

## Angelo Campodonico - Università di Genova - Saggezza pratica ed etica della virtù nel pensiero anglosassone contemporaneo

### 1) Premessa

Come è stato recentemente notato da Barry Schwartz in un libro di grande successo pubblicato negli Stati Uniti d'America, oggi la possibilità di scegliere appare cresciuta a dismisura: essa si estende dai beni di consumo alle persone (amici, amanti ecc.) che diventano anch'essi beni di consumo. Ma il fatto che nella nostra società si moltiplichino le possibilità di scelta, anziché aumentare la felicità delle persone, come sembrava promettere l'ideologia liberale, si traduce in una fonte crescente d'ansia e di preoccupazione<sup>1</sup>. Se la società tradizionale aveva limiti ampiamente noti, la società dei consumi ne ha altri di non minore gravità. Che fare? Secondo l'autore occorre sapere quando è il caso di scegliere fra diverse alternative e quando invece ciò non è necessario e diventa alla lunga controproducente. Il problema è reso ancor più grave a motivo dell'estrema complessità delle scelte da attribuirsi alla crescente specializzazione: Quali vantaggi e quali rischi può comportare una nuova tecnologia? A quale specialista rivolgersi in campo scientifico? Come identificarlo?

Si comprende, in questa prospettiva, l'importanza soprattutto oggi della saggezza pratica (*phrónesis*, *prudentia*). Essa permette di *scegliere bene* quando occorre fare i conti con numerose alternative, ma soprattutto permette di decidere con cognizione di causa quando sia opportuno *dedicare tempo ed energie alla scelta*. Il problema morale oggi, infatti, si pone sempre più in questi termini: quali scelte sono meritevoli della nostra attenzione? Quali scelte richiedono un'accurata deliberazione? Inoltre la *phrónesis*, essendo in grado d'identificare gli uomini saggi, permette di meglio districarsi nell'intricato campo delle specializzazioni.

---

<sup>1</sup> Cfr. B. Schwartz, *The Paradox of Choice. Why more is less. How the Culture of Abundance robs us of Satisfaction* HarperCollins Publishers, New York 2004.

Cercherò di fornire un quadro sintetico della trattazione delle virtù e della saggezza pratica di derivazione aristotelica nella filosofia angloamericana della seconda metà del Novecento. Esso non ha preoccupazioni di completezza, ma cerca di evidenziare quali autori abbiano dato un contributo speculativamente significativo alla chiarificazione del tema. E' utile precisare che la ripresa dell'etica della virtù e, in particolare, della saggezza pratica nell'etica anglosassone della seconda metà del secolo scorso risale all'articolo dell'allieva di Wittgenstein Elizabeth Anscombe dal titolo *Modern Moral Philosophy* in cui si critica la moderna etica della legge di derivazione kantiana<sup>2</sup>.

## 2) La ripresa dell'etica aristotelica

In primo luogo ci soffermeremo su quegli autori che sono anche storici della filosofia antica o che comunque si sono ispirati esplicitamente al paradigma aristotelico. Tra questi spicca Martha Nussbaum<sup>3</sup>. Nella sua opera *La fragilità del bene* la Nussbaum sottolinea l'originalità della posizione aristotelica che, a differenza del tentativo di Platone di "controllare" le passioni, riscopre il ruolo della dimensione affettiva e - con esso - l'autonomia della ragione pratica che era già stato tematizzato dalla saggezza popolare e dai tragici<sup>4</sup>. Per Aristotele, secondo la Nussbaum, la mancanza di limiti, quale è propria degli dei, è essa stessa un limite, non permettendo di apprezzare molteplici aspetti presenti, invece, nella vita umana che presuppongono la debolezza e l'inertità di fronte agli avvenimenti<sup>5</sup>. Questa riscoperta

---

<sup>2</sup> G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, "Philosophy" XXXIII, 1958, pp. 1-19; rist. in *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, Oxford 1981.

<sup>3</sup> Di M. Nussbaum cfr., in particolare, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; *Human Capabilities, Female Human Beings in Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities* (ed. M. Nussbaum and J. Glover), Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 61-104; *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

<sup>4</sup> La Nussbaum si riferisce soprattutto al Platone giovanile precedente il *Fedro*.

<sup>5</sup> Cfr. *The Fragility of Goodness*, p. 3: "... but on the other side of this pursuit of self-sufficiency, complicating and constraining the effort to banish contingency from human life, was always a vivid sense of the special beauty of the contingent and the mutable, that

delle virtù pratiche è anche una scoperta della *phrónesis* che assume in Aristotele quel preciso significato di virtù della razionalità pratica, punto di mediazione fra le virtù dianoetiche e quelle etiche, che non aveva in Platone, e che da allora resterà ben determinato. A partire da questa lettura di Aristotele la Nussbaum sviluppa il tema delle capacità (*capabilities*) dell'uomo che egli è chiamato a sviluppare armoniosamente nella prospettiva della fioritura umana (*flourishment*). In un'opera più recente, ispirandosi soprattutto all'etica stoica, essa mostra come le emozioni possiedano, nell'uomo, una dimensione conoscitiva e comportino un giudizio morale<sup>6</sup>. La stessa *phrónesis* aristotelica implica una sinergia di affettività e di razionalità pratica che trova le sue radici nella reazione emotiva.

