ho osservato sopra, essere responsabile delle azioni e delle esperienze che compongono una vita narrabile.
- 2) Io non sono soltanto responsabile, sono anche uno che può sempre interrogare gli altri circa la loro responsabilità, che può mettere gli altri in questione. **Faccio parte della loro storia come essi fanno parte della mia. La narrazione della vita di chiunque fa parte di un insieme di narrazioni interconnesse. L'unità della vita umana è l'unità di una ricerca narrativa.**

Le virtù vanno intese come quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interne ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene che qui ci

interessa permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene. La vita buona per l'uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos'altro sia la vita buona per l'uomo. Tuttavia non sono mai in grado di ricercare il bene o di esercitare le virtù solo in quanto individuo, in parte perché il significato della vita buona varia in concreto a seconda delle circostanze, persino quando una vita umana rappresenta un'unica concezione della vita buona e un unico insieme di virtù. **Io eredito dal passato della mia famiglia, della mia città, della mia tribù, della mia nazione, una molteplicità di debiti, di retaggi, di legittimi obblighi e aspettative. Essi costituiscono il dato della mia vita, il mio punto di partenza morale. È in parte questo a conferire alla mia vita la sua particolarità morale.**

Dal punto di vista dell'individualismo, io sono ciò che scelgo di essere. Posso sempre, se voglio, mettere in questione quelli che sono considerati i tratti sociali meramente contingenti della mia esistenza. La storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggio. Ciò che sono è dunque in una parte fondamentale ciò che ho ereditato, un passato specifico che è in qualche misura presente nel mio presente. **Mi trovo inserito in una storia, il che significa in genere, che mi piaccia o no, che sia consapevole o no, che sono uno dei portatori di una tradizione.**

Lo scopo e il senso delle virtù non è soltanto di sostenere i rapporti necessari al raggiungimento dei diversi valori interni alle pratiche e di sostenere la forma di una vita individuale in cui l'individuo possa ricercare il proprio bene come il bene della totalità della sua vita, ma anche di sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario.

DALLE VIRTÙ ALLA VIRTÙ E DOPO LA VIRTÙ

All'inizio del testo il carattere interminabile e insolubile di tanta parte del dibattito morale contemporaneo derivi dalla molteplicità di concetti eterogenei e incommensurabili che ispirano le premesse maggiori a partire da cui i protagonisti di tali dibattiti discutono. Ciò che manca è un qualsiasi accordo preciso sia riguardo alla posizione dei concetti morali, sia riguardo alle disposizioni da includere nel catalogo delle virtù e alle esigenze imposte da virtù particolari.

Fu nei secoli diciassettesimo e diciottesimo che si giunse a considerare generalmente la morale come una soluzione ai problemi posti dall'egoismo umano, e che si giunse a far coincidere in gran parte il contenuto della morale con l'altruismo. Infatti fu in quello stesso periodo che si giunse a pensare agli uomini come egoisti per natura, e in un grado in qualche modo pericoloso.

Problemi del genere non sorgono nella visione aristotelica tradizionale, poiché l'educazione alle virtù mi insegna appunto che il mio bene in quanto uomo **coincide assolutamente con il bene di quegli altri con cui sono legato in una comunità umana. Non esiste alcun mezzo con cui io posso perseguire il mio bene che sia necessariamente in conflitto con il tuo perseguimento del tuo, perché il bene non è né mio, né tuo in particolare: i valori non sono proprietà privata.**

Hume: deve distinguere fra le virtù naturali, che sono qualità utili , o piacevoli, o entrambe le cose , per l'uomo le cui passioni e i cui desideri siano formati normalmente, e le virtù artificiali che sono costruite dalla società e dalla cultura per inibire l'espressione di quelle passioni e di quei desideri che opererebbero al servizio di quello che solitamente consideriamo il nostro interesse personale in un modo socialmente distruttivo.

Tre caratteristiche della trattazione humeiana:

1. La caratterizzazione di virtù particolari: in una società dove non esiste più una concezione condivisa da tutti del bene della comunità in quanto determinato dal bene per l'uomo, non può più esistere neppure un qualsiasi concetto sostanziale di cosa significhi contribuire in misura maggiore o minore al raggiungimento di tale bene.
2. Rapporto fra le virtù e le regole: ora le virtù non sono considerate, come nello schema aristotelico, fornite di un ruolo e di una funzione distinti da quelli delle regole e delle leggi e da contrapporre ad essi, ma piuttosto come quelle disposizioni che sono necessarie proprio per produrre l'obbedienza alle regole della morale.
3. Slittamento da una concezione delle virtù al plurale a una concezione della virtù essenzialmente al singolare. **Come fenomeno linguistico, questo fa parte di un processo generale attraverso cui il vocabolario morale venne gradualmente semplificato e reso omogeneo.** All'interno dello schema aristotelico, virtù morale non era un'espressione tautologica; ma già alla fine del diciottesimo secolo "morale" e "virtuoso" venivano usati come sinonimi. **Il vocabolario morale aveva finito col separarsi da qualsiasi contesto essenziale preciso di comprensione, e col diventare disponibile per diversi gruppi morali in competizione, che potevano utilizzarlo per i loro scopi diversi e particolari.**

I problemi fondamentali della filosofia morale si raggruppano ormai intorno alla domanda: **"Come possiamo sapere quali regole seguire?"**

I concetti di virtù divengono tanto marginali per i filosofi morali, quanto lo sono per la morale, quanto lo sono per la morale della società in cui essi vivono. Questa **marginalità** ha anche un'altra causa: i vari autori del Settecento che scrivono sulle virtù definendole in base al loro rapporto con le passioni considerano già la società come null'altro che l'arena in cui gli individui tentano di assicurarsi ciò che è loro utile e gradevole. Tendono ad escludere dalla loro visione qualsiasi concezione della società come comunità unita da una visione condivisa del bene e dell'uomo e da una conseguente pratica comune delle virtù.

