



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

(LM-78)

Tesi di Laurea

Ἠθικά.

**Le *Etiche* di Aristotele e il “problema Socrate”:
scelta, azione, responsabilità.**

Relatore

Ch. Prof. Stefano Maso

Correlatore

Ch. Dr. Matteo Cosci

Laureanda

Ilaria Simeone

Matricola 886907

Anno Accademico

2022 / 2023

Come una rondine non fa primavera,
né la fa un solo giorno di sole,
così un solo giorno, o un breve spazio di tempo,
non fanno felice e beato nessuno.

Etica Nicomachea I 6, 1098a 18-20

Indice

Prefazione	4
Introduzione	5
I. L'agire del «più nobile degli animali di quaggiù»	
I. Un'etica fluida per la felicità dell'uomo politico.	6
II. <i>Learning by doing</i> : l'eccellenza del suonatore di cetra.	18
III. L'uomo κύριος della propria πράξις.	27
IV. Alle radici del volontario: βούλευσις e προαίρεσις.	29
V. L'ubriaco e il furioso: un caso di falsa involontarietà.	38
VI. Le azioni miste: la scelta del marinaio.	41
II. Applicare l'etica: il processo al «più giusto degli uomini del suo tempo»	
I. Una mattina di primavera dell'anno 399.	44
II. Una pena ingiusta per un agire non-volontario.	58
III. «Protagora è ad Atene!»: la sofistica.	63
IV. Amicizie compromettenti: i Trenta ad Atene.	67
III. Un'etica della possibilità	
I. Due cure per lo stesso malessere: determinismo e indeterminismo.	70
II. Un ragionamento circolare per il conseguimento dell'εὐδαιμονία.	76
III. La naturalità delle doti.	79
IV. Col favore degli dèi.	82
V. La sorte e la buona fortuna.	85
VI. Insegnamento, esercizio e abitudine.	89
VII. Un esempio logico per il discorso etico.	95
VIII. Una lettura inclusivista.	101
IV. L'ultima frontiera delle <i>Etiche</i> : la responsabilità	
I. Un atto e un responsabile: αἰτία e αἴτιος.	104
II. La responsabilità morale di un agire volontario.	109
III. Un caso «controverso»: l'incontinente e il continente.	115
IV. Responsabilità morale divisa per la collettività: uno sguardo politico.	118
Conclusione	121
Bibliografia	123

Prefazione

La stesura di questa tesi è stata a lungo pensata come un tentativo di risposta a interrogativi personali sempre più assillanti. La necessità si è pian piano mutata nella concretezza di un'urgenza che ha ritrovato nelle pagine degli scritti etici di Aristotele la sua più profonda inquietudine: come agisco? Qual è la migliore delle deliberazioni? Quali sono le migliori decisioni da prendere? Sono libera nel prendere le mie decisioni? E qual è il più auspicabile dei comportamenti? Quanto e come sono responsabile di ciò che compio e di ciò che mi circonda?

Nata dall'intenzione di rispondere alle presenti domande, questa tesi si assume tutta la responsabilità di essere una ricerca per la quale non è prevista alcuna conclusione definitiva sul piano teoretico e morale, nonostante sia accuratamente ancorata sul piano storico e filosofico.

Introduzione

Nell'ambito delle scienze pratiche, ogni azione svolta dai soggetti agenti fu vincolata ad una classificazione, che lo stesso Aristotele non considerò mai nella sua rigidità. Con un fare poco autoritario, il maestro di Stagira infatti impartì ai discepoli il più saggio degli approcci alla vita, spingendoli verso il riconoscimento che, rispetto ai fini, «varietà» e «mutevolezza» (*EN* I 2, 1094b 16) erano i tratti distintivi dell'indagine intorno all'agire politico e all'organizzazione della vita pratica. Fu, dunque, nel panorama di un'etica flessibile che Aristotele analizzò l'agire umano: volontarie (ἐκούσια), involontarie (ἀκούσια), miste (μικτά) e non-volontarie (οὐχ ἐκούσια) sono le denominazioni assegnate alle classi di azioni presentate nelle sue opere. Nel corso della spiegazione, il filosofo si soffermò maggiormente sulla prima tipologia, poiché solo un agire consapevole e volontario ad opera dell'uomo κύριος, sorretto da un καλῶς βουλευσασθαι e da una ponderata e ragionata προαίρεσις, lo avrebbe reso un agente virtuoso. Per ogni azione compiuta seguendo rigorosamente ognuna di queste tappe, l'agente sarebbe stato l'unico responsabile (αἴτιος) delle conseguenze derivanti.

Il presente lavoro si propone, dunque, di sperimentare la flessibilità dell'etica e la classificazione delle azioni aristoteliche, applicandole ad uno dei casi giudiziari più controversi che il mondo antico ricordi: il processo a Socrate. Le domande etiche emerse, durante la lettura delle fonti che raccontano di quella giornata, tornano ad essere le medesime: come ha agito Socrate? Qual è stata la sua migliore deliberazione? Quale invece la sua decisione o quella dei giudici? È stato libero di decidere? Chi sono i responsabili dell'accaduto?

Durante il percorso altre questioni si sono aggiunte alla ricerca: come interpretare la deliberazione, la decisione e la responsabilità nel dibattito tra determinismo e indeterminismo? Attraverso una lettura delle due *Etiche* e del *De interpretatione* 9, il presente lavoro si è proposto di incorniciare il pensiero di Aristotele in una prospettiva definita "inclusivista". Con la volontà di non snaturare la riflessione del maestro del Liceo, dunque, la presente analisi riconosce sia la causalità di alcuni aspetti promossi nelle pagine delle *Etiche*, riservando però lo stesso valore anche alla κορία dell'uomo volontario, la deliberazione, la decisione e la responsabilità.

I

L'agire del «più nobile degli animali di quaggiù»

I. Un'etica fluida per la felicità dell'uomo politico.

«Aristotele appare come un osservatore pensante del mondo, capace di prendere in considerazione tutti gli aspetti dell'universo: come uno dei più grandi geni mai esistiti. Tutti gli aspetti del sapere trovano ricetto nel suo spirito; tutti lo interessano e tutti egli ha trattato a fondo in maniera dettagliata»¹.

In apertura al capitolo a lui dedicato, in *Lezioni sulla storia della filosofia* (1837), il filosofo tedesco G. W. Friedrich Hegel (1770-1831) tesse un elogio al genio d'Aristotele (384/383-322 a.C.). La filosofia occidentale riconobbe nella Grecia la sua «*Heimat*»²; Hegel così recintò un luogo non solo geografico, ma soprattutto sociale e politico in cui la filosofia aprì gli occhi sul mondo. I presocratici furono gli architetti delle sue fondamenta, facendo della φύσις l'oggetto primo delle proprie ricerche; si affermarono poi i sofisti, Socrate (470-399 a.C.) e i suoi seguaci che lasciarono l'«io» imperante dominare nella discussione: «l'uomo è misura di tutte le cose» (DK 80 B1) fu il chiassoso annuncio di una filosofia che cominciava a cambiare; infine, Platone (428/427-348/347 a.C.) e «il più genuino dei discepoli» (*Diog. Laert.* V 1) Aristotele furono artefici e testimoni di un'ulteriore evoluzione per cui «il pensiero obiettivo prende forma in funzione dell'intero»³. Tra i due, secondo il filosofo di Stoccarda, solo il giovane seguace dell'Accademia riuscì nell'intento di rendere la filosofia una scienza, dimostrando così d'essere «uno dei più ricchi, più versatili e più profondi geni della scienza che siano mai apparsi»⁴.

Lasciata l'Accademia di Platone dopo vent'anni e reduce da un periodo itinerante – prima alla corte di Ermia di Atarneo, poi nell'isola di Lesbo e infine a Stagira – nel 343/2 in molti conobbero il nome di Aristotele per via dell'onore arrecatogli dalla

¹ HEGEL 2015, p. 290.

² Ivi, p. 93

³ Ivi, p. 98.

⁴ Ivi, p. 285.

richiesta di Filippo II di Macedonia (382-336 a.C.) di divenire «*spiritus rector*»⁵ di suo figlio; così Aristotele contribuì nel consegnare alla storia uno dei nomi più importanti dell'antichità: Alessandro III Magno (356-323 a.C.).

«Quello che, nella formazione d'Alessandro, può essere attribuito ad Aristotele ed alla filosofia è che l'indole, la peculiare grandezza delle sue inclinazioni naturali siano state elevate alla perfetta libertà, alla completa indipendenza cosciente di sé: quali vediamo espresse nei suoi obiettivi e nelle sue azioni»⁶.

Secondo alcuni, la responsabilità dell'educazione del giovane condottiero, rivelatosi uomo di coraggio e audacia, arrecò al maestro grande prestigio, poiché Alessandro il Grande fu «la più elevata testimonianza – se egli mai ne abbisognasse – rispetto all'educazione da lui impartitagli»⁷. Secondo altre fonti⁸, invece, non servì allo Stagirita dimostrare la sua genialità facendosi scudo col nome macedone. Quello che pare possa affermarsi con più sicurezza però è che, dopo la distruzione di Tebe, la protezione dell'ormai re di Macedonia gli si rivelò indispensabile per far ritorno ad Atene. Nella città testimone della sua formazione, Aristotele continuò a dedicarsi prevalentemente ai suoi studi e all'educazione dei suoi giovani allievi e, sulle orme dell'ormai defunto maestro, inaugurò il Liceo con l'aiuto dell'allievo e amico Teofrasto di Ereso (371-287 a.C.)⁹.

Attraverso le lezioni, Aristotele cercò di trasmettere ai suoi studenti l'importanza della scientificità di ogni dire, del saper giustificare le proprie convinzioni, intavolando un dialogo con quelle altrui e, quando giungesse il momento, d'esser capaci di «confutare le difficoltà sollevate» (*EE I 3, 1215a 6-7*). Le pagine della *Metafisica* omaggiano il ricordo del maestro dell'Accademia con uno dei suoi insegnamenti. Anche secondo Aristotele, infatti, nella meraviglia la γνῶσις riconosceva la propria origine: un abbaglio che avrebbe poi spinto l'uomo a

⁵ DURING 1976, p. 19.

⁶ HEGEL 2015, pp. 287-288.

⁷ Ivi, p. 287.

⁸ Cfr. DURING 1976, p. 19.

⁹ Cfr. *Ibidem*.

intraprendere l'approfondimento filosofico e confrontarsi con questioni sempre più complesse.

«Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori» (*Metaph.* A 2, 982b 10-15).

La decisiva spinta all'approfondimento filosofico di questioni sempre più complesse fu dunque uno dei vecchi insegnamenti di Platone che nel dialogo *Teeteto* trovava espressione nelle parole di Socrate.

«Amico mio, sembra davvero che Teodoro a proposito della tua natura non abbia fatto previsioni sbagliate, dal momento che è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo, e colui che disse che Iride è discendente di Taumante non sembra essersi sbagliato nello stabilire la genealogia» (*Theaet.* 155b).

Dell'ordine sistematico delle scienze aristoteliche, fornitoci in *Metafisica E*, quelle teoretiche eleggono la δίανοια al solo ed unico scopo perseguibile. Così studi sulla matematica, la fisica e la teologia convergono tra loro formando una particolare trilogia di scienze. Tra queste, a primeggiare però è la teologia, per Aristotele «di gran lunga preferibile» (*Metaph.* E 1, 1026a 22-23) alle restanti. In apertura all'*Etica Eudemia*, l'encomio al ricordo del vecchio Socrate si focalizza sull'interrogazione del "che cos'è", poiché il maestro di Atene sosteneva che:

«il fine fosse la conoscenza della virtù e ricercava che cosa è la giustizia, che cosa è il coraggio e che cosa ciascuna delle parti della virtù» (*EE I*, 5 1216b 3-5).

Interrogandosi sul τί ἐστίν, Socrate, che «aveva buone ragioni per fare così» (*EE I*, 5 1216b 5-6), trascurava però l'origine e i fattori che rendessero tale la virtù; la sua ricerca filosofica, dunque, si adagiava sull'andamento delle scienze teoretiche:

«nient'altro infatti appartiene all'astronomia e alla scienza della natura e alla geometria se non di conoscere e studiare la natura degli oggetti che sono sottoposti a quelle scienze» (*EE I*, 5 1216b 11-15).

Altrettanta è la grandezza del pensiero aristotelico riscontrata nel campo della *πρᾶξις*: affianco alle scienze teoretiche, Aristotele teorizzò l'esistenza delle scienze pratiche – e prima ancora poietiche. Scopo delle seconde era dunque il divenire: il come si potesse acquisire una virtù. Infatti, ancora nell'*Etica Eudemia*, ne viene chiarita l'intenzione:

«[n]on vogliamo infatti sapere che cosa è il coraggio, ma essere coraggiosi; e neppure sapere che cosa è la giustizia, ma essere giusti, proprio come anche vogliamo avere buona salute più che conoscere che cosa è la salute ed essere in una buona forma fisica più che conoscere che cosa è la buona forma» (*EE I*, 5 1216b 21-25).

Nel lavoro a posteriori di Andronico di Rodi, scritti come l'*Etica Nicomachea*, l'*Etica Eudemia*, i *Magna Moralia*, *De virtutibus et vitiis*, insieme alla *Politica*, inaugurarono il nuovo campo d'indagine che fece dell'essere umano e del suo agire l'oggetto della sua ricerca. Anche trattando la *πρᾶξις* dell'individuo, Aristotele non rinunciò al carattere scientifico dell'indagine – la preliminare «conoscenza di cause» (*Metaph.* A 1). Ma, attraverso l'insegnamento, egli fu altrettanto abile nel prevedere la flessibilità propria dei discorsi etici. Infatti, nelle prime pagine dell'*Etica Nicomachea*, l'invito agli allievi è quello di «accontentar[si]» (*EN I* 1, 1094b 19), saper accogliere i limiti di ognuno tracciati dalle circostanze del quotidiano. In queste pagine, l'atteggiamento di Aristotele assomiglia a quello di un padre verso un figlio. Fu infatti il filosofo Enrico Berti (1935-2022) a suggerire quest'ipotesi e il titolo della seconda opera etica potrebbe esserne la conferma. Dopo Pizia, Nicomaco fu il secondogenito di Aristotele e il primo avuto da Erpillide, omonimo del nonno paterno, il famoso medico del re Aminta II. Non sappiamo quanto tempo Aristotele avesse dedicato all'educazione del figlio prima di morire, se fosse riuscito ad impartirgli quali e quanti insegnamenti collezionati durante un'intera vita. Così, la seconda *Etica* divenne *Nicomachea*, vestendosi di un significato nostalgico: probabilmente Aristotele la dedicò a suo figlio Nicomaco, con la speranza di

suggerirgli – ancora dopo la morte – il più auspicabile degli approcci alla vita¹⁰. In senso lato, anche gli studenti del Liceo e il giovane Alessandro potevano considerarsi suoi figli, frutto dei suoi insegnamenti e della sua decisione di consacrare l'intera vita alla filosofia. Lo stesso replicò il filosofo Fernando Savater in *Etica per un figlio* (1991), una rilettura – certamente in chiave contemporanea – di quegli stessi moniti aristotelici. Il carattere dell'etica aristotelica sembra sottolineare un'ovvietà, spesso dimenticata, che Savater riesce a isolare: la coerenza riassunta nella frase «a prima vista l'unica cosa su cui siamo tutti d'accordo è che non siamo tutti d'accordo»¹¹. Le *Etiche* non furono pensate come un manuale di norme da seguire attentamente per rendere l'uomo felice, bensì una ricerca corale, posta su un terreno flessibile, instabile e cangiante. Infatti, a differenza delle scienze teoretiche, quelle pratiche pretendono che la verità venga

«mostrata solo approssimativamente e a grandi linee, e se, riguardo a oggetti che sono per lo più e a partire da premesse simili, non si giunge che a conclusioni per lo più» (*EN I 1*, 1094b 21-22).

E ancora:

«ciò che rientra nel campo della prassi e dell'utile non ha nulla di stabile, come non lo ha nemmeno ciò che rientra nel campo della medicina. E se i discorsi in universale hanno queste caratteristiche, il discorso sui singoli casi mancherà anche più di precisione, infatti il discorso sul caso singolo non rientra in nessuna arte né in alcuna serie di precetti, ma è necessario, sempre, che chi agisce prenda in esame ciò che riguarda l'occasione presente» (*EN II 2*, 1104a 3-8).

E di tale approccio se ne ottiene conferma in apertura alla *Metafisica*:

«il medico non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome di questi, al quale, appunto, accade di essere uomo» (*Metaph. A 1*, 981a 18-20).

¹⁰ Secondo un'altra teoria è possibile che Nicomaco abbia pubblicato l'*Etica* a suo nome, come d'altronde si pensa possa aver fatto anche Eudemo di Rodi con l'*Etica Eudemia*.

¹¹ SAVATER 2007, p. 6.

Come il prodotto di un artigiano, unico per le sue imperfezioni, il nuovo metodo aristotelico innalza «varietà» e «mutevolezza» (*EN* I 2, 1094b 16) a regole non contrattabili per un'aderenza all'imprevedibilità della contingenza a cui ogni individuo è, inevitabilmente, costretto. Dunque, la flessibilità risulta essere, piuttosto che un mero approccio pedagogico, una stingente necessità.

Obiettivi e azioni, stando al suggerimento della penna hegeliana, furono l'asse portante degli scritti etici e politici dello Stagirita. Ma, prima di indagare la geometria delle azioni, Aristotele si soffermò prontamente sulla ricerca della definizione dell'ἔργον dell'individuo, di «qualcosa di specifico» (*EN* I 6, 1097b 34) che gli consentisse di isolare tra le altre la caratteristica più propria dell'essere umano, così da distinguerlo da qualsiasi altro tipo di βίος, consentendogli di poterne poi analizzare l'agire.

Negli *Analitici Posteriori* Aristotele stabilisce quattro domande fondamentali per approcciarsi alla ricerca della conoscenza: τὸ ὄν, il fatto; τὸ διότι, il perché poi assorbito dal τί ἐστὶ, il che cos'è; infine, εἰ ἔστι, il se è¹². Gli interrogativi sul τί ἐστὶ dell'individuo, sollevati nell'*Etica Nicomachea*, ricalcano quelli precedentemente esposti nel *De Anima*: «il semplice vivere» (*EN* I 6, 1097b 33) è un carattere troppo generico, proprio di qualsiasi βίος, per poter determinare solo l'uomo; lo stesso è per la «vita fatta di sensazioni» (*EN* I 6, 1098a 2), caratteristica in condivisione con gli animali. Argomentata brevemente la distinzione tra le due anime – nutritiva e sensitiva –, ben presto l'ἔργον dell'essere umano venne individuato nel λόγος. L'individuo risultava la sintesi di tutte le facoltà proprie delle prime due anime, ma la sua specificità risiedeva nel possesso dell'anima intellettiva, capace dell'attività razionale. La consapevolezza d'essere detentore del λόγος comportava anche l'essere promotore dell'agire e conseguentemente, come Aristotele approfondirà, suo unico responsabile (αἴτιος): «la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto» (*Pol.* 1253a 14-15). Tale stima nei confronti delle capacità dell'individuo non era poi così scontata. Eraclito (535-475 a.C.), il filosofo del divenire, non risparmiò gli uomini dalle sue critiche; dai frammenti rinvenuti ne spicca uno in particolare:

¹² Cfr. NATALI 2017, p. 29.

«[d]i questo *logos* che è sempre gli uomini sono incapaci di comprensione, né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne la prima volta; e anche se tutte le cose avvengono secondo questo *logos*, essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole e in azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura, e spiegando come essa è. Ma gli uomini non sanno ciò che fanno da svegli, così come dimenticano ciò che fanno dormendo» (DK 22 B1).

Riuscire a contribuire alla ricerca del τί ἐστὶ dell'individuo era infatti cosa nota ai maestri dell'epoca e, nel caso di Aristotele, fu un'indagine che lo tenne spesso occupato nel corso dei suoi anni di studi. La lettura del *Protreptico*, scritto giovanile di carattere esortativo ed essoterico, ci invita a guardare l'atto primo della filosofia del giovane studente di Platone. L'uomo è definito: «il più nobile degli esseri viventi di quaggiù [...] che è stato generato per natura e secondo natura» (*Protrept.* Fr. 11). Cavalcando l'onda della dialettica platonica, che si districava tra sensibile e intellegibile, Aristotele aveva estratto una prima definizione dell'individuo giocando su una basilare differenza tra gli dèi e i mortali: gli ultimi, generati dalla materia, vivevano nel mondo sensibile, che riproduceva, attuando un processo di μίμησις, le idee; gli dèi, invece, non generati, ubicavano nel mondo intellegibile. La medesima distinzione venne ripresa poi in tempi più maturi nella *Politica*, dove Aristotele riserva un severo giudizio per coloro che vivevano «fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso» che non esita a definire «un abietto» o qualcuno «superiore all'uomo» (*Pol.* I 2, 1253a 4). Oltre agli dèi, Aristotele si riferisce allo schiavo, paragonato alle bestie, «quello che può col corpo faticare» (*Pol.* I 2, 1252a 33) e di tutti coloro che, esclusi dalle mura della città, vennero privati della possibilità d'essere sociali e dunque di tutto ciò che deriva dall'ἔργον. Dell'agire degli schiavi e degli abietti, Aristotele si espresse anche in *Metafisica*, confermando un pensiero largamente condiviso in quegli anni:

«[c]osì, in una casa, agli uomini liberi non s'addice affatto l'agire a caso e, invece, tutte o quasi le loro azioni sono ordinate, mentre l'agire degli schiavi e degli animali contribuisce poco al bene comune, e per lo più

essi agiscono a caso: questo è, infatti, il principio che costituisce la natura di ciascuno» (*Metaph.* Λ 10, 1075a 19-23).

Anche Platone, che per bocca di Socrate rese note le proprie credenze, s'interrogò sulla medesima questione. Infatti, nel dialogo *Alcibiade I*, proprio Socrate chiese risposte all'amato. Alcibiade, titubante, lasciò la parola all'esperto maestro che gli presentò tre possibili opzioni: l'uomo può essere inteso come anima, corpo o la sintesi delle due precedenti. In quello che assomiglia ad un battibecco tra amanti, alla conclusione del dialogo era chiaro che fosse l'anima l'unica a detenere il primato sul corpo: alla domanda «ti ama solo chi ama la tua anima?» (*Alc. I* 131c), Alcibiade (450-404 a.C.) rispose affermativamente, proprio perché l'anima sola – gli aveva insegnato Socrate – costituiva l'essenza del nostro essere. Ancor più nelle pagine del *Fedone*, Platone la onorò di un'importanza maggiore, raccontando di essa come di una prigioniera della materia, capace di libertà solo alla morte della stessa. Ogni filosofo, infatti, attende la morte liberatoria, vero e ultimo coronamento della vita teoretica.

Fu nella *Politica*, estensione ultima dell'*Etica Nicomachea*, che Aristotele coniò la più celebre definizione degli individui: πολιτικὸν ζῷον, «un essere socievole» (*Pol.* I 2, 1253a 3). Infilato nella fitta trama della città, l'essere umano è concepito in queste pagine come un intreccio di rapporti con l'altro da sé. Il nucleo familiare ne è un esempio, poiché prevedeva l'esistenza di un capo, identificato nell'uomo, marito e padre, che esercitava la maggiore delle autorità sulla moglie, i figli e gli schiavi e dei quali – come si analizzerà successivamente – sarà responsabile. Ogni famiglia, aggiungendosi alle altre organizzate con la medesima gerarchia, contribuiva alla formazione dei villaggi; così dall'insieme di più villaggi, si diede vita alla comunità, che per Aristotele è rappresentata dallo «stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa» (*Pol.* I 2, 1252b 27-29). Lo Stato riveste, dunque, una figura di stabilità nelle vite dei suoi cittadini. Se volessimo proporre un paragone, potremmo dire che i Greci riconobbero nello Stato il proprio capo famiglia e questo, viceversa, rivedeva nei cittadini i suoi figli. Infatti, nelle ultime pagine dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele istituisce il binomio individuo-città: tramite le leggi, lo Stato si occupa dei suoi cittadini, curandone la formazione.

Dunque, il πολιτικὸν ζῶον fu considerato «anche domestico» (*EE* VII 10, 1242a 23), e non «un solitario» (*EE* VII 10, 1242a 25): egli si relazionava con gli altri suoi simili, collaborando alla creazione di «una forma di giustizia» (*EE* VII 10, 1242a 27) e di amicizia. Non pare dunque essere contemplata la scissione tipicamente platonica nella filosofia più matura di Aristotele: l'essere umano è unione di anima e corpo, parte del macro-genere “animale”, detentore del λόγος e principio delle sue azioni che vive «d'arte e di ragionamenti» e dell'«esperienza» (*Metaph.* A 1, 980b 28).

Definite così le caratteristiche dell'individuo razionale, l'indagine etica poteva proseguire. Come tale, il πολιτικὸν ζῶον si proiettò verso il raggiungimento di un unico e ultimo fine, identificato presto al proemio dell'*Etica Eudemia* e della *Nicomachea* con l'εὐδαιμονία. Ciò che i Greci intendevano col termine εὐδαιμονία era il più nobile dei beni a cui l'individuo potesse aspirare: «ciò cui tutto tende» (*EN* I 1, 1094a 3).

Il riconoscimento dell'εὐδαιμονία come il fine ultimo dell'individuo non fu sufficiente al discorso aristotelico: egli teorizzò l'esistenza di innumerevoli fini specifici che i singoli, in virtù della differenza che intercorreva tra loro, perseguivano in vista dell'ultimo bene.

«Ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende» (*EN* I 1, 1094a 1-3).

Per chiarezza dell'indagine, Aristotele organizzò una gerarchia degli individui, in modo da stabilire, per ognuno di questi, uno scopo. Al gradino più basso viene collocata «la massa e le persone più volgari» (*EN* I 3, 1095b 16), assimilabile alle bestie, amante della «vita dissoluta» (*EN* I 3, 1095b 17), perciò cultrice dell'edonismo e affezionata ai piaceri materiali. Una massa così ignorante, quella designata da Aristotele che, consapevole però dei propri limiti, «ascolta ammirata quelli che fanno discorsi grandiosi, e al di sopra del suo livello» (*EN* I 2, 1095a 25-26). Al gradino seguente sono destinati i politici, instancabili ricercatori dell'onore o della conferma dello stesso, per accaparrarsi una sedia ai vertici del potere. La concezione di εὐδαιμονία è qui arbitraria, muta sulla base della convenienza personale

e circostanziale: «lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza» (EN I 2, 1095a 24-25). Infine, all'apice della sua gerarchia si ritrovano coloro che si sacrificarono alla vita teoretica: un modello che Aristotele prometteva ai suoi allievi di analizzare successivamente e che identificherà nella σοφία la virtù per eccellenza.

Nell'*Etica Nicomachea* leggiamo:

«[d]ato che vi sono molte specie di azioni, di arti e di scienze, vi sono anche molti fini: la medicina ha per fine la salute, l'arte di costruire navi il navigare, l'amministrazione domestica la ricchezza» (EN I 1, 1094a 6-9).

Seppur nei limiti culturali del mondo greco, potrebbe dirsi inclusivo l'approccio di Aristotele, nel quale ogni individuo giudicherà εὐδαιμονία ciò che sazierà la sete del proprio appagamento: piaceri, onori, acquisizioni di beni materiali e ricchezze rappresentano dei fini ultimi per chiunque li desideri e l'ottenimento dei medesimi come raggiungimento della stessa felicità. Le parole spese nell'*Etica Eudemia* ribadiscono il medesimo concetto:

«chiunque abbia la possibilità di vivere secondo la propria scelta (προαίρεσιν) stabilisce un qualche scopo della vita felice, sia esso l'onore o la fama o la ricchezza o la cultura, guardando al quale compirà tutte le sue azioni» (EE I 2, 1214b 6-9).

Onori, fama e ricchezza sono tutti dei fini e figurano come dimostrazione dell'estremo realismo del pensiero di Aristotele nel dialogo coi suoi allievi. Nell'*Etica Nicomachea* a questi beni materiali, definiti propriamente «beni esteriori» (EN I 9, 1099a 31), considerati come «strumenti» (EN I 9, 1099b 1), se ne aggiungono altri indispensabili per il conseguimento della felicità.

«[S]i compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata» (EN I 9, 1099a 33 - 1099b 3).

Risulta dunque lontano dal raggiungimento della felicità l'individuo dall'aspetto «sgradevole» (*EN I 9, 1099b 4*), colui che discende da una famiglia non considerevole o quello che non ha figli o – peggio – «se ne ha di buoni, ma muoiono» (*EN I 9, 1099b 5-6*). Queste ultime considerazioni non fecero che confermare il realismo di Aristotele, contribuendo ad allontanare qualsiasi accusa di astrattismo che prevedeva come fine dell'esistenza proprio un'idea.

Sebbene nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* Aristotele ampli ad ogni tipo di uomo la tensione verso alla felicità, seppur con le dovute eccezioni, egli lascia in sospeso la questione – non così scontata – che tutti siano poi destinati a raggiungerla. Il discorso si fa più complesso nelle pagine successive, quando ad aggiungersi saranno altre questioni che contribuiranno a rendere il suo pensiero etico motivo d'interesse, soprattutto per alcune incongruenze che ne rendono complessa l'interpretazione. Ad esempio, sebbene egli escluda tra le cause della felicità il piacere, la coerenza interna alla *Nicomachea* non è da ritenersi scontata: nel libro conclusivo il piacere verrà ad essere ciò che «perfeziona l'atto, non come stato abituale immanente, ma come una perfezione sopraggiungente» (*EN X 4, 1174b 32-34*), mentre nei primi libri è escluso dal novero delle cause della felicità. Anche il confronto tra le due opere etiche non può dirsi altrettanto lineare: nell'*Eudemia* infatti Aristotele aggiunge un'ulteriore causa poi omessa nella *Nicomachea*: la disposizione naturale.

D'altronde, della versatilità dello Stagirita Hegel non fu l'unico ad accorgersene. Presto i successori, figli dell'epoca medievale, compresero l'imparagonabile genialità del suo pensiero e l'eco che ne sarebbe poi derivato. Il filosofo Averroè (1126-1198) lo descrisse così:

«[Aristotele è] una regola e un modello che la natura ha concepito per mostrare quale sia la perfezione estrema dell'uomo. [...] La dottrina di Aristotele è la suprema verità, perché la sua mente fu l'espressione più alta della mente umana. Perciò con ragione è stato detto che egli fu creato, e a noi offerto, dalla divina Provvidenza perché potessimo conoscere tutto ciò che può essere conosciuto. Sia lode a Dio, che conferì a quest'uomo una perfezione tale da differenziarlo da tutti gli altri

uomini, e lo fece avvicinare al più alto grado di dignità che il genere umano possa conseguire» (*Comment.* III cap. 14).

Da tanta importanza derivò però altrettanta responsabilità. È bene considerare che il *Corpus* aristotelico subì quello che Joseph Bidez (1867-1945) non esitò a descrivere «un singolare naufragio letterario»¹³. Alla morte del filosofo, avvenuta a Calcide nell'Eubea nel 322 a.C., i manoscritti passarono da Teofrasto a Neleo di Scepsi (III sec.); in Asia minore vennero ignorati tanto da essere dimenticati. Essendo però l'attività filosofica di Aristotele strettamente legata all'insegnamento, molte copie e appunti delle sue lezioni rimasero agli alunni, che riuscirono a farle arrivare ad Alessandria, dove ne venne redatto un catalogo. Successivamente i manoscritti furono scoperti e portati ad Atene da Apellicone di Teo e, con la conquista di Roma, divennero bottino di guerra di Silla (138-78 a.C.) che li portò con sé nella città, dove furono oggetto di studio di Tirannione e poi di Andronico di Rodi. Quest'ultimo li riordinò con la volontà di pubblicarli anche a costo di forzare la stessa penna di Aristotele. I manoscritti – itineranti come, del resto, il loro autore – furono probabilmente soggetti a modifiche da parte dei posteri. Dunque, occorre cercare di affrontarne la lettura e l'analisi con la consapevolezza che possa esser stata manomessa l'autenticità. Inoltre, come ancora ci ricorda Hegel, il pensiero di Aristotele fu ampiamente saccheggiato dai posteri, che tentarono di prendere dalle sue pagine notevoli ed evidenti spunti per le proprie teorie, ispirandosi alla sua filosofia per poi produrne altra dando la prova di esser «priv[i] di pensiero»¹⁴.

¹³ BIDEZ 1943, p. 70

¹⁴ HEGEL 2015, p. 285.

II. *Learning by doing*: l'eccellenza del suonatore di cetra.

Definito l'ἔργον come «attività dell'anima secondo ragione» (EN I 6, 1098a 7-8), è corretto poter affermare che un qualunque uomo – isolando il giudizio morale – è, secondo definizione, un animale politico razionale. Dal discorso etico non vennero esclusi coloro che giudicarono εὐδαιμονία l'ottenimento di beni materiali, ma l'uso del termine, da parte della massa e dei politici, risuonò piuttosto come un abuso, poiché fu subito chiaro che non fosse al medesimo significato di εὐδαιμονία a cui il filosofo si riferiva. Ciò spinse Aristotele a proseguire l'indagine introducendo il concetto di ἀρετή, a cui venne ampiamente dedicato soprattutto il secondo libro dell'*Etica Eudemia* e dell'*Etica Nicomachea*.