Secondo la studiosa del pensiero antico Iulia Annas per Aristotele le intuizioni etiche devono essere applicate in diversi contesti. Le opinioni etiche rilevanti perverranno ad un grado sempre più saldo di coesione e di coerenza quanto più l'agente elaborerà un insieme di principi che si sostengono e relazionano mutuamente, e tale coerenza si determinerà sottoponendo progressivamente le intuizioni etiche alla prova dell'esercizio pratico e modificandole progressivamente nell'esercizio stesso<sup>7</sup>. La saggezza pratica (*phrónesis*) è proprio quella virtù che permette di sottoporre le intuizioni etiche alla prova dell'esercizio pratico e d'imparare da esso. Essa fonda anche l'unità delle virtù e dell'uomo saggio (*phronimos*). La tendenza a prendere in considerazione l'unità della persona nella sua globalità, che oggi per lo più si è trascurata in etica e il cui ruolo al fine di dare senso alla vita umana la Annas sottolinea, si fonda sul riconoscimento del ruolo svolto dalla *phrónesis*<sup>8</sup>.

Significativamente le concezioni etiche di entrambe le studiosi del pensiero antico si oppongono ad una interpretazione in senso relativistico dell'etica delle virtù. Nella riflessione della Nussbaum si ha la riscoperta di una *natura umana essenziale* («teoria forte e vaga del bene») in

---

love for the riskiness and openness of empirical humanity which finds its expression in recurrent stories about gods who fall in love with mortals”.

<sup>6</sup> Cfr. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, cit.

<sup>7</sup> Cfr. *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993 ch I, § 3.

opposizione ad ogni relativismo dei valori morali<sup>9</sup>. Tale natura umana può essere riscoperta, secondo la Annas, attraverso lo sviluppo storico, il quale farebbe emergere gradualmente alcune acquisizioni irreversibili riguardanti fondamentali valori umani<sup>10</sup>.

Tra i teorici dell'etica delle virtù che sviluppano esplicitamente un loro autonomo discorso di filosofia morale spiccano Bernard Williams e Philippa Foot<sup>11</sup>, i quali nella loro etica si rifanno, oltre che ad Aristotele, a Hume. In particolare Williams sottolinea la funzione centrale della *phrónesis*, in quanto non esiste una scienza morale dotata di validità universale come pretenderebbe la gran parte dell'etica contemporanea di derivazione kantiana o d'impronta utilitarista. Il sogno kantiano di un'etica che prende le distanze dall'io concreto è un abbaglio tanto quanto il sogno utilitarista di una procedura per calcolare un bene oggettivo della totalità dei soggetti, perché la deliberazione pratica è sempre “in prima persona”<sup>12</sup> e si svolge “qui ed ora”. Il ragionamento pratico è piuttosto simile a un processo euristico e creativo. Secondo Williams forse il modo più netto e perspicuo in cui un'azione può essere *nostra* è quello per cui essa è espressione del nostro carattere e della nostra identità: “It follows that moral philosophy's habit, particularly in its Kantian forms, of treating persons in abstraction from character is not so much a legitimate device for dealing with one aspect of thought, but is rather a misrepresentation, since it leaves out what both limits and helps to define that aspect of thought. Nor can it be judged solely as a theoretical device: this is one of the areas in which one's conception of the self, and of oneself, most

---

<sup>8</sup> Ibid..

<sup>9</sup> Cfr. M. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in M. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, New York 1993, pp. 242-69.

<sup>10</sup> Cfr. J. Annas, *Women and the Quality of Life: Two Norms or One?* in Nussbaum, Sen (eds.), *The Quality of Life*, pp. 279-296.

<sup>11</sup> P. Foot, *Moral Beliefs*, in (a. c. dello stesso autore), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967; *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, “The Philosophical Review” LXXXI, 1972, 3, pp. 305-316; *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford 1979; *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001.

<sup>12</sup> Cfr. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; *Morality. An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York 1972, Canto Edition: Cambridge University Press, Cambridge 1993.

importantly meet”.<sup>13</sup> Le teorie razionali della giustificazione in etica si baserebbero così, semplicemente, su una goffa amplificazione della battuta di Camus posta da Williams come motto a *Ethics and the Limits of Philosophy* : “Quand on n’a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode”.

Osserva, tuttavia, Williams che, se condotto in prima persona, l’esercizio di “coltivazione” delle virtù non sfugge al sospetto di fomentare la presunzione e l’autoillusione. Quando rifletti su quello che puoi essere in termini di virtù, non pensi tanto alle tue azioni, né ti poni il problema più specifico del modo in cui puoi e devi soppesarle (*internalismo etico*); al contrario ti chiede come gli altri potrebbero descrivere o valutare il modo in cui operi le tue scelte (*esternalismo etico*); e se il contenuto essenziale delle tue decisioni è questo, allora si tratta proprio di una deviazione della tensione etica. L’insegnamento che si deve trarre da queste considerazioni, secondo Williams, non è che le virtù non sono un concetto etico importante, ma piuttosto che l’importanza di un concetto etico non consiste necessariamente nel suo porsi come fattore della decisione da prendere in prima persona<sup>14</sup>.

