

La razionalità dell'*Etica Nicomachea*

IGNACIO YARZA*

Sommario: I. Il sapere sull'agire e il saper agire. Caratteristiche della scienza etica e della saggezza. 1. La scienza etica. 2. La virtù della saggezza. II. L'etica come sapere scientifico. 1. La metodologia della scienza etica: a) l'inizio del sapere etico; b) argomentazione dialettica e ragionamento pratico. 2. La dialetticità dell'*Etica Nicomachea*. III. Conclusione: coerenza e scientificità dell'*Etica* a Nicomaco.



Con il titolo del presente studio vorrei delimitare, all'interno della razionalità pratica, la razionalità specifica presentata da Aristotele e fino ad un certo punto da lui teorizzata, nella sua *Etica a Nicomaco*. Tale precisazione ha la ragion d'essere nel fatto che oltre alla razionalità propria dell'agire, incarnata in modo paradigmatico dall'uomo saggio, Aristotele propone nell'ambito della prassi un'altra particolare forma di ragionare, la riflessione filosofica sull'agire, capace di costituirsi in sapere, in scienza, in scienza pratica¹. Le pagine seguenti cercheranno di chiarire in linea generale i contorni, le caratteristiche e il metodo di tale sapere.

La questione si inserisce nell'ambito di una problematica molto più ampia, la classificazione delle scienze, per la quale la sistemazione aristotelica è stata e continua ad essere ancora oggi determinante. Attualmente, tuttavia, sarebbe possibile affermare che i contorni del sapere teorico, pratico e poietico, così come Aristotele li stabilì nella *Metafisica*², appaiono meno nitidi che in altre epoche. Ciò è dovuto, in parte, alla polarizzazione dell'interesse filosofico sulla prassi, causato anche da un comune sospetto — motivato forse più da ragioni pratiche che teoriche — verso la teoria, soprattutto verso la metafisica; in parte anche, ed è una seconda ragione collegata alla prima, ad un esame più attento della metodologia impiegata da Aristotele nei distinti

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49 - 00186 Roma

¹ Per distinguere questi due diversi tipi di razionalità impiegherò, per riferirmi alla razionalità propria della saggezza, l'espressione razionalità pratica, mentre con l'espressione razionalità etica indicherò la razionalità del sapere etico.

² Cfr. *Met.* VI 1, 1025 b 25-28; 2, 1026 b 2-5.

campi del sapere. Pochi autori oggi sarebbero disposti a concedere ai trattati teorici di Aristotele l'impiego esclusivo o predominante della razionalità scientifica da lui teorizzata negli *Analitici Posteriori*³. L'unico sapere strettamente scientifico, apodittico, corrisponderebbe unicamente alla matematica, proprio quello tra i saperi teorici al quale Aristotele riservò la minore attenzione e che egli stesso considerò all'ultimo posto tra di essi⁴. Paradossalmente, la chiarezza, la necessità e verità che a prima vista dovrebbero essere proprie della "teoria", si riscontrano in modo netto nel meno importante dei saperi teorici. E pure paradossalmente, nell'ambito del sapere pratico, solo quello che strutturalmente si distingue dalla scienza — il sapere prudenziale, la saggezza — sembra possedere in tutta purezza la sua caratteristica distintiva, cioè l'essere un sapere orientato esclusivamente all'agire, essere un sapere pienamente pratico⁵.

Tra la saggezza e la matematica, le frontiere del sapere pratico e teorico sembrano sfumarsi e persino confondersi, perché se da una parte si riscontrano nella *Metafisica* e *Fisica* aristoteliche le tracce di una metodologia dialettica, considerata per molto tempo inappropriata alla scienza, il sapere etico a sua volta sembra reclamare l'universalità e necessità propria della scienza teorica, pretendendo di essere non solo il sapere descrittivo che dà conto della mutabilità dell'agire umano — rimanendo esso stesso coinvolto nel perpetuo determinarsi della libertà — ma anche sapere veramente vincolante, propositivo.

La ragione teorica sembra rimpiangere la mobilità, la libertà della ragione pratica, mentre quest'ultima lotta per conquistare la stabilità necessaria per potersi occupare della prassi con la serenità dovuta, evitando il rischio di essere trascinata dalla sua intrinseca mutabilità.

L'elemento comune di questo ampio spettro del sapere, teorico o pratico, è la dialettica, metodologia impiegata da Aristotele, certamente con diversa forza costrittiva, tanto nei suoi trattati di metafisica come di etica. Dialettica è la difesa del principio primo del sapere teorico, principio di non contraddizione e dialettica è anche l'argomentazione sull'*akrasía*⁶. Però affermare la presenza del procedimento dialettico nell'uno e nell'altro ambito — teorico e pratico — più che aiutare a delimitare le sue frontiere potrebbe sembrare che le confonda del tutto, a meno che venga distinto con chiarezza il suo proprio uso in ognuno dei casi. Questo sarà

³ Sulla metodologia aristotelica, cfr. AA.VV. *Aristote et les problèmes de méthode*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1980².