Il repubblicanesimo rappresenta un tentativo parziale di restaurazione di quella che ho chiamato la tradizione classica. **La virtù aristotelica dell'amicizia e l'amore cristiano per il prossimo contribuiscono entrambi a formare, nel diciottesimo secolo, la nuova virtù che ricevette il nome di fraternità.** E anche il concetto repubblicano di libertà era cristiano: "Cui servire est regnare".

Karl Polanyi: la grande trasformazione, in cui la terra il lavoro e lo stesso denaro sono stati trasformati in merci, **società con un'economia e da un mercato individualistici.**

LA GIUSTIZIA COME VIRTÙ: MUTAMENTO DI CONCEZIONI

Quando Aristotele celebrava la giustizia come la virtù principale della vita politica, lo faceva in modo tale da suggerire che una comunità priva del consenso pratico su una concezione della giustizia dovesse essere anche priva della base necessaria per una comunità politica. Ma allora la mancanza di una base del genere deve minacciare la nostra stessa società. Dal momento che oggi una virtù è intesa generalmente come una disposizione o un sentimento destinato a produrre in noi l'obbedienza a certe regole, il consenso su quali debbano essere le regole in questione è

sempre una condizione preliminare del consenso circa la natura e il significato di una virtù particolare.

Rawls: sostiene che i principi della giustizia sono quelli che sarebbero scelti da un soggetto razionale che fosse situato dietro un velo di ignoranza, in modo da non sapere quale posizione occupi nella società, cioè quale sia la sua classe o il suo status, quali talenti e capacità possieda, quali siano la sua concezione del bene o i suoi scopi nella vita, quale il suo temperamento, in che specie di ordinamento economico, politico, sociale, culturale si trovi a vivere. **Rawls afferma che qualsiasi soggetto razionale così situato definirà una giusta distribuzione dei beni in qualsiasi ordinamento sociale sulla base di due principi, e di una regola per stabilire le priorità quando i due principi entrano in conflitto.** “Tutti i beni sociali principali devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale di uno o più di questi beni non vada a vantaggio delle fasce svantaggiate”.

DOPO LA VIRTÙ: NIETZSCHE O ARISTOTELE, TROTZSKIJ

Nel capitolo 9 ci si chiedeva: Nietzsche o Aristotele? L'argomento che ha condotto a porre questa domanda aveva due premesse fondamentali:

1. Oggi il linguaggio della morale, come la pratica della morale, è in uno stato di grave disordine, che deriva dalla potenza culturale predominante di un idioma in cui frammenti concettuali male assortiti, originari di parti diverse del nostro passato, vengono dispiegati insieme in discussioni private e pubbliche la cui caratteristica più notevole è l'incapacità delle controversie in esse condotte e la palese arbitrarietà di ciascuna delle parti in competizione.
2. Da quando la fede nella teleologia aristotelica cadde in discredito, i filosofi hanno sempre cercato di fornire qualche visione alternativa, razionale e secolare, della natura e dello statuto della morale, ma tutti questi tentativi, per quanto diversi, sono falliti: **un fallimento percepito con la massima chiarezza da Nietzsche.**

La morale aristotelica: gran parte della morale moderna è intellegibile soltanto come un insieme di residui frammentari della tradizione aristotelica, e l'incapacità dei filosofi morali moderni di portare a compimento i loro progetti di analisi e giustificazione, è strettamente legata al fatto che i concetti con cui operano sono una combinazione di residui frammentari e di invenzioni moderne inverosimili.

L'uomo nietzschiano, l'Übermensch, l'uomo che trascende, non trova il suo bene in alcun luogo del mondo sociale quale è stato finora, ma soltanto nel suo mondo interiore che gli detta le sue nuove leggi e le sue nuove tavole dei valori. Non trova mai nessun valore oggettivo che abbia un'autorità su di lui nel mondo sociale quale è stato finora, perché è un uomo carente sia dal punto di vista delle relazioni sia da quello delle attività.

Scrive nella Volontà di Potenza: “Un grand'uomo – un uomo che la natura ha concepito e inventato in grande stile (...) quando non parla con sé stesso, porta una maschera. Preferisce mentire che dire la verità: mentire richiede più spirito e più volontà.” Il grande uomo non può entrare in rapporti mediati dal ricorso a modelli, virtù o valori comuni; egli è per sé stesso l'unica autorità, e i suoi rapporti con gli altri devono essere forme di esercizio di questa autorità.

Escludere sé stessi dall'attività comune in cui inizialmente bisogna imparare con l'obbedienza di un apprendista, isolare sé stessi dalle comunità che trovano in attività del genere il loro senso e

il loro scopo, significa privarsi della possibilità di trovare qualsiasi valore al di fuori di sé stessi. Significa condannare sé stessi a quel solipsismo morale che costituisce la grandezza di Nietzsche.

Il concetto di grand'uomo nietzschiano è un pseudo-concetto, rappresenta il tentativo estremo dell'individualismo di sfuggire alle sue stesse conseguenze. La posizione nietzschiana è semplicemente un'ulteriore sfaccettatura di quella stessa cultura morale di cui egli credeva di essere critico implacabile.

McIntyre sostiene dunque che da un lato, nonostante gli sforzi di tre secoli di filosofia morale e di un secolo di sociologia, non si possiede ancora **nessuna formazione coerente e sostenibile razionalmente del punto di vista dell'individualismo liberale; dall'altro la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire intelligibilità e razionalità ai nostri atteggiamenti e impegni morali e sociali.**

"Stiamo aspettando, non Godot, ma un altro San Benedetto, ma molto diverso"