All’interno del tema della natura umana e ~~del~~ del finalismo intenzionale (ovvero della libertà come compimento) il filosofo di Princeton Harry Frankfurt iscrive significativamente la sottolineatura del tema della *care*, dell’«avere a cuore» o dell’interesse, che non dipende essenzialmente da noi intesi come individui singoli, ma è anche strettamente connesso al tema dell’intersoggettività come dimensione strutturale dell’umano. L’uomo ha un bisogno costitutivo d’amare qualcosa, di dare la vita per qualcosa e, soprattutto, per qualcuno. Riponiamo di fatto il nostro desiderio e la nostra speranza, al di là delle dichiarazioni esplicite al riguardo, in qualcosa che «naturalmente» pregustiamo e su cui riposiamo<sup>15</sup>. Lo scopo della vita non è deciso da un momento all’altro con le nostre scelte, ma è frutto

---

<sup>13</sup> *Moral Luck*, p. 19.

<sup>14</sup> Cfr. *Ethics and the Limits of Philosophy*, ch. I.

<sup>15</sup> Questo tema presenta dei nessi con la *fruitio* di Tommaso d’Aquino. Cfr. *Summa theologiae* I-II, 11.

di una storia personale, in cui il contesto e gli altri (oltre alla pratica della virtù o del vizio), non tanto e non solo la volontà, se intesa come un atto puntuale di scelta, dipendente esclusivamente dal soggetto, giocano un ruolo determinante<sup>16</sup>. Ciò che amiamo e che costituisce il fine delle nostre azioni e delle nostre scelte è qualcosa di durevole che infonde stabilità al nostro carattere e che, a sua volta, permette di compiere le scelte puntuali con l'aiuto della *phrónesis*. Per Harry Frankfurt è la volontà la facoltà più intima dell'uomo. In questa prospettiva scoprire chi siamo significa essenzialmente scoprire «chi dobbiamo essere». Se non vi sono limiti alla nostra libertà di scelta, non v'è neppure genuina autonomia: «what has no boundaries, has no shape»<sup>17</sup>. Perciò una persona non ha natura o identità come agente, a meno che essa sia legata a quella dimensione di se stessa che è il volere (opzione fondamentale – desiderio del cuore), la cui forma meglio della ragione rivela ciò che essa intimamente è. Significativamente Frankfurt si oppone a quelle posizioni «liberali» che sostengono che si possa parlare di libertà (come libero arbitrio) e di responsabilità riguardo ad una data azione solo nei casi in cui sarebbe stato possibile agire altrimenti. Una madre – per esempio – normalmente non dubita che occorra accudire a suo figlio in giovane età, ma non per questo si può affermare che i gesti che compie a tal fine non sono liberi. Come già per Tommaso d'Aquino, anche per Frankfurt, libertà e necessità possono coincidere<sup>18</sup>.

Il secondo importante contributo di Harry Frankfurt all'etica delle virtù risiede nella sua tematizzazione dei *desideri di secondo ordine* (*second order volitions*) – ossia dei desideri di provare desideri – quale fondamentale caratteristica dell'uomo<sup>19</sup>. Anche se quando si riflette su quello che si può essere in termini di virtù non si pensasse tanto alle proprie azioni, quanto a chiedersi come gli altri potrebbero descrivere

---

<sup>16</sup> Cfr. H. Frankfurt, *The Importance of what we care about. Philosophical Essays*, CUP, Cambridge 1988, in particolare p. IX, pp. 84-85 e 94.

<sup>17</sup> H. Frankfurt, *The Importance of what we care about*, p. IX.

<sup>18</sup> Cfr. Ibid. pp. 1-10. Cfr. pure E. Stump, *Aquinas Account of Freedom: Intellect and Will*, «The Monist», 80 (1997), 4, pp. 576-597.

<sup>19</sup> *The Importance of What We Care About*, pp. 11-25

o valutare il modo in cui si operano le scelte, i desideri di secondo ordine potrebbero motivare ad assumere un atteggiamento virtuoso sulla base del riconoscimento della convenienza umana e della dignità di un tale comportamento.

La riscoperta dell'etica della virtù negli ultimi decenni del Novecento e non solo in ambito anglosassone è connessa in gran parte al nome di Alasdair Macintyre<sup>20</sup>. In *Dopo la virtù* e nelle opere successive egli sottolinea, a partire da una prospettiva che possiamo definire aristotelico-hegeliana il contesto culturale e comunitario in cui si deve collocare l'etica perché sia comprensibile e in grado di motivare all'azione. Una virtù può essere comprensibile soltanto all'interno di una determinata gerarchia assiologica. Per esempio: “the content of the virtue of patience depends upon how we order various goods in a hierarchy and a fortiori on whether we are able rationally so to order these particular goods”<sup>21</sup>.

Secondo il filosofo scozzese la ragione moderna non è più in grado di muovere all'azione perché è una facoltà di un individuo isolato che non riconosce la sua dipendenza da una dimensione culturale comunitaria in cui si colloca. Si dà oggi cioè uno stacco netto fra ragioni e motivazioni: o ragioni astratte che non muovono all'azione, da un lato, o emozioni soggettive prive d'universalità come nell'emotivismo contemporaneo dall'altro. Per Macintyre la domanda sulla possibilità dell'etica coincide con l'interrogativo: “Is it rationally justifiable to conceive of each human life as a unity, so that we may try to specify each such life as having its good and so that we may understand the virtues as having their function in enabling an individual to make of his or her life one kind of unity rather than another?”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. A. Mc Intyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981; *Enciclopedia, Genealogy, Tradition. Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990; *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988; *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.