⁴ E. Berti nel suo *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, riduce alla geometria la razionalità forte teorizzata negli *Analitici Posteriori*.

⁵ Cfr. *ENVVI*, 1140 a 33-b 7.

⁶ Sulla dialettica si è concentrata negli ultimi anni l'attenzione degli studiosi di Aristotele, che hanno riabilitato il suo valore e riscoperto la sua presenza e portata, l'ampiezza del suo uso nei diversi trattati aristotelici. Sull'argomento, cfr. C. ROSSITTO, *Problemi e Ricerche sulla dialettica aristotelica*, «Cultura e Scuola», 103 (1987), pp. 102-113. Uno degli studiosi di Aristotele, che ha dedicato maggiore attenzione alla dialettica, è E. Berti, tra le cui opere si trovano le seguenti: *La dialettica in Aristotele*, in *Studi Aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977; *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977; *Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bologna 1983; *Contraddizione e Dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987; *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989; *Per una metafisica problematica e dialettica*, «Acta Philosophica», 2 (1992), pp. 176-190.

uno dei punti, l'ultimo, sul quale mi tratterò in queste pagine: la metodologia dell'etica; prima, in modo sommario, cercherò di giustificare la presenza di una razionalità etica, distinta dalla saggezza e le caratteristiche peculiari che Aristotele le assegna nell'*Etica a Nicomaco*.

I. Il sapere sull'agire e il saper agire. Caratteristiche della scienza etica e della saggezza

1. La scienza etica

Per scienza etica intendo la riflessione filosofica che Aristotele realizza sulla condotta umana per determinare il modo migliore in cui l'uomo deve impegnare la sua vita e che egli trascrive e consegna ai suoi trattati etici. Sembra fuor di dubbio che il contenuto delle sue etiche abbia una portata universale e che la loro finalità sia didattica. Aristotele scrive un trattato con la pretesa di raggiungere, per trasmetterlo, un sapere universale sulla condotta umana che possa servire all'orientamento della vita di coloro che vogliono accoglierlo: «bisogna cercare di determinare, sia pur per linee generali, che cos'è il bene supremo e di quale scienza o potenza sia oggetto»⁷. Si tratta di un sapere sull'agire contenuto in alcuni trattati che egli denomina *ethikoi λόγοι*, discorsi etici⁸, politica o scienza politica⁹. Scienza, come sinonimo di sapere filosofico, universale, sulla politica; sapere che determina il fine della *polis*, che per Aristotele coincide con il fine dell'individuo¹⁰. Il suo obiettivo è, perciò, determinare il bene supremo dell'uomo — «il bene propriamente umano»¹¹ — che costituirà anche il bene proprio della città e il fondamento della scienza legislativa¹². Tra scienza etica e politica non c'è nessuna distinzione formale perché per Aristotele individuo e cittadino coincidono e la conoscenza del fine proprio dell'uomo basterebbe per orientare non solo la vita dell'individuo, ma anche quella della città¹³.

La scienza etica è una parte, e consistente, di ciò che Aristotele denomina filosofia delle cose umane (*tà anthrópeia philosophía*)¹⁴, un sapere pratico non

⁷ EN I, 1094 a 25-26.

⁸ Solo in un caso si riferisce ad essi come *ethikà theoría* (*Pol.* III 12, 1282 b, 23), anche se senza dare a questa parola il suo significato tecnico; cfr. ENVII, 1152b 1-2; X, 1181 b 15.

⁹ Cfr. EN I, 1094 a 26-28; 1094 b 11-15.

¹⁰ Cfr. EN I, 1094 b 6-7.

¹¹ EN I, 1094 b 7.

¹² Per Aristotele, la scienza legislativa è parte della scienza politica (cfr. EN X, 1180 b 30-31).

¹³ Cfr. R.A. GAUTHIER-J.Y. JOLIF, *L'Ethique a Nicomaque*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1970², II.1, pp. 11-12. Su questo punto si vedano le interessanti osservazioni di M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica?*, «Acta Philosophica», 2 (1992), pp. 233-263.

¹⁴ Cfr. EN X, 1181 b 15.

solo perché verte sull'azione, ma soprattutto perché pretende di orientarla. Questo è uno dei punti in cui sembra differire con chiarezza dal sapere teorico, finalizzato solo alla conoscenza, alla verità. Scienza, sapere che pretende di essere universale — diversamente non potrebbe essergli attribuito questo titolo¹⁵ —, ma orientata alla pratica. Aristotele è attento a rispettare la distinzione, fatta nella *Metafisica*, tra le scienze e ad evitare, di conseguenza, che si perda l'essenziale orientamento pratico dell'etica. Non vuole che il suo trattato venga frainteso e insiste con una certa frequenza su questo punto: il fine della politica non è la conoscenza, ma l'azione¹⁶.