Il termine greco ἀρετή è stato spesso terreno di facili fraintendimenti a causa della traslitterazione dalla lingua greca antica alle altre. Dagli antichi il termine venne utilizzato per riferirsi al «merito», alla «qualità di preminenza»; declinato poi nel contesto morale, il significato venne assorbito dal superlativo ἄριστος (superlativo di ἀγαθός): l'ottimo, la «virtù» e le «nobili azioni». Se nelle pagine della *Politica*, rispecchianti la morale in uso, venne decretata l'espulsione di schiavi e abietti dalla categoria di πολιτικὸν ζῷον, fu curioso l'uso universale che i Greci continuarono a fare del termine: riferito non al solo animale sociale, bensì esteso a qualsiasi βίος che agisse nel migliore dei modi suoi possibili. Con la traslitterazione dal greco ἀρετή al latino virtus la comprensione delle pagine greche rischiò di essere compromessa, poiché il termine latino presentava la radice vir-, da cui derivò il sostantivo maschile vir, traducibile in lingua italiana con il vocabolo «uomo». Sebbene il significato di virtus volesse imitare l'approccio greco, abbracciando ogni genere e categoria di esseri viventi, comunque tale derivazione tracciò stretti confini per le lingue dal latino discendenti, come ad esempio l'italiano. L'esempio del suonatore di cetra, spesso proposto nell'*Etica Nicomachea*, rivela ora la sua utilità proprio per facilitare la comprensione del significato filosofico attribuito all'ἀρετή greca. Se, attenendoci alla definizione stabilita di ἔργον, diremmo di un qualunque suonatore di cetra – come animale sociale dotato di λόγος – che suonerà il suo strumento, allora, introducendo l'ἀρετή, identificabile con l'ἄριστον, affermeremo che il virtuoso

suonatore sarà colui che eccellerà nel suonare il suo strumento. Infatti, nell'*Etica Nicomachea* Aristotele spiegò che la virtù è ciò che si aggiunge all'elementare ἔργον:

«[s]e l'opera propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che, quanto al genere, sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera propria della versione eccellente di quella stessa cosa [...] ciò vale in generale per tutti i casi, quando si aggiunga all'operare quel di più dato dalla virtù» (*EN I 6, 1098a 7-11*).

Bisogna non incorrere nell'errore di sovrapporre l'ἀρετή all'ἔργον: l'individuo non sarà felice solo se agirà seguendo la propria razionalità, ma qualora innalzerà se stesso e le sue prestazioni all'eccellenza. Intesa in questi termini, l'ἀρετή risulta l'unica responsabile di quell'εὐδαιμονία che Aristotele si propose di ricercare. Anche se concepita nella *Nicomachea* come il fine ultimo di «[o]gni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta» (*EN I 1, 1094a 1-2*) in realtà l'εὐδαιμονία sembra assomigliare ad un concetto in tensione lungo tutta l'opera e non ad una mera conquista statica. L'uomo non acquisisce l'ottimo, divenendo poi tale, praticandolo una volta soltanto, bensì esercitandosi divenendo quotidianamente la migliore delle versioni di sé.

Poiché gli individui però non sono tutti suonatori di cetra, il singolo dovrà porsi gli interrogativi più profondi su se stesso. La ricerca etica, infatti, spinge l'uomo che sceglie di intraprenderla a fronteggiarsi con i limiti che la natura di πολιτικὸν ζῷον gli impone, accettandoli senza sentirne l'esigenza di valicarli. Gli interrogativi sul suo agire, se virtuoso o vizioso, richiamano quelli sulle virtù. Proprio queste, infatti, sono il punto di partenza dell'indagine. Aristotele ne operò una divisione binaria: le virtù dianoetiche e le virtù etiche.

Nell'*Etica Eudemia* leggiamo:

«ci sono due specie di virtù, quella etica (ἠθικὴ) e quella dianoetica (διανοητική). Infatti lodiamo non solo gli uomini giusti, ma anche i perspicaci e i sapienti; si era infatti ammesso che lodevole è la virtù o l'opera» (*EE II 1, 1220a 4-7*).

Così anche nell'*Etica Nicomachea*:

«[a]nche la virtù viene divisa secondo questa differenza. Infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali (διανοητικὰς) e altre morali (ἠθικάς): sapienza, senno, saggezza sono intellettuali, generosità e temperanza sono invece morali» (EN I 13, 1103a 3-7).

Le prime, come l'etimologia suggerisce, prevedevano che il percorso conoscitivo passasse attraverso l'intelligenza; infatti, erano assimilabili all'anima intellettuale, acquisibili grazie al buon insegnamento, dalla durata non ben identificata, che concedesse agli uomini la stratificazione dell'esperienza. Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea* viene anticipata l'importanza del tempo nel processo formativo che permettesse all'uomo di collezionare un ventaglio di esperienze capaci di plasmarlo:

«come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno» (EN I 6, 1098a 18-20).

Tra le principali virtù dianoetiche si annovera la σοφία, la più auspicabile tra le altre, «uno stato abituale veritiero, unito al ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo» (EN VI 5, 1140b 4-6). Stando alla presentazione di Aristotele, anche la prima delle virtù poteva essere insegnata e appresa.

La questione dell'insegnabilità delle virtù fu un ulteriore interrogativo tra gli antichi filosofi; venne ampiamente discusso tra Socrate e Menone, nell'omonimo scritto platonico.

«Sei in grado di dirmi, Socrate, se la virtù sia insegnabile? Oppure non è insegnabile, ma si acquisisce con l'esercizio? O ancora non è né acquisibile con l'esercizio né attraverso l'insegnamento, ma si genera negli uomini per natura o in qualche altro modo?» (Men. 70a).

Nel dialogo Platone oscillò tra i chiaroscuri della coerenza, poiché venne ammessa l'insegnabilità della virtù se solo però, al contempo, la si potesse racchiudere entro i confini della scienza. Ciò significava implicitamente affermare l'esistenza sia di maestri capaci di insegnarla sia di allievi pronti ad apprendere. E se tra le fila degli scolari si candidò lo stesso Menone, tra i maestri Socrate ebbe qualche dubbio.

Tra i partecipanti al dibattito balzò in avanti Anito (metà V secolo a.C.- dopo 399 a.C.), che fa la sua comparsa mostrando grande disprezzo nel sentire decantati i sofisti come maestri di virtù. Dietro l'opinione di Anito si cela un'accusa ai sofisti: essi sono capaci di corruzione dell'anima dei giovani. In particolare, ad essere bersaglio principale fu il metodo didattico adottato dai sofisti: l'atteggiamento polemico sembrava spingere verso la sovversione dei pilastri etico-sociali a cui Atene era particolarmente fedele; ad alimentarne ancor più l'ostilità fu il compenso monetario, così vennero giudicati come scellerati, poiché artefici della prostituzione del sapere ed incapaci di comprendere le conseguenze delle loro azioni. Secondo Anito, piuttosto sono da considerare i grandi personaggi di Atene, quali Temistocle (530/520-459 a.C. circa), Aristide (530-462 a.C. circa), Pericle (495-429 a.C.) e Tucidide (dopo 404 – dopo 399 a.C.), i soli degni di menzione. Socrate però non si trovò poi così d'accordo con la posizione di Anito, poiché i figli dei grandi d'Atene non furono all'altezza dei meriti dei loro padri e ciò non favorì la loro fama. Così, Socrate negò l'esistenza di maestri di virtù: non designare alcun nome significava automaticamente scartare anche l'ipotesi che la virtù fosse insegnabile.

Il *Menone* si chiude, dunque, senza troppa soddisfazione; è solo ricostruendo l'intero dialogo all'interno dello schema filosofico platonico che si comprende la propensione del filosofo per un'origine soprannaturale della virtù. Se Aristotele fosse stato l'interlocutore di quel dialogo avrebbe dato prova, ancora una volta, della divergenza di pensiero dal maestro. La sua risposta arrivò nell'*Etica Nicomachea* a distanza di ormai troppi anni dalla stesura del dialogo:

«acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, come avviene nel caso delle arti. Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo, lo impariamo» (*EN* II 1, 1103a 30-33).

In *Metafisica A* vennero presentate le caratteristiche della sapienza in relazione al sapiente, definendolo un buon insegnante, capace di comandare ed essere ubbidito da coloro che non potessero dirsi sapienti quanto lui (cfr. *Metaph.* A 2). Quella di Aristotele non sarebbe stata però una risposta altrettanto esaustiva ai fini del dialogo platonico, poiché era un nome ciò che si cercava. Esaminando la storia a posteriori, siamo propensi ad affermare che capaci di tali grandezze possono dirsi i tre grandi

della storia della filosofia che, già nelle pagine hegeliane, si atteggiavano a pilastri di una cultura di cui ancor oggi ne abbiamo retaggi. Per Socrate, Platone e Aristotele, l'insegnamento filosofico non fu un'attività svolta come un qualunque altro mestiere, bensì rappresentò il rinnovo della promessa di fedeltà sancita con la vita teoretica. Considerata poi la nota provenienza familiare di Platone e Aristotele, probabilmente fu economicamente più semplice per loro concedersi alla filosofia; è sufficiente, infatti, leggere il testamento lasciato da Aristotele, nel quale vennero elencati un notevole numero di schiavi e proprietà donate in eredità a figli, nipoti e amici, per ricostruire un'idea del benessere di cui egli godeva. Non può dirsi lo stesso per Socrate, a cui la scelta di dedicarsi completamente alla divulgazione filosofica dovette pesare maggiormente rispetto ai suoi successori, poiché la personale discendenza familiare non vantava un patrimonio simile¹⁵.

Le doti naturali figurano come una delle cause della felicità teorizzate nell'*Etica Eudemia*, a differenza dell'*Etica Nicomachea* nella quale non vengono menzionate. La questione delle doti naturali rischiò di compromettere la coerenza del dibattito sul senso e sull'efficacia del ruolo dell'insegnante che finora Aristotele si era speso a difendere. Si potrebbe convenire con Pierluigi Donini (1940-2020) nell'ipotizzare la possibilità di una causa, un evento che abbia portato Aristotele a cambiare idea nell'intervallo tra la stesura dell'una e dell'altra opera. L'opinione proposta fu la lettura del dialogo platonico *Leggi*: mentre l'*Etica Eudemia* non ne mostra segni di conoscenza, non può dirsi altrettanto dell'*Etica Nicomachea* che invece addirittura ne cita interi passi¹⁶. Accettata questa ipotesi, se ne va a confermarne un'altra: l'idea dell'*Etica Eudemia* come primogenita di Aristotele e, solo come seconda, l'*Etica Nicomachea*.

Successivamente alle virtù dianoetiche, Aristotele presentò le virtù etiche o morali, correlate all'anima sensitiva, sviluppatasi con la collaborazione dell' $\eta\theta\omicron\varsigma$ che ne avrebbe permesso poi la formazione del carattere. Solo nel secondo libro dell'*Etica Eudemia* Aristotele ne diede una definizione, assente invece nella *Nicomachea*: il carattere è qui definito: «conformemente a una direttiva razionale,

¹⁵ Cfr. NATALI 1991, p. 64.

¹⁶ Cfr. DONINI 2014, p. 32.

una qualità della parte dell'anima irrazionale, ma capace di seguire la ragione» (*EE* II 2, 1220b 5-7). Applicando il metodo pedagogico, sintetizzabile con l'espressione *learning by doing*, Aristotele andò oltre i confini pensati da Platone e negò ai suoi allievi l'innato possesso delle virtù, le quali «non si generano in noi né per natura né contro natura» (*EN* II 1, 1103a 24).

In queste pagine fece il suo ingresso la *φρόνησις*. Il dibattito sulla sua duplice natura – scientifica o virtuosa – ha interessato studiosi come Hans von Arnim (1859-1931) e Werner Jaeger (1888-1961): se per l'uno Aristotele la legò al sapere scientifico rigoroso, per l'altro egli conservò la medesima concezione solo fino alla stesura dell'*Etica Eudemia*¹⁷. Infatti, la *φρόνησις*, ambasciatrice della flessibilità dell'etica aristotelica, è qui la seconda delle virtù intellettuali. Questa assolve il suo compito dirigendo la condotta umana, usufruendo proprio delle virtù etiche e discriminando, di volta in volta, tra bene e male, proprio in funzione dell'assenza di una regola, indirizzando così l'uomo verso l'auspicabile. Se, dunque, precedentemente, la distinzione prevedeva da una parte le scienze e dall'altra le virtù, nell'*Etica Nicomachea* invece tale distinzione pare assente: è affermato chiaramente che la *φρόνησις* è una virtù dianoetica, appartenente alla sfera razionale, intellettuale dell'anima dell'uomo.

Nel processo formativo esposto, i confini tra le virtù dianoetiche ed etiche si assottigliano: esse collaborano in vista dell'agire. La virtù venne intesa come uno stato abituale, cioè: «le cose in base alle quali ci atteggiemo bene o male riguardo alle passioni» (*EN* II 4, 1105b 25-26). Come tale, la virtù è dunque promotrice delle decisioni, scelte e azioni dell'individuo.

L'intero discorso, magistralmente gestito nei primi libri delle due *Etiche*, inizia ora a mostrare il vero protagonista. Le azioni compiute proprio da quel *πολιτικὸν ζῷον* dovevano essere calibrate scegliendo la medietà tra due poli. Eccesso e difetto rappresentano quindi due estremi nocivi per l'agire virtuoso a cui si doveva tendere. Calcolarne la medietà non doveva trasformarsi, secondo Aristotele, in un'esatta operazione matematica, poiché, come ogni insegnamento che si spende in queste pagine, anche il “giusto mezzo” doveva rispettare la flessibilità come sola ed unica

¹⁷ Cfr. NATALI 1989, p. 59.

regola. Il più gentile dei compromessi, aderiva a quella relatività sposata da Aristotele, così agli stessi ascoltatori venne chiesta la medesima cosa: scegliere il giusto mezzo che più assomigliasse al proprio *habitus*. Un esempio spiegò chiaramente la posizione del maestro:

«[N]on è vero che, se mangiare dieci mine è molto, e due è poco, l'allenatore prescriverà di mangiare sei mine, infatti anche ciò, forse, è molto o poco per chi lo deve ingerire: per un Milone è poco, per colui che inizia a fare atletica è molto, e lo stesso vale per corsa e lotta» (*EN II 5, 1106b 1-4*).

Dunque, la virtù venne ancor meglio definita come «una certa medietà visto che tende al giusto mezzo» (*EN II 5, 1106b 28-29*), essa «individua il giusto mezzo e lo sceglie» (*EN II 6, 1107a 4-5*).

«La virtù è quell'abito grazie al quale gli uomini sono capaci di compiere le azioni migliori e in conformità del quale si trovano rispetto a quel che è il meglio nella disposizione ottima e poiché il meglio e l'ottimo è quel che è conforme alla retta ragione, cioè il medio tra l'eccesso e il difetto considerati in rapporto a noi, conseguirà necessariamente che la virtù etica sia una medietà relativa a ciascun singolo e riguardi certi stati medi nei piaceri e nei dolori, nelle cose piacevoli e in quelle penose» (*EE II 5, 1222a 5-12*).

Molti libri delle *Etiche*, in particolare della *Nicomachea*, furono destinati all'analisi delle varie virtù: coraggio, temperanza, generosità, magnificenza, fierezza, giusta ambizione, mitezza, amabilità e sincerità, arguzia e pudore sono solo alcune. Saper cogliere il giusto mezzo si rivelò un'arte assai complessa e soprattutto rara, maneggiata saggiamente dal solo uomo capace di eccellenza: il virtuoso, il migliore dei suonatori di cetra. Per tali ragioni, giungere al bene fu per quell'individuo anche «lodevole e bello» (*EN II 9, 1109a 30*). Presentata in questi termini, concordiamo con la descrizione di Martha Nussbaum nel designare Aristotele come «difensore di

una teoria etica basata sulle virtù»¹⁸ e non meno della teoria di un'etica flessibile costantemente tesa, attraverso l'agire, al giusto mezzo.

Così come per la virtù, la possibilità della radicalizzazione del vizio, una tentazione sempre in agguato, era probabile allo stesso modo: avere dei cattivi maestri, come i già menzionati sofisti, avrebbe facilmente comportato essere dei cattivi allievi o seguire le influenze di amici viziosi indotti all'assuefazione di quell'*habitus*. Come la virtù, anche il vizio è volontario:

«è assurdo che chi compie ingiustizie non voglia essere ingiusto, o chi fa azioni intemperanti non voglia essere intemperante, ma non per questo gli è possibile smettere, quando vuole, di essere ingiusto e diventare giusto» (*EN III 7*, 1114a 11-14).

Ammettere che colui che compie ingiustizie è divenuto ingiusto volontariamente – una volontarietà dettata dal desiderio, impulso, volontà o scelta – significava porre una distanza anche dal cosiddetto intellettualismo socratico e dal suo determinismo etico, per cui agisce ingiustamente solo colui che è ignorante del bene e non può fare altrimenti. Dunque, poiché ogni virtù e ogni vizio nascono e muoiono attraverso quelle stesse attività che lo hanno reso tale, è possibile per l'agente vizioso diventare virtuoso, grazie ad un intervento esterno, rappresentato, oltre che da un buon maestro, anche da un fedele amico.

Il doppio filo che lega l'ἀρετή e l'εὐδαιμονία giunge alla definizione della felicità. Al principio dell'*Etica Eudemia* Aristotele scrisse che la felicità consisteva nell'«attività di una vita perfetta secondo virtù perfetta» (*EE II 1*, 1219a 38-39), intendendo l'insieme di tutte quelle virtù – sia etiche sia dianoetiche. Nella *Nicomachea* invece la definizione di felicità non può essere sovrapposta a quella della prima opera, poiché egli la intese come «un'attività dell'anima secondo la virtù e – se le virtù sono più d'una – secondo la migliore e la più perfetta» (*EN I 6*, 1098a 15-18), identificata con la sapienza. Nel libro conclusivo della *Nicomachea* Aristotele tornò nuovamente sulla definizione di felicità, definendola come l'«attività secondo virtù» (*EN X 7*, 1177a 12) ma non una qualsiasi, bensì «la più eccellente»

¹⁸ NUSSBAUM 1996, p. 169.

(*EN X 7, 1177a 13*) di tutte. E quella più eccellente «verrà ad essere la virtù di ciò che è migliore» (*EN X 7, 1177a 13*) che si identifica con «l'intelletto» (*EN X 7, 1177a 14*).

Ripercorrendo il ragionamento, diremmo che nella ricerca e definizione dell'ἔργον dell'uomo, Aristotele operò una divisione tra le classi di βίος: massa, politici e filosofi. Ognuno di questi giudicò εὐδαιμονία in molti modi diversi, aderenti alla propria inclinazione; felicità per ciascuno di loro sarà una cosa diversa ma, allo stesso tempo, anche il fine ultimo, qualunque cosa essi intendano per felicità. Anche lo stesso Aristotele, essendo un filosofo, seguirà il suo significato di felicità; essendo poi anche un insegnante, spingerà i suoi allievi, come un padre verso il figlio, a propendere per la ricerca della σοφία. Infatti, al momento di indagare l'εὐδαιμονία Aristotele scartò le opinioni di molti, esaminando solo quelle dei più saggi: «sarebbe, infatti, assurdo tentare un discorso con chi non ha bisogno di discorsi, ma di avere delle esperienze» (*EE I 2, 1215a 1-2*).

III. L'uomo κύριος della propria πράξις.

«Siccome la presente trattazione non si propone la pura conoscenza, come le altre (...), allora è necessario esaminare il campo delle azioni, come le si debba compiere, dato che sono esse a determinare la qualità del carattere» (EN II 2, 1103b 26-31).

L'azione è dunque uno dei temi che serpeggia tra i vari libri delle *Etiche*, rivelandosi la culla del discorso etico. Aristotele menziona l'importanza dell'agire in relazione all'individuo, responsabile dello sviluppo della propria virtù o vizio e dei legislatori (νομοθετεῖς), a cui venne affidata la formazione degli individui attraverso «i premi e le punizioni» (EN III 1, 1109b 34-35).

Più dei restanti, sono il secondo libro dell'*Etica Eudemia* e il terzo dell'*Etica Nicomachea* ad essere utili a quest'indagine. Inizialmente la geometria delle azioni seguì un disegno pressoché lineare, prevedendo una partizione binaria tra le azioni volontarie (ἐκούσια) e quelle involontarie (ἀκούσια); l'aggiungersi delle azioni miste (μικτά) e di quelle non-volontarie (οὐχ ἐκούσια) fu poi l'ulteriore conferma di una complessità teorica già annunciata nel proemio e spesso rimarcata.

«A volte è difficile distinguere che cosa bisogna scegliere e a quale prezzo, e cosa si deve sopportare in vista di cosa, e anche più difficile è rimanere saldi nei giudizi, dato che per lo più i risultati sono dolorosi, e turpi le cose cui veniamo costretti» (EN III 1, 1110a 29-33).

Per approfondire la questione dell'agire umano Aristotele sceglie, nell'*Etica Eudemia*, un nuovo «punto di partenza» (EE II 6, 1222b 15): il concetto di ἀρχή. Ogni sostanza è considerata il principio di ciò che genera e ognuna di queste «può generare parecchi esseri della sua sorta» (EE II 6, 1222b 17). Ancora nell'uomo il maestro ritrovò un valido modello per sostenere il suo discorso, poiché egli genera (EE II 6, 1222b 17) altri uomini. Come «unico tra gli animali» (EE II 6, 1222b 19-20) l'uomo è dunque spinto da una «motivazione razionale» (EE II 8, 1224a 30) all'azione. Per l'agire più auspicabile occorre che egli inoltre fosse principio di «certe azioni» (EE II 6, 1222b 19). Come «principio del movimento delle parti strumentali del corpo» (EN III 1, 1110a 16), nonché causa efficiente delle sue azioni,

l'uomo è detentore del potere (κύριος) di agire, così come lo è quando si astiene dal compiere un'azione. Non può dunque che essere lui l'attore principale e il destinatario del discorso etico sulle azioni.

IV. Alle radici del volontario: βούλευσις e προαίρεσις.

Nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea* dedicato alle virtù, Aristotele sottolineò come la qualità dell'agire di ognuno sarebbe stata la riproduzione e l'applicazione di quell'*habitus* acquisito del corso della sua vita. Il più auspicabile dei comportamenti che il maestro del Liceo impartì ai suoi allievi fu dunque quello di scegliere le azioni da compiere e di averne il controllo. Su quest'impronta fu in primo luogo necessario «studiare quel che è volontario e quel che è involontario» (*EE* II 7, 1223a 23).

Nell'*Etica Eudemia* la narrazione in merito all'agire iniziò dalla spiegazione della volontarietà che «si potrebbe credere» (*EE* II 7, 1223a 24) possa essere «una di queste tre cose» (*EE* II 7, 1223a 23): appetizione (ὄρεξις), decisione (προαίρεσις) o pensiero (διάνοια). Dopo una lunga e complessa discussione che vede protagonista l'esempio del continente e dell'incontinente, Aristotele conclude sostenendo che la volontarietà non potesse che conformarsi al pensiero, poiché essa non viene definita «né dall'appetizione, né dalla decisione» (*EE* II 9, 1225a 37). Volontarie sono dunque le azioni di quell'uomo che agisce «con la conoscenza della persona, del mezzo e del fine dell'azione» (*EE* II 9, 1225b 2).

Anche nell'opera più tarda la medesima questione sul volontario si ripresentò a gran voce e la volontarietà viene indicata come ciò «il cui principio è in chi agisce» (*EN* III 5, 1111a 23-24). L'uomo è κύριος, detiene dunque il controllo delle sue azioni. Ma a rientrare nella categoria del volontario sono anche desideri, impulsi, volere, opinioni e, inoltre, ciò che è oggetto di scelta. Ogni προαίρεσις si accompagna un buon βουλευέσθαι ed è proprio dalla deliberazione che ha origine la catena dell'azione aristotelica che si immagina possa seguire il seguente schema in Fig. 1:

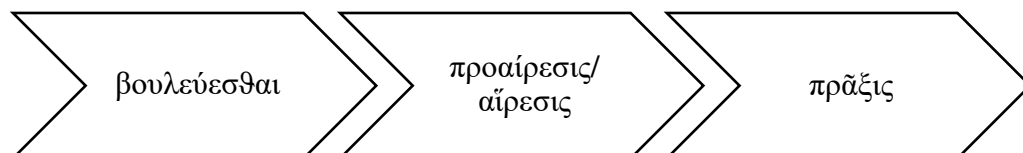


Figura 1

La βούλευσις figura come il primo momento della catena. Non è possibile però poter affermare con estrema esattezza quale significato il maestro del Liceo desse al momento della “deliberazione”, poiché non fornì mai una definizione puntuale. Sebbene tale mancanza sia determinante per una totale comprensione della lezione etica, comunque non è possibile accusare Aristotele d’esser stato un maestro insufficiente, poiché – come spesso ribadito nell’incipit – la ricerca etica era volta alla pratica e alla piena comprensione del come imparare a divenire uomini virtuosi e non alla collezione di tutte le necessarie definizioni. Seguendo attentamente però l’argomentazione del maestro in merito alla deliberazione è possibile ricostruirne i confini di applicazione. Il primo interrogativo sollevato riguarda l’oggetto della deliberazione. Aristotele infatti si chiede: «[s]i delibera su tutte le cose, e tutto è oggetto di deliberazione, oppure su certe cose non si delibera?» (*EN III 5, 1112a 18-19*). Escluso «qualche pazzo o insensato» (*EN III 5, 1112a 20*), che agisce in preda a impulsi, esattamente come accade agli animali, l’uomo delibera su tutto ciò che dipende da sé, ciò di cui possa assistere alla realizzazione, su tutto ciò di cui non ha ben chiaro il fine e su cui ha una conoscenza opinabile:

«[i]nfatti si pensa che natura, necessità e caso siano cause (αἰτίαι), e inoltre lo siano l’intelletto e tutto ciò che dipende dall’uomo. I singoli individui deliberano sulle cose che possono essere compiute a opera loro» (*EN III 5, 1112a 31-34*).

Tuttavia Aristotele si sofferma anche sugli argomenti in merito ai quali l’uomo non può esercitare la sua facoltà, ad esempio: le cose eterne o quelle soggette al divenire, tutto ciò che segue sempre lo stesso andamento o ciò che accade sotto il senno del caso, «per esempio sul cosmo e sul fatto che la diagonale e il lato sono incommensurabili» (*EN III 5, 1112a 22-23*); «i solstizi e il sorgere degli astri» (*EN III 5, 1112a 25*); «sulle siccità e le piogge» (*EN III 5, 1112a 26*); «sulla scoperta di un tesoro o su tutta la sfera delle cose umane: [...] quale sia la migliore costituzione per gli Sciti» (*EN III 5, 1112a 27-28*).

Lo scopo della deliberazione, così come sarà poi per la προαίρεσις, viene identificato nel fine ultimo, infatti come

«un medico non delibera se guarire, né un retore se persuadere, né un politico se fare buone leggi, né alcuno dei rimanenti sul fine, ma, posto il fine, indagano come lo si realizza, e attraverso cosa» (*EN III 5, 1112b 13-16*).

Colui che delibera infatti lo fa «per ricondurre a se stesso quel che al fine contribuisce, o quel che egli può fare in vista del fine» (*EE II 10, 1227a 16-18*). Con i termini ζήτησις e ἀνάλυσις (cfr. *EN III 5, 1112b 22-24*) Aristotele delinea più chiaramente cosa sia la deliberazione: un particolare tipo di ricerca che concerne le cose umane ma, considerando che l'uomo non ricerca e analizza mai sui fini, il suo deliberare si concentra solo sui mezzi per raggiungere gli scopi. Infatti, nell'*Eudemia* egli sostiene che

«chi delibera delibera sempre in vista di qualcosa e c'è sempre, per chi delibera, uno scopo in rapporto al quale egli esamina quel che è utile, nessuno delibera intorno al fine, ma questo è il principio e il presupposto proprio come sono le ipotesi nelle scienze teoretiche» (*EE II 10, 1227a 5-9*).

L'uomo prudente¹⁹ è dunque quell'uomo non solo capace di deliberare, bensì capace di un καλῶς βουλευσασθαι, consapevole cioè della possibilità di scegliere tra più alternative, libero da qualsiasi altro motivo che minacci il fine ultimo, perseguibile unicamente per se stesso.

Se alle radici del volontario si stanziava il momento del βουλευεσθαι, quello successivo spettava alla προαίρεσις e, più in generale, all'αἴρεσις. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele infatti iniziò ad interrogarsi sulla προαίρεσις e, non pienamente soddisfatto, ripropose la medesima questione anche nelle pagine dell'*Etica Nicomachea* seguendo il medesimo schema. Nella prima opera, riguardo alla προαίρεσις, Aristotele presenta due opzioni: poteva trattarsi o di un'opinione (δόξα) oppure di un'appetizione (ὄρεξις). Se l'uomo, come animale razionale, si distanziava dalle altre specie per essere dotato di λόγος, anche la προαίρεσις doveva figurare come qualcosa che concerneva solo la sua attività. Non poteva dunque identificarsi

¹⁹ Cfr. AUBENQUE 2018, p. 121.

con una caratteristica in comune con gli animali, come il desiderio e l'impeto; allo stesso modo non poteva essere identificata con la volontà, poiché gli uomini vogliono anche ciò che sanno essere impossibile, come l'immortalità.

Riflettendo ancora sulla volontà, Aristotele riesce ad esplicitare un'ulteriore caratteristica della προαίρεσις: «quel che oggetto di decisione è necessariamente una parte di quel che dipende da noi» (EE II 10, 1225b 37). Nel processo di decisione l'individuo rivela il fine a cui tende, ciò che «in vista di che cosa» (EE II 10, 1226a 11-12) egli decide ciò che farà nel suo futuro. Nell'*Eudemia* Aristotele giunge alla definizione di προαίρεσις solo alla conclusione del capitolo, sostenendo che si tratti di «un'opinione deliberata (δόξης βουλευτικῆς)» (EE II 10, 1226b 9), poiché se essa non può accostarsi solo all'opinione né alla volontà, allora è «qualcosa che risulta dalle due» (EE II 10, 1226b 4), considerando che sia l'opinione sia la volontà «si trovano in chi decide» (EE II 10, 1226b 5).

Proseguendo il discorso però Aristotele arrivò ad un'ulteriore definizione della προαίρεσις; essa figura come «un'appetizione deliberativa (ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική)» (EE II 10, 1226b 17) di tutto ciò che dipende da noi, poiché tutte le decisioni sono oggetto di appetizione ma non tutto ciò che è oggetto di appetizione rientra nelle sue decisioni.

Nel definire la προαίρεσις Aristotele istituì una distinzione, volta a rimarcare una differenza con la αἴρεσις, fondamentale ai fini del discorso etico. Con lo scopo di assecondare la distinzione voluta dall'utilizzo dei termini greci, il traduttore dell'*Etica Eudemia*, Donini, tradusse il termine greco προαίρεσις con “decisione”, mentre αἴρεσις con “scelta”. Una diversa traduzione degli stessi termini fu a cura di Arianna Fermani²⁰, la quale rese il termine greco προαίρεσις con “scelta”, mentre αἴρεσις con “opzione”. Si propone dunque il passo in originale dell'*Etica Eudemia* nelle due diverse traduzioni.

ἡ γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἐτέρου πρὸ ἐτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς. διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστὶν ἡ προαίρεσις (EE II 10, 1226b 6-9).

²⁰ Cfr. FERMANI 2022.

«La decisione è infatti una scelta, ma non semplicemente questo, bensì scelta di una cosa a preferenza di un'altra, il che non è possibile senza ponderare e riflettere. Perciò la decisione risulta da un'opinione deliberata». (trad. Donini)

«La scelta, infatti, è un'opzione, ma non un'opzione in generale, bensì consiste piuttosto nel fatto di optare per una cosa piuttosto che per un'altra, il che non è possibile senza riflettere e senza ponderare. Perciò la scelta deriva da un'opinione sottoposta a valutazione». (trad. Fermani)

Considerata la varietà delle traduzioni dei termini analizzati, si propone di seguito un sintetico schema comparativo.

	προαίρεσις	αἴρεσις
J. SOLOMON (1925)	choice	picking
L. CAIANI (1996)	scelta	prendere
P. DONINI (1999)	decisione	scelta
A. PLEBE (1973)	proponimento	scelta
M. WOODS (1982)	choice	taking
A. FERMANI (2008)	scelta	opzione
A. KENNY (2011)	choice	picking
B. INWOOD & R. WOOLF (2013)	decision	choice
P. L. P. SIMPSON (2013)	choice	taking of something
C. D. C. REEVE (2021)	deliberate choice	choice

Soffermandoci ancora sulle pagine dell'*Etica Eudemia*, la προαίρεσις rientra nel contesto della αἴρεσις: essa infatti può essere considerata una scelta o un'opzione ma il suo carattere si estende oltre ciò, per il suo essere ponderata e frutto di una riflessione: essa dunque si poggia sul καλῶς βουλευσασθαι. Definendo le qualità della προαίρεσις, se ne deducono automaticamente anche quelle della αἴρεσις, che

invece viene ad essere una semplice scelta o opzione tra una o più alternative senza – probabilmente – essere sorretta necessariamente da un buon βουλευέσθαι.

Simili ragionamenti vennero ricalcati anche nelle pagine della *Nicomachea*. Inizialmente Aristotele pensò alla decisione come un concetto slegato dal desiderio, opinione, volontà e impulso, ma bisognerà attendere la conclusione del terzo libro per giungere ad una definizione che coinvolga anche il desiderio e l'opinione. Se i traduttori dell'*Etica Eudemia* hanno rispettato la distinzione tra προαίρεσις e αἴρεσις, non può dirsi lo stesso per il traduttore dell'*Etica Nicomachea*, Carlo Natali, che invece traduce sia προαίρεσις sia αἴρεσις con “scelta”, trascurando le differenze linguistiche²¹.