<sup>21</sup> *After Virtue*, pp. 202-203.

<sup>22</sup> *After Virtue*, p. 203.

Egli sottolinea che, mentre per gli antichi e per i medievali il rapporto fra etica normativa e dottrina della natura umana rientrava in uno schema tripartito che comprendeva natura umana incolta, precetti dell'etica, natura umana come *telos*, il progetto degli illuministi voleva fare a meno del terzo elemento, cioè della natura umana come *telos*, ed eliminava una componente del primo elemento, l'idea aristotelica di razionalità pratica e, quindi, la *phrónesis*. In realtà senza l'inserimento in un contesto di vita comunitaria non si comprende, secondo Macintyre, la finalità verso cui la vita è indirizzata, il concetto di essere umano "funzionale". L'individuo moderno che si concepisce atomisticamente finisce per smarrire il senso unitario della sua vita e, con esso, il significato della saggezza pratica.

La posizione di Macintyre in *Dopo la virtù* si contraddistingue per la sua riscoperta della virtù aristotelica, ma senza alcun riferimento alla nozione di *natura umana*. Secondo numerosi critici la sua filosofia, a motivo del contestualismo che la contraddistingue, rischia di scadere nel relativismo etico. Occorre, tuttavia, precisare che nel suo volume più recente *Dependent Rational animals* Macintyre riscopre la nozione di natura seppur in un'accezione alquanto biologistica: gli uomini sono animali dipendenti come i delfini<sup>23</sup>.

Può essere interessante rilevare che le concezioni etiche degli "aristotelici" si possono distinguere in base a due diverse interpretazioni della *phronesis* aristotelica: chi come Macintyre e Frankfurt la intende essenzialmente come capacità di scegliere i mezzi in vista del fine, chi invece come Hans Georg Gadamer, Charles Taylor e, in certa misura, Martha Nussbaum, la interpreta piuttosto come capacità di deliberare oltre che sui mezzi anche sui fini dell'azione. Mentre la prima interpretazione di Aristotele è stata sostenuta da importanti studiosi come Pierre Aubenque, la seconda è stata difesa da R.-A. Gauthier<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. *Dependent Rational Animals*, cit..

<sup>24</sup> Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963; *Ethique a Nicomaque* par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Nauwelaerts, Paris-Louvain 1958.



Dal momento che il rischio di molta ripresa contemporanea della saggezza pratica aristotelica, soprattutto in ambito continentale, è quello di farla coincidere, in ultima analisi, con un'ermeneutica senza criteri normativi oggettivi o "etica della situazione", alcuni studiosi anglosassoni della filosofia antica come lo storico del Platonismo John Rist hanno affermato che Aristotele dovrebbe essere corretto con Platone<sup>25</sup>. Il relativismo dei neoaristotelici troverebbe legittimazione nella stessa etica aristotelica, nella misura in cui essa perderebbe in normatività, distaccandosi dall'idealismo platonico e dalla sua accentuazione dell'unità e dell'integrità della persona umana. "Man according to Aristotle, is an animal capable of specifically human virtues, including"moral virtues"; he is also an animal capable of specifically human vices. A more robust account of the role and nature of the 'fine' would have enabled Aristotle to explain exactly why we ought *qua* human to excel in virtue rather than in vice. To say that man is specifically rational – which he may well be – will not bridge this gap; we need to know more about the proper use of reason. Without lip –service to the 'fine', practical reason might be merely instrumental, a means to an end beyond its sphere of operation"<sup>26</sup>.

In questa prospettiva un autore che in antropologia ed in etica riprende forse più Platone che Aristotele è il noto filosofo canadese Charles Taylor. La sua attenzione, infatti è rivolta principalmente alla riconduzione della vita ad un senso unitario<sup>27</sup>. La razionalità pratica permette di scegliere fra diverse interpretazioni o *valutazioni forti* dove sono in gioco valori eticamente rilevanti. L'articolazione di un mondo di *beni-valori* è il mezzo che ci consente di avere una consapevolezza di ciò che era già nostro, anche se in maniera irriflessa. Noi articoliamo i significati che ci provengono dall'esperienza, in cui individuo e contesto culturale, affettività e ragione sono da sempre intimamente connessi. L'articolazione coincide con un'interpretazione. Ad ogni

---

<sup>25</sup> Cfr. J. M. Rist, *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*, CUP, Cambridge 1992. Il rischio d'interpretare la *phronesis* come un'ermeneutica delle situazioni priva di criteri oggettivi è presente nel Gadamer di *Verità e metodo*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 150

stadio, ciò che noi sentiamo è una funzione di ciò che abbiamo già articolato ed evoca l'incertezza e la perplessità che un'ulteriore comprensione può risolvere»<sup>28</sup>. L'articolazione «organizza» i nostri sentimenti, propositi, desideri, delineando così un'«unità narrativa» che ci rende più coscienti di noi stessi. Esprimendo la nostra situazione emotiva a livello consapevole, diamo forma ai nostri sentimenti e, in modo spontaneo, articoliamo e riarticoliamo continuamente le nostre esperienze, costruendo di volta in volta unità narrative che sono destinate ad essere integrate e reinterpretate in nuove articolazioni. Ciò permette una crescita dell'esperienza personale e un rapporto con altri. Le *valutazioni forti*, che sono condizioni dell'articolazione delle nostre esperienze, si rafforzano gradualmente qualora dimostrino di reggere al confronto con altre gerarchie di valore. Lo statuto del ragionamento pratico, infatti, è comparativo. Esso è, in larga misura, modellato sul racconto biografico: siamo convinti che una certa opinione sia superiore perché abbiamo sperimentato una transizione che interpretiamo come una riduzione dell'errore. In questa prospettiva la saggezza pratica sembra coincidere con quella virtù ermeneutica che permette di operare in concreto un confronto fra diverse prospettive assiologiche.