Non viene negata così la sua condizione filosofica, universale, che nemmeno rimarrebbe compromessa dalla contingenza del suo oggetto. Neppure alla *Fisica* la contingenza e la mobilità dell'oggetto che tratta impediscono la sua costituzione in scienza. Entrambi i saperi si occupano di un ambito di realtà che Aristotele designa come *hos epi tò poly*¹⁷, cioè realtà non assolutamente necessarie, ma nemmeno assolutamente contingenti; per queste ultime non è possibile nessuna scienza¹⁸; lo studio delle prime Aristotele lo riserva alla prima delle scienze teoriche¹⁹. Così bisognerebbe indicare, e Aristotele lo fa, una certa distinzione nelle realtà che accadono generalmente o abitualmente (*hos epi tò poly*) tra quelle di cui si occupano la *Fisica* e quelle dell'*Etica*. Perché se il principio degli enti mobili, delle realtà fisiche si trova in esse, il principio della mobilità della prassi si radica nell'uomo, nella sua deliberazione e nella sua scelta, sempre aperte a nuove possibilità²⁰. La diversa determinabilità dell'agire umano rispetto alle realtà fisiche costituisce, secondo me, uno dei punti determinanti della diversa precisione della fisica e dell'etica, una delle frontiere tra il sapere teorico finalizzato da Aristotele alla conoscenza di un aspetto della realtà stabilmente costituito e delimitato dalla natura, e un sapere pratico che cerca di penetrare nella logica delle cose umane, della prassi, aperta sempre a nuove configurazioni proprio per il modo di essere dell'uomo, per la struttura deliberativa ed elettiva che accompagna ogni prassi autenticamente umana e inoltre con l'intenzione non solo di conoscerla, ma di orientarla, di determinare non come è la condotta degli uomini, ma come dovrebbe essere²¹. Perciò, la

¹⁵ «Saranno tutti d'accordo che senza dubbio chi vuole arrivare ad essere esperto in un'arte o competente in una scienza deve arrivare all'universale e deve conoscerlo attraverso l'unica via possibile. Si è già detto che l'universale è l'oggetto delle scienze» (*EN X*, 1180 b 20-23).

¹⁶ Cfr. *EN I*, 1095 a 5-6; *II*, 1103 b 26-29.

¹⁷ Cfr. *EN I*, 1094 b 21.

¹⁸ Cfr. *Met. VI*, 2, 1026 b 3.

¹⁹ Cfr. *Met. V*, 5, 1015 b 11-15; *VI*, 1, 1026 a 15-23.

²⁰ Cfr. *Met. VI*, 1, 1025 b 22-24; *XI*, 7, 1064 a 10-18.

²¹ Potrebbe dirsi che l'umano, ambito specifico dell'etica, non si identifica senz'altro con il naturale — ambito proprio della fisica —, anche se neppure gli si contrappone. Tanto le une quanto le altre realtà appartengono al piano del generale, ma l'umano è specifico e distinto dal naturale per la sua origine deliberata e scelta, non semplicemente spontanea. Di fatto nell'etica Aristotele distingue il naturale dall'umano, segnalando allo stesso tempo che l'umano non si contrappone al naturale, ma anzi lo presuppone (cfr. *EN II*, 1103 a 23-26).

peculiarità del suo oggetto — la prassi umana — e del suo fine pratico, non sembra che chiudano le porte alla pretesa aristotelica di stabilire una scienza etica, un sapere universale e, almeno in una certa misura, necessario. Ma questo significa intendere che anche le cose umane nella loro dimensione etica soggiacciono al dominio di una causalità necessaria che la riflessione filosofica può e deve, se vuol essere sapere scientifico, sviscerare e conoscere²².

2. La virtù della saggezza

La saggezza, al contrario, non potrà mai costituire una scienza; anche la saggezza è sapere, conoscenza, non però sull'agire, bensì saper agire, sapere direttamente operativo, virtù che dirige l'agire²³. Tale sapere richiede soprattutto la conoscenza del particolare, del contingente, per il quale non è possibile nessuna scienza²⁴; la sola universalizzazione consentita dall'accidentale è l'esperienza. Di conseguenza per l'uomo saggio è imprescindibile, anche se non gli basta, l'esperienza, un certo livello di universalità nella sua conoscenza della vita, ottenuto mediante un contatto diretto con le cose²⁵. Anche il filosofo etico ha bisogno dell'esperienza, però per ricondurla alla scienza mediante la riflessione, mediante la sua razionalizzazione. La persona saggia non ha bisogno — e, inoltre, non gli sarebbe sufficiente a tale fine la sola saggezza — che l'universalità del suo sapere vada oltre i limiti dell'esperienza.