L'analisi aristotelica nella *Nicomachea* si accinge a comparare la προαίρεσις ad altri fattori: impulso, desiderio, opinione e volontà. In comune con la decisione, questi hanno infatti l'appartenenza al volontario, il τὸ ἐφ' ἡμῶν. Nella seconda opera si legge della decisione come qualcosa di «strettamente conness[o] con la virtù, e permette di giudicare i caratteri ancora più delle azioni» (*EN* III 4, 1111b 5-6); ricade perciò nei termini del volontario, di cui però ha «maggiore estensione» (*EN* III 4, 1111b 7). Se tutto ciò che è oggetto di decisione appartiene alla macrocategoria del volontario, non può dirsi al contrario: non tutto ciò che è volontario, come l'impulso, il desiderio, l'opinione e la volontà, infatti sono soggetti al momento della decisione o, ancor prima, della deliberazione. Bambini e animali fungono da caso esplicito: agiscono spesso volontariamente, adagiandosi sui propri desideri e impulsi – mangiare, bere o giocare – ignorando le possibili conseguenze di ogni atto; la προαίρεσις però continua ad essere per loro qualcosa di estraneo. È possibile interpretare quest'appunto del filosofo come una critica ai fanciulli, ancora immaturi per comprendere ragionamenti profondi da condurli ad una decisione. Essi dovranno attendere di divenire uomini virtuosi, se incontrassero buoni maestri; invece, per gli animali mancanti di λόγος, non si dà questa possibilità, poiché agiscono in virtù di desideri e impulsi, incapaci di dominare le proprie passioni. Infatti, proprio il desiderio e l'impulso «riguarda[no] il piacere e il dolore» (*EN* III 4, 1111b 16-17).

²¹ Così nell'unico passo in cui Aristotele nomina l'αἴρεσις, (Cfr. *EN* II 1104b 30-35).

In questo quadro è chiara anche la principale differenza tra il successivo confronto, quello che vede contrapposta la decisione e il volere: «non si dà infatti scelta (προαίρεσις) delle cose impossibili, e se uno affermasse di scegliere sembrerebbe un insensato» (EN III 4, 1111b 20-21). Ad esempio, se l'agente mostrasse la volontà d'essere immortale, ciò non accadrebbe soltanto se lo vuole. La volontà, inoltre, si esprime anche quando non è il medesimo agente il protagonista dell'azione; infatti, un individuo può volere che il suo atleta preferito vinca una gara, ma l'esito non dipenderà da colui che esprime questo desiderio. Il volere è, infatti, relativo al fine, mentre la decisione è «di ciò che porta al fine» (EN III 4, 1111b 26-27), ad esempio:

«vogliamo essere sani, e scegliamo (προαιρούμεθα) le cose per mezzo della quali saremo sani; vogliamo essere felici, e questo lo possiamo dire, ma non è corretto dire: “scegliamo di essere felici”» (EN III 4, 1111b 27-29).

A questo proposito la decisione non può nemmeno appartenere all'opinione, poiché l'uomo dà un'opinione su molte cose, trascurando che molte di queste dipendano da lui. Nessuno inoltre decide il fine, ma il processo che conduce ad esso: così come nessuno decide di essere in buona salute ma di applicarsi nelle attività che lo conducano ad essere in buona salute. Nella *Nicomachea* la decisione si differenzia così anche dall'opinione, che sembra si rivolga ad «ogni oggetto, alle cose eterne e a quelle impossibili non meno che a quelle che dipendono da noi» (EN III 4, 1111b 31-33); inoltre l'opinione si distingue con il criterio vero/falso, lontano da quello della decisione che prevede un altro binomio: bene/male.

Nonostante le simili riflessioni, le due *Etiche* divergono sulla definizione finale di προαίρεσις, che nella *Nicomachea* viene ad essere un desiderio deliberato.

«[p]oiché oggetto della scelta (προαιρετοῦ) è, tra quanto dipende da noi, quello che è deliberato (βουλευτοῦ) e desiderato (ὄρεκτοῦ), anche la scelta (προαίρεσις) viene a essere un desiderio deliberato (βουλευτικὴ ὄρεξις) di ciò che dipende da noi: infatti giudichiamo a

partire dalla deliberazione, proviamo desiderio secondo la deliberazione»
(*EN* III 1113a 9-12).

L'importanza della decisione si abbina alla sua rarità. Che sarebbe stato così, era prevedibile già alla lettura della prima divisione tra le classi di βίος: era chiaro che non sarebbero tutti stati investiti dell'onore di decidere, che sarebbe stato qualcosa che l'individuo avrebbe faticato a praticare. A specificarlo è ancora un passo dell'*Etica Nicomachea*, dove l'accento è posto sull'iniziale distinzione: non tutto ciò che è volontario è così anche oggetto di decisione, proprio perché non tutti gli individui possono deliberare. Definita così la προαίρεσις, lo schema suggerito in Fig. 1 illustra l'andamento del ragionamento aristotelico. Deliberazione e decisione sembrano sorreggersi in queste pagine, poiché entrambe si applicano alle cose possibili, che dipendono dall'agente e di cui poi sarà chiamato ad essere responsabile. La decisione sarà dunque tra il ventaglio di «ciò che [...] è già stato determinato» (*EN* III 5, 1113a 1-3), è inoltre «unita al ragionamento e pensiero» (*EN* III 4, 1112a 15) ed è ciò che «viene scelto invece di altre cose» (*EN* III 4, 1112a 16-17).

Ciò non deve però suggerire che la αἴρεσις sia trascurata dal discorso aristotelico, poiché essa viene immediatamente menzionata pochi passi dopo aver concluso il ragionamento. Dalla precedente riflessione appare chiaro che l'αἴρεσις dunque non si accompagna alla deliberazione: essa non è dunque una decisione, bensì potrebbe essere una scelta compiuta cavalcando l'onda dell'impulso, desiderio, opinione e volontà. Infatti Aristotele nomina la αἴρεσις in merito ad un esempio che coinvolge gli uomini viziosi: essi non sono esenti dal compiere accidentalmente azioni virtuose, ma agendo sulla base del proprio *habitus* vizioso, le loro azioni non saranno oggetto della προαίρεσις, bensì della αἴρεσις. Infatti egli sostiene l'esistenza di chi «ha opinioni notevolmente buone, ma, a causa dei suoi vizi, sceglie (αἰρεῖσται) ciò che non deve» (*EN* III 4, 1112a 9-10).

Dunque, seguendo la traduzione di Donini, la προαίρεσις si configura unicamente per colui che ragiona e pondera la sua decisione, accompagnata da una precedente e buona deliberazione; nel caso invece della semplice αἴρεσις, l'individuo agirà

scegliendo ciò che non deve, perché se avesse deciso avrebbe allora precedentemente deliberato.

Districandoci tra le differenze, notiamo che il ragionamento di Aristotele conduce alla comprensione che decidere di agire virtuosamente è qualcosa di assai raro, perché si confonde spesso col desiderio, opinione, impulso o volontà. Operando una scrematura di questo tipo, Aristotele spinse l'allievo greco e quello contemporaneo, ancora a distanza di secoli, a riflettere davvero quale valore egli debba scegliere e all'identificazione, inevitabile, di una classificazione di βίος. Unita al ragionamento e al pensiero razionale, dunque, la προαίρεσις risulta essere parte dell'ἔργον dell'uomo. Si aggiunge così un ulteriore pezzo del puzzle lasciato sparso da Aristotele nelle pagine delle *Etiche*: l'uomo è anche un essere capace di decisione.

Al termine della presentazione delle azioni volontarie, le due *Etiche* giungono a menzionare la questione della responsabilità. La geometria dell'azione volontaria dunque segue l'itinerare lineare di deliberazione, decisione, azione e responsabilità; oppure uno alternativo: azione volontaria virtuosa o viziosa – scandita dal desiderio, volontà, opinione o impulso – scelta e responsabilità. Potremmo avvalerci dell'immagine dell'anello virtuoso, proposta da Stefano Maso²², per cui volontà, scelta e responsabilità sono i momenti essenziali del discorso aristotelico. La lineare geometria, qui, si trasforma in un cerchio, perché ogni momento è inevitabilmente correlato all'altro: la deliberazione è il momento in cui si comprende il da farsi a cui segue la decisione che può propendere per un agire virtuoso o vizioso in base all'*habitus* acquisito, di cui, infine, l'uomo deve rispondere, dinnanzi alla legge e a se stesso. Tutti coloro che non abbiano seguito l'itinerare presentato non possono dire di aver agito liberamente e tutto ciò che non rientra nel campo del volontario, e in particolar modo tutto ciò che non è oggetto di decisione, viene rinviato ad altri campi dell'agire, come ad esempio l'involontario.

²² Cfr. MASO 2019, p. 75.

V. L'ubriaco e il furioso: un caso di falsa involontarietà.

Le azioni «di cui è esterno il principio» (*EN III 1, 1110b 15-16*) sono, invece, ἀκούσιον. Più precisamente, si dice involontario tutto ciò che viene compiuto «per forza» o «per ignoranza» (*EN III 2, 1110b 17*) da un individuo che agisce per conto di altri o ne subisce il potere. A causare l'involontarietà è quell'ignoranza che riguarda «le persone e le cose rispetto alle quali avviene l'azione» (*EN III 2, 1110b 34 – 1111a 1*). Aristotele propose vari esempi affinché fossero chiari i termini dell'involontarietà: «se siamo trasportati da un vento, o da persone che si sono impadronite di noi» (*EN III 1, 1110a 3-4*) o più avanti

«uno potrebbe ignorare quello che fa, come per esempio quelli che dicono che parlando è sfuggita una parola, o: 'Non sapevo che fosse un segreto', come Eschilo a proposito dei Misteri, o: 'Mentre volevo dare una dimostrazione, è scattata', come quello con la catapulta. Uno potrebbe anche credere che il figlio sia un nemico, come Merope, o che la lancia appuntita sia spuntata, o che la pietra sia pomice; o dar da bere per salvare uno, e ucciderlo; o non volendo solo sfiorare qualcuno, come fanno i lottatori a mano piatta, arrivare a picchiarlo. Allora, l'ignoranza di tutti questi aspetti è ignoranza di ciò in cui si dà l'azione, e si crede che abbia agito involontariamente colui che ne ignora qualcuno, soprattutto riguardo ai più importanti» (*EN III 2, 1111a 9-17*).

L'analisi delle circostanze sembra essere l'ago della bilancia, atto a determinare la natura dell'azione. Infatti ciò che rimane coerente, nelle pagine aristoteliche, è la singolarità dei fatti nei quali «si danno molte differenze» (*EN III 1, 1110b 8*). Se per le azioni e le passioni volontarie Aristotele aveva previsto l'attribuzione di lode e biasimo, per le involontarie, invece, «si dà perdono e, a volte, pietà» (*EN III 1, 1109b 33*). In particolare, l'agire per ignoranza oscilla tra due poli: l'involontarietà e la non-volontarietà. Per determinarne l'appartenenza, a un'azione involontaria seguiranno «ciò che porta dolore e che provoca pentimento» (*EN III 2, 1110b 19*), mentre per la non-volontaria tali passioni saranno assenti.

«Quindi, tra chi agisce per ignoranza, colui che lo fa con pentimento ci pare agire involontariamente, colui che non prova pentimento, dato che è diverso dal precedente, lo si chiamerà ‘uno che agisce non volontariamente’. Infatti, essendo differente, è meglio che abbia un suo nome particolare» (*EN III 2, 1110b 22-24*).

In queste pagine l'*Etica Nicomachea* pecca di poca chiarezza. Probabilmente un'analisi così specifica della *πρᾶξις* dell'uomo si rivelò particolarmente problematica anche per lo stesso Aristotele. L'imporsi di un'ulteriore differenza tra «l'agire per ignoranza e l'agire ignorando» (*EN III 2, 1110b 25*), che «sembrano essere cose diverse» (*EN III 2, 1110b 24*), è la sua occasione per chiarire all'uditorio la flessibilità dei confini da lui stesso imposti tra le diverse classi: le figure dell'ubriaco e del furioso fungono da protagonisti del discorso.

L'ubriaco e il furioso rappresentano l'eventualità in cui il vizio, talmente radicato, scavalca l'*ἔργον*: i due erano solo uomini che, incarnando i rispettivi vizi, ormai vengono con essi identificati. Il vizio dell'ubriaco è, appunto, quello di bere: ciò che ne deriva – immaginiamo – sarà, sbandando qua e là, provocare danni tra la folla. Invece, il vizio dell'uomo furioso è l'ira, magari a causa di una cattiva notizia, egli inizierà a sbraitare con chiunque tenti di placarlo. Entrambi, appellati anche come «cattivi» (*EN III 2, 1110b 28*), agiscono «per una delle cause dette» (*EN III 2, 1110b 27*) – l'ubriachezza e l'ira – e «ignorano ciò che si deve fare, e ciò da cui ci si deve astenere» (*EN III 2, 1110b 28*), contribuendo ad alimentare la peggiore delle versioni di se stessi, divenendo così «ingiusti e in generale viziosi» (*EN III 2, 1110b 29*). Ma non fu allo stesso ignorare che Aristotele faceva riferimento parlando, nel frattempo, di azioni involontarie compiute per ignoranza.

In una prima analisi, se giudichiamo estranea la causa dell'ubriaco e del furioso – per l'uno l'ubriachezza e per l'altro la furia – allora il caso dei due può dirsi involontario. Infatti, l'involontarietà si dà per i casi in cui la causa a comandare il loro agire sarà esterna – un atto «di cui il principio è esterno» (*EN III 1, 1110b 15-16*). Ma all'involontarietà delle azioni del furioso e dell'ubriaco non seguono pentimento e dolore, dunque, le azioni dei due viziosi vanno a collocarsi successivamente nella sezione del non-volontario.

Spingendo ancora più in là il discorso aristotelico, affermeremo che le azioni dei protagonisti sono volontarie. L'agire vizioso dei due non è saltuario, bensì figlio di un'abitudine viziosa della quale nessuno pare pentirsi per riscattarsi. Così come la virtù, anche il vizio è volontario, segue l'imperativo del τὸ ἐφ' ἡμῶν e, alle volte, è anche frutto di una decisione seguita da deliberazione. Infatti il loro agire ricade proprio in quest'ultima classificazione e l'ignoranza di cui entrambi peccano «si annida nella scelta (ἐν τῇ προαιρέσει)» (EN III 2, 1110b 31).

Essendo in principio volontarie le azioni, come vedremo l'attribuzione della responsabilità andrà a complicarne ancor di più il giudizio. Anche se attualmente agiscono seguendo il loro vizio ormai troppo radicato nel loro *habitus*, i due protagonisti sembrano quasi impossibilitati a fare altrimenti. L'analisi successiva sulla responsabilità sarà proprio tesa a comprendere se, secondo il discorso etico, Aristotele attribuisca al caso dei due se e quale tipo di responsabilità.

In generale, l'esempio proposto da Aristotele ai suoi allievi è l'emblema della complessità dell'intera questione. I due casi sono la conferma dell'idea per cui rispettare la rigida classificazione non è sempre possibile. Infatti, i confini tra il volontario, l'involontario e il non-volontario sono, in casi come quelli presentati, quasi impercettibili. Più proseguirà l'indagine, più lo stesso Aristotele convincerà gli allievi che la rigidità non può essere l'approccio migliore.

VI. Le azioni miste: la scelta del marinaio.

Al termine di questo lungo corredo di azioni, Aristotele istituì un'ulteriore tipo di azioni: quelle miste (μικτά). Lo stesso maestro, dinnanzi ai suoi allievi, si confessa dubbioso sulla classificazione di tali situazioni, poiché assomigliano sia a quelle volontarie sia a quelle involontarie: ecco dunque spiegata la loro denominazione.

«[È] dubbio se siano volontarie o involontarie le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello» (*EN* III 1, 1110a 4-5).

L'esempio del naufragio è emblematico per ragionare sulla questione:

«nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri» (*EN* III 1, 1110a 9-11).

Siamo dinnanzi ad un dilemma che non ha nulla da invidiare ai precedenti. L'esempio vede protagonista un marinaio e la sua imbarcazione: egli, a bordo del suo natante, trasporta un carico. Dinnanzi a sé, lo sciagurato marinaio vede prepararsi un violento nubifragio, pronto a scagliarsi contro di sé. Nel peggiore dei casi, secondo la deliberazione del marinaio, l'evento potrebbe causare il naufragio dell'imbarcazione e la morte dei passeggeri a bordo. La criticità della circostanza richiede al marinaio la più saggia delle scelte e delle azioni, identificabile da Aristotele con il giusto mezzo. Previsto il disastroso esito, il marinaio sceglie così di gettare in mare il pieno carico, o una parte di esso, per scongiurare il naufragio e fare ritorno salvo sulle coste.

In una prima analisi, l'azione del marinaio può dirsi volontaria, perché figlia di deliberazione, scelta e applicazione del giusto mezzo. In particolare, l'azione è qui volontaria poiché il principio del movimento è nel soggetto agente: è lui a compiere l'azione di riversare a mare il carico. Considerato come positivo l'esito della vicenda – la salvezza del marinaio e dei suoi – si potrebbe appellare il marinaio come un virtuoso: tra l'annegare e portare il carico in salvo, egli ha scelto e sacrificato il carico per il bene della sua vita, perseguendo dunque il giusto mezzo. Si può immaginare che chiunque avrebbe preferito rinunciare ad un carico per salvarsi la

vita ma, se vestissimo i panni dell'avaro emissario, vedremmo il giudizio sull'esito prendere una piega opposta. Il risultato della spedizione sarà per il padrone negativo, poiché il marinaio si presenta sulle coste senza carico. Essendo il giusto mezzo sempre relativo alla situazione e al singolo non possiamo aspettarci, dunque, che per il padrone, il "mezzo" scelto dal marinaio sia giusto in assoluto: «nei singoli casi si danno molte differenze» (*EN III 1, 1110b 8-9*). L'analisi delle circostanze esclude però che questo tipo di agire sia volontario. Infatti l'agire del marinaio, dettato da una forza superiore e incontrollabile, come quella della natura, si può iscrivere nelle azioni involontarie, poiché le circostanze che lo hanno spinto a optare di gettare il carico a mare hanno lasciato poco spazio alla libertà di decisione: tenendo maggiormente alla propria vita, egli ha, ragionevolmente, scelto di salvare se stesso e non il carico. Sono proprio le circostanze, infatti, a dover definire la classificazione dell'azione – «è sulla base delle circostanze che si deve dire se un'azione è volontaria o involontaria» (*EN III 1, 1110a 14-15*), e nessuno liberamente e verosimilmente sceglierebbe mai di sprecare un carico, frutto di fatica, se non perché costretto. Quella del marinaio è una decisione preceduta da una deliberazione e da un agire costretto, ma in sé, egli rimane principio di quel suo agire. Ciò che lo distanzia però dal classificare quest'azione come involontaria è l'assenza di pentimento e dolore.

Entrambi, volontario e involontario, non si qualificano come opzioni esauribili per questo tipo di casi. Infatti, per la loro ambiguità, Aristotele parlò di azioni miste, perché: «nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta (*αἰρεταί*)» (*EN III 1, 1110a 13*), ma «il fine dell'azione dipende dalle circostanze» (*EN III 1, 1110a 13-14*). Ciò che manca al presente discorso aristotelico è l'attribuzione della responsabilità. Aristotele non chiarifica se, in questo caso, il marinaio sia più o meno responsabile delle sue azioni, o se lo sia del tutto. Ciò che possiamo immaginare però è che egli avrebbe preferito tenere un giudizio quanto più vago proprio per il delicato equilibrio del caso. Possiamo azzardare una parziale responsabilità da attribuire al marinaio: responsabile e colpevole di aver buttato il carico e, quindi, di non esser riuscito a trovare un'alternativa ancor più valida a quel giusto mezzo seguito. Tale

ragionamento però si scontra con la principale caratteristica del giusto mezzo: la sua singolarità.

Errato sarebbe affrontare la catena dell'agire umano e la classificazione delle azioni con l'intenzione di ricavarne un carattere universale: ancora una volta ritorna il monito aristotelico esposto nei primi capitoli delle *Etiche*. Incapace spesso di centrare il giusto mezzo, l'uomo deve imparare a comprendere e accettare le differenti caratteristiche proprie e dell'altro. Per tale ragione, Aristotele richiedeva che i presenti dilemmi etici presentati venissero trattati da una mente matura, capace di flessibilità e di fluttuare tra i confini delle categorie esposte che lo stesso teorizzò per l'unico e «il più nobile degli animali di quaggiù» (*Protrep.* Fr. 11).

II

Applicare l'etica: il processo al «più giusto degli uomini del suo tempo»

I. Una mattina di primavera dell'anno 399.

Analizzando le differenti tipologie di agire umano, Aristotele si avvale di vari esempi: alcuni più concreti per spiegare le azioni volontarie e involontarie, altri più fittizi per argomentare l'agire misto. A mancare nelle *Etiche* però è un esempio delle azioni definite dallo stesso autore non-volontarie (οὐχ ἐκούσια). Il mondo greco antico però è un terreno ricco di spunti per la sperimentazione delle categorie aristoteliche sull'agire dell'uomo. Uno dei casi studio più importanti dell'epoca precedente alla nascita dello stesso Aristotele fu il processo a Socrate, un evento da un esito che sconvolse i contemporanei dell'epoca e i posteri. L'analisi del processo giudiziario risulta qui fruttuosa per verificare un'ulteriore categoria aristotelica: le azioni non-volontarie.

Il processo a Socrate ha inizio una mattina di primavera dell'anno 399 quando, alle porte del portico dell'arconte re (ἄρχων βασιλεύς), giunse Meleto. Il motivo della visita del giovane fu depositare un'accusa contro l'anziano maestro Socrate all'arconte re, il cui compito era presiedere alle pratiche giurisdizionali pubbliche, ai processi religiosi e, qualora qualcuno intentasse un'accusa, informare l'accusato. La burocrazia dell'antica Grecia non prevedeva che l'amministrazione di giustizia intervenisse contro un cittadino, infatti la responsabilità dell'avvio del processo risiedeva unicamente nelle mani di un singolo privato. Depositando l'accusa, Meleto aveva l'obbligo di versare anticipatamente le spese del tribunale e, se l'avesse ritirata o non fosse riuscito ad ottenere almeno un quinto dei voti al processo, sarebbe stato costretto al pagamento di un'ammenda di mille dracme.

Diogene Laerzio, in *Vite dei filosofi*, riportò l'accusa contro Socrate, suggerita da Favorino che consultò il Metroon di Atene, sede degli archivi ufficiale della città:

«Meleto, figlio di Meleto, del demo di Pito, contro Socrate, figlio di Sofronisco, del demo di Alopece, presentò quest'accusa e la giurò: Socrate è colpevole di non riconoscere gli dèi che la città riconosce e di

introdurre nuove divinità; è colpevole anche di corrompere i giovani.

Pena richiesta: la morte» (*Diog. Laert. II 40*).

Giunto nel portico per essere informato dall'arconte re, Socrate incontrò Eutifrone, anch'egli lì per depositare un'accusa di omicidio contro suo padre ai danni di uno straniero²³. Eutifrone non avrebbe mai immaginato d'incontrare Socrate, così si dice sorpreso dalla fortuita contingenza:

«[c]osa c'è di nuovo, Socrate, che hai abbandonato le tue occupazioni nel Liceo e te ne stai ora a perder tempo qui, intorno al portico del re?»
(*Euthyphr. 2a*).

È una *δίκη δημοσία*, il motivo della convocazione di Socrate. A differenza della *δίκη ιδία*, che si occupava di un torto privato, la *δίκη δημοσία* invece era un'imputazione pubblica e riguardava un danno recato allo Stato anche se era un privato cittadino a deporla.

L'accusatore depositario è un poeta ma alle orecchie di Socrate solo uno sconosciuto:

«[n]eppure io conosco bene questa persona, Eutifrone. Mi pare però che sia un giovane, e non molto conosciuto; lo chiamano Meleto. È del demo di Pitto. Forse hai in mente un certo Meleto, di Pitto: capellone, sbarbatello, naso aquilino» (*Euthyphr. 2c*).

Ciò che proprio Socrate non riuscì a spiegarsi però – e con lui molti – era il ritardo del processo: perché, ai suoi «settant'anni suonati» (*Apol. 17d*), dopo anni che la sua filosofia si praticava per le piazze, Meleto dovesse proprio ora recarsi dall'arconte re. Ciò che forse Socrate trascurava era il caos che le rivoluzioni del 404-403 avevano causato ai tribunali e, nel periodo successivo alla restaurazione della democrazia, tutto l'apparato burocratico divenne oggetto di revisione. Gli accusatori, dunque, si mossero solo quattro anni dopo la fine del governo dei Trenta Tiranni perché solo allora fu loro permesso.

²³ Eutifrone denunciò suo padre per l'assassinio di un dipendente che, a sua volta, aveva ucciso uno schiavo della casa, senza attendere l'*exegetes* o interprete religioso. Eutifrone spiega a Socrate che chiunque viva con un omicida, consapevole della sua colpa, ne condivide la contaminazione, a meno che non si purifichi con una denuncia in tribunale.

La speranza che la faccenda potesse risolversi in un grave malinteso o accordando le parti in una πρόκλησις, si affievolì nei successivi tre mesi, quando l'accusa venne presa in carico e il tribunale iniziò a organizzare il processo.

Nell'antica Grecia i processi giudiziari si tenevano prevalentemente nell'Eliea, il tribunale popolare istituito da Solone (638-558 a.C.) che doveva però alla riforma del 462 promossa da Efialte (495-461 a.C.) la fama d'essere il massimo tribunale della città. La pratica burocratica ateniese era piuttosto sbrigativa, poiché i processi erano soliti iniziare al sorgere delle prime luci del mattino e terminare al tramonto. Si procedé subito con l'individuazione di cinquecento giurati (βουλευταί) estratti tra seimila aspiranti, i quali dovevano soddisfare due requisiti: aver compiuto trent'anni e il pieno possesso dei diritti civili. La ragione di un numero così elevato è facilmente immaginabile: più alta sarebbe stata la cifra più si abbassava la possibilità di assistere ad un processo corrotto. Inoltre, proprio in virtù del delicato equilibrio ateniese tra religione, giustizia e politica, lo storico William K. C. Guthrie (1906-1981) avanzò l'ipotesi che la ragione del sorteggio dei cinquecento fosse dettata da una motivazione religiosa: attraverso la casualità dell'estrazione, gli ateniesi confidavano nell'intervento divino che nella fortuna trovava la sua manifestazione²⁴. I cinquecento, dunque, potevano considerarsi scelti dalle divinità a svolgere un ruolo determinante nella giornata e, qualunque fosse stato l'esito, il volere divino poteva, anche solo in parte, considerarsi espresso. Il processo poteva così finalmente avere inizio.

L'accusa fu la prima a prendere parola; aveva a disposizione un tempo limitato di tre ore per esporre le proprie ragioni dinnanzi alla giuria e a tutti i presenti. Nonostante Meleto fosse stato il firmatario dell'accusa, non gli venne riservata la dignità di pronunciarla alla platea. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, infatti:

«il discorso fu pronunciato da Polieucto, come dice Favorino nella “Storia Varia”; il discorso fu redatto dal sofista Policrate, come dice Ermippo, o da Anito, come sostengono altri; tutti i preparativi procedurali furono assolti dal demagogo Licone» (*Diog. Laert.* II 38).

²⁴ Cfr. GUTHRIE 1986, p. 156.

A far compagnia a Meleto al banco dei querelanti compaiono Anito e Licone.

«Anito esponeva il risentimento e gli interessi degli artigiani e degli uomini politici; Licone, dei retori; Meleto, dei poeti: questa era la gente che Socrate scherniva» (*Diog. Laert.* II 39).

Della scarsa reputazione per la poesia, così come per gli indovini, Socrate non ne fece mai gran segreto. Il problema della poesia era la sua inconsistenza velata dalle belle parole, sua più alta virtù. Socrate sosteneva la superiorità della filosofia all'arte della poesia, dunque i poeti dovevano cessare la pretesa di esprimere giudizi e lasciare il compito ai filosofi.

Anito, invece, è qui in rappresentanza degli artigiani e politici:

«Anito è figlio del ricco e sapiente Antemione, il quale è diventato ricco né per caso né perché qualcuno lo ha beneficiato, come Ismenia di Tebe che proprio ultimamente si è preso i beni di Policrate, ma perché ha acquisito ricchezza in virtù della propria sapienza e del proprio impegno» (*Men.* 90a).

Si dice di lui che sia «un uomo moderato e di buone maniere» (*Men.* 90b) ma già alle ultime battute del dialogo platonico aveva espresso il suo totale disprezzo per i sofisti e l'arroganza loro di atteggiarsi a maestri di sapienza, capaci di insegnare la vita politica e sociale ai cittadini ateniesi essendo inoltre loro stranieri. Nel *Menone*, egli non risparmiò a Socrate velate minacce ed espliciti avvertimenti:

«Socrate, a me sembra che tu con eccessiva leggerezza parli male di questi uomini. Io ti consiglierei piuttosto di essere cauto, se vuoi darmi retta. Forse anche in un'altra città è più facile trattare male piuttosto che bene gli uomini, in questa lo è certamente. Del resto penso che tu stesso lo sappia» (*Men.* 94e).

Ultimo degli accusatori è Licone, portavoce degli oratori o politici, il quale però non pare esporsi particolarmente durante la giornata.

Nell'arringa iniziale l'accusa pronunciò quello che venne definito dallo stesso Socrate un discorso estremamente persuasivo ma, al contempo, privo di qualsiasi fondamento veritativo; ad oggi non se ne possiede alcuna traccia.

Quanto al discorso della difesa, l'oratore Lisia (445-380 a.C.) si era impegnato a scriverlo per Socrate: era, anche questa, una pratica piuttosto usuale. Socrate, però, gentilmente declinò l'offerta: «[b]ello il discorso, o Lisia; tuttavia non mi si addice» (*Diog. Laert. II 40*); anche Platone salì sul banco dei difensori pronunciando solo l'inizio di un discorso che assomigliava ad un vago e disperato tentativo di difesa, ma gli venne presto intimato di scendere: «benché sia il più giovine, – esordì – o giudici ateniesi, di quanti salirono su questa tribuna» (*Diog. Laert. II 41*).

L'Atene del V secolo fu un affollato palcoscenico: la socialità si consumava nell'agorà tra maestri autoctoni o stranieri e i più o meno giovani desiderosi di mettersi in gioco. Così anche Socrate era solito aggirarsi «in piazza e nel ginnasio, dove gli ateniesi chiacchieravano e facevano ginnastica»²⁵ ma per Socrate era la prima volta dinnanzi ad una giuria, un luogo a lui quasi sconosciuto e poco confacente alla sua personalità. Nonostante il contesto, le sue intenzioni furono subito chiare: sbugiardare gli accusatori. Egli sapeva che, a «settant'anni suonati» (*Apol. 17d*), non avrebbe potuto – e prima ancor voluto – raggirare la giuria con «orazioni come un giovincello» (*Apol. 17c*), bensì esporre la verità di quanto accaduto. Socrate sapeva di avere molti nemici: alcuni storici, altri più recenti; alcuni espliciti, come il commediografo Aristofane e gli accusatori del processo, altri che agivano nell'ombra. I motivi, invece, erano quasi sempre gli stessi.

Dall'*Apologia di Socrate* di Platone si leggono le due accuse:

«Socrate è colpevole sia di corrompere i giovani sia di non riconoscere gli dèi che la città riconosce, bensì altre nuove divinità» (*Apol. 24b-c*).

Platone e Senofonte si annoverano tra le fonti più attendibili per la ricostruzione di un personaggio storico controverso, nonché i suoi più affezionati seguaci. Entrambi però non restituirono alla storia l'identica ricostruzione di quel maestro: Platone, che fece di Socrate un pilastro nella sua vita, portò la sua figura storica e filosofica

²⁵ HEGEL 2015, p. 198.

all'eccellenza ma ricordò al contempo che Socrate si tenne ben alla larga dal definirsi un maestro; Senofonte invece lo descrisse come un sapiente maestro dalla personalità carismatica, sempre pronto a confutare le opinioni dei suoi allievi, insegnandogli la nobile arte della virtù. Infatti nei *Memorabili* racconta che egli

«trattava sempre questioni inerenti agli uomini, indagando su che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa turpe, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa la saggezza, che cosa la pazzia, che cosa il coraggio, che cosa la viltà, che cosa lo stato, che cosa l'uomo politico, che cosa il governo degli uomini e che cosa l'uomo adatto a governare gli uomini e circa le altre cose indagava quelle conoscendo le quali si era a suo giudizio dei veri gentiluomini e ignorandole si poteva ragione essere chiamati schiavi» (*Mem.* I 1, 16).

Che sia stato un maestro o meno, ciò che si può dire con più certezza è che, a differenza dei predecessori, la figura di Socrate entrò nella storia, segnando un irreversibile spartiacque tra il passato e il futuro nella storia del pensiero filosofico.

Entrambi sono tra le fonti più attendibili di quella giornata ma, se Platone sedeva tra il pubblico, Senofonte era invece assente. Dal 401, l'arruolamento nell'esercito di Ciro e le complicazioni della battaglia di Cunassa, lo tennero lontano da Atene. Le pagine dei *Memorabili* e l'*Apologia di Socrate*, infatti, furono il frutto del racconto postumo di Ermogene, che suscitò grande stupore alle orecchie di Senofonte (cfr. *Memorabili* I 2, 27). Le accuse si confermano le medesime:

«Socrate è colpevole di non credere agli dèi riconosciuti dallo stato e di introdurre altre, nuove divinità; è colpevole anche di corrompere i giovani» (*Mem.* I 1, 1).

Così anche nella *Apologia di Socrate*:

«i suoi avversari lo avevano accusato di non riconoscere gli dèi che la città riconosceva e di introdurre invece nuove divinità, e di corrompere i giovani» (*Apol.* 10).

Se nel racconto di Senofonte e nella testimonianza di Diogene Laerzio venne affrontata prima l'accusa di empietà, nell'*Apologia* di Platone la prima accusa

discussa fu quella di corruzione dei giovani. Certo è che non va considerato il dialogo platonico come una trascrizione fedele della giornata: è certamente la più completa delle fonti, ma occorre incorniciarla nell'ampio quadro dei suoi discorsi per comprendere le due parti del processo.