Infine per rispondere al rischio di contestualismo e di relativismo presente in certe interpretazioni contemporanee di Aristotele, se non già nel pensiero dello stesso Stagirita, alcuni pensatori angloamericani preferiscono leggere l'etica di Aristotele alla luce della sua ripresa da parte di Tommaso d'Aquino. In effetti l'etica dell'Aquinato è, insieme, un'etica della virtù e un'etica della legge. L'uomo è *misura* delle sue azioni grazie alla virtù della *prudentia* (traduzione latina della *phrónesis* aristotelica), perché egli è a sua volta *misurato* dalla legge naturale, i cui primi principi è in grado di riscoprire in se stesso, e, in ultima analisi, nella legge divina rivelata in Cristo. Legge e virtù possono integrarsi fra di loro, perché la legge ha già nei suoi primi principi un'impronta finalistica. Mentre autori

---

<sup>27</sup> Cfr. C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989.

<sup>28</sup> Cfr. C. Taylor, *Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 2 voll., p. 65.

come Grisez e Finnis si soffermano sul tema della *legge naturale* interpretata unilateralmente da una prospettiva che sottolinea forse la dimensione pratica della razionalità, altri filosofi come Ralph Macinerny e Jean Porter valorizzano in modo più equilibrato e fedele al dettato tommasiano il tema della *prudentialia* in connessione con quello della legge. L'etica di Tommaso d'Aquino è un'etica della virtù, ma questa si fonda in ultima analisi, su principi a tutti evidenti, innanzi tutto sul primo principio della legge naturale secondo cui “occorre ricercare e perseguire il bene e sfuggire il male”<sup>29</sup>.

### 3) Autori di altra tradizione

Significativamente il tema della saggezza pratica non è ripreso in ambito angloamericano soltanto da autori d'indirizzo aristotelico o tomista, ma anche da filosofi morali di altra impostazione. Un caso particolarmente significativo è quello di Robert Audi<sup>30</sup>. La sua impostazione di partenza, di taglio epistemologico, abbraccia sia la dimensione speculativa, sia quella pratica della razionalità umana. La filosofia morale di Audi è contraddistinta da una ripresa dell'intuizionismo di Ross, che – significativamente – è stato anche un noto studioso di Aristotele, in connessione con la sottolineatura della fondazione della dignità della persona come “fine in sé” che si rifà all'etica di Kant.

L'ultima parola nell'ambito delle scelte concrete è affidata, secondo Audi, alla saggezza pratica (*phrónesis*) che è capacità d'integrazione fra i diversi valori di fronte ai singoli casi concreti: “Any theory of justification that admits a plurality of basic standards faces this kind of problem. Ross, like Aristotle, appealed to the need for practical wisdom in deciding how to balance competing intuitive considerations, such as those of fidelity and those of beneficence. Practical wisdom requires maturity and, admittedly,

---

<sup>29</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, 94, 2.

<sup>30</sup> Cfr., in particolare, *Practical Reasoning*, Routledge, London 1989; *The Structure of Justification*, CUP, Cambridge 1993; *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997; *Action Intention and Reason*, Cornell University Press, Cornell 1993; *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, OUP, Oxford 2001; *Religious Commitment and Secular Reason*, CUP, Cambridge 2000.

may not rule out all prejudice and subjectivity, even in experienced people. But there are nonetheless universally applicable standards and procedures for making reasonable decisions. Reflective equilibrium is available to us, both within our own system of cognitions and among our views and those of others: what we do today, for instance, should (prima facie) cohere with what we did yesterday and with what we intend to do tomorrow; and we should be able to explain each of these to others without inconsistency or mere rationalization”<sup>31</sup>.

In generale, secondo Audi un'etica delle norme non solo non è necessariamente in contrasto con un'etica delle virtù e della centralità della saggezza pratica, ma entrambe sono necessarie e complementari. Egli suggerisce l'esistenza di una distinzione fra “the theory of moral obligation and the theory of the moral worth...we can see that virtue concepts can be absolutely fundamental in the latter even if they are not fundamental in the former”<sup>32</sup>.

L'etica delle virtù implica che le diverse norme che, secondo Ross, sono oggetto d'intuizione, devono essere interiorizzate e fra loro integrate in nome della dignità dell'uomo, sapendo come far fronte in concreto ai conflitti fra di loro. Ciò non significa né che le norme debbano essere richiamate a mente per agire virtuosamente in base ad esse<sup>33</sup>, né che si debba agire puntando ad attuare quella determinata virtù, né tantomeno che si debba agire meramente *in conformità* ad un determinato comportamento virtuoso e non invece in forza della virtù (*from virtue*)<sup>34</sup>.

La centralità delle virtù in etica è connessa al fatto che siamo responsabili non solo dei singoli atti che compiamo, ma anche, in buona parte, del carattere che abbiamo<sup>35</sup>. Siamo responsabili almeno del fatto di non far nulla per evitare di conservare in futuro certi difetti a noi evidenti

---

<sup>31</sup> R. Audi, *Moral Knowledge*, p. 269.

<sup>32</sup> R. Audi, *Moral Knowledge*, p. 6.

<sup>33</sup> Cfr. R. Audi *Moral Knowledge*, p. 290.

<sup>34</sup> Cfr. R. Audi *Moral Knowledge*, p. 34. Inoltre uno può agire per beneficenza (“from beneficence”), benché motivato da fattori che sono per lui più importanti della beneficenza. Cfr. pure *Moral Knowledge*, p. 182.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid*, p. 289.

(anche se possono avere la loro origine nell'inconscio)<sup>36</sup>. Coltivare la buona volontà è fondamentale perché questa riguarda i valori in sé<sup>37</sup>. Non è sufficiente per essere morali la mera conformità alle norme. Di qui pure l'importanza delle virtù<sup>38</sup>. Ma come pensare il nesso fra norma e virtù? Occorre distinguere fra piano genetico (in cui v'è un primato delle virtù) e piano concettuale (in cui la norma ha il primato), come pure fra piano normativo e piano assiologico (in cui il comportamento virtuoso svolge un ruolo centrale): "It is true that once we have role models, virtue can be taught by their example and without antecedent (propositional) standards. Historically, then, virtue ethics might operate independently of rule or other non-virtue accounts, such as intuition. But conceptually, virtue notions seem dependent on other normative concepts.

This negative conclusion must not be overstressed. It remains quite possible that the moral worth of actions depends on their being actions from virtue: even if virtue concepts cannot by themselves tell us what conduct befits us as moral agents, it may be that the only (or the most) morally creditable way to do the things in question is from virtue. A second major moral thesis is also left open: that even the moral worth - in the sense of goodness - of persons lies in their virtuous character (or lack of it). Together these theses constitute a *virtue theory of moral worth*, and they may be regarded as partially explicating what it is for character to be morally fundamental"<sup>39</sup>.

In sintesi: il pregio della posizione di Robert Audi nel panorama dell'etica anglosassone contemporanea sta nella sua equilibrata impostazione del rapporto fra "etica delle norme" ed "etica delle virtù" e, in particolare, nel ruolo centrale di sintesi attribuito alla saggezza pratica, la quale permette d'integrare fra loro i diversi e contrastanti valori di fronte ai singoli casi concreti.

Infine un altro significativo contributo riguardante il ruolo della *phrónesis*, questa volta di fronte alla sfida rappresentata oggi dal

---

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 160-61.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, p. 289.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 289-90.

<sup>39</sup> *Ibid.* pp. 187.

pluralismo culturale e religioso è offerto da Linda Zagzebski<sup>40</sup>. In un volume dal titolo *Virtues of the Mind* ella sostiene che nella prospettiva della «fioritura umana» anche le tradizionali virtù dianoetiche o epistemiche fanno parte significativamente della natura e non si possono separare nettamente da quelle etiche. Qualità come l'«apertura mentale» o il «coraggio intellettuale» sono difficilmente inquadrabili all'interno di una sola delle due tipologie di virtù<sup>41</sup>. Nel clima culturale contemporaneo si rende sempre più evidente che non basta richiamare astrattamente certe supposte evidenze quando non si è abituati a riconoscerle, dato l'influsso del contesto culturale e delle abitudini di vita sulla conoscenza speculativa<sup>42</sup>. Il problema del corretto sviluppo della conoscenza, senza di cui non v'è vera libertà, implica il compimento dell'uomo nel suo complesso, la maturazione della sua esperienza. «Fare esperienza» significa sviluppare le virtù e ciò comporta, a sua volta, conoscere meglio la realtà e maturare complessivamente come uomini. Oggi emerge con freschezza, anche se talora confusamente, l'esigenza di riscoprire che cosa significhi «fare esperienza» e diventare, così, «più razionali» e «più umani».

Nella prospettiva di una rivalutazione della dimensione etica delle virtù, la possibilità di attuare una pacifica collaborazione fra diverse culture e religioni risiede, secondo la Zagzebski, nella capacità dei loro membri di riconoscere quei saggi (*phronimoi*) che sono presenti anche all'interno di culture e religioni diverse dalla propria e che sono in grado fra loro di trovare effettivi punti di contatto. Soltanto i vertici (*phronimoi*) delle diverse culture e religioni s'incontrano veramente. Il problema sollevato dal pluralismo interculturale e interreligioso si risolverebbe, quindi, non tanto e non innanzi tutto identificando *principi comuni* fra di loro, ma riconoscendo il ruolo di quelle *persone* che, in forza della saggezza pratica

---

<sup>40</sup> Cfr. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996; *Phronesis and The Christian Belief in The Rationality of Theism*, edited by G. Brüntrup e R. K. Tacelli, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 177-94.