Anche alla difesa venne riservato il medesimo tempo: la parola ora spetta a Socrate. Si trattava di una diceria che circolava ormai da tempo, alimentata soprattutto dalla commedia di Aristofane, quella secondo cui egli avrebbe corrotto i giovani ateniesi. Nonostante l'assurdità del movente, Socrate è consapevole che un atteggiamento ambiguo deve pur aver reso possibile l'intero processo e il facile paragone coi "maestri di virtù"; chiede, rivolgendosi agli ascoltatori:

«[m]a insomma, Socrate, di cosa ti stavi occupando? Da dove sono venute fuori queste calunnie? Evidentemente, qualcosa di stravagante facevi se sono fiorite tutte queste voci e dicerie: non ci sarebbero state, se il tuo comportamento non fosse stato quanto meno insolito. Dicci perciò di che si tratta, così potremo capirti meglio» (*Apol.* 20c).

L'interrogatorio a Meleto sulla presunta corruzione è il momento più atteso; Socrate lo chiama ad essere il suo interlocutore principale: «[e] tu dimmi, Meleto: la cosa che ti sta più a cuore, non è che i giovani vengano su il meglio possibile?» (*Apol.* 24c-d); Socrate chiedeva chi fossero i migliori insegnanti in città. «[L]e leggi» (*Apol.* 24d) è la risposta del giovane, ma di certo non bastò a Socrate: non avrebbe mai potuto, d'altronde, essere trascinato in tribunale per accontentarsi di una così vaga risposta. Meleto, incalzato dal maestro, ritenta ancora ma invano: «i giudici» (*Apol.* 24e). In poche battute, la risposta dell'accusatore si fa confusa: tutti i giudici, tutto l'uditorio, anche i consiglieri e gli ecclesiasti rendono migliori i giovani. Tutti tranne Socrate. Ricordando di avere dinnanzi solo una testimonianza e non la fedele trascrizione dei discorsi, occorre qui sottolineare quanto il personaggio di Meleto sia plastico²⁶: le sue brevi risposte favoriscono all'accusato la migliore difesa. Sarebbe avventato però ammettere che Meleto sia stato così ingenuo da indire un processo (rischiando di dover pagare mille dracme) senza essersi preparato ad un interrogatorio con quello che venne definito un corruttore di giovani che, con un articolato discorso, avrebbe

²⁶ Cfr. HEGEL 2015, p. 202.

potuto raggirare lui e la giuria, vincendo così facilmente il processo. Ma per come viene descritto da Platone, non possiamo che notare la sua incompetenza, sempre più evidente. Nel dialogo Meleto dà prova di non essere all'altezza della causa che dice di voler indire, rivelandosi solo un burattino nelle mani di più abili giostrai²⁷. Socrate decide di non risparmiarlo, anzi, contribuisce a farlo sprofondare nell'imbarazzo della sua arroganza, così chiede ancora: «è meglio vivere fra i cittadini buoni o cattivi?» (*Apol.* 25c). La risposta è tautologica: tutti sanno che è meglio vivere tra i buoni e che non esiste al mondo qualcuno che desideri esser danneggiato. Socrate insiste: «[e] mi trascini qui con l'accusa di corrompere i giovani, e renderli peggiori, volontariamente o involontariamente (ἐκόντα ἢ ἄκοντα)?» (*Apol.* 25d). Il discorso aristotelico e i suoi termini vengono qui anticipati. La risposta di Meleto è un'ulteriore e ancor più grave accusa che si somma alle altre: Socrate farebbe del male rendendo peggiori i cittadini volontariamente. Un'accusa simile significava attaccare uno degli assi fondamentali della dottrina socratica: il cosiddetto intellettualismo etico. Secondo Socrate, il male non è mai commesso volontariamente, con consapevolezza di sé e delle proprie azioni, ma solo se frutto d'ignoranza. Alla risposta di Meleto, infatti, Socrate è incredulo ma disposto ad ammettere con tutta onestà l'eventualità di una grave incomprensione: «[o] io non corroppo o, se corroppo, lo faccio involontariamente (ἄκων)» (*Apol.* 25e).

Nonostante le accuse mosse, la pena di morte richiesta nello specifico caso rimaneva, a giudizio di Socrate, una punizione piuttosto estrema:

«[m]a tu mi trascini qui, dopo aver decisamente evitato di stare con me ad ammaestrarmi: qui dove la legge vuole che si conducano gli individui che hanno necessità di punizione, non di apprendimento» (*Apol.* 26a).

Secondo l'accusa, Socrate corromperebbe i giovani insegnando loro a rinnegare gli dèi della città. Si trattava in particolare di una γραφή ἀσεβείας, un'accusa di empietà: «[a]ffermo precisamente che non credi affatto negli dèi» (*Apol.* 26c). A metà del tempo destinato alla difesa le accuse si incontrano e ora l'una sorregge l'altra.

²⁷ Cfr. FIGAL 1995, p. 24.

Possiamo considerare l'accusa di empietà come maggiormente grave, poiché rinnegare gli dèi della città significava questionare i fondamenti più solidi di Atene²⁸ e qui si avanza l'ipotesi di una sua implicazione con la sofistica. Inoltre, l'accusa sembra riservare un'aggravante: non solo egli non riconoscerebbe gli dèi che venera lo Stato, ma ne introdurrebbe di nuovi. Come può dunque un uomo, presentato come ateo, introdurre nuovi dèi in città? Socrate nota subito la contraddizione e, nel discorso che segue, farà di questa la sua forza: «è colpevole di non credere negli dèi, ma anche di crederci» (*Apol.* 27a). Al di là dell'evidente contraddizione, l'accusa principale non pare essere l'ateismo, piuttosto l'atteggiamento sovversivo atto a rovesciare quei costumi cari ad Atene somigliante al *modus operandi* dei sofisti.

Meleto sembra ancora piuttosto convinto nel sostenere l'ateismo di Socrate, ma la difesa questa volta può contare su un valido precedente: nel 420 venne emessa una condanna d'esilio per empietà ai danni di Anassagora di Clazomene (496-428 a.C.) da parte di Cleone. Molte fonti concordano sull'idea che, per la sua vicinanza con Pericle, Anassagora venne multato di cinque talenti e condannato all'esilio: un verdetto ponderato che non intaccò la sua vita e neppure la sopravvivenza della sua filosofia; infatti i suoi testi erano ancora in circolazione dopo la sua condanna (cfr. *Apol.* 26d-e). Un epigramma recita così a testimonianza di un pensiero ateistico a cui Anassagora non avrebbe mai rinunciato:

«[u]na volta Anassagora diceva che il sole è una massa incandescente di fuoco e per questo doveva morire; l'amico Pericle lo salvò dalla morte, ma egli si uccise di sua mano con la tranquillità del saggio» (*Diog. Laert.* II V).

Avvalendosi della storia del suo maestro, Socrate dimostrò così che, sebbene non si aspettasse il completo scagionamento, la morte rimaneva una richiesta troppo esagerata per un'accusa che mostrava con evidenza le sue contraddizioni. L'attenzione di Meleto è a questo punto catturata dalla logicità del discorso di Socrate; infatti successivamente ritrattò la sua posizione, affermando l'eventualità che esistano alcuni dèi nei quali Socrate è disposto a credere: sarebbe devoto ad una realtà demoniaca, figlia degli dèi o identificabile addirittura con gli dèi stessi. Ma,

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 29.

ancora una volta, è la logicità del discorso di Socrate a vincere: se si crede in realtà demoniache, figlie degli dèi, come si può allora non credere agli dèi stessi?

La difesa non è ufficialmente terminata ma Meleto può rilassarsi, non sarà più lui il bersaglio delle parole di Socrate.

«Che d'altronde son fatto oggetto di intenso odio da parte di parecchia gente, come prima notavo, sapete bene che risponde a verità. E sarà questo a rovinarmi, se così dev'essere: non Meleto, né Anito, ma la calunnia e l'ostilità dei più. Che hanno già rovinato molti altri galantuomini, e certo ancora ne rovineranno: non c'è da temere che la facciano finita con me» (*Apol.* 28a-b).

Ora l'accusato spende il restante tempo in un lungo discorso rivolto alla platea. La citazione qui è all'*Iliade* di Omero, alla figura di Achille pronto a riscattare la sua dignità anche a costo della morte certa, già pronunciata dalla dea madre Teti:

«“Subito possa morire facendo pagare il fio al colpevole, pur di non rimanere qui, deriso, presso le navi ricurve, peso della terra”. Credi forse che si sia dato pensiero della morte e del pericolo?» (*Apol.* 28d).

Non è ancora qui chiaro l'esito ma al di là della decisione finale, Socrate rimane l'eroe della sua storia: un Achille pronto a morire per la verità. Al suo seguito, i più cari e fedeli amici e allievi pronti a sostenere la stessa battaglia: Critone, Critobulo, Lisania di Sfetto e suo padre Eschine, Antifonte da Cefisia, Nicostrato, Paralio e Adimanto e Platone, Aiantodoro e il fratello Apollodoro sarebbero accorsi al banco dei testimoni ma Socrate non l'avrebbe mai permesso. Nessuno di loro sarebbe dovuto intervenire ad ammorbidire il giudizio dei giudici e la motivazione di tale negazione non sarebbe stata l'arroganza di sapersi difendere da sé, piuttosto la reputazione personale, quella del pubblico e dell'intera città. È una questione di responsabilità collettiva a spingere Socrate a non supplicare i giudici per essere assolto; egli rispettava il compito dei cinquecento, quello di tener fede alle leggi e declinare qualsiasi tipo di corruzione, morale o materiale. Le parole di Socrate qui sembrano essere premonitrici di quello che accadrà dopo il verdetto e che vedrà l'amico Critone in prima linea.

L'esito però non sembrava importargli più del dovuto, poiché qualora fosse stato positivo, Socrate giurò agli ascoltatori che mai avrebbe cambiato la sua professione di levatore; avrebbe comunque continuato a praticare la sua filosofia per giovare alla παιδεία dei giovani:

«sono convinto, anzi, che la missione che svolgo per il dio sia il bene massimo che vi è toccato in questa città. Il mio girovagare ha la sola funzione di persuadere, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non dalle ricchezze viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica» (*Apol.* 30a-b).

La filosofia fu dunque la sua missione e, in queste pagine, ne rivela la radice: egli compie ciò che deve per volere divino, un compito comunicato attraverso oracoli, sogni o altre forme di comunicazione qui non meglio esplicitate. Socrate è un dono del dio agli ateniesi:

«il dio mi ha attaccato alla città con la funzione di svegliarvi, persuadervi e rimbrottarvi uno per uno, intrufolarmi dovunque incessantemente per tutto il giorno» (*Apol.* 30e-31a).

Durante le prime ore di difesa, Socrate riporta all'attenzione dei giudici il responso dell'oracolo di Delfi, interrogato dall'ormai defunto amico Cherefonte (470/460-403/399 a.C.). Le parole della Pizia, sacerdotessa del tempio di Apollo, non fecero che pesare per l'intera vita sulle spalle di Socrate, attirandogli l'invidia e l'ostilità di numerosi suoi colleghi: tutti aspiravano ad essere i più sapienti, i vincitori di una gara di cui l'oracolo era l'ultimo dei giudici. Il responso, però, era tutto da interpretare. Secondo il filosofo tedesco Gunter Figal, la risposta dell'oracolo si rispecchia nella figura di Socrate: anch'egli è un enigma per sé e per gli altri ed è anch'egli tutto da interpretare²⁹. Proprio il carattere ambiguo della risposta dell'oracolo motiva il bisogno di Socrate e la sua ricerca. Così, egli sfida l'oracolo mettendosi alla ricerca di qualcuno più saggio di lui. La sua sapienza – egli poi capì – derivò

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 34.

dall'ammissione della sua ignoranza, della consapevolezza del non sapere, dalla mancata presunzione che marcò nettamente la differenza tra lui e i sofisti. Questa ricerca mossa dal bisogno di risposte si identifica con la pratica filosofica ed è la dimostrazione che la filosofia prestava servizio al dio. Il responso dell'oracolo venne menzionato da Socrate nel discorso affinché l'uditorio legittimasse la sua pratica³⁰.

Esplicitando il volere divino con la serie di ragioni qui riproposta, Socrate cerca di convincere la platea a votare favorevolmente alla sua libertà, consapevole che l'esito negativo comunque non avrebbe compromesso la volontà divina. Socrate instilla nella mente dell'uditorio l'idea che il dio avrebbe in seguito alla sua morte inviato ad Atene un altro Socrate, affinché egli compiesse la stessa sua «missione» (*Apol.* 30a): svegliare gli uomini, pronunciando discorsi per le anime dormienti. C'è in Socrate, dunque, «qualcosa di divino e demoniaco» (*Apol.* 31c-d): il δαίμων è una divinità di cui egli ebbe esperienza fin da fanciullo e che ancora lo vede a lui accompagnato; è una voce che distoglie anziché incitare ed è la stessa che lo distolse dagli impegni politici.

«[V]i sarà ormai evidente, Ateniesi, che se da tempo mi fossi dato da fare politica da tempo sarei perito, senza essermi reso minimamente utile né a voi né a me stesso» (*Apol.* 31d-e).

Il presente passo del processo fu così significativo per Platone da essere riportato nella *Repubblica* (cfr. *Resp.* 496c): l'idea era quella per cui stare lontano dalla politica significava avere la possibilità di dedicarsi alla filosofia – un *aut aut* dunque. È proprio grazie al δαίμων, infatti, che Socrate si dedica alla filosofia e la salvaguarda³¹. Con la poesia, la filosofia si trova a condividere proprio l'aspetto religioso: i poeti sono «invasati del divino» (*Ion* 533), inebriati dalla sua presenza e, dunque, al suo servizio. È lo stesso entusiasmo che anima poeti e filosofi ad essere la conferma di tale comunione.

Il tempo dell'accusato è terminato e, dopo aver prestato ascolto ad entrambe le parti, per un totale di sei ore complessive, la giuria può finalmente votare. Per i giudici Socrate è colpevole: 280 voti favorevoli contro 220 contrari. Giunti quasi al

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 33.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 32.

termine della giornata, il tribunale doveva completare gli ultimi passaggi burocratici per decidere una pena: l'accusa aveva richiesto la morte, la difesa doveva proporre un'alternativa; all'accusato infine spettava poi la scelta. Di qui in poi il discorso di Socrate è una batteria di provocazioni: secondo il suo ragionamento, avendo speso la vita ad occuparsi dei cittadini, gli spettava più una ricompensa che una punizione; il premio era essere mantenuto a spese del Peritoneo (cfr. *Apol.* 36d). Proporre una pena alternativa, avrebbe significato infatti ammettere la responsabilità delle sue azioni e dunque la sua colpevolezza. Vengono anche vagliate delle pene alternative: l'esilio, la prigione o una multa. Come già accennato nel primo capitolo, Socrate non poté fare affidamento sulla ricchezza familiare, come Platone o Aristotele³². Infatti, sostenne che:

«Se avessi denaro avrei proposto una somma che contavo di poter pagare, senza risentirne alcun danno; ma non ne ho, a meno che non siate disposti a stabilire una somma che io sia in grado di pagare. Potrei forse arrivare a una mina d'argento: che è dunque quanto propongo» (*Apol.* 38b).

Platone, Critone, Critobulo e Apollodoro moltiplicarono la cifra proposta per assolverlo: si passò da una mina d'argento a trenta mine. La somma non bastò alla giuria che nell'ultimo e decisivo verdetto scelse la morte con l'assunzione di cicuta: 360 voti a favore e 140 contrari. Curiosi furono i motivi che spinsero gli ottanta giudici a passare da essere contrari alla colpevolezza ad esserne favorevoli addirittura alla pena di morte, poco dopo la prima votazione: probabilmente l'atteggiamento provocatorio e il chiaro rifiuto del carcere fece irrigidire i giudici. Anche se i cinquecento furono scelti in parte dagli dèi, come suggeriva Guthrie, il verdetto non avrebbe comunque espresso la completa volontà divina. Non bisogna tralasciare il giudizio personale e l'opinione che gran parte della folla si era ormai costruita dell'imputato.

Socrate sapeva che l'esito del processo avrebbe potuto essere diverso se solo avesse utilizzato persuasione e bei discorsi, tipiche armi dei sofisti, ma indegne per la sua filosofia: avrebbe significato confermare la veridicità delle accuse e tradire se

³² Cfr. NATALI 1991.

stesso. Il discorso pronunciato da Socrate non fa altro che far emergere i tratti più particolari di una figura dotata di una struttura morale inflessibile. Come lo descrisse Hegel, Socrate ha vestito i suoi ideali tanto da non potersi permettere, nemmeno di fronte alla morte, di sottrarsi al giudizio e alla condanna, di indossarne altri: il processo a Socrate non avrebbe potuto dunque avere altro esito.

La giornata si avviò così alla conclusione con l'ultimo congedo:

«il modo più bello e semplice non sta nell'eliminare il prossimo, ma nel provvedere da sé alla propria perfezione» (*Apol.* 39d).

Dopo il verdetto, l'*Apologia* si chiude con un discorso premonitore:

«[e] ora desidero fare una predizione, a voi che mi avete condannato. È vero, mi trovo ormai nel punto in cui gli uomini più facilmente fanno predizioni: allorché sono prossimi a morire. E affermo, cittadini che mi avete ucciso, che subito dopo la mia morte vi colpirà una punizione assai più dura, per Zeus!, di quella inflitta a me con la condanna a morte» (*Apol.* 39c).

Perché la sentenza potesse essere eseguita, bisognava attendere trenta giorni che Socrate passò imprigionato. Il giorno precedente al processo era partita da Atene, verso il tempio di Apollo a Delo, la nave sacra per rievocare l'impresa di Teseo, liberatore di Atene dal tributo imposto da minosse di Cnosso. Il rito di purificazione della città proibiva qualsiasi esecuzione di condanne capitali prima del ritorno della nave.

Durante la permanenza in carcere l'amico Critone, accompagnato dai suoi, progettò una fuga che però non andò a buon fine. Nel giorno dell'esecuzione della sentenza, la cui descrizione si ritrova nel *Fedone*, Socrate si radunò con gli amici più cari; questa volta fu Platone ad assentarsi. Bevendo cicuta, Socrate morì facendo ciò che lo occupò per un'intera vita: discutere coi presenti di filosofia, rassicurando i compagni ormai in preda alla disperazione.

II. Una pena ingiusta per un agire non-volontario.

Varie furono le menzioni del personaggio di «Socrate il vecchio» (*EE* I 5, 1216b 3) nell'*Etica Eudemia*³³ e altrettante nella *Nicomachea*³⁴, così come non mancano nell'intero *Corpus*. Ripercorrendo infatti le dottrine dei predecessori, nella *Metafisica* Aristotele esplicitò l'interesse filosofico di Socrate: le «questioni etiche» (*Metaph.* A 6, 987b 1). Al maestro di Atene si deve il merito di aver trascinato la filosofia nella vita degli uomini e di questo già il filosofo romano Cicerone (106-43 a.C.) nelle *Tuscolanae disputationes* ne diede una conferma:

«Socrate fu il primo che fece scendere la filosofia dal cielo, la trasferì nelle città, la introdusse anche nelle case e la rivolse ad interessarsi della vita e dei costumi, del bene e del male» (*Tusc.* V 10).

Simili riflessioni dell'uomo sull'uomo ci permettono attualmente di separare la sezione di «filosofia etica»³⁵ dalle altre e di assegnare a Socrate la paternità di tale iniziativa.

Con Socrate, Aristotele condivide parte della sua riflessione sull'agire dell'uomo: azioni volontarie e involontarie. L'intero discorso pronunciato quella mattina infatti torna puntualmente sui medesimi termini: la presunta corruzione dei giovani è avvenuta volontariamente o involontariamente?

«Cosa, Meleto? Tu, giovane come sei, sei tanto più sapiente di me, così anziano, da sapere che i cattivi fanno del male a chi si trovano più vicino, e i buoni del bene, - mentre io ho toccato tal punto di ignoranza da non rendermi neppure conto che, se rendo malvagio uno che mi frequenta, rischio di esserne trattato male? E un così bel pasticcio lo combinerei volontariamente (ἐκόν), secondo te? [...] O io non corrompo o, se corrompo, lo faccio involontariamente (ἄκων): in ogni caso, tu menti» (*Apol.* 25d-26a).

³³ Cfr. 1216b 3; 1229a 15; 1230a 7; 1235a 37; 1247b 15.

³⁴ Cfr. 1116b 4; 1127b 25; 1144b 18; 1144b 28; 1145b 23; 1145b 25; 1147b 15.

³⁵ HEGEL 2015, p. 198.

Nella sua costruzione etica, Aristotele allaccia il τὸ ἐφ' ἡμῶν all'agire volontario dell'agente; è il compiere o astenersi da un'azione a determinare l'essere di ciascuno: «dipenderà da noi, allora, anche l'essere persone da bene o da poco» (*EN* III 7, 1113b 14-15). L'individuo inoltre è il principio delle sue azioni volontarie. Non è possibile dunque

«riconduurre l'azione ad altri principi oltre a quelli che sono in noi; le cose, i cui principi sono in noi, dipenderanno da noi e saranno volontarie» (*EN* III 7, 1113b 19-21).

Nella sua concezione dottrinale, per cui presuppose un destino non rintracciabile, Socrate pensò all'individuo come capace di determinare ciò che è bene e ciò che è male, assumendo se stesso come misura di riferimento: è il soggetto che «deve giungere mediante se stesso alla verità»³⁶. Dirompente fu dunque «l'aspetto universale del principio socratico»³⁷: il modo cioè di pensare il soggetto come libero e autodeterminante. Egli infatti

«deve porre la determinazione del bene e del vero a partire da se stesso, e che mentre la pone la sopprime, cosicché esso è qualcosa d'eterno e qualche cosa che esiste in sé e per sé»³⁸.

Si osservi come questa lezione socratica assomigli al principio protagoreo (cfr. DK 80 B1), secondo il quale l'uomo approfitta di una posizione imperante sulla φύσις ma la filosofia socratica però riuscì a spingersi oltre, segnando una nuova frontiera nella storia del pensiero. Anche per Socrate l'individuo è il metro per se stesso ma, a differenza dei sofisti per cui rimane indeterminato, la sua misura ha dimora nello spirito e nel pensiero. La differenza³⁹ istituita da Hegel tra eticità e moralità è qui dunque marcata dal ruolo della coscienza del soggetto che, ponendosi basilari interrogativi su cosa sia il bene e quali le forme in cui esso si manifesta, contribuisce a costruire pian piano la sua moralità.

³⁶ Ivi, p. 194.

³⁷ Ivi, p. 195.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Come suggerisce Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, eticità e moralità furono concetti differenti: se l'etica può considerarsi un agire giusto senza necessariamente averne consapevolezza, viceversa la moralità è un agire consapevole.

Uno dei pilastri del pensiero di Socrate si riconosce nel cosiddetto intellettualismo etico, che cela evidenti risvolti deterministici. Se c'è una convinzione è che egli mai avrebbe ritenuto di poter volontariamente rendere malvagie le persone, perché, consapevole di cosa fosse il bene, non avrebbe mai potuto commettere ciò volontariamente. Nell'idea di Socrate chiunque conoscesse il bene non avrebbe potuto far altro che compierlo. Se Socrate dunque conosceva il bene, ne diede ampiamente dimostrazione nell'applicazione della pena: conosceva il valore delle istituzioni che rispettava e sapeva che il bene consisteva nel rispettarle.

Le convinzioni di Aristotele sono piuttosto ferree e opposte a quelle di Socrate: l'uomo, essendo promotore delle sue azioni, può dunque arrecare anche il male volontariamente, poiché

«la virtù dipende da noi, come pure il vizio: infatti in ciò in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in ciò in cui dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì» (*EN III 7, 1113b 6-8*).

Si tratta del vizioso, quell'uomo istruito da cattivi maestri, capace di agire seguendo il male, l'immoralità, arrecando così danno a qualcuno e a se stesso, privandosi della possibilità di essere altrimenti da ciò che è. Così Aristotele andava a contrapporsi all'intellettualismo etico socratico da cui derivò, conseguentemente, anche il determinismo etico.

Nel dialogo con Meleto, Socrate è disposto a scendere a compromessi con l'accusa, interrogandosi sull'eventualità che quanto attribuitogli fosse però involontario. Ma non è la prima volta che Socrate deve difendersi da un'accusa simile. Infatti, nel dialogo platonico *Ippia minore*, Ippia accusa Socrate di creare scompiglio nei discorsi, anche stavolta mosso proprio dalla cattiveria:

«ma non lo faccio volontariamente (ἐκὼν), ottimo Ippia - in tal caso, secondo il tuo discorso, sarei sapiente e formidabile! -, bensì involontariamente (ἄκων); di conseguenza, perdonami, tu che affermi ancora che chi sbaglia involontariamente (ἄκων) deve senz'altro essere perdonato» (*Hipp. Mi. 373b*).

La risposta di Socrate alle sue stesse domande è chiara nell'*Apologia*: se è avvenuta una corruzione delle anime dei giovani, allora si trattava certo di un atto involontario. E, proprio in virtù dell'involontarietà, la punizione decisa fu troppo severa. Allo stesso modo, Aristotele prevedeva perdono e pietà per le azioni compiute involontariamente (cfr. *EN* III 2, 1111a 1). Tutto ciò che si compie involontariamente infatti è tale perché dettato da altro. Con gli strumenti delle *Etiche*, dunque, Aristotele non avrebbe certo condannato le azioni di Socrate.

Nel caso si agisca involontariamente, Socrate sostiene nell'*Apologia* che:

«la legge non pretende che per una colpa come questa uno sia trascinato qui quanto piuttosto preso in disparte, per essere ammaestrato e consigliato» (*Apol.* 26a).

Socrate è convinto di aver sempre agito nell'interesse dei giovani ateniesi ma, se anche li avesse corrotti involontariamente, non dovrebbe patire una trafila giudiziaria, bensì uno sconto più coerente al danno arrecato. Ricevere consigli è per Socrate una proposta ben più che sufficiente, affinché sia possibile ridefinire i confini di ciò che concerne l'insegnamento.

Sebbene ci siano punti di contatto tra Socrate ed Aristotele, è possibile notare facilmente anche evidenti punti divergenti. Nelle pagine di Aristotele infatti la questione si complica: chi agisce involontariamente vedrà riaffiorare sentimenti come pentimento e dolore, totalmente assenti se invece si commette un atto per ignoranza. In simili circostanze Aristotele dirà dell'agente che ha agito non-volontariamente. A sancire la differenza tra le azioni involontarie e non-volontarie, infatti, sembra essere proprio che per quelle involontarie si provi pentimento o dolore. Una simile riflessione nell'*Apologia* socratica non pare esserci pervenuta.

È impossibile giudicare con certezza quali siano stati i sentimenti di Socrate al banco degli accusati e, dunque, se si sia mai pentito per l'involontarietà delle sue azioni.

Rileggendo l'*Apologia* con questa lente, un passo centrale potrebbe rivelarsi significativo:

«[e] un così bel pasticcio lo combinerei volontariamente (ἐκὼν), secondo te? [...] O io non corrompo o, se corrompo, lo faccio involontariamente (ἄκων): in ogni caso, tu menti» (*Apol.* 25e-26a).

Anche se inizialmente Socrate ammette la remota possibilità di aver corrotto i giovani, questa viene comunque negata (cfr. *Apol.* 25d). Socrate, dunque, non si mostra d'accordo con l'accusa, ma è disposto ad ammettersi colpevole di un'azione giudicata – in termini aristotelici – non-volontaria: egli ha compiuto un'azione involontariamente, agendo per ignoranza ma non sentendosi alla fine dispiaciuto o pentito per ciò che ha fatto. Del non-volontario Aristotele dichiara:

«tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario, ma involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento: infatti chi compie una qualsiasi azione per ignoranza non si sente affatto disgustato per la sua azione, sebbene non abbia agito volontariamente - infatti non sapeva quello che faceva - non ha agito nemmeno involontariamente, dato che non se ne addolora. Quindi, tra chi agisce per ignoranza, colui che lo fa con pentimento ci pare agire involontariamente, colui che non prova pentimento, dato che è diverso dal precedente, lo chiamerò “uno che agisce non volontariamente”. Infatti, essendo differente, è meglio che abbia un nome particolare» (*EN III, 2 1110b 18-24*).

La faccenda socratica si mostra nell'*Apologia* di Platone e nella testimonianza di Senofonte per la sua complessità, strutturata su una burocrazia che vedeva dei comuni cittadini giudici di un processo con accusatori mandanti di pene capitali. La condanna scontata da Socrate fu, in virtù di questa analisi, sproporzionata per le accuse mossegli. Si ipotizza l'esistenza di moventi non esplicitati quel giorno in tribunale, come la sua somiglianza alla sofistica e le sue compromettenti amicizie con quelli che furono poi i Trenta Tiranni.

III. «Protagora è ad Atene!»: la sofistica.

Nel V secolo le piazze di Atene pullulavano di educatori: ognuno professava la propria filosofia, adottando, con la sua devota cerchia di studenti, l'approccio più incline alla propria concezione di pedagogia. Socrate e gli altri maestri però dovettero far presto i conti con un fenomeno che divampò rapidamente tra le strade e a cui lo stesso maestro venne spesso accostato: la sofistica. Il nuovo movimento rappresentò un vero e proprio terremoto per i valori ad Atene, destando agli occhi dei più preoccupazioni a cui si aggiunsero le compromettenti amicizie che Socrate intratteneva con i maggiori esponenti dei Trenta Tiranni. La sua reputazione era ormai compromessa.

Autori come Platone non nascosero mai l'astio per la sofistica ed egli si annoverò tra i maggiori avversari. Egli puntualizzò quanto il fenomeno fosse più surrettizio di come la storia del pensiero lo abbia inteso: il sofista, infatti, era «arduo da cacciare» (*Soph.* 218b-d). Il movimento si presentava unitario solo per i più superficiali aspetti: si trattava di stranieri, educatori itineranti, giunti in città perché ospitati da figure di spicco della società, professandosi "maestri di sapienza". Al grido di tanta esperienza, essi attirarono la curiosità dei più e meno esperti: i maestri autoctoni si sentirono minacciati dal successo dovuto dall'affluenza ai loro incontri; l'annuncio «Protagora è ad Atene!»⁴⁰ bastò ai giovani ateniesi per recarsi a casa di Callia e ascoltare il sofista pronunciarsi. Insegnare la sapienza a porte aperte venne però giudicata una mossa piuttosto pericolosa, poiché si ammetteva così la possibilità che l'apprendimento della più alta delle virtù fosse accessibile a chiunque, senza operare alcuna selezione dell'uditorio. Gli allievi avevano bisogno di praticare il bene sapendo prima cosa esso fosse, altrimenti avrebbero potuto sviluppare una pericolosa presunzione morale, capace di alimentare l'orgoglio dell'individuo che avrebbe ricavato idee di bene e male unicamente dalla sua coscienza⁴¹.

Il pagamento monetario, al termine della prestazione, alimentò poi ancor più l'ostilità: la si giudicò una vera e propria prostituzione del sapere nelle mani di scellerati, incapaci di comprendere l'impatto delle loro azioni. Non c'era dunque

⁴⁰ BONAZZI 2021, p. 11.

⁴¹ Cfr. HEGEL 2015, p. 208.

un'unità ideologica a fare da collante tra i singoli sofisti: ognuno esaminava questioni e sviluppava argomentazioni diverse col pubblico più interessato. Fu, piuttosto, il metodo didattico adottato ad essere il bersaglio principale di tanti avversari: il motore polemico sembrava spingere verso una sovversione dei pilastri etico-sociali a cui Atene era particolarmente fedele.

Nella commedia *Nuvole* (423 a.C.) Aristofane rappresentò, esasperandone sicuramente i caratteri, il rovesciamento morale favorito dalla sofistica. Il contadino Strepsiade, ricolmo di debiti contratti dal figlio Fidippide, decise di pagare al figlio le lezioni che si tenevano al Pensatoio, affinché imparasse l'arte dei bei discorsi per vincere i creditori. Al termine della commedia, Fidippide finisce per picchiare suo padre, pronunciandogli un bel discorso con cui mascherava l'immoralità delle proprie azioni. Allorché il ragazzo si disse pronto a fare lo stesso con la madre, l'exasperato Strepsiade decise di dare alle fiamme il Pensatoio.

La commedia venne presentata nel 423 a.C., in occasione delle feste Dionisie. Aristofane, che all'epoca aveva circa ventidue anni, propose la sua candidatura sfidando Cratino, storico vincitore, e Amipsia. Sebbene la commedia non gli valse la vittoria – infatti Aristofane criticò aspramente i gusti del suo pubblico che, invece, preferì l'opera di Cratino – egli si mostrò comunque deciso a perfezionare il suo lavoro. Così, tra il 420 e il 417, la commedia venne modificata, tant'è che l'edizione odierna (l'unica reperita) appartiene alla seconda stesura. Delle *Nuvole*, è proprio Socrate il protagonista. Si tratta dell'unica testimonianza contemporanea al filosofo e, anche se il ritratto restituito non è quello più aderente, si rivela comunque una fondamentale fonte per comprendere la visione che alcuni ne avevano dall'esterno. Il Socrate aristofaneo a capo di una scuola, infatti, ripropone il medesimo atteggiamento del primo filosofo Talete: egli è tanto assorto a guardare la luna da cadere in un pozzo. In chiave volgare, Aristofane ridicolizza tutta la cerchia di intellettuali prendendo di mira con il riso la figura di Socrate; l'immagine che egli restituì alla platea fu quella di un uomo da considerarsi un pessimo esempio per i giovani ateniesi. Le *Nuvole* rappresentarono la più aspra pubblicità mai fatta a Socrate: durante la sua apologia, Socrate additò Aristofane come parziale responsabile del processo, nonché uno dei suoi più giurati nemici.

Certo, con la sofistica, Socrate aveva in comune sicuramente il carattere polemico e sovversivo in opposizione al modo più tradizionale di “fare filosofia”; in particolare si pensi all’utilizzo dell’ἔλεγχος, il metodo confutatorio. L’uso di argomentazioni capziose favorì l’accostamento con la sofistica; peraltro il maestro d’Atene si dimostrò molto più rispettoso delle leggi della sua città e dei suoi costumi di quanto non lo fossero stati i sofisti. Nei *Memorabili*, Senofonte difese l’insegnamento di Socrate da attacchi simili a quelli aristofanei: egli non commercializzò il sapere e non percepì neppure alcuna remunerazione. Così ricaviamo dalle pagine dei *Memorabili*:

«non pretendeva denaro da coloro che avevano voglia di stare con lui. Rifiutando di farsi pagare riteneva di coltivare la libertà. Quelli che ricavano un salario dal fatto di intrattenersi con gli altri li definiva asservitori di sé stessi, perché erano obbligati a discorrere con coloro dai quali accettavano un salario» (*Mem.* I 2, 5-7).

I sofisti rappresentarono un vero e proprio terremoto culturale ad Atene, un movimento destinato a distruggere il valore dell’educazione allora vigente, a rovesciare i rapporti gerarchici all’interno del nucleo familiare che, come suggerirà poi Aristotele, erano lo specchio della società.

A differenza del maestro Platone, le parole di Aristotele sulla sofistica appaiono come un tentativo atto ad inquadrare il fenomeno. Nelle *Confutazioni sofistiche*, Aristotele riconobbe loro il merito d’essersi occupati di linguaggio e tecniche argomentative, ma li esclude categoricamente dall’elenco dei filosofi redatto al primo libro della *Metafisica*: un gesto, questo, che palesa il suo parere su quelli che considerò non certo dei filosofi, ma solo dei dialettici, grammatici o retori.

Se assecondassimo il parere degli antichi, concluderemmo etichettando frettolosamente la sofistica con un giudizio aspramente negativo, ignorando la complessità di un vasto movimento che modificò il quadro culturale di Atene o comunque che attentò ai suoi costumi. La tradizione moderna, che fa capo ad Hegel, rovesciò completamente lo sguardo: li concepì come «maestri della Grecia»⁴²,

⁴² Ivi, p. 180.

iniziatori della cultura, intesa come l'assunzione di «punti di vista generali rispetto a qualsiasi argomento, a qualunque questione»⁴³. Così, l'accezione negativa dei sofisti sfuma in una posizione neutrale: le critiche mosse conservano sì ottime ragioni per esser ancor oggi dibattute ma, contemporaneamente, spingono a confermare l'idea che li vede come fondatori della pedagogia⁴⁴. La sofistica fece della filosofia ciò che ritenne più giusto e necessario: una materia da insegnare sotto un compenso monetario a chiunque fosse disposto a pagarlo; la filosofia di Socrate, Platone e Aristotele spinse invece verso un insegnamento esclusivo ma libero da qualsiasi ricompensa. Nonostante ciò, non bisogna totalmente accorpate la filosofia di questi ultimi tre pensatori ad un unico filone, poiché tra Socrate, Platone e Aristotele incorrono notevoli differenze. Nel corso della storia, il significato del “fare filosofia” è cambiato radicalmente: i primi filosofi – come già accennato – si esponevano sui problemi creati dalla φύσις, successivamente la riflessione rinnovò il suo vocabolario occupandosi dell'etica, incentrata sulla riflessione delle azioni umane. Considerando, dunque, le variazioni e il cambiamento costante dell'oggetto del pensiero filosofico, si dovrebbe mitigare il giudizio negativo con cui ci si accosta alla sofistica. La mancanza di un'ufficiale regola che delineasse un approccio filosofico esemplare gravò infatti sulle spalle di coloro che percorsero strade alternative a quelle imposte dalla tradizione. Dunque, etichettare i sofisti come imitatori o falsi filosofi, spinti unicamente dal desiderio monetario, potrebbe significare incorrere in un grave errore.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ Cfr. GIANNANTONI 2022.

IV. Amicizie compromettenti: i Trenta ad Atene.

Allo scadere della Guerra del Peloponneso, nel 404 ad Atene vennero nominati trenta cittadini esponenti di famiglie aristocratiche con l'incarico di redigere una nuova costituzione; tra i Trenta, Crizia (460-403 a.C.), allievo delle lezioni di Socrate, amico di Alcibiade e parente del giovane Platone, spiccò tra gli altri, anche se fu affidato a Caricle il compito d'esser a capo del gruppo. Sebbene inizialmente favoriti, gli Ateniesi presto si pentirono del nuovo governo oligarchico; infatti gli anni avvenire furono molto difficili poiché la sete di vendetta di Crizia, contro la democrazia, ebbe la meglio anche sulle idee moderate di Teramene (450-404 a.C.). Non servì molto affinché Platone si accorse che «questi uomini facevano apparire oro il governo di prima» (*Epist.* 7 324e). In particolare, come mente del gruppo, Crizia si mostrò un acerrimo nemico di ogni sorta di forma di governo che assomigliasse alla democrazia: tanto fu l'odio che Senofonte parlò di lui come *μισοδημότατος*⁴⁵. Nemmeno la morte, pensava, avrebbe placato la sua ira contro la democrazia; infatti, uno dei frammenti riporta:

«[u]n documento del governo dei Trenta è anche questo: morto Crizia, uno dei Trenta, rappresentarono sulla tomba l'Oligarchia con una fiaccola che dà fuoco alla democrazia, con la seguente iscrizione:

Questo è il sepolcro di uomini virtuosi, che per poco tempo trattennero dalla tracotanza il popolo di Atene» (DK 88 A 13).

Il periodo dei Trenta fu breve ma spietato. La prima mossa fu quella di pubblicare lunghe liste di proscrizione: si contarono più condanne a morte emesse in quell'anno che vittime cadute durante i passati conflitti con Sparta. Nonostante i precedenti rapporti, sappiamo che Socrate non si risparmiò le critiche contro i Trenta. Senofonte riporta, infatti, un episodio a testimonianza del rifiuto di Socrate di collaborare con la cattura dei malcapitati nelle liste di proscrizione; così conferma anche Platone:

«i Trenta mi convocarono con altri quattro nella Rotonda, ingiungendoci di condurre qui da Salamina, per mandarlo a morte, Leone di Salamina. Di ordini simili quelli là ne davano un bel po' a parecchia gente, con

⁴⁵ Cfr. BONAZZI 2020, p. 29.

l'intenzione di coinvolgerne il più possibile nella responsabilità (αἰτιῶν) dei loro crimini» (*Apol.* 32c).

Nei *Memorabili* spicca il taglio critico di Socrate nei confronti di Crizia, scevro dal timore della posizione che ricopriva e che avrebbe poi legittimato il tiranno a difendersi:

«[m]a siccome Crizia non prestava ascolto a questi suoi ammonimenti e non si distoglieva dalla sua passione, si racconta che Socrate, davanti a molti altri e ad Eutidemo, abbia detto che Crizia soffriva del mal dei porci, visto che desiderava strofinarsi ad a Eutidemo come i porci alle pietre» (*Mem.* I 2, 30-31).

Ancora nelle pagine dei *Memorabili*:

«i Trenta uccidevano molti cittadini, e non i peggiori, e molti inducevano a commettere ingiustizia, una volta Socrate disse che gli sarebbe sembrato sorprendente se uno, diventato pastore di una mandria di buoi e resi i buoi minori di numero e peggiori, non riconoscesse di essere un cattivo bovino, e ancor più sorprendente se uno assunto la guida dello stato e avendo reso i cittadini minori di numero e peggiori, non se ne vergognasse, né pensasse di essere una cattiva guida della città» (*Mem.* I 2, 32-33).

Un governo improntato su una così aggressiva azione politica non fu destinato a durare a lungo. Con la battaglia di Munichia (403 a.C.) il potere oligarchico venne sconfitto e ad Atene ritornò vittoriosa la democrazia. Dopo quegli anni, tutto ciò che Atene desiderava era l'ὁμόνοια e, con questi propositi, venne adottato il monito μὴ μνησικακεῖν ("non rievocare mali passati"), di cui però la città non se ne dimostrò all'altezza⁴⁶. La demonizzazione del governo dei Trenta e in particolare l'odio nei confronti di Crizia radicalizzò l'alleanza tra i democratici più estremisti e quelli più moderati. È lo stesso Aristotele nella *Costituzione di Atene* a riportare la triste vicenda di «un tale», rimasto alle fonti sconosciuto, a cui spettò la morte senza processo poiché «aveva incominciato a parlare male di quelli che erano ritornati»

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 30.

(*Ath.* 39) dal Pireo ad Atene dopo i Trenta. Così, Archino, un moderato, condusse l'uomo «dinanzi al Consiglio e persuase i consiglieri a metterlo a morte senza processo» (*Ath.* 39). Archino così chiedeva al Consiglio di dimostrare l'importanza della democrazia restaurata e quanto venissero rinnegate le azioni dei Trenta. Altrimenti, l'assoluzione del tale malcapitato «sarebbe stata presa come un incitamento, mentre la sua condanna sarebbe stata un esempio per tutta la cittadinanza» (*Ath.* 39). Punito con la morte uno, si sperava infatti di educare i restanti. Dalle parole di Aristotele si ricava che «più nessuno poi formulò accuse su quei fatti» (*Ath.* 39), ma gli eventi raccontano una storia diversa: con la nuova democrazia, Atene si macchiò di un'ulteriore pagina oscura, dimenticando presto le sue buone intenzioni. È probabile che ciò che il nuovo governo cercava fosse un colpevole, un incitatore delle idee e azioni scellerate dei Trenta: Crizia e gli altri condividevano un passato in comune con Socrate che, se si fa affidamento al racconto di Senofonte, non era però certo in un rapporto di stima reciproca, piuttosto di forti opposizioni e aspre critiche.

La vicenda socratica dal triste esito fu uno dei processi più attesi del 399: chi voleva finalmente Socrate escluso dalla vita politica e sociale della città vide il suo desiderio avverarsi. L'esito del processo però non fu solo doloroso per la sconfitta del grande maestro, ma tragico anche per il futuro di Atene:

«di Socrate si dice che egli sarebbe stato condannato a morte senza colpa e che questo sarebbe tragico»⁴⁷.

In una mattina di primavera del 399, nel tribunale di Eliea, dunque ebbe inizio uno dei più grandi e importanti processi che la storia ancor oggi ricordi. Sarebbe possibile immaginare un finale alternativo per il processo solo se la giuria avesse ragionato con i termini aristotelici, evitando di far pagare ad un padre le colpe dei suoi figli.

⁴⁷ HEGEL 2015, p. 195.

III

Un'etica della possibilità

I. Due cure per lo stesso malessere: determinismo e indeterminismo.

L'unificazione delle città-stato greche, voluta da Filippo II di Macedonia, fu solo il preludio di un progetto politico molto più ambizioso che suscitò anni più tardi nel giovane Alessandro il desiderio di realizzare l'espansione dell'impero macedone. I nuovi confini vennero così tracciati nelle terre del Medio Oriente, includendo tra esse anche l'Egitto. Le città-stato rimpiangevano la perdita indipendenza e in tutta la Grecia il generale malcontento, dovuto al nuovo adattamento politico e sociale, non fece che aggravarsi. Nel clima torrido di una Babilonia estiva Alessandro contrasse la malaria e nel giugno del 323 la morte sopraggiunse a soli trentadue anni⁴⁸. Le sorti dell'impero però furono già chiare giorni prima della dipartita: i territori vennero suddivisi tra i diadochi, fedeli alla causa macedone. Se la morte di Alessandro fomentò in Grecia l'ottimismo per un ritorno al passato splendore, la stessa speranza contribuì ad alimentare ancor più sentimenti d'insicurezza sul futuro. La volontà di fare ritorno al benessere ormai perduto si tradusse così nell'adesione alle scuole filosofiche nascenti, a cui si chiedeva di rispondere ad un bisogno comune: promuovere la questione morale quale centro di futuri dibattiti⁴⁹. Le speculazioni delle filosofie elleniste gravitarono attorno alle esigenze dell'individuo; in particolare, l'approccio dello stoicismo e della scuola di Epicuro sancì la nascita di nuove proposte di lettura del mondo e dei suoi fenomeni, in base alle quali all'uomo sarebbe spettato un ruolo rispettivamente secondario o principale.

Gli attuali concetti di "determinismo" e "indeterminismo" trovarono un'embrionale espressione proprio in queste due scuole. Il determinismo, radicato nella cultura stoica, sostiene la collaborazione di condizioni sufficienti affinché un evento accada. Contraddistinto dalla forte struttura logica e dall'inconfondibile atteggiamento causalistico, lo stoicismo monopolizzò il dibattito dell'epoca grazie anche alla curiosa teoria della circolarità dell'agire: ogni fatto sarebbe andato

⁴⁸ Cfr. RADET 1974, pp. 265-266.

⁴⁹ Cfr. PERILLI, TAORMINA 2012, p. 310.

incontro ad un processo di ripetizione sempre uguale a se stesso. Teorizzando la necessità degli eventi, lo stoicismo pensò così di aver prontamente spento qualsiasi obiezione volta a rivalutare il libero arbitrio; tuttavia, le pungenti critiche esterne costrinsero Crisippo di Soli (281/277-208/204 a.C.), capo della scuola, ad un tentativo di conciliazione tra la necessità deterministica degli eventi e la libertà individuale. Questo maestro stoico così lavorò, tra l'altro, ad un esperimento teorico: immaginò di posizionare stabilmente due oggetti, uno di forma cilindrica e uno di forma conica⁵⁰, al bordo di un piano inclinato, a cui solo successivamente avrebbe impresso una spinta che ne avrebbe causato la rotazione lungo la discesa. Ricevuta la medesima pressione, entrambi gli oggetti si mossero secondo ciò che la propria forma avrebbe loro permesso: il cilindro disegnò dei cerchi durante la corsa lungo tutto il perimetro del piano, mentre il cono tracciò dei semicerchi con la sua punta. La “causa antecedente” (προηγούμενη / προκαταρκτική)⁵¹ fu dunque la sollecitazione esterna impressa ai due oggetti, motivo del successivo movimento. Non ci si sarebbe aspettato dalle due forme il medesimo andamento lungo la discesa, poiché la differente “causa perfetta e principale” (αὐτοτελής / κύρια / κυριώτατα / συνεκτική)⁵² di entrambe non avrebbe potuto produrlo. Traducendo la questione in altri termini: ogni individuo rappresenterebbe una forma con particolari qualità, le quali renderebbero il suo agire singolare. Istituyendo la “causa antecedente” Crisippo riuscì a sottrarre al fato l'autonomia dell'individuo che, ricevuto lo stimolo esterno, poteva agire secondo la sua più propria inclinazione. L'obiezione conseguente all'esempio del filosofo ne rivelò però una fallacia interna: se la libertà d'azione avesse realmente previsto la scelta – e dunque anche il non agire – la tesi di Crisippo avrebbe dovuto prevedere la possibilità di negare una risposta allo stimolo – non è pensabile, infatti, una resistenza da parte dei due oggetti alla pressione su di essi⁵³.

Ad ogni modo ogni corrente di stampo deterministico, nonostante la comune denominazione, affrontò diversamente la questione della causalità, ponendo

⁵⁰ Per un'analisi più approfondita di quest'esempio cfr. BOBZIEN 2001, pp. 258-271.

⁵¹ Plut., *De fato* 547d; Alex. Aphrod. *De fato* 36; Clem., Alex., *Strom.* 8, 9, 25; Sext. Emp., *Pyrr. Hypot.* 1.16. Cfr. MASO 2014, p. 19.

⁵² Tra gli altri: Galen., *Def. med.* 154-160; Plut., *Stoic. repugn.* 1056b-d; Clem. Alex., *Strom. Clem.* 8.9.25.5 e 33.1-9; Alex. Aphr., *De fato* 22; Sext. Emp., *Pyrr. hypot.* 3.15. Cfr. MASO 2014, pp. 18-19.

⁵³ Cfr. DONINI, F. FERRARI 2005, p. 234.

all'origine di ogni agire una diversa causa. La più antica delle concezioni del determinismo prende il nome di "fatalismo", teoria che sostiene come determinati fatti futuri sarebbero accaduti indipendentemente dalla qualità delle azioni che li avrebbero preceduti. In molti sono invece convinti che a governare i fenomeni del mondo siano le leggi universali della natura, personificata nella divinità: questa interpretazione prende il nome di "determinismo teologico". Ancora altri si riconoscono nel "determinismo logico", secondo il quale al futuro non apparterebbe la contingenza, ma solo la necessità, poiché gli enunciati descrittivi degli eventi futuri, veri o falsi, sarebbero stati già determinati precedentemente. Tali approcci logistici si riconoscono infine nel "determinismo causale" che segue un rapporto consequenziale da A verso B, per cui ogni evento sarebbe stato determinato in maniera causale. Tutto ciò suggerisce l'idea che ogni azione umana sia causalmente necessitata da una causa, di qualsiasi genere essa sia⁵⁴.

La teoria indeterminista è invece debitrice alla dottrina fisica di Epicuro. Alla base del disegno epicureo, il vuoto insieme agli infiniti atomi di diverse forme, peso e grandezze avrebbero costituito l'architettura dell'universo, nella quale ogni particella avrebbe seguito un movimento perpendicolare, finché una deviazione non causata ne avrebbe provocato l'incontro con un altro atomo o un gruppo di essi, formando un'aggregazione. Παρέγκλισις fu dunque il nome attribuito alla teoria della deviazione atomica teorizzata da Epicuro, termine poi tradotto con "clinamen" dal poeta latino Tito Lucrezio Caro (98/94-50/55 a.C.) nelle pagine del *De rerum natura* (I sec.). Le ricadute della teoria fisica si riversarono inevitabilmente anche nell'ambito etico della sua dottrina: la casualità della παρέγκλισις avrebbe portato Epicuro a non riconoscere l'esistenza del fato. Sostenendo così di aver liberato definitivamente gli uomini dalla prigione determinista, il filosofo si attirò pesanti critiche: il rimprovero verté sulla responsabilità di aver svelato il risucchiante abisso della libertà, un baratro nel quale qualsiasi evento sarebbe restato in balia della casualità⁵⁵. L'indeterminismo raccolse l'eredità epicurea, focalizzando le sue speculazioni sulla difesa della libertà individuale dagli attacchi dei deterministi. La sua tesi cardine rimaneva focalizzata sull'idea che la libertà fosse possibile solo in un

⁵⁴ Cfr. DE CARO 2018, pp. 11-12.

⁵⁵ Cfr. DONINI, F. FERRARI 2005, p. 206.

contesto indeterministico. Gli sviluppi successivi della teoria del libertarismo furono tre: l'“indeterminismo radicale” spiegava la libertà congiungendola alla concezione non causale dell'azione; l'“indeterminismo causale” invece tentò una coniugazione tra la libertà e la causalità dell'agire, dando maggiormente spazio al carattere causale delle azioni; infine la concezione dell'“*agent causation*” perseguì l'idea che la libertà sia dipendente dalla visione causale e deterministica degli eventi⁵⁶.

Con il correre degli anni molti furono gli studiosi decisi a tornare sui medesimi ragionamenti, sollevando nuovi dubbi circa le due diverse tesi. L'interrogazione sulle posizioni filosofiche dei pensatori antichi, estranei alla complessità della nuova articolazione della questione, aiutò i nuovi studiosi a fornire un supporto teorico alle proprie tesi, tutte volte a portare al suo epilogo questa diatriba. Rilevante fu infatti il passo del *De fato* (44 a.C.) di Cicerone, nel quale il nome di Aristotele fece la sua comparsa tra l'elenco degli autori deterministi:

«essendoci due tesi diverse dei filosofi antichi (una di coloro che sostenevano che tutto succede per destino cosicché tale destino gli attribuisce una valenza di necessità: posizione in cui si trovano Democrito, Eraclito, Empedocle, Aristotele; un'altra di coloro ai quali sembrava che i moti volontari degli animi fossero indipendenti da qualsiasi necessità)» (*Fat.* 39 XVII).

Non è ben chiaro quali fossero le letture che convinsero Cicerone ad associare il pensiero aristotelico alle posizioni dei deterministi. Le scarse certezze orientarono gli studiosi ad ipotizzare che la sua disponibilità bibliografica fosse circoscritta solo ad alcuni testi: è assente, infatti, ogni menzione alle *Etiche* o al *De interpretatione* 9⁵⁷. Altri invece, come Natali nell'*Introduzione*⁵⁸ all'*Etica Nicomachea*, sostennero che Cicerone avesse letto l'opera, senza però averla considerata uno scritto aristotelico. Probabilmente il «singolare naufragio letterario»⁵⁹ dei testi portò Cicerone a restituire ai posteri un'interpretazione parziale del pensiero aristotelico. Tuttavia, è bene sottolineare che alcune cause dell'εὐδαιμονία, teorizzate nelle *Etiche*, si

⁵⁶ Cfr. DE CARO 2018, pp. 27-28.

⁵⁷ Cfr. SHARPLES 1991, pp. 6-7, 186.

⁵⁸ Cfr. NATALI 2020, p. 1.

⁵⁹ BIDEZ 1943, p. 70

prestano ad essere lette come deterministe: le doti naturali, trattandosi di qualità innate, renderebbero l'individuo esente dalla possibilità di acquisirle mediante l'esercizio e l'abitudine o, se ne avesse disposto, esse ne avrebbero inevitabilmente determinato l'agire. Poniamo l'esempio di un soggetto che nasca ignaro di possedere alcune doti e che adotti un comportamento vizioso: egli raggiungerà la felicità senza interrogarsi sulla qualità del suo agire, anzi interpreterà il suo successo come il frutto della sua condotta; egli non avrà dunque l'opportunità di comprendere se sia stato proprio il suo agire a consentirgli di giungere alla felicità. Con la consapevolezza di detenere le doti naturali, lo stesso agente potrebbe dirsi disinteressato dalla qualità della sua condotta, poiché il raggiungimento della felicità sarebbe comunque assicurato. Tale ragionamento rischia di ricadere nei termini della teoria fatalista: perderebbe valore, dunque, la qualità dell'agire, la deliberazione e la decisione.

Distanti dalle riflessioni del *De fato* ciceroniano furono quelle di Alessandro d'Afrodisia ne *La provvidenza*, concernente il tema del coinvolgimento della provvidenza nel quotidiano presente degli uomini. Dalla nozione di τὸ ἐφ' ἡμῶν il commentatore aristotelico del II secolo trasse sufficienti presupposti per catalogare il pensiero di Aristotele tra gli indeterministi più radicali, proprio perché l'espressione conserva in sé la duplice potenzialità dell'uomo di agire e di non agire⁶⁰. Quella di Alessandro d'Afrodisia fu una lettura pacificamente rispettata per molti secoli da vari studiosi, quali lo storico della filosofia Eduard Zeller (1814-1908) e il filosofo Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), sostenitori dell'indeterminismo aristotelico; non mancarono tuttavia altrettanti fautori di una lettura determinista, come il filosofo Theodor Gomperz (1832-1912). Lasciare però il pensiero di Aristotele in balia dell'indeterminismo significherebbe, anche in questo caso, sottovalutare alcuni aspetti significativi delle pagine delle *Etiche* come, ad esempio, il carattere causale e circolare del Bene.

Tuttavia, l'impossibilità di aderire esclusivamente ad una delle due teorie è suggerita dallo stesso Aristotele: è necessario servirsi infatti di tutte le prospettive per comprendere la complessità dell'agire dell'uomo: causalità e decisione. Ingabbiare il pensiero del filosofo in una cornice determinista, forte della teorizzazione delle doti

⁶⁰ Cfr. TIMPE, GRIFFITH, LEVY 2017, p. 234.

naturali, comporterebbe ignorare l'elemento della volontarietà, a cui si aggiunge il ruolo del maestro, come fattore a favore di una possibile redenzione; leggersi invece un approccio unicamente indeterminista condurrebbe a trascurare la necessità di elementi naturali. Anche se non è possibile sapere con certezza come Aristotele si sarebbe pronunciato rispetto al dibattito attuale, seguendo il suo ragionamento, attraverso la lettura di alcuni passi delle *Etiche* e del *De interpretatione*, è possibile tentare di delimitare il suo pensiero in una visione che non si limiti a giustapporre l'indeterminismo al determinismo. Se, dunque, propendere esclusivamente solo per una delle ipotesi presentate sarebbe potuto risultare insufficiente ai fini della piena comprensione del pensiero etico di Aristotele, nel corso dell'analisi si preferirà quindi adottare un approccio che vorrei definire "inclusivista" delle due correnti, volto da un lato a riconoscere la catena causale degli eventi, la naturalità di alcuni fattori e dall'altro a preservare la *κυρία* dell'uomo volontario, l'importanza della volontarietà della decisione e dell'azione.

II. Un ragionamento circolare per il conseguimento dell'εὐδαιμονία.

Ad oggi il rapporto tra le due *Etiche* è considerato pacifico, ma nell'epoca moderna lo sbilanciamento degli studi tra i due scritti fu notevole: l'*Etica Eudemia* visse infatti all'oscuro delle attenzioni degli studiosi, tutte rivolte all'approfondimento della *Nicomachea*. Figurando abitualmente come seconda, l'*Etica a Nicomaco* venne infatti considerata come lo scritto di un Aristotele più maturo, deciso a tornare nuovamente sui medesimi argomenti per guardare alla questione etica con nuovi occhi. Nonostante ciò, nel 1923 il lavoro di Jaeger rilegittimò la prima delle *Etiche* aristoteliche, inducendo gli studiosi a lui contemporanei a comprendere la necessità che spinse Aristotele alla scrittura di una seconda opera. Alcuni furono gli argomenti chiave nel dibattito, ad esempio la doppia definizione dell'εὐδαιμονία o l'omissione nella *Nicomachea* delle doti naturali tra le cause della felicità. Furono proprio i caratteri divergenti a sollecitare la curiosità degli studiosi ad aggiornare l'analisi, coinvolgendo anche il primo testo.

La prima volta che Aristotele scrisse dell'εὐδαιμονία fu per l'*Etica Eudemia*, dove ne formulò la prima definizione (cfr. *EE* II 1, 1219a 38-39) e, nelle stesse pagine, essa venne posta al termine dell'intera catena dell'agire di ogni singolo individuo:

«[c]he poi il fine sia causa per le cose sottoposte lo mostra il modo dell'insegnamento. Una volta definito il fine, infatti, mostrano le altre cose chiarendo che ciascuna di esse è un bene; causa ne è, infatti, lo scopo "in vista di cui"» (*EE* I 8, 1218b 16-19).

Scrivendo la sua seconda opera, Aristotele non ritrattò il medesimo ragionamento: nella *Nicomachea* l'εὐδαιμονία si confermò ancora il fine ultimo delle azioni umane, ma ne venne formulata una nuova definizione (cfr. *EN* I 6, 1098a 15-18). Nell'incipit, inoltre, egli rinnovò la sua fedeltà al ragionamento causale:

«[o]gni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende» (*EN* I 1, 1094a 1-3).

Ogni singola azione s'inseriva all'interno del processo causato che sarebbe poi giunto alla conclusione solo se l'individuo avesse raggiunto il fine, che si rivelò poi

essere anche il principio delle sue azioni: «una volta definito il fine, infatti, si mostrano le altre cose chiarendo che ciascuna di esse è un bene» (*EE* I 8, 1218b 17-18). Interpretando le parole di Aristotele dovremmo dunque considerare il principio della catena causale come «causa motrice ($\alpha\lambda\tau\iota\omicron\nu \acute{\omega}\varsigma \kappa\iota\nu\eta\sigma\alpha\nu$)» (*EE* I 8, 1218b 20-21), mandante cioè di tutte quelle azioni volte al raggiungimento del fine che s'identificò col suo principio. L'esempio a seguito ne esplicitava il carattere circolare:

«poiché questo è l'essere in buona salute, necessariamente è questo ciò che a essa contribuisce; quel che è salutare è causa della salute come causa motrice ed è causa, allora, del fatto che la salute ci sia» (*EE* I 8, 1218b 19-22).

Se «l'essere in buona salute» (*EE* I 8, 1218b 19) è promosso a principio di quelle azioni volte ad incentivare uno stile di vita classificabile come salutare, esso combacerà anche col fine della stessa catena causale. L'illustrazione in Fig. 1 si offre di chiarire visivamente l'andamento causale e circolare del ragionamento, ponendo la salute come uno degli innumerevoli beni dettati dai bisogni della massa.

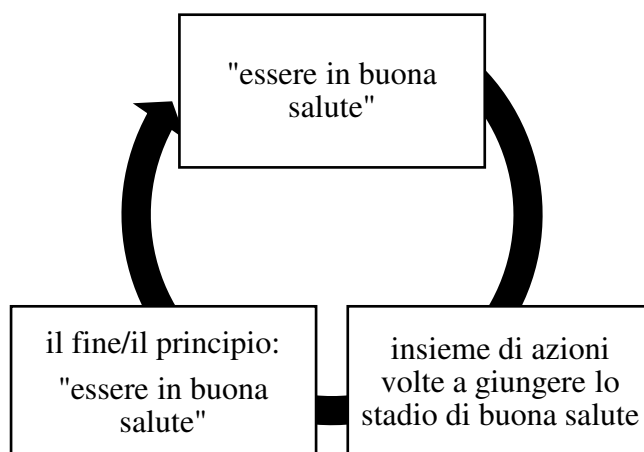


Figura 1

Nel complesso discorso di Aristotele la buona salute non poté che figurare solo come uno dei fini della lunga catena e, come anticipato, il significato spesso conferito all'idea di felicità assunse coloriture affini alle necessità di alcuni individui (cfr. *EN* I 2, 1095a 24-25).

Possiamo riflettere su un altro esempio che vede Alessandro il Grande protagonista agente della catena causale, al termine della quale figura come fine ultimo l'espansione del regno macedone – «causa motrice» (*EE* I 8, 1218b 20-21) dell'insieme delle sue azioni future. La posizione del filosofo assomiglierebbe dunque alla teoria del determinismo causale per cui l'agente, stimolato da una causa "A", giungerebbe al fine "B". A sfuggire dalla gabbia circolare deterministica è la qualità delle azioni di Alessandro, fortemente decisive per il suo fine. Se l'eroe macedone avesse raccolto i suggerimenti dei medici più esperti, per i quali avrebbe dovuto scegliere la sobrietà alla smodatezza, un'igiene corretta ad una trascurata, adottando una buona gestione della pressione politica anziché rimanerne soffocato⁶¹, è possibile immaginare per il regno macedone ancora un'altra epoca di splendore. L'indeterminismo aristotelico si rifugia dunque nella possibilità di pensare all'altrimenti: ad un futuro alternativo che Alessandro avrebbe potuto vivere se solo avesse agito diversamente.

A far forza al ragionamento causale è la successiva teorizzazione delle doti naturali, menzionate e discusse nell'*Etica Eudemia*: contribuiranno alla lettura determinista di un Aristotele che solo nella *Nicomachea* affronterà il medesimo discorso servendosi di strumenti ulteriormente affinati.

⁶¹ Cfr. RADET 1974, p. 266.

III. La naturalità delle doti.

«[O]ccorre in primo luogo esaminare in che cosa consista il vivere bene e come si acquisisca» (*EE I 1, 1214a 14-15*).

Intorno alle possibilità che consentivano all'individuo di poter giungere all'εὐδαιμονία si svilupparono le ipotesi più varie. Aristotele elencò sei cause della felicità nella prima delle sue *Etiche*, rispettando il seguente ordine: le doti naturali, il favore divino, la sorte, l'insegnamento, l'esercizio e infine l'abitudine. Ognuna di queste o solo alcune sarebbero state causa della felicità. Dall'approfondita argomentazione intorno alle doti naturali nelle pagine dell'*Eudemia* si evince il notevole coinvolgimento dell'autore, per cui solo un'affrettata lettura avrebbe imputato la responsabilità della felicità esclusivamente alla natura.

In apertura all'*Eudemia* Aristotele fornì un esempio sul corretto modo d'intendere la naturalità, come accade per tutti coloro che «per natura sono grandi o piccoli o di colorito diverso» (*EE I 1, 1214a 17-18*). La naturalità delle doti venne accostata a due stadi della maturazione di ognuno, non soggetti a variazioni secondo il volere individuale, bensì sottoposti al cambiamento naturale; l'aver un «colorito diverso» (*EE I 1, 1214a 17-18*) seguì la stessa logica: un fattore genetico che non poteva essere certo deciso né – in questo caso – cambiato. Si esclude dunque preventivamente la possibilità che queste doti possano essere ottenute, scelte o cambiate. Gli esempi successivi chiarirono l'aspetto naturale: «senza la respirazione, o la veglia o la possibilità del movimento, non avremmo alcunché né di bene, né di male» (*EE I 2, 1214b 19-21*). La naturalità va dunque intesa come l'insieme di funzioni biologiche che permette la prosecuzione dell'esistenza sul piano di quelle organiche: senza l'atto respiratorio un individuo non potrebbe vivere e di conseguenza raggiungere la felicità.

Quale fosse «il modo di vita più desiderabile» (*Pol. VII 1, 1323a 15-16*) fu un interrogativo che Aristotele si trascinò anche durante la stesura della *Politica*, nella quale esplicitò il primo presupposto: «avere la natura qual è quella dell'uomo e non di uno degli animali» (*Pol. VII 13, 1332a 41*). Dal «contributo minimo»⁶² di tale

⁶² DONINI 1989, p. 101.

presupposto trapelava l'imprescindibilità delle doti naturali: se la questione etica coinvolgeva solo gli uomini, escludendo ad esempio gli animali, nascere uomo allora era la condizione necessaria ma non sufficiente. Infatti, l'aggiunta di altri due fattori complicò la teoria secondo cui si sarebbe ottenuta la felicità unicamente con le doti naturali, dando voce al ragionamento opposto: «[o]ra gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori e questi tre fattori sono la natura, l'abitudine, la ragione» (*Pol.* VII 13, 1332a 38-40).