<sup>41</sup> Cfr. *Virtues of the Mind*, in particolare p. XV. Sul rapporto di somiglianza e differenza fra razionalità speculativa e razionalità pratica cfr. R. Audi, *The Architecture of Reason, The Structure and Substance of Rationality*, OUP, Oxford 2000.

<sup>42</sup> Cfr. il mio volume *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo fra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca book, Milano 2000, in particolare capp. I e II.

di cui sono dotate, si mostrano in grado di superare i conflitti e di raggiungere sempre nuove armonie.

L'attualità di un'etica della virtù è pure confermata da recenti riflessioni sulle teorie riguardanti l'etica degli affari e della gestione delle imprese, etiche "speciali" che acquistano sempre maggiore peso nella nostra società. Autori come Sumantra Goshal hanno efficacemente evidenziato i rischi presenti da circa trent'anni nell'impostazione dell'insegnamento impartito dalle scuole per manager aziendali che s'ispirano in buona parte al liberismo di Alan Friedman. L'applicazione alle scienze sociali del modello delle scienze "dure" con il conseguente approccio all'uomo imperniato sull'atomismo individualistico, sul determinismo dei comportamenti in senso egoistico che esclude ogni ruolo alle scelte e all'intenzioni dei singoli, hanno condizionato negativamente il comportamento effettivo degli addetti alle industrie. La sfiducia nell'uomo presente nella teoria determina crescente sfiducia negli uomini reali che lavorano. Il lavoratore dipendente finisce per pensare se stesso come è concepito in base alla teoria applicata dai suoi superiori. Si tratta di un processo che, date le premesse, appare senza via di uscita. Tutto ciò porta ad auspicare, secondo Goshal, un approccio all'uomo e alle imprese ispirato ad un'antropologia integrale, non succube del modello scienziata matematizzante, la quale trova nella tradizione aristotelica della *phronesis* le sue radici. In sostanza l'etica delle virtù, in quanto più corrispondente alla realtà dell'uomo, si rivelerebbe anche efficace in campo economico aziendale, costituendo almeno un utile correttivo rispetto a più semplicistici e violenti approcci all'uomo e all'impresa<sup>43</sup>.

#### **4) Conclusioni**

Vorrei infine suggerire, in base alle considerazioni svolte, alcune sintetiche conclusioni di carattere speculativo. In un'epoca contraddistinta dal consumismo, dai rapidi mutamenti tecnologici con i loro inevitabili rischi e dall'impatto del pluralismo culturale s'impone a maggior ragione

---

<sup>43</sup> Cfr., per es., S. Goshal, *Bad Management Theories are destroying Good Management Practices*, Academy of Management, Learning and Education 2005, vol. 4, N° 1, pp. 75-91.

l'importanza della *saggezza pratica* di derivazione aristotelica sul piano dell'etica, della politica e dell'economia. Radicandosi nelle virtù etiche del carattere, essa permette di rispondere in modo elastico e creativo alle sfide sempre nuove del presente, ma salvaguardando l'unità e l'identità della persona. Elasticità e creatività – virtù oggi sempre più richieste anche dal mercato del lavoro - non devono essere concepite in contraddizione con la stabilità e la continuità nel tempo dei tratti fondamentali del carattere, ma ne rappresentano piuttosto l'esito naturale. Sono invece le cosiddette “virtù naturali”, le quali non sono frutto d'esercizio, a determinare unilateralità e rigidità nei comportamenti.

Inoltre, in quanto punto di sintesi fra passioni e desiderio da una parte e razionalità dall'altra, la ragione pratica di derivazione aristotelica risponde all'esigenza contemporanea di riscoprire la sinergia nell'uomo di dimensione affettiva e dimensione razionale, dopo una modernità spesso contraddistinta da un'antropologia dimezzata. L'uomo, come nota Aristotele, è essenzialmente caratterizzato da “una ragione che desidera e da un desiderio che ragiona”<sup>44</sup>. Nella *phrónesis*, infatti, ha luogo il paradosso di una disposizione della razionalità (virtù dianoetica), la quale matura essenzialmente con l'intensificarsi e l'acuirsi delle disposizioni affettive del carattere (virtù etiche) che tendono al bene della persona nel suo complesso. Grazie alla *phrónesis* le passioni informate dalla ragione (virtù etiche), assumono una nuova fisionomia e motivano il comportamento morale, colmando così quello iato ampiamente riconosciuto dalle etiche contemporanee fra ragioni e motivazioni dell'agire. Nella saggezza pratica convergono dimensione passionale, intelligenza dell'universale e del particolare, esercizio ripetuto di atti, creatività ermeneutica. La saggezza pratica scopre la pertinenza di una determinata situazione sotto il profilo morale e inventa soluzioni sempre nuove.

Se l'uomo virtuoso (*phrónimos*) è “misura delle virtù”, emerge l'estrema rilevanza e attualità del tema dell'educazione che esige paradigmi adeguati da assimilare, uomini saggi (*phrónimoi*), tempo e

---

<sup>44</sup> Cfr. *Etica nicomachea* VI, 1139b 4-5.



pazienza, una virtù determinante che oggi sembra alquanto dimenticata. Non a caso la *phrónesis* che richiede, per sussistere come tale, le virtù acquisite, si oppone all'automatismo spontaneo e all'unilateralità delle virtù naturali oggi in voga con l'esaltazione dell'autenticità, ma che, oltre a determinare rigidità nei comportamenti, accentuano in modo illusorio e velleitario la possibilità di conoscere se stessi<sup>45</sup>. La saggezza pratica, invece, rende possibile un'umanità armoniosamente unificata, quindi in grado di riconoscere un senso della vita, perciò capace di vera autenticità<sup>46</sup>.