Se Aristotele avesse unicamente affidato alle doti naturali la responsabilità della felicità allora la richiesta avanzata nella *Politica* avrebbe dovuto essere molto più generosa: nascere il migliore dei suonatori di cetra; nascere, cioè, un certo tipo di uomo capace d'essere virtuoso e, per tale ragione, prossimo alla felicità. Attenendoci al settimo libro della *Politica* e, in generale, all'*Eudemia* sembra che Aristotele sia stato soddisfatto delle fasi processuali teorizzate – qui illustrate in Fig. 2; tuttavia, l'analisi rimane carente di una spiegazione su come l'individuo potesse passare da uno stato all'altro.

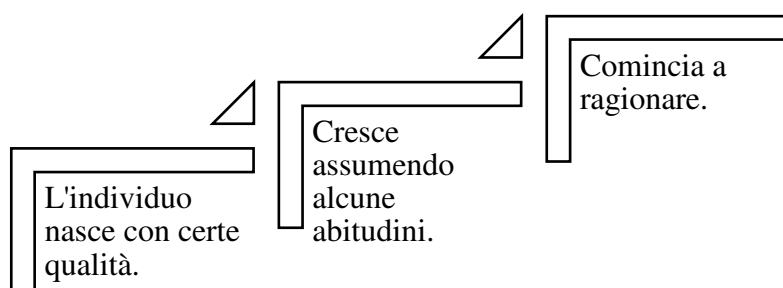


Figura 2

L'appartenenza alla specie "uomo" sazierebbe solo la prima delle necessità enunciate dal filosofo, poiché «per natura» (*EE* I 1, 1214a 15) va inteso l'insieme delle qualità con cui nascerebbe l'individuo – quelle funzioni biologiche necessarie ma da sole insufficienti per il raggiungimento del fine. Aristotele infatti definì il «per natura» (*EE* II 8, 1224b 32) con due elementi: «quel che fin dalla nascita a tutti si accompagna e con quel che in noi si forma se alla generazione è permesso di svilupparsi linearmente» (*EE* II 8, 1224b 32-34). Ad esempio, la canizie e la

vecchiaia (cfr. *EE* II 8, 1224b 34) rappresentano quelle caratteristiche legate all'inevitabile trascorrere del tempo⁶³.

Nella stesura della *Nicomachea* Aristotele non rinnovò la stessa curiosità per il tema caro all'*Eudemia*: l'elenco stilato nell'opera precedente si restrinse infatti con l'omissione delle doti naturali. Nonostante ciò, l'opera non può dirsi completamente esente da cenni alle caratteristiche naturali umane, poiché nel proemio Aristotele dirà che la felicità potrà essere raggiunta «da tutti quelli che non hanno qualche impedimento naturale a praticare la virtù» (*EN* I 10, 1099b 19); l'analisi dell'*Etica Eudemia* sulle doti facilitò la comprensione di alcuni passi della sua secondogenita: le doti naturali sono sì essenziali ai fini del raggiungimento della felicità, pur rimanendo lontane dall'essere determinanti.

⁶³ Cfr. FARINA 2019, p. 33.

IV. Col favore degli dèi.

«Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio» (*Metaph.* Λ 7, 1072b 28-30).

Dai primi poemi di Omero (VIII sec. a. C.) ed Esiodo (metà VIII sec. - metà VII sec. a. C.) traspare uno dei tratti più distintivi del mondo greco. La devozione dei Greci fu rivolta ad una religione non rivelata, sprovvista di un testo sacro dal quale trarre precisi dogmi morali e di un profeta pronto a sacrificarsi per essa. L'uomo greco nasceva dunque senza alcun debito morale da ripagare al suo Dio e cresceva nella serenità di non preoccuparsi per il destino della sua anima. L'intera comunità confidava nella partecipazione di tutti i cittadini alle manifestazioni religiose e ai riti culturali, occasione per ognuno di esprimere l'immenso rispetto verso i propri dèi⁶⁴. L'*Iliade* e l'*Odissea* di Omero rappresentano i pilastri di una cultura fortemente devota alle divinità. È l'ottavo libro dell'*Iliade* in particolare a testimoniare un ulteriore aspetto della cultura greca: la costante presenza divina nel quotidiano degli uomini. Fu infatti Zeus a convocare tutti gli dèi dell'Olimpo per discutere e decidere del futuro della guerra di Troia, degli uomini e dei conseguenti equilibri politici; inoltre, ad ognuno di essi Zeus lasciò la libera scelta di parteggiare per una delle fazioni. Furono dunque gli dèi e non le scelte degli uomini a determinarne l'avvenire.

Anche nel *Corpus* aristotelico – ad esempio in un passo che vede protagonista Eraclito – si legge della costante presenza divina nel quotidiano degli uomini e della reciproca confidenza tra dèi e mortali:

«rivolgendosi a quegli ospiti che desideravano rendergli visita, ma che, una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cucina, li invitò a entrare senza esitare: anche qui, disse, vi sono gli dei'» (*PA* I, 5, 19-23).

Dopo i grandi poeti, il culto agli dèi interessò anche schiere di filosofi, affascinati dall'interrogarsi sulla loro origine. Le prime pagine della *Metafisica* non sono altro

⁶⁴ Cfr. VERNANT 2005, p. 257.

che una rassegna del lavoro dei pensatori precedenti ad Aristotele: ad ognuno corrispondeva una causa prima.

«[V]ivente, eterno e ottimo» (*Metaph.* Λ 7, 1072b 28) sono gli attributi riconosciuti dal filosofo al dio, al quale si aggiunse inoltre l'essere la causa stimolante dell'intero agire umano verso il conseguimento del fine ultimo. Il coinvolgimento divino nel raggiungimento della felicità non poté che essere ipotizzato anche nelle pagine dell'*Eudemia*:

«o che [abbiano la felicità] quasi fossero ispirati da un qualche demone che li rende invasati – come accade agli uomini posseduti da una ninfa o da un dio (δαίμονίου)» (*EE I 1, 1214a 22-24*).

Il viscerale legame religioso portò alcuni a dichiararsi «ispirati» (*EE I 1, 1214a 24*) proprio da un δαίμων: se l'allusione aristotelica alla vicenda socratica sia stata casuale o intenzionale non può dirsi con sicurezza, ma nella presente analisi è certo immediata. Che la devozione dei Greci fosse molto rigida lo dimostra la frequenza delle accuse d'empietà rivolte anche a danno degli uomini più meritevoli. Al banco degli accusati fu lo stesso Socrate a menzionare l'esistenza del δαίμων, in grado di frenare l'istinto di occuparsi di politica. Socrate non avrebbe mai tradito la sua Atene oltraggiandone i costumi, così accettò la condanna nel rispetto delle decisioni dei suoi giudici; tuttavia non mancarono personaggi che sfidarono la tolleranza dei più devoti.

È nota infatti la spiacevole vicenda in cui fu coinvolto Andocide, rientrato ad Atene dopo un lungo esilio. Durante la celebrazione dei Misteri eleusini, uno dei più famosi riti religiosi che si celebravano annualmente nel santuario consacrato a Demetra, l'uomo avrebbe lasciato un ramo di supplice nell'Eleusinion. Gesti simili a quelli commessi da Andocide erano severamente vietati e l'ira di quelli che saranno i suoi futuri accusatori non tardò ad essere manifestata. Col pretesto, inoltre, ad Atene rientrò in vigore il vecchio decreto di Isotimide, diretto a proibire l'ingresso ai templi e alle future partecipazioni alle feste religiose della città a tutti coloro che si fossero macchiati di simili sacrilegi in passato. Nonostante il pullulare di nuove accuse, il

destino di Andocide fu più fortunato di quello di Socrate: egli si salvò dalla morte scegliendo l'esilio appena dopo la scarcerazione⁶⁵.

Se il determinismo teologico si fondava sull'importanza della componente divina, la qualità delle azioni precedenti all'evento non avrebbe avuto alcuna importanza, poiché le divinità ne avrebbero avuto l'assoluto predominio, ma per Aristotele il nesso εὐδαιμονία-divinità si coniugava diversamente. Figlio della tradizione greca anche Aristotele ammette che «se vi è davvero, in generale, qualcosa che gli dèi donano agli uomini, è ragionevole pensare che la felicità sia un dono divino» (*EN I 10, 1099b 11-12*), ma le origini e il raggiungimento dell'εὐδαιμονία non potevano essere solo una questione divina, tema «più adatto a un'altra ricerca» (*EN I 10, 1099b 14*). Ciò che rimaneva evidente però agli occhi del filosofo era che:

«la felicità, anche se non ci viene inviata dagli dèi, ma ci arriva a causa della nostra virtù, o deriva da un qualche insegnamento o esercizio, è una delle cose più divine, infatti è evidente che il premio e il fine della virtù sono qualcosa di ottimo, divino e beato» (*EN I 10, 1099b 14-18*).

Il fattore divino era sì un elemento fondamentale, ma certo gli dèi non avrebbero deciso del futuro degli uomini, allo stesso modo degli dèi dell'Olimpo nella vicenda di Troia. Si trattava bensì di una semplice influenza, ma del raggiungimento della felicità solo l'uomo ne sarebbe stato l'artefice.

⁶⁵ Cfr. BONAZZI 2020, pp. 3-7

V. La sorte e la buona fortuna.

Insieme al favore divino, l'ipotesi che anche la sorte (τύχη) potesse essere causa della felicità fu un'ulteriore supposizione che per Aristotele valse la pena vagliare, alimentata probabilmente dall'ormai diffusa credenza che l'εὐτυχία e l'εὐδαιμονία potessero sovrapporsi. Quando però Aristotele scrisse l'*Eudemia* non si affrettò ad esplicitare il carattere favorevole della sorte – adottando quindi il termine εὐτυχία. Nella scrittura più tarda della *Nicomachea* invece l'inclinazione positiva della τύχη emerge con un tratto decisivo, rimarcato dall'utilizzo del termine εὐτυχία. Ad ogni modo, in entrambe le opere sono riportate le medesime considerazioni. Aristotele dunque vagliò, oltre alle precedenti, anche l'ipotesi che l'εὐδαιμονία potesse raggiungersi:

«per merito della fortuna (διὰ τὴν τύχην) (molti infatti affermano che la felicità e la buona fortuna (τὴν εὐτυχίαν) sono identiche)» (*EE* I 1, 1214a 24-25).

E nella *Nicomachea*:

«alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna (τὴν εὐτυχίαν τῆ εὐδαιμονία), proprio come altri la identificano con la virtù» (*EN* I 9, 1099b 7-8).

Nella lingua greca è presente una sfumatura che consente di distinguere tra i termini τύχη e εὐτυχία: la τύχη si connotava per l'atteggiamento imparziale nel coinvolgimento nelle vicende umane; l'εὐτυχία invece ne era la sua declinazione positiva, implicata nella relazione con l'uomo e capace d'innalzare alcuni di loro al pari di quelli più saggi.

«[P]ur essendo appunto privi di discernimento riescono in molte di quelle cose di cui è padrona la fortuna; e altri riescono anche in quei campi in cui c'è sì conoscenza tecnica, tuttavia c'è molto spazio anche per la fortuna, per esempio nelle strategie e nella navigazione» (*EE* VIII 2, 1247a 4-7).

Alcuni tra gli uomini fortunati si dimostrarono capaci nel realizzare quel ventaglio di azioni in cui alla fortuna spettava una parte preponderante; altrettanti inoltre furono coloro che, sprovvisti di qualsiasi capacità di giudizio, si dimostrarono all'altezza delle circostanze oltre ogni aspettativa. In entrambi i casi, Aristotele pensava alla fortuna come una forza dall'ampio raggio d'autonomia. La presenza degli uomini fortunati rendeva l'esistenza della buona fortuna indubbia e in merito alla sua origine le ipotesi di Aristotele furono due: doti naturali o stati abituali.

L'ipotesi che si trattasse di uno stato abituale era fragile: in questo caso si sarebbero dovute spiegare le modalità d'ottenimento.

«È dunque in forza di uno stato abituale che costoro sono tali, oppure sono capaci di ottenere il successo non perché abbiano in sé una certa qualità?» (*EE VIII 2, 1247a 7-8*).

Invece, la tesi secondo cui la fortuna potesse avere un coinvolgimento con la natura era assai più diffusa: la natura infatti conferiva all'uomo delle qualità che gli consentivano di differenziarsi dagli altri nel modo d'agire fin dal principio.

«[B]isogna esaminare se è per natura che uno è fortunato (εὐτυχής), un altro invece sfortunato (ἀτυχής), oppure no, e come stanno le cose a questo proposito» (*EE VIII 2, 1247a 2-3*).

Come sottolineò John Dudley:

«[n]ature – as understood by Aristotle – is the source of that which happens always or usually in the same way, whereas fortune is the opposite. Therefore, if a man has continual good fortune, it is not really good fortune that he has, but a good nature»⁶⁶.

Il concetto di fortuna aristotelico, così come anche presentato nel secondo libro della *Fisica*, è infatti considerato una causa indeterminata, slegata dal ragionamento umano⁶⁷. Anche la *Metafisica* compensa le *Etiche* nel definire il carattere accidentale della fortuna, proponendo la vicenda di un tale che, scavando il suolo per piantare un albero, trovò inaspettatamente un tesoro (cfr. *Metaph. Δ 30, 1025a 18*); oppure

⁶⁶ DUDLEY 2012, p. 239.

⁶⁷ Cfr. MASI 2013, p. 67.

l'episodio di colui che sbarcò ad Egina a causa di una tempesta, anziché giungere alla meta predefinita (cfr. *Metaph.* Δ 30, 1025a 26). Prima di avere un risvolto accidentale, rispettivamente positivo e negativo, gli eventi furono oggetto di deliberazione e decisione. Aristotele definì l'accidente come tutto ciò che presenta due probabilità di accadere: «non sempre né per lo più» (*Metaph.* Δ 30, 1025a 15) – non accade infatti né sempre né per la maggior parte dei casi che qualcuno si ritrovi a dissotterrare un tesoro scavando il terreno per interrare un albero. L'accidentalità della fortuna dunque respingeva la necessità (cfr. *De int.* 9, 18b 16). Anche l'esempio dei dadi nell'*Eudemia* fu inteso a stabilire l'accidentalità della fortuna ma, nella chiusura del discorso, Aristotele lasciò intendere che anche il coinvolgimento divino:

«è come nel giuoco dei dadi: l'uno ottiene uno zero, l'altro la gettata conforme alla sua natura di uomo fortunato; oppure, forse, perché è amato – come dicono – dal dio e c'è qualcosa di fuori che lo indirizza, come una nave mal costruita molte volte tiene meglio il mare, ma non per sé, bensì perché ha un buon pilota, in questo senso stesso modo <il> fortunato ha come buon pilota il demone?» (*EE VIII 2*, 1247a 22-27).

In greco la felicità è εὐδαιμονία, termine composto dal prefisso εὖ aggiunto alla parola base δαίμων. È dunque possibile che si pensasse alla felicità come al favore di un buon demone, ma il motivo per cui un dio non dovesse scegliere il più saggio degli uomini non fu ulteriormente approfondito. Ciò che fu impensabile anche per Aristotele era far dipendere il successo dei fortunati dalla saggezza, soprattutto quando si aveva dinnanzi qualcuno sprovvisto di conoscenze specifiche per la riuscita di un compito. Un'irrazionale casualità era dunque la buona fortuna: una condanna all'attesa e alla speranza di tutti quegli uomini che avrebbero voluto esserne destinatari.

La fortuna venne intesa come una declinazione positiva del caso (τὸ αὐτόματον), al quale andava riconosciuto il carattere della spontaneità: se la fortuna fosse stata dettata dal caso, il caso non avrebbe necessariamente previsto un risvolto positivo dei fatti. Un esempio di vicenda casuale venne offerto dalla storia di Nicostrato, raccontata nelle pagine della *Metafisica*. Spinto dal desiderio di bere al termine di un pasto particolarmente piccante, Nicostrato si recò fuori dal locale per raggiungere la

fontana a lui più vicina. Proprio nei paraggi si avvicinava un gruppo di persone che, notando lì l'uomo, decise di attaccarlo, colpendolo fino a provocarne la morte. La causa della morte era ben precisa: l'omicidio per mano di ognuno dei soggetti coinvolti. Per Aristotele si trattava di un evento accidentale: Nicostrato infatti decide per una specifica causa (la sete dettata dalla cena piccante) di uscire con l'intento di bere, ottenendo però da quest'azione un risvolto imprevisto. La Fig. 3 schematizza i vari scenari a cui Nicostrato potrebbe esser andato incontro.

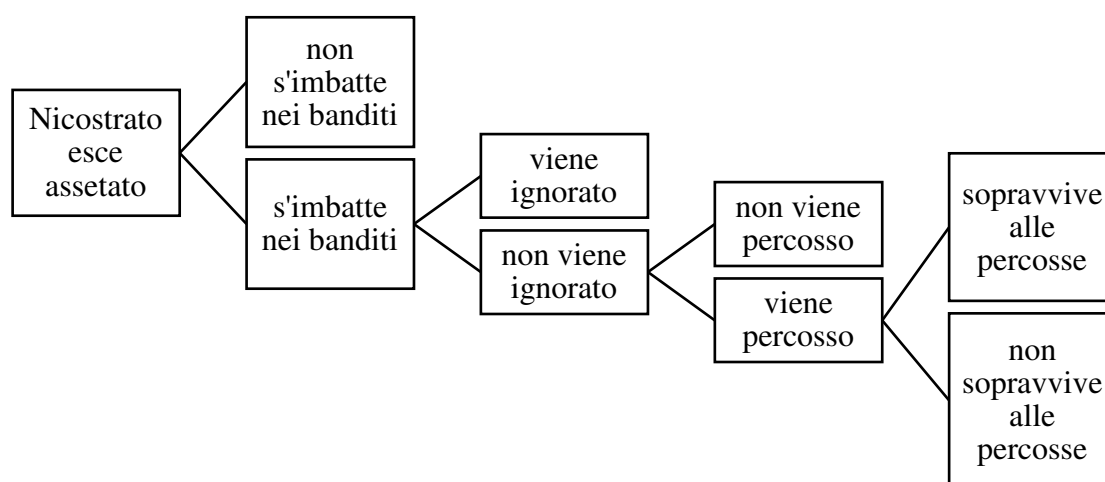


Figura 3

L'incontro fu dunque il risultato di una semplice coincidenza priva di cause, esattamente come quell'uomo che, scavando un buco per piantarci un albero, accidentalmente s'imbatté nel ritrovamento di un tesoro. Se ne deduce, dunque, come Aristotele conferma anche nella *Fisica*, «[a]nche fortuna (τύχη) e caso (τὸ αὐτόματον) sono annoverate fra le cause» (*Phys.* II 4, 195b 31).

VI. Insegnamento, esercizio e abitudine.

La lista delle cause della felicità stilata da Aristotele nei primi passi di entrambe le *Etiche* si completò con la menzione di altri tre elementi: l'insegnamento, l'esercizio e l'abitudine. Le nuove ipotesi si rivelarono la principale causa della εὐδαιμονία, poiché figurano come modalità d'ottenimento sia delle virtù etiche sia di quelle dianoetiche. Infatti, nel secondo libro della *Nicomachea* Aristotele spiegò che le prime derivavano dall'abitudine, dall'esercizio e dal controllo degli impulsi; mentre le seconde furono il frutto dell'insegnamento. In entrambi i casi si trattava di stati abituali che si sarebbero consolidati solo grazie al continuo ripetersi di precisi comportamenti e non si sarebbero generati in noi «né per natura né contro natura» (*EN* II 1, 1103a 24). Sebbene sia escluso il carattere naturale, secondo Aristotele «è nella nostra natura accoglierle» (*EN* II 1, 1103a 25) e, solo attraverso insegnamento, esercizio e abitudine, le virtù «sono portate a perfezione in noi» (*EN* II 1, 1103a 25). La possibilità di apprendimento coinvolgeva solo coloro che non avessero «qualche impedimento naturale a praticare la virtù» (*EN* I 10, 1099b 19). Di conseguenza, «elementi decisivi (κέρια)» (*EN* I 11, 1100b 10) della felicità furono le azioni virtuose, affiancate dall'accidentalità della εὐτυχία e dal favore divino. Nel chiarire questo aspetto, la narrazione della *Nicomachea* si mostrò più distesa:

«[i]nfatti il bene e il male non consistono in esse, sebbene, come abbiamo detto, la natura umana abbia necessità di tali cose, ma gli elementi decisivi della felicità sono le attività secondo virtù, e le attività opposte lo sono dell'infelicità» (*EN* I 11, 1100b 8-11).

Sull'insegnamento del buon maestro, seguito dal quotidiano esercizio dell'allievo, si sarebbe successivamente cementata l'abitudine. Il rapporto consequenziale dei tre fattori era ciò che Aristotele, da buon maestro anch'egli, sperava di ottenere con i suoi allievi scongiurando qualsiasi tipo d'interruzione che avrebbe significato perdere l'uomo sulla via del vizio. La scommessa sulla possibilità di acquisire un particolare *habitus* conferì alla *Nicomachea* il pregio di veicolare il messaggio dell'autodeterminazione. Aristotele si chiede, dunque, se la felicità può essere acquisita per natura oppure:

«se è per apprendimento, quasi che ci sia una qualche scienza della felicità, oppure mediante una forma di esercizio (molte doti infatti gli uomini non le hanno né per natura, né per aver imparato, ma per essersi abituati; le hanno cattive coloro che furono male abituati, buone quelli abituati bene)» (*EE I 1, 1214a 18-21*).

Il differente approccio etico delle due opere portò molti studiosi a chiedersi se la *Nicomachea* fosse stata soggetta all'influenza di alcune letture che avrebbero convinto Aristotele a cambiare prospettiva. Dal silenzio dell'*Etica Nicomachea* in merito alla questione delle doti naturali e dall'approfondimento sull'insegnamento, sull'esercizio e sull'abitudine infatti sono state desunte le nuove intenzioni di Aristotele: la stesura della seconda opera gli offrì l'opportunità di aggiornare la questione focalizzandosi sugli ultimi tre elementi trascurati durante l'analisi nell'*Eudemia*. L'ipotesi degli studiosi ricadde sulla lettura dell'ultimo dei dialoghi platonici, poiché se l'*Etica Eudemia* non mostrava alcun segno di conoscenza, nella *Nicomachea* Aristotele menzionò espressamente il suo maestro (cfr. *EN II 2*) assecondandone i principi educativi. Nelle *Leggi*, l'ultima parola di Platone fu per lo Stato, le sue leggi e i suoi costumi senza trascurare la παιδεία dei giovani ateniesi. Platone considerò il piacere e il dolore come le prime esperienze che gli individui facevano del mondo:

«io sostengo che le prime sensazioni che si offrono ai bambini sono piacere e dolore e che sono queste le forme in cui la virtù e il vizio si presentano per la prima volta all'anima» (*Leg. 653a*).

Le due «prime sensazioni», rappresentando l'espressione della virtù e del vizio, rendevano necessario l'intervento del maestro volto a plasmare la personalità dell'individuo attraverso un percorso di assuefazione. Anche nella *Nicomachea* era dominante l'idea secondo cui la virtù morale non poteva che riguardare i piaceri e i dolori, essendo proprio «a causa del piacere che la gente compie azioni ignobili ed è a causa del timore che si astiene dalle azioni belle» (*EN II 2, 1104b 9-11*). Secondo Platone la strategia vincente sarebbe stata la precoce educazione, volta ad insegnare il corretto discernimento di ciò che essi avrebbero dovuto odiare o amare (cfr. *Leg. 653c*): figurava questo come il primo dei principi dell'educazione. L'educazione

musicale, secondo uno degli interlocutori della *Repubblica*, avrebbe giovato agli individui. Il ritmo e l'armonia avrebbero infatti fatto da maestri ai giovani fanciulli che, nel quotidiano, avrebbero cercato di riprodurre proprio la medesima armonia in ogni decisione e azione.

La lettura di Aristotele dell'ultima opera del maestro è collocabile al suo ritorno ad Atene, intorno al 335: erano passati ormai anni dalla morte di Platone, anni che Aristotele aveva speso errando, finché Filippo di Macedonia non lo aveva chiamato alla sua corte. Quando Aristotele ritornò ad Atene, venne inaugurato il Liceo. Le lezioni del corso di etica nella sua scuola si sarebbero svolte non senza una scrematura dell'uditorio: egli avrebbe accolto infatti solo coloro a cui era stata impartita una buona educazione. Dalle richieste per l'ammissione traspare un'idea del Liceo come una scuola d'*élite*, ma, sull'insegnamento delle *Leggi*, Aristotele condivideva col maestro l'esigenza che gli allievi si abituassero alla gestione dei piaceri e dei dolori fin dall'infanzia, anziché tentare di correggere successivamente un *habitus* ormai consolidato: non doveva essere dunque «una differenza da poco» (*EN* II 1, 1103b 23-24) educare gli individui appena nati. Anche Platone applicò una rigida selezione dei suoi allievi, accettando solo coloro che coltivavano la passione soprattutto per gli studi scientifici – una leggenda racconta che all'ingresso della scuola venne fatta incidere la frase: «Nessuno entri che non sia geometra»⁶⁸. Si trattava dunque di una *ἐταπρία* aristocratica, per cui l'ingresso dello stesso Aristotele non fu così scontato, soprattutto considerando la sua condizione di meteco ad Atene. L'esigenza di Aristotele era anche dettata dalla profonda consapevolezza che la filosofia non sarebbe stata sufficiente a giovare a tutti gli uomini. L'estremo realismo dell'etica viene infatti a galla nella consapevolezza del possibile fallimento della filosofia.

Ancora sull'insegnamento, Aristotele menziona il ruolo dei legislatori nel secondo libro della *Nicomachea*, responsabilizzandoli della condotta dei cittadini.

«Ne è testimonianza anche quello che accade nelle città, infatti i legislatori rendono buoni i cittadini facendo contrarre loro buone abitudini, ed è questa l'intenzione di ogni legislatore. Coloro che non

⁶⁸ VEGETTI, ADEMOLLO 2016, p. 4.

svolgono bene questo compito deviano dalla loro funzione, e la differenza tra le costituzioni buone e quelle cattive consiste in ciò» (*EN II 1, 1103b 2-6*).

Nel nono libro delle *Leggi* Platone istituì un paragone tra il cattivo medico e il medico degli schiavi: il primo curerebbe i suoi malati prescrivendo gli stessi farmaci ad ognuno di loro, il secondo invece avrebbe spiegato loro prima la malattia e solo poi i metodi adottati per la cura. Facendo dell'esperienza la sua maestra, il primo avrebbe ricordato al secondo di essere un medico e non un educatore. La critica di Platone, veicolata attraverso un esempio, prende di mira proprio le scelte dei legislatori, impegnati a punire le azioni sbagliate degli individui, anziché educarli per assicurarsi che la gravità delle azioni venisse compresa e scongiurare che esse potessero ripetersi⁶⁹, assumendo come esempi morali proprio i filosofi.

Successivo all'insegnamento del buon maestro, l'esercizio consisteva nella ripetizione quotidiana dei comportamenti virtuosi che avrebbero contribuito alla creazione di un personale *habitus* col passare del tempo. Sarebbe emersa così, poco a poco, la capacità di comportarsi correttamente in modo autonomo, congiuntamente alla razionalità dell'agente. Nell'idea di Aristotele era possibile acquisire uno stato abituale praticandolo con l'ausilio di un buon maestro: un'azione virtuosa non sarebbe stata sufficiente a rendere un uomo virtuoso, ma se reiterata avrebbe portato alla consolidazione dell'*habitus* di una particolare virtù – compiendo atti giusti si acquisirà, ad esempio, la giustizia. Si sarebbe così formato il carattere ed è l'*Eudemia* a fornire ai lettori la sua prima ed unica definizione, informandoci che «conformemente a una direttiva razionale» (*EE II 2, 1220b 5-6*) il carattere è «una qualità della parte dell'anima irrazionale, capace però di seguire la ragione» (*EE II 2, 1220b 6-7*).

La condotta, adottata in virtù della consolidazione di un particolare *habitus*, avrebbe prodotto altrettanti comportamenti determinati. Proprio questo aspetto dell'*habitus* si presta ad una interpretazione determinista: se si acquisisce uno stato abituale vizioso o virtuoso, l'uomo continuerà a procedere nella sua vita temprando la sua abitudine. Se l'idea alla base delle *Etiche* fosse stata la medesima, gli stati

⁶⁹ Cfr. JAEGER 2003, p. 1710.

abituale andrebbero intesi come unidirezionali: una gabbia delimitante per l'agente⁷⁰. Il discorso di Aristotele va oltre, riservando all'individuo la possibilità della redenzione, ma sapendo però che un'unica azione virtuosa non sarebbe bastata all'agente vizioso per divenire un esempio di rettitudine. A questo proposito, Donini⁷¹ riportò un interessante dilemma morale che, in virtù della sua attualità, ci consente di mettere alla prova il discorso aristotelico. Immaginiamo il caso di un uomo membro di un'organizzazione mafiosa che, per tale appartenenza, si sia macchiato di gravi crimini contro terzi: siamo dinnanzi dunque ad un vizioso. Egli può aver compiuto anche atti benevoli in favore, ad esempio, dei suoi compaesani: avergli trovato lavoro o donato loro del denaro. L'interrogativo sollevato è: si dirà del mafioso essere un uomo virtuoso e generoso perché l'atto in sé, in quel preciso momento, è stato tale? L'*Etica Nicomachea* nega questa eventualità. Il processo trasformativo è complesso e altrettanto impegnativo, tuttavia Aristotele non si sentì di escluderlo definitivamente. L'uomo vizioso deve fortemente volere e decidere del cambiamento, aiutato dal buon maestro che possa rieducare il suo *habitus*.

«Infatti può accadere che si compia qualche atto grammaticalmente corretto per caso (ἀπὸ τύχης), oppure perché qualcuno ci ha guidato. Allora uno sarà grammatico solo quando compie un atto grammaticale in modo grammaticale: cioè, lo fa sulla base dell'arte grammatica che porta in sé» (*EN* II 3, 1105a 22-25).

Aristotele riconobbe che l'iniziale obiezione poteva però essere soggetta a rovesciamento: anche un agente dall'*habitus* virtuoso era capace di compiere atti viziosi per accidentalità o perché condizionato. Questo fu un caso che Aristotele presentò come il meno probabile, convinto che un uomo virtuoso non avrebbe ceduto alle lusinghe della viziosità. La rarità dell'evento sembrava strutturare maggiormente la sua credibilità mettendo in gioco il fattore dell'amicizia: l'amico aveva, infatti, il compito di sostenere l'altro nel suo cambiamento, affinché potesse anche lui tendere all'εὐδαιμονία. Dunque, la caratteristica dell'uomo felice era tale per cui:

⁷⁰ Cfr. DONINI 2014, p. 94.

⁷¹ Cfr. DONINI 1989, p. 85.

«compirà azioni secondo virtù e si darà alla contemplazione. Sopporterà benissimo le vicende della sorte, in ogni occasione, con eleganza, in maniera degna di chi è davvero buono e tetragono, senza rimprovero» (EN I 11, 1100b 20-22).

Secondo questa analisi, se le doti naturali sono inclini a suggerire una lettura causale delle pagine delle *Etiche*, l'insegnamento, l'esercizio e l'abitudine invece contribuiscono a ritrarre il lato indeterministico del profilo di Aristotele, tale per cui ci sembra sfuggire dalla catena causale. È proprio nella possibilità di pensarsi altrimenti che sorge l'indeterminismo aristotelico: ad ognuno venne riservata la possibilità di pensarsi altrimenti, per cui ecco il passaggio da un *habitus* vizioso al virtuoso, la speranza cioè di poter essere altro da ciò che si era, agendo «in conformità alla retta ragione» (EN II 2, 1103b 31-32). Aristotele rese dunque possibile il raggiungimento della felicità ad ogni individuo attraverso il processo di apprendimento ed esercizio.

VII. Un esempio logico per il discorso etico.

Il terzo libro dell'*Etica Nicomachea* aveva fornito al lettore l'esempio del marinaio, già trattato precedentemente, utile a introdurre la classe delle azioni miste che misero Aristotele in difficoltà: in quel caso l'azione era frutto di una scelta ben lontana dall'essere libera, in quanto dettata dalle circostanze. Lo stesso esempio è utile anche a riassumere la posizione del filosofo di Stagira, permettendoci di incorniciarla nei limiti di quella tesi che abbiamo definito "inclusivista".

Il marinaio di Aristotele è un agente esposto ad una serie di cause che si verificano in un preciso giorno: un uomo che, per necessità economica, accetta un lavoro su un'imbarcazione; accade che un giorno però, sottovalutate le indicazioni meteorologiche, egli si ritrova dinnanzi ad una violenta tempesta pronta ad abbattersi su di lui mentre la sua nave trasporta un carico da consegnare al suo datore di lavoro. Dinnanzi al marinaio appaiono almeno due opzioni: rinunciare al carico e salvarsi oppure salvare il carico senza la certezza che l'equipaggio o lui possano arrivare a terra. Dopo una lunga deliberazione, la scelta del marinaio è presto fatta: rinunciare al carico per salvarsi. La Fig. 4 illustra l'evento.

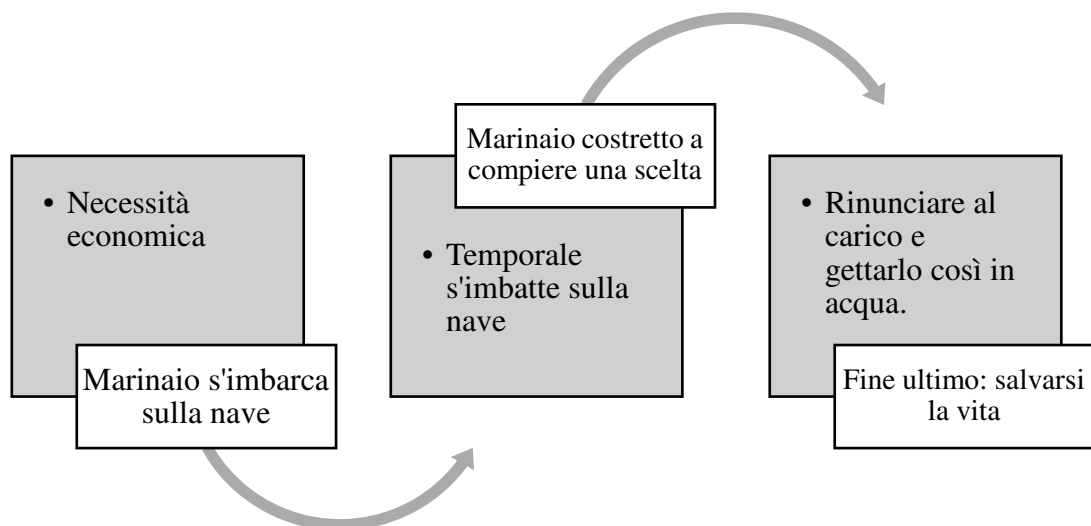


Figura 4

L'uomo, dunque, si trova a compiere l'azione estrema di gettare il carico a mare, perché una causa esterna alle sue forze, alla sua scelta e al suo potere d'azione gli

impone di compiere una scelta: la tempesta è “A”, un evento che comporta un’azione B, che nel caso specifico del marinaio è quello di rinunciare alla sua merce. La scelta di gettare il carico non è un’azione conseguente a una opzione liberamente scelta, poiché un lavoratore non s’immaginerebbe mai di vanificare gli sforzi di un’intera giornata – almeno non senza un valido motivo. L’azione di gettare il carico, che corrisponde al “B” della catena, rientra, secondo Aristotele, nella categoria delle azioni miste, poiché frutto di una scelta imposta da una condizione che la rende possibile. Aristotele spiegò l’esempio nella *Nicomachea* presentando il marinaio come un uomo a cui venne lasciata la possibilità di scelta, e proprio l’aver una o più opzioni dinanzi ad un evento forzato è uno dei tratti indeterministici. Sebbene l’indeterminismo sia spesso presentato come quella teoria che difende il libero arbitrio e la volontà umana, è necessario non trascurare che lo stesso concetto di libertà implica la possibilità del poter scegliere tra due o più opzioni.

Nel caso estremo di Aristotele, al marinaio venne lasciata una doppia possibilità, sebbene poi non sia pensabile di accettare serenamente la seconda, cioè la morte. Se però considerassimo ad esempio il carico un’importante risorsa vitale alla sopravvivenza di molti e non come una semplice merce, l’opzione di immolarsi per salvarlo si farebbe più plausibile. Dunque, sebbene il rapporto tra gli eventi sia causale – e quindi deterministico – l’esempio prevede il momento della scelta. Se allora «è sulla base delle circostanze che si deve dire se un’azione è volontaria o involontaria» (*EN* III 1, 1110a 14-15), certamente l’azione del marinaio nella presente circostanza appare non voluta perché forzata, ma il fatto di decidere di salvare se stesso o il carico è oggetto della sua deliberazione e della sua scelta: quindi è un’azione volontaria.

In quanto inerenti le scienze pratiche, deliberazione e agire umano sono l’oggetto di ricerca delle *Etiche*. Tuttavia, ciò non frenò la volontà di Aristotele di espandere il discorso ad altri ambiti: è il caso dello scritto logico *De interpretatione* in cui egli sembra negare la necessità a favore della deliberazione e della contingenza. La confutazione della teoria determinista prese le mosse dal *De interpretatione* 6, nel quale Aristotele introdusse il principio dialettico secondo cui «ad ogni affermazione è opposta una negazione e ad ogni negazione un’affermazione» (*De int.* 6, 17a 32-

33): uno dei membri della coppia degli enunciati avrebbe dovuto necessariamente avere il carattere del vero e l'altro del falso. Lo stesso principio logico venne ribadito al capitolo successivo e, per meglio esprimerlo, Aristotele chiosò con un esempio:

«[d]unque, tutte quelle enunciazioni contraddittorie che riguardano gli universali in forma universale, è necessario che siano, una o l'altra, vera o falsa; e così pure tutte quelle che riguardano gli individui, per esempio: Socrate è bianco – Socrate non è bianco» (*De int.* 7, 17b 26-29).

Le eccezioni alla regola dialettica vennero rimandate al *De interpretatione* 9 e riguardavano gli enunciati concernenti gli eventi contingenti futuri – celebre è infatti l'esempio della battaglia navale. La tesi aristotelica, contraria alla necessità, preparava i suoi presupposti ripercorrendo il ragionamento dei deterministi, per i quali nulla di ciò che è «né è né diviene per caso» (*De int.* 9, 18b 5) e dunque non trova la sua causa nel caso o nella contingenza; la ritrova bensì nel carattere necessario e ciò comporta che tutte le cose o accadranno o non accadranno. Se infatti proponiamo autonomamente l'enunciato “questo oggetto è bianco” qui ed ora, il suo carattere veritiero sarebbe stato tale anche nel passato – cioè l'enunciato sarebbe stato vero anche se fosse stato pronunciato ieri⁷².

Presentate le ragioni dei deterministi, spettava ora ad Aristotele testare fin dove la validità delle loro convinzioni potesse rinvenirsi. Venne così proposto ancora un altro esempio, riguardante però una proposizione futura: è il caso di qualcosa che domani può essere ma anche può non essere. La necessità degli eventi, difesa dai deterministi, non sarebbe qui plausibile. Il tentativo di Aristotele era di riservare alla deliberazione e alla contingenza il futuro delle azioni.

«[I]l principio delle cose che saranno discende e dal deliberare (βουλευέσθαι) e dal non aver fatto alcunché, e, in generale, nelle cose che non sono sempre in atto vi è la possibilità di essere e di non essere e in esse sono possibili ambedue le circostanze» (*De int.* 9, 19a 7-10).

Ma prima che un evento accadesse, esso rimaneva nello spazio della contingenza. Per il divenire valeva dunque la possibilità di accadere o non accadere. Prima del suo

⁷² Cfr. VAN INWAGEN 1983, p. 228.

avverarsi, l'evento dunque oscillava secondo il duplice carattere del contingente a cui Aristotele riservò un'ulteriore precisazione:

«è chiaro pertanto che non tutte quante le cose né sono né divengono per necessità, ma che le une <realizzano> indifferentemente una delle due possibilità e che per nulla di più o l'affermazione o la negazione è vera; le altre <realizzano> piuttosto e per lo più una possibilità, ma tuttavia è possibile che si verifichi anche l'altra e non la prima» (*De int.* 9, 19a 18-22).

La tripartizione del contingente può quindi essere schematizzata nel seguente modo:

- a. Indifferentemente una delle due possibilità: ὁπότερ' ἔτυχε (*De int.* 9, 19a 19);
- b. Per lo più una delle due possibilità: ἐπὶ τὸ πολὺ (*De int.* 9, 19a 21);
- c. Non è esclusa l'altra delle due, cioè quella con minore probabilità di accadere: οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή (*De int.* 9, 19a 21-22).

Interessante è l'esempio riportato dal commentatore del *De interpretazione* Ammonio, poiché coinvolge altri aspetti del pensiero aristotelico. Secondo Donini però gli sforzi di Ammonio furono vani, poiché del suo stesso esempio egli non riuscì a farne un buon uso: «necessariamente domani Socrate si laverà o non si laverà»⁷³. Teniamo conto che, per entrambi gli enunciati, siamo impossibilitati ad affermare che sia vero uno dei due membri della contraddizione o che l'altro sia falso non prima che lo stesso evento si sia realizzato. Tuttavia, stando alla tripartizione del contingente però è possibile stabilire in quale classe l'evento si collochi. Per comprendere ciò è necessario inquadrare l'evento e il soggetto nel momento in cui esso si realizza e non astrarlo dalla realtà. In quest'analisi interviene l'approccio delle *Etiche*, suggerendoci di considerare le circostanze di ogni evento, come anche ribadito nella *Metafisica* (cfr. *Metaph.* A 1, 981a). Secondo Ammonio l'evento di Socrate si collocherebbe nella classe "a" degli "indifferentemente in una delle due possibilità", poiché astraendo il soggetto e l'azione dalla realtà, l'evento non può che

⁷³ DONINI 1989, p. 54.

appartenere alla classe “a”. Probabilmente l’errore di Ammonio fu quello di ignorare l’*Etica Nicomachea* nell’interpretazione dello scritto logico.

In virtù della precedente analisi, sono immediate le considerazioni che ora possiamo sviluppare intorno a Socrate. Tenendo fede alle testimonianze della sua vita, possiamo indicare Socrate come un uomo coraggioso e pronto a battersi per la sua città, valore che valse a Socrate incarichi pubblici d’alto livello; un filosofo che passò l’intera vita dedito alla sua unica vera passione: la filosofia. Socrate, dunque, non può che esser considerato un uomo giusto, con una buona educazione. Se consideriamo anche “l’azione di lavarsi” una di quelle attività convenzionalmente giudicata retta all’uso comune, allora l’evento apparterebbe alla classe “b” del “per lo più una delle due possibilità”. Potremmo dunque dire con certezza che molto probabilmente domani Socrate si laverà.

Molti, secondo Donini, sarebbero i casi a rientrare nel “per lo più”, perché ogni agente seguirà le abitudini del suo carattere morale. Presentata così la questione però è possibile leggersi ancora il carattere deterministico: Socrate ha acquisito un *habitus* consuetudinario, si lava ogni giorno, quindi continuerà a farlo ripetutamente. La deliberazione e la decisione sarebbero collocabili ancora nella qualità dell’azione di Socrate: il come si laverà è un carattere utile a spiegare la deliberazione, perché il come egli svolgerà la determinata azione dipenderà unicamente da sé.

Se aggiungessimo delle variabili all’esempio, le percentuali della contingenza subirebbero una variazione: per esempio, il condizionamento esterno. Immaginiamo allora che domani Atene cada in una tremenda siccità che causi il prosciugamento di ogni pozzo nelle vicinanze dell’abitazione di Socrate. Le possibilità che il soggetto si lavi saranno dunque scarse poiché entrerebbero, al di fuori della sua iniziativa, nella classe “c” del “con minor frequenza in una delle due”. Il fatto che i pozzi siano asciutti determinerà la verità o la falsità della proposizione e anche il compimento dell’azione, ma non la decisione di Socrate, che si sarà comunque alzato con l’intento di lavarsi, trovando però i pozzi vuoti. Viceversa, se egli decidesse di non lavarsi oggi e i pozzi fossero pieni, da un lato le circostanze collaborerebbero all’accadere di quell’attività, dall’altro però Socrate sceglierebbe di non portare a compimento

quell'abitudine. Il “per lo più” dunque esprime le percentuali della contingenza, poggiandosi sull'abitudine ma non sopprimendone la deliberazione.

VIII. Una lettura inclusivista.

Nel *De interpretatione* Aristotele trattò della deliberazione e delle decisioni dell'uomo, ma una simile trattazione si rivelò sufficiente affinché si parlasse di una posizione fermamente indeterminista. Ciò che gli studiosi notarono nel *Corpus* aristotelico fu la mancanza di una chiara nozione di "libero arbitrio" e, di conseguenza, anche una di volontà. La filosofa Dorothea Frede scrisse infatti:

«In principle one could make short shrift with the question of free will in Aristotle. Given that he has no concept of a will, there is *a fortiori* no concept of a free will. To explain the reason for this seeming *gap* in Aristotle's psychology takes somewhat longer»⁷⁴.

In precedenza, in linea con tale giudizio si era ritrovato lo studioso René-Antoine Gauthier (1913-1999) che sostenne come nella filosofia di Aristotele non esista la volontà. In coda ai due autori si aggiunse anche il filosofo americano Alisdair MacIntyre, aggiungendo che, come ogni altro filosofo precristiano, anche Aristotele non poteva avere una chiara nozione di volontà:

«Aristotle, like every other pre-Christian author, had no concept of the will and there is no conceptual space in his scheme for such an alien notion in the explanation of defect and error»⁷⁵.

Giudizi come quelli di MacIntyre non furono esenti da critiche e le prime arrivarono dal filosofo Michael Frede (1940-2007): nella βούλησις andava ricercata la nozione di volontà. Nonostante ciò, però lo stesso Frede riconobbe nella trama aristotelica un problema, poiché poteva dirsi trovata una nozione di volontà solo qualora si ritenesse la volontà la causa di tutte le azioni volontarie⁷⁶, ma l'agire più auspicabile non prevedeva alla sua origine la volontà, bensì un καλῶς βουλευσασθαι a cui sarebbe seguita la προαίρεσις.

Tuttavia l'assenza di una nozione di volontà, quella che gli autori menzionati documentarono come una mancanza di Aristotele che consenta loro di affiancarlo

⁷⁴ FREDE 2015, p. 39.

⁷⁵ MACINTYRE 1990, p. 111.

⁷⁶ Cfr. CAMPBELL, O' ROURKE, SHIER 2004, p. 228.

agli indeterministi, per Anthony Kenny fu invece il più alto valore di una teoria che riuscì a sopravvivere senza la formulazione di una tale nozione⁷⁷.

Sebbene la critica dunque paia non aver ancora raggiunto un accordo unanime sulla tesi di Aristotele, ad oggi l'inclinazione delle ricerche propende a sottolineare la neutralità al riguardo. Il filosofo William David Ross (1877-1971), che si sbilanciò verso una posizione indeterminista, sottolineò già all'inizio del Novecento proprio l'assenza di un'indagine aristotelica sui medesimi temi:

«[i]n complesso dobbiamo dire che [Aristotele] condivideva la credenza dell'uomo comune nel libero arbitrio, ma che non esaminò il problema molto a fondo e non si espresse con perfetta coerenza»⁷⁸.

Riprendendo le fila del dibattito tra deterministi e indeterministi, notiamo come emerga un'incompatibilità, anche se l'analisi di alcuni passi delle *Etiche* sembri contraddire questo presupposto, suggerendoci l'abbandono del ragionamento binario, preferendo l'adozione di uno intermedio. Prese singolarmente e nella loro radicalità, infatti entrambe le teorie mostrarono d'essere insufficienti per una completa interpretazione del mondo e dei suoi fenomeni. Tale insufficienza portò infatti alla teorizzazione di una nuova prospettiva, che prese il nome di "compatibilismo". I suoi fautori portarono avanti «il compito di dare conto della libertà umana nel quadro della visione scientifica del mondo»⁷⁹. Sulla base di quanto esposto, non è possibile affermare che il pensiero di Aristotele sia identificabile nelle radicali teorie deterministe e indeterministe della sua epoca, ma se trasponessimo il pensiero dello Stagirita nelle categorie attuali, potremmo riconoscere Aristotele nella tesi compatibilista. È certo che proporre una lettura che tenda ad affiancare il discorso aristotelico al compatibilismo potrebbe somigliare al disperato tentativo di Crisippo: l'ambiguità del suo ragionamento, aggravata dall'adesione allo stoicismo, esprime bene l'esito del discorso di chi, scegliendo una «via intermedia» (*Fat.* 39) per giustificare il libero arbitrio, finisce per confermare l'una o l'altra ipotesi – nel caso dello stesso Crisippo, la necessità del destino. Ma anche un'affiliazione di questo

⁷⁷ Cfr. DE CARO, MORI, SPINELLI 2014, p. 40.

⁷⁸ ROSS 1982, p. 194.

⁷⁹ DE CARO 2018, p. 56.

tipo potrebbe non riuscire a riassumere totalmente la posizione di Aristotele, poiché comporterebbe assegnare una minor importanza a momenti come quello della deliberazione e della decisione sbilanciando il discorso in favore della causalità degli eventi.

Ancora sulla linea contemporanea, i sostenitori della teoria dell'*agent causation*⁸⁰ ritrovano in Aristotele il loro primo ispiratore: essi pongono al centro delle proprie riflessioni la concezione di controllo, ricalcando l'idea aristotelica dell'uomo come κῦριος delle proprie azioni. Come tale, secondo i sostenitori della teoria, l'agente è concepito nel suo carattere autodeterminante e ciò gli comporta essere dunque creatore di nuove catene causali che andrà in futuro ad originare. Certo, Aristotele aveva sostenuto che quell'agente che agisce volontariamente è padrone delle proprie azioni, ma all'interno della stessa macro-classe del volontario egli notò come anche coloro che agiscono secondo desiderio, impulso, opinione e volere non sono affatto padroni delle proprie azioni nonostante agiscano volontariamente. Allo stesso modo, non sono κῦριοι nemmeno gli agenti che agiscono involontariamente o quelli che si ritrovano in situazioni miste. Si potrebbe accostare dunque Aristotele a questa nuova teoria, ma non sarebbe applicabile per qualsiasi classe di azioni. La complessità della prospettiva di Aristotele non permette di essere schiava di una sola ed unica classificazione, così come voleva la flessibilità delle sue scienze pratiche.

Ciò che possiamo affermare con più sicurezza però è che quella di Aristotele si configura come un'etica della possibilità, poiché l'uomo dall'*habitus* determinato non si trova chiuso nei suoi stessi confini e, allo stesso tempo, nemmeno in balia di ciò che gli causa l'esterno. Aristotele è un maestro, un buon maestro e, come tale, spinge l'uomo a ritrovarsi quotidianamente nelle sue migliori deliberazioni, decisioni e azioni. Una posizione più prudente sarebbe, dunque, quella di considerare la posizione aristotelica "inclusivista", poiché nel discorso delle *Etiche* s'incontrano a pari merito la natura, la causalità degli eventi insieme alla costante possibilità degli uomini di esercitare la propria deliberazione per cogliere il giusto mezzo.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 49.

IV

L'ultima frontiera delle *Etiche*: la responsabilità

I. Un atto e un responsabile: αἰτία e αἴτιος.

La costruzione della catena dell'agire umano può essere visivamente immaginata come una rapida successione di fasi. Ad alcune di queste – quelle più significative – Aristotele decise di assegnare una terminologia ben precisa al fine di renderle facilmente distinguibili per l'uditorio: βουλευέσθαι προαίρεσις e infine πράξις. Insegnare agli allievi come raggiungere una virtù costituiva l'inizio delle ricerche e lo scopo ultimo delle intenzioni del maestro del Liceo. Ciò che l'intera lettura delle *Etiche* suggerisce però è che Aristotele non considerò mai la corsa all'acquisizione delle virtù nel suo automatismo e soprattutto non certo nella sua brevità (cfr. *EN* I 6, 1098a 18-20). Si trattava bensì di un lento percorso formativo che procedeva collezionando precisi momenti, durante i quali il πολιτικὸν ζῶον scopriva se stesso attraverso ciò che gli era più proprio: il suo agire, le sue decisioni e il suo deliberare.

Il tentativo di demolire il determinismo, sperimentato nel *De interpretatione*⁸¹ anni dopo la stesura delle due *Etiche*, fu il primo passo per garantire alla catena dell'agire umano un contesto più inclusivo, insistendo sull'importanza di una delle facoltà dell'uomo: la βούλευσις. Nelle pagine dello scritto logico la nuova prospettiva rimase però sprovvista di un nome ma anche solo il coraggioso sforzo di gettare le fondamenta teoriche per una lettura incline all'indeterminismo, conservando però elementi causali, permette di accettare serenamente il proseguimento dell'indagine etica. La narrazione aristotelica infatti si avviò pian piano verso la conclusione con l'analisi dell'ultimo e definitivo momento della catena dell'agire umano: la responsabilità. Come per gli altri momenti della catena ad essa precedenti, Aristotele scelse una terminologia ben precisa e non certo estranea al suo linguaggio per trattare della responsabilità nell'ambito delle scienze pratiche: nelle due opere si legge dell'αἰτία e dell'αἴτιος. Lo schema, precedentemente costruito, si arricchisce così di un ulteriore passaggio.

⁸¹ Gli studi condotti nell'Ottocento e nei primi anni del Novecento hanno attestato per il *De interpretatione* una collocazione tardiva nella cronologia degli scritti aristotelici (cfr. ZANATTA 1992).

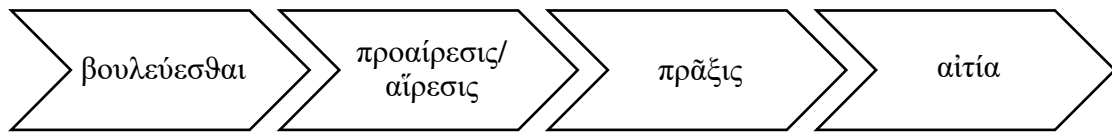


Figura 1

Se il determinismo demandò ogni parvenza di responsabilità al giudizio del fato, la nuova prospettiva doveva invece affrontare ancora un'altra sfida teorica. Lo stesso Aristotele infatti era consapevole che includere nella sua lettura la questione della responsabilità avrebbe significato esporsi all'accettazione di un presupposto: calare il discorso dell'azione in una cornice in cui il libero arbitrio dell'uomo, inteso come possibilità di agire altrimenti, fosse – se non totale – almeno parziale. La prospettiva inclusivista assume dunque l'esigenza del discorso etico, rendendo possibile la discussione sulla responsabilità umana senza che ciò comprometta la causalità di alcuni aspetti del suo disegno filosofico.

L'attribuzione di responsabilità ad un agente si prospettò però una questione ardua anche per lo stesso Aristotele, spesso a disagio nel padroneggiare questo tema. Sebbene il significato che attualmente gli studiosi contemporanei sono soliti attribuire alla responsabilità non sia del tutto sovrapponibile a quello degli antichi, la stessa difficoltà percepita da Aristotele è avvertita anche in tempi moderni. Dal mondo antico l'attuale concetto di responsabilità risente l'eco di una lunga tradizione spesso impegnata nell'applicazione del concetto in questioni giuridiche. I Greci infatti erano soliti riferirsi alla responsabilità legandola alla sfera giudiziaria e coloro che si trovavano nella condizione di dover rispondere dinnanzi alla legge delle proprie azioni venivano appellati col termine ὑπεύθυνοι. In particolare, nelle pagine della *Politica*, l'utilizzo del termine ὑπεύθυνοι servì ad Aristotele per riferirsi ai magistrati, incaricati di sottoporre ai revisori questioni di contabilità⁸². Per alcuni aspetti l'attualità si riconosce nel mondo greco antico, infatti invariata è rimasta l'idea che la responsabilità sia un fenomeno collettivo, poiché in grado di emergere nel rapporto con l'altro. Il μέθοδος dell'etica aristotelica prendeva le mosse proprio da questo presupposto, riferendosi all'uomo non solo nella sua più intima singolarità,

⁸² Cfr. MASO 2019, p. 60.

ma anche come il tassello di una costruzione più complessa, sociale e condivisa con gli altri membri. Già la *Politica* testimoniava l'architettura gerarchica della società greca, suddivisa in vari piani: dai più semplici a quelli più complessi e – nel caso moderno – anche globali. Il nucleo familiare rimane ancora oggi il più elementare modello di organizzazione sociale e nelle pagine della *Politica* viene considerato al pari di un'«amministrazione» (*Pol. I 3, 1253b 2*) suddivisa sulla base di tre rapporti verticali: «padrone e servo, marito e moglie, padre e figli» (*Pol. I 3, 1253b 6-7*). Nel rispetto di alcune differenze culturali, oggi come allora le figure genitoriali continuano a rivestire principali ruoli di cura e di responsabilità nei confronti dei propri figli.

L'attuale complessità del concetto di responsabilità si deve alla sua vasta risonanza di cui i più vari ambiti del sapere risentono l'eco: quello etico e bioetico, giuridico e politico, e religioso sono solo alcuni degli esempi. Non sono inoltre da sottovalutare le sfumature con cui la responsabilità si manifesta agli occhi dei più esperti a riconoscerla: la colpa, il dovere, l'obbligo e la cura⁸³. La complessità di tale argomentazione ha spinto gli studiosi contemporanei, primi tra i quali gli psicologi, a considerarlo uno dei temi più complessi da discutere e, per facilitarne l'attribuzione, si è resa necessaria una sua classificazione in: responsabilità collettiva, personale e causale.

Nel mondo antico la questione era circoscritta all'ambito giudiziario, evitando di dover fare i conti con la complessità dell'odierna struttura sociale in cui la responsabilità oltrepassa ogni confine riproponendosi come quotidiano e supremo interrogativo morale. Nel discorso sulla prassi però Aristotele cercò di tralasciare gli aspetti giuridici della questione, anche se riuscì solo parzialmente a tener fede alle sue intenzioni. L'aspetto morale della responsabilità, una delle odierne sotto articolazioni di quella personale⁸⁴, è quello che maggiormente si avvicina alla sensibilità aristotelica.

⁸³ Cfr. AUHAGEN, BIERHOFF 2000, p. 3.

⁸⁴ La responsabilità personale è stata soggetta ad un'ulteriore articolazione nei tempi più moderni: un primo suddivisione riguarda la responsabilità retrospettiva e quella in prospettiva. Se la prima riguarda azioni compiute da un agente ritenuto responsabile delle proprie scelte e azioni, per le quali può essere premiato o punito, la seconda invece concerne eventi non ancora accaduti, verso i

Generalmente al concetto di αἰτία va riconosciuto il particolare privilegio di esser stato uno dei temi che maggiormente ha catturato l'attenzione di intere schiere di filosofi, cronologicamente precedenti anche allo stesso Aristotele. L'apertura della *Metafisica* non può che confermare però il grande valore che il medesimo concetto rivestì anche nella filosofia dello Stagirita: «la sapienza è una scienza che riguarda certi principi e certe cause» (*Metaph.* A 1, 982a 2) è l'accoglienza che Aristotele riserva ai suoi lettori nel primo libro. Se è vero che al principio di ogni ricerca non poteva che esserci meraviglia (cfr. *Metaph.* A 2, 982b 10-15), Aristotele sapeva altrettanto bene che per conoscere davvero qualcosa non sarebbe mai stato sufficiente solo galleggiare sulla superficie del sapere, ma inoltrarsi nella ricerca delle cause. Tanta era l'importanza dell'αἰτία nel dibattito filosofico che Aristotele non poté dunque esimersi dal pronunciarsi anche nelle pagine delle due *Etiche*, nelle quali però il significato del termine si adagia sul terreno flessibile dell'etica: il termine αἴτιον venne utilizzato per rimandare alle questioni morali e causali della responsabilità degli individui, principi e produttori – e dunque “causa” – del proprio agire; mentre αἰτία venne invece utilizzato per sottolinearne il sentimento di “colpa”, riversato ancora sulle spalle di chi si è reso responsabile di quell'agire⁸⁵.

Entrambe le opere etiche trattarono la questione della responsabilità seguendo un disegno simile, ma non perfettamente sincronico: Aristotele affronta la classificazione delle azioni compiute volontariamente per cui egli prevede l'espressione e l'attribuzione di lodi o biasimi a carico dei legislatori; perdono e pietà invece per gli agenti che compiono le azioni involontariamente.

Gli studi in merito si sono a lungo soffermati sul significato dato dal filosofo al concetto di responsabilità nelle *Etiche* e l'articolazione delle classi di azioni ha spinto inoltre il dibattito tra i più esperti a riprodurre sul concetto di responsabilità la stessa dialettica, differenziando la responsabilità causale da quella normativa, che comprende quella morale e legale⁸⁶. Tale differenziazione ha di conseguenza portato

quali l'agente risente comunque un dovere. La seconda articolazione, infatti, scinde la responsabilità personale tra quella morale e quella legale, tra le quali non si instaura un rapporto coestensivo – tant'è che alcune azioni da un significativo spessore morale non sono necessariamente implicate nell'ambito penale e viceversa (cfr. DE CARO [2004], pp. 103-106).

⁸⁵ Cfr. MASO 2019, p. 60.

⁸⁶ Cfr. MÜLLER 2015, p. 207.

gli studiosi a domandarsi se Aristotele sia stato il portavoce di una responsabilità causale, morale o legale, escludendo che tra questi possa esserci una integrazione⁸⁷. In realtà le due opere non possono che testimoniare «la grandezza e la maestria»⁸⁸ di un autore capace di saper ragionare su più livelli: il discorso etico prende per mano il lettore e lo accompagna nella comprensione di un concetto che si lega alla collettività, alla legalità e alla moralità.

L'utilizzo dei vocaboli αἴτιος e αἰτία è dunque una chiara spia delle intenzioni di Aristotele: la sua analisi etica ruoterà attorno all'uomo moralmente, causalmente e legalmente implicato nel suo agire. Seguendo attentamente infatti l'argomentazione delle *Etiche*, egli istituirà una correlazione tra la causa (αἰτία) e colui che la provoca (αἴτιος): l'individuo è αἴτιος, colui che produce un'azione, la cui qualità dipenderà da quella della sua educazione e dal modo in cui egli l'ha curata, modellandola nel corso del tempo. Alla responsabilità morale, legale e collettiva è dunque dedicato quest'ultimo capitolo.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁸ HEGEL 2015, p. 291.

II. La responsabilità morale di un agire volontario.

La prima menzione del concetto di responsabilità si legge nell'*Etica Eudemia* in merito alle azioni volontarie di quell'individuo che ne è «principio e padrone» (*EE* II 6, 1223a 5). L'azione è movimento, agitazione ma per rendersi tale ha bisogno di una causa motrice che Aristotele presto percepisce nell'attore e destinatario delle sue speculazioni: l'uomo. Nell'*Etica Eudemia* la spiegazione del maestro è disinvolta e il nesso istituito tra colui che agisce volontariamente e l'*αἰτία* sembra sfidare l'ovvietà:

«[s]icché è chiaro che tutte quelle azioni di cui l'uomo è principio e padrone (ἀρχὴ καὶ κύριος) possono avvenire o no e che è in suo potere che avvengano o no quelle cose appunto, di cui egli è padrone che siano o non siano» (*EE* II 6, 1223a 4-7).

Torna a rivestire un importante significato nel passo dell'*Eudemia* il termine greco κύριος, che Donini rende col significato di “padrone”. L'intento è quello di restituire al lettore la considerazione che Aristotele aveva dell'uomo che agisce volontariamente: un padrone che domina il suo futuro, un futuro di cui aveva licenza di decisione. Anche nell'*Etica Nicomachea* lo stesso concetto di κύριος è legato al ruolo determinante e decisivo dell'individuo. Il κύριος dunque è anche quell'uomo prudente, padrone cioè della deliberazione e della decisione, capace di apportare un cambiamento al proprio *habitus* e pensarsi altrimenti, perché di esso egli è causa⁸⁹. Nelle scienze pratiche dunque quell'uomo che agisce volontariamente corrisponde ad una delle quattro cause aristoteliche: egli è causa efficiente di tutti i cambiamenti, gli stati abituali che raggiunge, delle proprie scelte e decisioni, così come dell'agire e della responsabilità derivante. Ad avvalorare questa lettura è la traduzione del medesimo termine con «responsabile» (*EE* II 6, 1223a 7) a cura di Fermani. Essere la causa efficiente di tutto ciò significava essere principio e controllori di un cambiamento che suppone consapevolezza e autonomia d'azione.

Sulla dialettica volontario-involontario, l'*Etica Eudemia* offre una spiegazione chiara, sulla quale pare che «tutti» (*EE* II 6, 1223a 16) concordino:

⁸⁹ Cfr. TIMPE, GRIFFITH, LEVY 2017, p. 234.

«[d]i tutte quelle cose che è in suo potere fare o non fare egli stesso è responsabile (αἴτιος); e quelle cose di cui è responsabile sono in suo potere» (*EE* II, 1223a 6-9).

E nella *Nicomachea* paragona la volontarietà delle azioni agli stati abituali.

«Se ciascuno è in un qualche modo causa a se stesso del suo stato abituale, sarà lui stesso, in qualche modo, responsabile anche dell'apparire» (*EN* III 7, 1114b 1-3).

Come non mancò di sottolineare il filosofo John Cooper (1939-2022), il discorso sulla responsabilità del volontario coinvolge anche coloro che agiscono secondo i propri desideri, impulsi, opinioni e volontà, per i giudizi che esprime o per i pensieri su cui si sofferma: sono dunque del τὸ ἐφ' ἡμῶν nel suo complesso ad essere responsabili gli uomini⁹⁰.

Dall'attribuzione di responsabilità sono dunque esclusi gli involontari, i quali sono trascinati e forzati a compiere azioni, dando prova così di non essere κόπιοι del proprio futuro, al quale «non contribuisc[ono] per nulla» (*EN* III 1, 1110a 2-3). Aderendo ad una lettura causale di queste stesse pagine, l'agente che involontariamente agisce, quello che è «trasportat[o] da un vento» (*EN* III 1, 1110a 3), potrebbe essere giudicato responsabile delle conseguenze scatenate dalle sue involontarie azioni, ma non certo moralmente. Se, per esempio, trascinato da un vento egli avesse urtato qualcosa causandone la rottura, potrebbe essere additato come il responsabile causale poiché, sebbene la causa del movimento del suo corpo sia esterna (il vento), è stato comunque il suo corpo a causarne il danno: sarebbe quindi fisicamente causa efficiente ma resterebbe, almeno nel disegno aristotelico, assolto dalla responsabilità morale. È infatti lo stesso Aristotele a precisarlo, riservando all'involontario la generosa comprensione dei suoi atti che nelle due *Etiche* si manifesta attraverso il sentimento della pietà e la possibilità del perdono.

Ancora un interessante spunto di riflessione sull'involontario è offerto dalla lettura dei *Magna Moralia*, testo che va a completare la quadrilogia degli scritti etici di Aristotele, sul quale però gravano dubbi di autenticità. Nei *Magna Moralia*

⁹⁰ Cfr. COOPER 2013, p. 307.

l'involontario è definito come «ciò che non procede in unione con un pensiero raziocinante» (*MM I 16, 1188b 27-28*). Ancora una volta Aristotele rivolge lo sguardo alla quotidianità per trarne esempi pratici che attestino la veridicità di quanto appena discusso. Venne esposto così un caso giudiziario che vide il coinvolgimento di una donna, un uomo e un filtro amoroso.

«Si dice che una volta una donna diede da bere a un tale un filtro amoroso, indi l'uomo morì per opera del filtro, ma essa nell'Areopago fu prosciolta dall'uccisione dell'uomo» (*MM I 16, 1188b 31-34*).