Perché la saggezza pratica abbia una valenza normativa, occorre la coltivazione delle *virtù etiche*, ma anche, come è stato notato da alcuni autori citati in questo saggio, il loro radicamento nella dimensione della norma, della *legge naturale* o dei *primi principi pratici*, senza di cui il comportamento virtuoso potrebbe facilmente risolversi in un mero dato culturale. Infatti: come si fanno a riconoscere i *phrónimoi*? La razionalità filosofica può dire qualcosa al riguardo? Già Aristotele nei suoi scritti sottolinea, pur senza troppo svilupparla, la dimensione normativa insita nell'agire con il ricorrente riferimento all' *orthos logos* o retta ragione, la *recta ratio* dei medioevali. Prova di ciò è il fatto che determinati comportamenti, quali l'uccisione dei genitori o l'adulterio, sono considerati moralmente deprecabili<sup>47</sup>. In positivo la dimensione della norma deve, tuttavia, poter rapportarsi armoniosamente alle virtù etiche e alla saggezza pratica per essere in grado di calarsi nel "qui ed ora". Ma, in questa prospettiva, la legge deve essere interpretata in senso finalistico e in armonia con fondamentali tendenze umane, non soltanto, né soprattutto come un imperativo.

Infine per meglio contestualizzare le virtù etiche e *phrónesis* s'impone la necessità di evidenziare l'esistenza di un significativo

---

<sup>45</sup> Cfr. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, cit., p. 133: "As conscious beings, we exist only in response to other things, and we cannot know ourselves at all without knowing them. Moreover, there is nothing in theory, and certainly nothing in experience, to support the extraordinary judgment that it is the truth about himself that is the easiest for a person to know. Facts about ourselves are not peculiarly solid and resistant to skeptical dissolution. Our natures are indeed elusively insubstantial – notoriously less stable and less inherent than the natures of other things. And insofar as this is the case, sincerity itself is bullshit".

<sup>46</sup> Cfr. C. Taylor, *The Malaise of the Self*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991

<sup>47</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea* II, 1107a 9-27.

rapporto, pur nella netta distinzione di ambiti, della dimensione pratica con la dimensione speculativa della razionalità (come cerca di fare aristotelicamente un filosofo morale di formazione epistemologica quale Audi). Già in Aristotele la razionalità pratica presuppone sempre la dimensione speculativa della ragione. Lo stesso desiderio di compimento-felicità che muove ad agire non sarebbe possibile senza l'esperienza sorgiva entro la stessa vita pratica che è quella più propria dell'uomo, di quella *praxis teleia* o azione avente il fine in se stessa e che consiste in atti quali il contemplare e il vivere che sono a comuni a tutti gli uomini<sup>48</sup>. In questa prospettiva, come è stato pure sottolineato, si tratta di ripensare la necessaria sinergia esistente fra determinate virtù della ragione, oggi particolarmente valorizzate, quali l' "apertura mentale", con le virtù etiche. Fra gli autori anglosassoni già John Henry Newman nel diciannovesimo secolo aveva evidenziato quelle valenze ermeneutiche della *phrónesis* (da lui denominata *illative sense*) – questa volta sul piano dell'adesione ad una concezione della vita – le quali saranno riprese con diversa accentuazione nel ventesimo secolo da un autore come Gadamer<sup>49</sup>. Questo stesso nesso, pur nella distinzione, fra pratico e speculativo, traspare dal fatto che la *phrónesis*, come suggerisce Aristotele, non "comanda alla sapienza", ma "in vista della sapienza" e si svolge sempre nell'orizzonte aperto da quei primi principi speculativi che, a loro volta, rendono possibile la sapienza<sup>50</sup>. Il *phrónimos* possiede quelle virtù etiche che dispongono alla *sofia* (*filosofia*). In forza delle certezze che sperimenta nella sua vita pratica egli si educa a sopportare le contraddizioni e le aporie, evitando così da un lato le sintesi affrettate e, dall'altro quella sfiducia nella ragione che porta oggi facilmente ad accontentarsi della cultura del frammento<sup>51</sup>. Queste osservazioni intendono contribuire ad evitare un'interpretazione della

---

<sup>48</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, *Theta* 61048 a37.

<sup>49</sup> Cfr. J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Longmans, Green and Co. New York 1924, in particolare cap. IX. Rispetto all'ermeneutica gadameriana, tuttavia, Newman sottolinea maggiormente la dimensione della certezza cui si perviene attraverso la *phronesis* o *illative sense*.

<sup>50</sup> Aristotele, *Etica nicomachea* VI, 1145a 8-9. Ovviamente si tratta di comprendere che cosa oggi possa significare la virtù dianoetica della sapienza.

<sup>51</sup> Cfr. A. Campodonico, *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, cit., in particolare cap. II.

saggezza pratica decontestualizzata rispetto al contesto storico in cui è sorta ed eccessivamente succube del relativismo contemporaneo, perciò, non veramente all'altezza delle sfide del presente.