Immaginiamo dunque che la donna si fosse innamorata di un uomo e, non ricambiata, si fosse avvalsa di strumenti alternativi per persuaderlo, affidandosi, per l'acquisto di un filtro d'amore, a qualcuno di esperto. Ingerito il filtro, l'uomo morì e la donna, causalmente colpevole, finì sul banco del tribunale dell'Areopago a rispondere dell'accusa di omicidio. Se immaginiamo la donna innamorata dell'uomo, sarebbe incoerente classificare le sue azioni nella classe di quelle volontarie: non avrebbe certo ucciso l'uomo essendo lei innamorata. Con la lente aristotelica, le azioni della donna sarebbero classificate come involontarie, soprattutto se la si immagina pentita di ciò che ha commesso: ha sì causato la morte dell'uomo somministrandogli il filtro d'amore, ma è involontariamente che l'ha ucciso.

Nelle pagine dei *Magna Moralia* ciò che è involontario si contraddistingue dal resto delle classificazioni anche per essere ciò che non è soggetto a premeditazione: la donna infatti venne assolta dall'accusa di omicidio «per nessun altro motivo se non perché non agì per premeditazione» (*MM I 16, 1188b 34-35*). Le sue intenzioni infatti erano ben lontane dall'esito ottenuto. Per azioni come quelle commesse dalla donna, le *Etiche* concordano nel concedere perdono e pietà: non è dunque moralmente responsabile di quanto accaduto e ciò lo dimostra anche il verdetto dell'Areopago.

Anche se l'esempio servì ad Aristotele per specificare che «ciò che è volontario cade in ciò che <si compie> in unione col pensiero raziocinante» (*MM I 16, 1188b 38*), comunque lo aiutò a definire meglio i confini di ciò che è volontario, arrivando alla conclusione per cui solo all'agente in grado di agire volontariamente, cioè «quelli

che non sono nella condizione di non essere responsabili, per costrizione o per ignoranza, delle loro azioni» (*EN III 7, 1113b 23-24*), sarà possibile attribuire la responsabilità: egli è l'unico a poter agire «per una motivazione razionale» (*EE II 8, 1224a 30*), a differenza di bambini o bestie.

L'*Etica Nicomachea* segue le orme dell'*Eudemia*, confermando l'idea che del volontario l'uomo è responsabile. Nella seconda opera però Aristotele ripensa alla responsabilità connettendola all'attività dei legislatori, i quali «puniscono chi compie azioni malvagie» (*EN III 7, 1113b 22-23*) e «fanno pagare loro il fio» (*EN III 7, 1113b 23*) agli agenti volontari. La questione del volontario dunque sembra articolarsi su due livelli: nel primo, Aristotele si sofferma sul volontario e sulla responsabilità che ad esso segue in quanto uomo razionale; nel secondo livello, la responsabilità si esprime attraverso due giudizi. Infatti, se per azioni involontarie, come quelle della donna o dell'uomo spinto dal vento, lo Stagirita aveva concesso perdono e pietà, non può dirsi lo stesso per gli agenti volontari. La responsabilità è direttamente legata all'attività dei legislatori, i quali hanno il compito di esprimere giudizi in merito alle azioni commesse dagli uomini. Nell'*Etica Nicomachea* i giudizi vengono presto menzionati, prima ancora che siano classificate le azioni:

«[d]ato che la virtù riguarda passioni e azioni, e che lodi e biasimi vengono attribuiti per le azioni e le passioni volontarie, mentre per quelle involontarie si dà perdono e, a volte, pietà, distinguere il volontario dall'involontario è certo necessario, per coloro che esaminano il campo delle virtù» (*EN III 1, 1110a 30-34*).

Aristotele assume lodi e biasimi come giudizi attribuibili alle sole azioni volontarie. «[T]utto ciò che è lodato» – sostiene Aristotele – è tale poiché «possiede una qualche qualità, e anche perché è in una certa relazione con qualcosa» (*EN I 12, 1101b 13-14*). La lode è legata alla virtù che, a sua volta, è legata alla felicità. Sull'uomo virtuoso Aristotele riversò tutte le sue migliori aspettative e, sebbene riconosca delle differenze tra gli stessi agenti volontari, per cui si riserva la possibilità di avere qualche dubbio, egli sostiene che quegli agenti, con un carattere morale ben strutturato, debbano essere lodati qualora le loro azioni siano virtuose. Aristotele infatti loda il suonatore di cetra, l'uomo buono, quello coraggioso, colui che ha una

buona educazione fin dalla prima infanzia che gli ha permesso di distinguere il bene dal male, colui che ha fatto, dunque, della virtù il suo *habitus*. La lode premia dunque «il bene e la virtù» (*EN I 12, 1101b 15*), l'eccellenza raggiunta con l'impegno. Ma anche l'attribuzione della lode solleva questioni morali, poiché non esiste uno standard di virtù: il coraggio o la temperanza non hanno il medesimo significato per tutti gli uomini. Non sono dunque naturalmente determinate e il significato dipende dalla natura di ognuno⁹¹.

Così come «la virtù dipende da noi» (*EN III 7, 1113b 6*) allora sarà lo stesso anche per il vizio. Nel contesto della volontarietà ricadono infatti anche gli uomini viziosi, perché «in ciò in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire» (*EN III 7, 1113b 7*). Per comprendere l'agire e la responsabilità del vizioso gli esempi dell'ubriaco e del furioso, esposti precedentemente, tornano utili per una migliore comprensione. Il caso è stato inizialmente presentato come un esempio di azioni involontarie, pensando che i due attori potessero agire forzati da cause esterne, allo stesso modo di coloro che subiscono una costrizione imposta «da persone che si sono impadronite» (*EN III 1, 1110a 4*) di loro. Ma l'ubriachezza e la furia però non sono altro che due vizi ed essendo tali il loro agire non può che ricadere nella categoria del volontario: essi volontariamente hanno contribuito alla costruzione di un *habitus* vizioso fin dall'inizio con le loro prime azioni; i due infatti erano detentori del principio, padroni di non ubriacarsi. Ed è proprio l'ubriachezza la causa della loro ignoranza. In se stessi i due uomini devono rintracciare la causa di quell'*habitus* ormai vizioso, che li ha fatti diventare «persone di quel genere» (*EN III 7, 1114a 5*).

Ora l'uomo vizioso deve rispondere dinnanzi alla legge delle sue azioni e delle sue scelte. Se un uomo agisce volontariamente secondo scelta, cavalcando i vizi del suo *habitus*, allora egli sarà responsabile allo stesso modo di chi, al contrario, decide consapevolmente il giusto mezzo. Per un agire vizioso, secondo Aristotele, le punizioni dovrebbero essere doppie, alla stregua di chi ignora alcuni aspetti della legge, soprattutto se si tratta di quelli più noti o semplici. Se l'ignoranza degli uomini dunque dipende dalla trascuratezza, il maestro del Liceo riserva loro un giudizio severo. Punire doppiamente qualcuno, perché ignorante delle cose più note, non

⁹¹ Cfr. MÜLLER 2015, p. 246.

significava però impartire una pena corporale o pecuniaria. In questo contesto le *Etiche* tornano a premere ancora sull'importanza dell'educazione al sapersi conoscere, al riconoscere in un'educazione volta alle virtù e al saper ben deliberare e ponderare le proprie decisioni; ogni uomo doveva individuare il proprio giusto mezzo, sceglierlo e perseguirlo. Il *learning by doing* calza perfettamente per le azioni volontarie. Infatti, le attività compiute di volta in volta contribuiscono alla formazione del carattere dell'uomo: sia positivamente sia negativamente. Anche per l'ingiusto e l'intemperante, dunque, era inizialmente riservata la possibilità di non degenerare e, benché le azioni iniziali fossero volontarie, una volta acquisito l'*habitus* i due non saranno più κέρτοι delle proprie azioni.

Per l'attribuzione della responsabilità ad un agente vizioso Aristotele afferma la possibilità di considerarlo non totalmente responsabile. Il soggetto agente può sviluppare un atteggiamento – virtuoso o vizioso – a causa di influenze che determineranno la struttura del personale *habitus* e sarà giudicato responsabile però solo del momento in cui è avvenuta la definitiva contrazione di quell'*habitus* e non delle azioni che ne sono derivate, perché ormai assuefatto.

Come anticipato, l'acquisizione dell'*habitus* non è immediata, bensì frutto di un percorso che richiede tempo e influenze esterne, durante il quale la possibilità di un cambio di rotta resta sempre plausibile. Se dunque un uomo, particolarmente incline al vizio di bere, inizierà gradualmente a frequentare una compagnia con cui condivide la stessa attività, allora comincerà a bere sempre di più. Se, consapevolmente e volontariamente, egli decide di bere oggi più del solito e reitera per giorni quest'attività, è possibile che si ritrovi un domani con un *habitus* irrefrenabile e ingestibile, poiché agirà ignorando qualsiasi altra cosa. Così, col suo vizio, sfociato nella gravità dell'ubriachezza, egli potrà arrecare danni a se stesso o a chi gli gravita attorno. L'ubriaco non sarà comunque giudicato responsabile di ciò che fa da ubriaco, ma unicamente dell'atto primo che lo ha condotto alla situazione disastrosa del vizio. Come l'ubriachezza, anche l'ira è un vizio e anche per l'infuriato si applica il medesimo discorso.

III. Un caso «controverso»: l'incontinente e il continente.

Affermare che l'uomo sia responsabile di tutto ciò che rientra sotto la denominazione di τὸ ἐφ' ἡμῶν è una netta posizione che però si scontra con un'etica che invece si mantiene alla larga da un tale carattere. Essendo infatti diversi i modi di agire e flessibili le circostanze in cui essi si determinano, il nesso istituito da Aristotele tra il volontario e la responsabilità ha bisogno di un approccio decisamente più cauto. Lo dimostra la stessa *Etica Eudemia*, nella quale la spiegazione del volontario e dell'involontario giunge ad un punto cruciale. Viene presentato in queste pagine il «controverso» (*EE* II 8, 1224a 32) caso dell'incontinente e del continente.

Nell'*Eudemia* l'incontinenza (ἀκρασία) è presto definita una «malvagità (μοχθηρία)» (*EE* II 7, 1223a 37) e, di conseguenza, l'uomo che porta in grembo il suo principio è definito tale dopo aver per così tanto tempo agito assecondando il proprio vizio. L'agire dell'incontinente è dettato dal desiderio: è dunque volontario, perché indipendente da condizionamenti esterni e forzature. Se l'incontinente agisce volontariamente, è possibile affermare con chiarezza che compie ciò che fa volendolo e ciò che egli «vuole lo fa volontariamente» (*EE* II 7, 1223b 6). La volontarietà dell'incontinente può però prestarsi ad una seconda lettura, distante dalla prima e Aristotele è il primo a riconoscere un difetto alle sue stesse categorie in merito all'azione. L'incontinente agisce secondo il suo desiderio volontario, ma involontariamente va contro il ragionamento, «quel che si ritiene essere il meglio» (*EE* II 7, 1223b 8). Inaspettata è però quella che sembra assomigliare ad una titubanza dinanzi al caso dell'incontinente: Aristotele afferma che «nessuno vuole quel che ritiene essere un male» (*EE* II 7, 1223b 7).

Trattando poi della «malvagità» (*EE* II 7, 1223a 37) la similitudine con l'etica di Socrate è piuttosto evidente. Sembra così che il pensiero di Aristotele si avvicini all'intellettualismo socratico, ma lo Stagirita va oltre il determinismo etico, riconoscendo nel caso dell'incontinente un agire volontario in quanto voluto. È, secondo Aristotele, oltremodo considerato «assurdo» (*EN* III 7, 1114a 11) che chi «compie ingiustizie non voglia essere ingiusto, o chi fa azione intemperanti non voglia essere intemperante» (*EN* III 7, 1114a 11-12). Coloro che compiono ingiustizie sono volontariamente portati a compierle, trascinati dal proprio vizio.

Come colui che è malato volontariamente non può divenire sano. Sebbene inizialmente avesse avuto la possibilità di guarire o addirittura di non ammalarsi, quando la malattia ha raggiunto lo stadio avanzato, ogni possibilità di guarigione si è resa vana. Anche l'incontinente si adagia nella sua condizione senza concedersi la possibilità di essere altrimenti. Costui è colpevole quando agisce in contrasto con il ragionamento; egli aveva la capacità di essere governato dalla ragione quando ha ceduto al desiderio⁹².

Se l'incontinente agisce volontariamente e involontariamente, la medesima condizione interessa anche l'altro protagonista dell'esperimento: il continente. Non c'è dubbio sull'idea che la continenza sia virtù e che «la virtù rend[a] più giusti» (*EE* II 7, 1223b 12). Il carattere del continente è chiaro: agisce ragionando e allontanando qualsiasi forma di desiderio. Ripercorrendo lo stesso ragionamento allora anche il continente agirà sia volontariamente, calibrando ogni sua decisione, sia involontariamente, tenendo a freno i propri desideri.

«L'uomo continente si ritrae a forza dalle cose piacevoli pur bramandole (infatti prova dolore ritraendosi contro l'opposta tendenza dell'appetizione), mentre l'incontinente agisce per forza contro il ragionamento» (*EE* II 8, 1224a 34-36).

Aristotele riconosce però che un'affermazione di questo tipo è «impossibile» (*EE* II 7, 1223b 10). È l'impossibilità di una prospettiva di questo tipo a portare Aristotele a ripensare le sue stesse categorie e formulare una gerarchia del volontario: «quel che è conforme alla volontà è maggiormente volontario di quel che è conforme al desiderio e all'impeto» (*EE* II 7, 1223b 26-27). Il giudizio nasce dalla riflessione sul dolore. È decisamente l'incontinente a provarne meno, poiché il dolore viene soffocato dal piacere scaturito dal desiderio, un desiderio che non persuade e non partecipa della ragione: così le azioni dell'incontinente sono giudicate più volontarie di altre. Dal dolore però l'incontinente non può fuggire a lungo. Egli lo evita nel presente gioendo, ma le sensazioni sono solo rimandate ad un futuro più incerto. È però il continente invece a subire più dolore, poiché trattenuto dal ragionamento nel seguire il desiderio. Provando il dolore nel presente, il continente potrà contare sulla gioia di

⁹² Cfr. TIMPE, GRIFFITH, LEVY 2017, p. 229.

quel piacere futuro. Ma quando il continente muove verso ciò di cui è ben persuaso, egli non compie azioni forzate, ma volontarie.

Se l'agire è movimento e agitazione, il controverso caso dell'*Eudemia* mostra come l'azione sia talvolta anche un contrasto, incarnando per Aristotele un'assurdità che mette in crisi la classificazione delle azioni, spingendolo a fare i conti con una realtà che spesso non può essere rigidamente inquadrata.

La questione da chiarire su un caso flessibile come quello presentato nell'*Eudemia* è dunque quella della responsabilità. Basando il giudizio sulla chiara distinzione discussa precedentemente, entrambi i personaggi sono responsabili del proprio agire, ma alcuni lo sono più di altri. Agire volontariamente infatti significa per Aristotele agire conformemente al pensiero; ciò è contrario all'involontarietà poiché egli riconosce come:

«agire con la conoscenza della persona, del mezzo e del fine dell'azione sia contrario ad agire nell'ignoranza della persona, del mezzo e dell'oggetto per un'ignoranza che non è accidentale» (*EE* II 9, 1225b 2).

IV. Responsabilità morale divisa per la collettività: uno sguardo politico.

«Resta ancora da menzionare la *Politica* di Aristotele, il quale definisce l'uomo un animale politico dotato di ragione. Aristotele reputa la filosofia politica come l'autentica filosofia pratica»⁹³.

La narrazione hegeliana nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* su quel genio di Aristotele procede con brevi commenti ai tratti essenziali della sua filosofia: a quello sulla *Metafisica* segue il capitolo dedicato alla filosofia della natura e quello dello spirito, finché il discorso non verte sulla logica. Nella principale lista di campi filosofici, stilata dopo la generale presentazione dell'autore, Hegel sorvolò sulla tematizzazione delle scienze pratiche a cui dedicò solo una breve menzione prima di avviarsi alla conclusione, citando la *Politica*.

Nel proemio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele definisce la politica come la «più autorevole e architettonica» (*EN I 1, 1094a 26-27*) di tutte le scienze pratiche, quella che non s'inchina dinnanzi al μέθοδος etico, poiché essa è la sola capace di «stabilire» (*EN I 1, 1094b 2*) quali siano le scienze necessarie al benessere della città e, soprattutto, fin dove i suoi cittadini potessero spingersi nella conoscenza di queste. Nonostante l'indiscussa importanza, che spingeva Hegel a considerarla «l'autentica filosofia pratica»⁹⁴, la politica dimostrò di non bastare a se stessa, servendosi delle altre scienze per raggiungere il suo obiettivo di ricerca, condiviso con le *Etiche*: il bene umano, «ciò cui tutto tende» (*EN I 1, 1094a 3*).

Saper discernere la volontarietà di un'azione dall'involontarietà di un'altra risulta dunque la necessaria prerogativa per coloro che analizzano il ventaglio di virtù, ma non solo. Ricostruendo il ragionamento aristotelico, assumendo le virtù morali come degli stati abituali, la comprensione del comportamento umano è fondamentale per il benessere dello Stato, poiché esso si riflette in quello di ogni singolo membro ad esso appartenente⁹⁵. Nei suoi scritti di etica infatti Aristotele non dimentica mai che l'intero μέθοδος è volto all'educazione degli individui come πολιτικὸν ζῷον, così

⁹³ HEGEL 2015, p. 313.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. ROSS 1982, p. 180.

come la sua *Politica* ha le radici etiche. Come «scienza sociale»⁹⁶ infatti la politica assorbe il carattere etico e l'etica, viceversa, quello della politica. Non si trattava dunque di una gerarchia, bensì di una fusione tra due parti appartenenti allo stesso campo e con i medesimi scopi. L'etica è, dunque, «in un certo senso» (*EN I 1, 1094b 12*) *anche* politica.

Per Aristotele l'educazione doveva passare attraverso le leggi. Un'educazione precoce alle virtù per i giovani o l'aver qualcuno affianco che si prendesse cura di loro non era sufficiente per gli uomini, poiché anche da adulti per compiere attività virtuose erano necessarie le leggi (cfr. *EN X, 10, 1180a 1-4*). Ai legislatori, infatti, Aristotele estende la sua chiamata alla sollecitazione della comprensione della virtù umana per assegnare, in ultima analisi, lodi e biasimi, «i premi e le punizioni» (*EN III 1, 1109b 34-35*) ai cittadini. Le punizioni, in particolare, Aristotele le considerava «terapie» (*EN II 1, 1104b 17*) e, come tali, sono utili all'uomo al fine di comprendere se stessi e il risvolto delle loro azioni. Ai legislatori dunque Aristotele affidò la responsabilità dell'educazione dei giovani attraverso le leggi. Almeno «l'intenzione» (*EN II 1, 1103b 4*) che ogni buon legislatore riponeva nell'educazione all'incoraggiamento alle virtù, scoraggiando i cittadini ad avvicinarsi ai vizi. Come concetto antropologico, la responsabilità fa qui la sua comparsa in relazione alla politica e dunque nella collettività. È curioso notare infatti come il verbo βουλευέσθαι rinvii all'ambito istituzionale, alla βουλή, lo stesso consiglio dei cinquecento che decretò la morte di Socrate nel 399, esercitando la sua funzione: la deliberazione.

La responsabilità morale dei singoli estende le sue radici anche nella collettività ed è ciò che dimostra proprio la vicenda socratica, di cui quest'ultima analisi non può esimersi dal trattare. Secondo la lettura aristotelica, il filosofo di Atene non potrebbe esser giudicato responsabile per la non-volontarietà delle sue azioni. Socrate andava sì punito ma rieducandolo. La responsabilità della decisione dei giudici di metterlo a morte ricade unicamente nella loro deliberazione e nelle loro decisioni e, prima ancora, in quelle degli accusatori. È lo stesso Socrate a tornare sul tema della responsabilità in riferimento a tutti quegli ateniesi che hanno deliberato sulla sua

⁹⁶ *Ibidem.*

sorte durante la sua apologia. Prima del giudizio finale, è proprio l'accusato a pronunciare le seguenti parole:

«[p]er guadagnare mica tanto tempo, Ateniesi, vi farete fra i detrattori della città la fama di essere stati responsabili (αἰτίων) della morte di Socrate, un uomo sapiente» (*Apol.* 38c).

Definito responsabile di aver corrotto i giovani ateniesi con i suoi insegnamenti e di aver introdotto nuovi dèi in città, Socrate venne messo a morte con il favore di 360 voti. Dopo la sua morte infatti ciò che attese gli accusatori Anito, Meleto e Licone furono giorni piuttosto tesi: fare i conti con la responsabilità di aver privato Atene e i giovani di una figura fondamentale per la loro educazione. Infatti le anticipazioni sul futuro della città e dei suoi accusatori, secondo alcune fonti, si avverarono come la più tragica delle maledizioni: secondo alcune fonti (cfr. *Diog. Laet.* II V) fu rapido il pentimento degli ateniesi, gli accusatori infatti vennero condannati senza attendere le tempistiche del processo, scontando così la responsabilità delle loro decisioni.

Conclusione

Nel percorso di analisi, la catena dell'azione volontaria è stata visivamente immaginata come una successione di quattro momenti, descritti nell'*Etica Eudemia* e nella *Nicomachea* con i seguenti termini: βουλεύεσθαι, προαίρεσις, πράξις e infine αἰτία. La lettura delle due opere ha mostrato come Aristotele interpretò il raggiungimento della virtù e dell'εὐδαιμονία: un percorso costellato da momenti diversi tra loro, durante i quali l'individuo costruiva pian piano il suo carattere. In merito alle azioni volontarie, la catena fa capo al momento del βουλεύεσθαι: si è qui di fronte a un particolare tipo di ricerca che Aristotele dedica a ciò che dipende dall'individuo. A seguire la deliberazione, cioè il momento in cui l'agente giunge alla προαίρεσις, che Aristotele nell'*Eudemia* definì una αἴρεσις, con la peculiarità d'essere ponderata e ragionata.

Pensando all'individuo come κύριος del suo agire, il maestro del Liceo non poté che mostrare ai suoi allievi anche l'altro volto della volontarietà: il vizio. L'agente con un *habitus* vizioso ormai ben consolidato poteva arrecare danno volontariamente: un danno di cui avrebbe dovuto rispondere come responsabile. Presentata così la questione nelle *Etiche*, Aristotele mosse contro il significato dell'intellettualismo etico, che nell'*Apologia di Socrate* trova espressione proprio nelle parole dell'imputato: «[o] io non corrompo o, se corrompo, lo faccio involontariamente (ἄκων)» (*Apol.* 25e-26a).

Il resto della classificazione delineata da Aristotele non seguì il medesimo andamento: rappresentanti delle azioni involontarie (ἀκούσια) furono tutti quegli uomini non κύριοι del proprio agire e che, al termine del compimento dell'azione, mostravano segni di pentimento e di dolore. La netta differenza tra un agire involontario (ἀκούσιον) e uno non-volontario (οὐχ ἔκούσιον) venne individuata da Aristotele proprio nell'espressione di tali sentimenti (*EN* 1110b 17-18). Applicando il medesimo criterio, è proprio nella classe del non-volontario che ritengo vada collocata la posizione di Socrate: convinto del proprio intellettualismo etico, egli non accettò mai le accuse per cui venne trascinato in tribunale, ma ciò che maggiormente contestò fu certo la pena richiesta, decisamente troppo severa per accuse sbugiardate durante tutta l'apologia.

Il pacifico terreno in cui la posizione di Socrate e quella di Aristotele s'incontrano è relativo all'importanza dell'educazione: durante il momento dedicato alla difesa infatti l'accusato si aspettava d'esser sottoposto ad un processo di rieducazione, affinché comprendesse fin dove potesse spingersi l'educazione; così anche lo stesso Aristotele premeva sul valore dell'educazione e, ancor più, sulla possibilità di poter rieducare un agente vizioso che, nella panoramica dell'etica aristotelica, invece, poteva commettere volontariamente il male. Analizzando l'insegnamento, l'esercizio e l'abitudine, come cause dell'εὐδαιμονία e fasi per la costruzione di un carattere virtuoso, ho rintracciato nella possibilità della rieducazione del vizioso le tracce di una posizione aristotelica riconducibile ad una forma di indeterminismo.

In questo contesto, rilevante è stato l'esempio aristotelico proposto per la spiegazione delle azioni miste (μικτά): il marinaio, colto da un imprevisto, si ritrova ad essere soggetto ad una serie di cause esterne che danno avvio ad una forzata deliberazione, scelta e azione. La nuova prospettiva, qui proposta, tende a restituire una lettura del pensiero di Aristotele "inclusivista", volta a considerare parimenti il carattere causale della catena degli eventi e la naturalità di alcuni fattori propri dell'individuo, e la κυρία dell'uomo volontario, che consapevolmente delibera e decide delle sue azioni, partecipando così alla costruzione del suo *habitus* virtuoso.

La conclusione del lavoro fa, infine, capolinea al tema della responsabilità. Secondo la lettura di Aristotele, ad essere moralmente responsabili delle proprie azioni sono unicamente gli agenti volontari, proprio in virtù del loro essere κύριοι. Il concetto di responsabilità ha però mostrato di estendersi oltre le azioni che singolarmente l'agente compie e di avere risvolti anche all'interno della società: il processo a Socrate incarna qui l'esempio di una responsabilità non solo singolare ma anche collettiva.

In questo percorso, l'etica aristotelica ha vestito i panni di una maestra e, come all'epoca delle lezioni nel Peripato, Aristotele continua a prendere per mano i suoi lettori odierni e a guidarli lungo quello che assomiglia ad un intimo percorso di scoperta di sé, diretto al riconoscimento del più auspicabile dei modi d'agire per il raggiungimento dell'εὐδαιμονία, riservando a tutti gli individui la possibilità anche solo di pensarsi diversi da ciò che si è.

Bibliografia

Opere antiche

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *La provvidenza*, (a cura di) S. FAZZO, Milano 2020.

ARISTOFANE, *Le nuvole*, Segrate 2020.

ARISTOTELE, *Costituzione di Atene*, Torino 2015.

Id., *Dell'interpretazione*, (a cura di) M. ZANATTA, Milano 2018.

Id., *Ethica Eudemia*, (trad.) J. SOLOMON, in *The Works of Aristotle* (a cura di) W. D. ROSS, vol. IX, Oxford 1925.

Id., *Etica Eudemia*, (a cura di) P. DONINI, Bari 2011.

Id., *Etica Nicomachea*, (a cura di) C. NATALI, Bari 2020.

Id., *Etiche di Aristotele*, (a cura di) L. CAIANI, Torino 1996.

Id., *Eudemia Ethics*, (a cura di) B. INWOOD, R. WOOLF, Cambridge 2013.

Id., *Eudemia Ethics*, (a cura di) C. D. C. REEVE, Indianapolis 2021.

Id., *Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII*, (a cura di) M. WOODS, Oxford 1982.

Id., *Fisica*, (a cura di) L. RUGGIU, Milano 2007.

Id., *Grande etica, Etica Eudemia*, (a cura di) A. PLEBE, Roma- Bari 1973.

Id., *La Grande Etica*, (a cura di) M. ZANATTA, Milano-Udine 2014.

Id., *Le parti degli animali*, (a cura di) A. CARBONE, Milano 2002.

Id., *Le tre Etiche*, (a cura di) A. FERMANI, Milano 2022.

Id., *Metafisica*, (a cura di) G. REALE, Milano 2020.

Id., *Politica*, (a cura di) R. LAURENTI, Bari 2016.

Id., *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, (a cura di) M. CASAGLIA, Firenze 2020.

Id., *The Eudemian Ethics*, (a cura di) A. KENNY, Oxford 2011.

Id., *The Eudemian Ethics of Aristotle*, (a cura di) P. L. P. SIMPSON, New Brunswick 2013.

AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, (a cura di) F. STUART CRAWFORD, Cambridge 1953.

CICERONE, *De fato*, (a cura di) S. MASO, Roma 2014.

Id., *Opere filosofiche*, (a cura di) N. MARINONE, Milano 2018.

DIogene LAERZIO, *Vite dei filosofi*, (a cura di) M. GIGANTE, Bari 1962.

H. DIELS, W. KRANZ, *I presocratici*, (a cura di) G. REALE, Milano 2006.

OMERO, *Iliade*, (a cura di) G. TONNA, Milano 2007.

PLATONE, *Alcibiade primo*, (a cura di) G. ARRIGHETTI, D. PULIGA, Milano 2021.

Id., *Apologia di Socrate. Critone*, (a cura di) M. M. SASSI, Milano 2007.

Id., *Eutifrone*, (a cura di) M. CASAGLIA, Milano 2022.

Id., *Ione*, (a cura di) B. CENTRONE, Torino 2012.

Id., *Ippia minore*, (a cura di) B. CENTRONE, Torino 2012.

Id., *Leggi*, (a cura di) F. FERRARI, S. POLI, Milano 2021.

Id., *Lettere*, (a cura di) A. CARLINI, Milano 2019.

Id., *Menone*, (a cura di) F. FERRARI, Milano 2016.

Id., *Repubblica*, (a cura di) M. VEGETTI, Milano 2020.

Id., *Simposio*, (a cura di), G. CALOGERO, Roma-Bari 2005.

Id., *Sofista*, (a cura di), F. FRONTEROTTA, Milano 2016.

Id., *Teeteto*, (a cura di) F. FERRARI, Milano 2021.

SENOFONTE, *Apologia di Socrate*, (a cura di) M. NAPOLITANO, M. DORATI, Milano 2011.

Id., *Memorabili*, (a cura di) A. SANTONI, Milano 1989.

Altre opere e studi

- P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, Roma 2018.
- A. E. AUHAGEN, H. W. BIERHOFF, *Responsibility as a fundamental human phenomenon*, Londra 2000.
- E. BERTI, *In principio era la meraviglia*, Bari 2019.
- M. BETALLI, A. L. D'AGATA, A. MAGNETTO, *Storia greca*, Roma 2019.
- J. BIDEZ, *Un singolare naufragio letterario nell'antichità: alla ricerca dei relitti del perduto Aristotele*, Bruxelles 1943.
- S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001.
- M. BONAZZI, *Processo a Socrate*, Bari 2020.
- Id., *I sofisti*, Roma 2021.
- J.K. CAMPBELL, M. O' ROURKE, D. SHIER, *Freedom and determinism*, Cambridge 2004.
- L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, Bari 2012.
- V. CELLUPRICA, *Il determinismo logico nel "De interpretatione" IX di Aristotele, «La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo» (2005), pp. 59-74.*
- M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, Roma-Bari 2018.
- M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI, *Il libero arbitrio*, Roma 2014.
- J. COOPER, *Aristotelian Responsibility*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 45 (2013) pp. 265-312.
- P. DONINI, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Id., *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Alessandria 2014.
- P. L. DONINI, F. FERRARI, *Esercizio della ragione nel mondo classico*, Milano 2005.
- J. DUDLEY, *Aristotle's concept of Chance*, Albany (USA) 2012.

- I. DURING, *Aristotele*, Milano 1976.
- F. FARINA, *La natura e gli stati abituali nell'Etica Nicomachea. Analogie e differenze*, «Philosophica» 4 (2019), pp. 31- 45.
- G. FIGAL, *Socrate*, Bologna 1995.
- D. FREDE, *Free Will in Aristotle?*, «What is Up to Us» (2015), pp. 39-58.
- F. GALLINA, G. SPOLAORE, *Futuri contingenti*, «APhEX Portale italiano di filosofia analitica» (2016), pp. 1-33.
- G. GIANNANTONI, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Napoli 2022.
- W. K. GUTHRIE, *Socrate*, Bologna 1986.
- P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 2010.
- F. W. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Bari 2015.
- W. JAEGER, *Paideia*, Milano 2003.
- A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, Londra 1979.
- A. MACINTYRE, *Three Rival Version of Moral Enquiry*, Notre Dame 1990.
- F. G. MASI, *Ragione, fortuna e prosperità. L'incidenza della sorte sull'azione e la felicità (Aristotele, Fisica b 5, 197a 25-32)*, (a cura di) F. MASI, S. MASO, «Fate, chance, and fortune in Ancient World», Amsterdam 2013 pp. 63-82.
- S. MASO, *Volontà, scelta e responsabilità: l'anello virtuoso*, «Ethike theoria. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali», (a cura di) F. MASI, S. MASO, C. VIANO, Roma 2019.
- J. MULLER, *Agency and Responsibility in Aristotle's Eudemian Ethics*, «Phronesis» 60 (2015), pp. 206-251.
- C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.
- Id., *Aristotele Professore?*, «Phronesis», Vol. 36 (1991), pp. 61-73.
- Id., *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea*, Roma 2017.

- M. NUSSBAUM, *Virtù non relative. Un approccio aristotelico*, «L'etica delle virtù e i suoi critici», (a cura di) M. MANGINI, Reggio Calabria 1996.
- L. PERILLI, D.P. TAORMINA, *La filosofia antica*, Torino 2012.
- G. RADET, *Alessandro il Grande*, Milano 1974.
- W. D. ROSS, *Aristotele*, Milano 1982.
- M. M. SASSI, *Indagine su Socrate*, Torino 2015.
- F. SAVATER, *Etica per un figlio*, Bari 2017.
- R. W. SHARPLES, *Cicero: 'On Fate' (De Fato) & Boetius: 'The Consolation of Philosophy' (Philosophiae Consolationis) IV.5-7*, Warminster 1991.
- K. TIMPE, M. GRIFFITH, N. LEVY, *The Routledge Companion to Free Will*, London/New York 2017.
- P. VAN INWAGEN, *An essay on free-will*, Oxford 1983.
- M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari 2020.
- M. VEGETTI, F. ADEMOLLO, *Incontro con Aristotele*, Torino 2016.
- J-P. VERNANT, *L'uomo greco*, Roma-Bari 2021.
- D. ZUCCA, *Il caso e la fortuna sono cause? Aristotele, Phys. II 4-6*, «La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo» (2005), pp.75-97.