Il sapere etico deve determinare e giustificare la causa propria della moralità della condotta umana che per Aristotele è la felicità. Però il filosofo etico realizza tale determinazione sul piano della riflessione, potendo rimanere inoperante nella sua vita, mentre il saggio la determina con il suo agire nella propria vita²⁶. L'etico cerca di conoscere e di proporre — a sé e agli altri — il fine della condotta umana, ma deve farlo entro i limiti consentiti dalla sua scienza: in universale e, come vedremo, a grandi linee. La persona saggia, al contrario, determina, configura la felicità in modo preciso e concreto con la sua condotta, senza poterla conoscere, a rigore, se prima non la ha realizzata. Mentre la riflessione etica nella ricerca del principio,

²² Una sintesi delle diverse posizioni in ambito tedesco su questi ed altri problemi concernenti la filosofia pratica di Aristotele, è presentata da L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Jouvence, Venezia 1987. Cfr. anche, E. BERTI, *La philosophie pratique d'Aristote et sa rehabilitation récente*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (1990), pp. 249-266, in cui difende la specificità della filosofia pratica come scienza autonoma, distinta dalla saggezza, di fronte ad altre interpretazioni che riducono la razionalità pratica alla saggezza.

²³ Cfr. *ENVI*, 1140 b 1 ss.

²⁴ Cfr. *ENVI*, 1141 b 14-22; 1142 a 20-26.

²⁵ Cfr. *ENVI*, 1142 a 11-16.

²⁶ A differenza del sapere etico, che può non essere applicato o essere male applicato alla propria vita, il sapere propriamente pratico — la saggezza — non può essere non usato o essere male usato, perché è una virtù. Cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1976², pp. 146-147.

della causa, impegna soprattutto la ragione²⁷, il saper agire del saggio, la sua ricerca del fine, della felicità, implica tutta la sua persona, tanto le istanze intellettive quanto le desiderative: la saggezza non può prescindere dalle virtù etiche²⁸; al principio si arriva attraverso l'abito, il fine retto si raggiunge attraverso le virtù²⁹.

In questo punto mi sembra che si possa apprezzare una caratteristica determinante dell'uno e dell'altro sapere, cioè, la diversa presenza del soggetto nella riflessione etica e nella saggezza. Mentre l'argomentazione etica deve includere nelle sue proposizioni l'uomo, l'argomentazione del saggio non può non tener conto dell'io che opera, dell'uomo particolare che agisce³⁰.

Aristotele insiste nel qualificare come umane le realtà che interessano la sua ricerca; vuole conoscere e definire non ciò che è il bene, ma quale sia il bene umano, la virtù umana, la felicità umana: «chiaramente è la virtù umana (*ανθρωπινης*) che dobbiamo ricercare, giacché cerchiamo il bene umano (*ανθρωπινον*) e la felicità umana (*ανθρωπινην*)»³¹; perfino quando si occupa dell'intemperanza, cercando di individuare il suo ambito, distingue tra i piaceri che «sono di ordine umano e naturale, tanto per la specie che per la grandezza» e quelli che «hanno un carattere bestiale»³². Se non ci fosse questa precisazione, non sarebbe oggetto dello studio etico, non sarebbe oggetto della filosofia delle cose umane. La riflessione sulla condotta umana in vista della sua razionalizzazione, l'etica, può condurre ad una migliore conoscenza dell'uomo, ma soprattutto tale riflessione

²⁷ E. Berti sostiene che, tenendo conto della distinzione fatta dall'*EN VI*, 1139 a 12 tra la parte scientifica e quella calcolatrice dell'anima, la filosofia pratica, nonostante il suo fine, dovrebbe essere situata — per quanto possa sembrare paradossale — nella prima e non nella seconda; su di essa si fonderebbero le virtù della parte scientifica che Aristotele pretende di illustrare in questo libro, cioè la *sophia*, la scienza — sia teorica che pratica — e il *nous*; la filosofia etica sarebbe una virtù della ragione teorica, nonostante il suo intento pratico, proprio perché è una scienza (cfr. *Il metodo della filosofia pratica*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. ALBERTI, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 50 ss.).

Di parere opposto è la lettura che di questo passo fa W. Leszl; per questo autore, le discipline fisiche — come in generale ogni disciplina che abbia come oggetto realtà contingenti, segnate dalla necessità ipotetica — apparterebbero al sapere pratico dal momento che le scienze trattano esclusivamente delle realtà assolutamente necessarie (cfr. *Alcune specificità del sapere pratico*, nell'opera appena citata, pp. 96 ss.).

²⁸ Cfr. *EN VI*, 1144 b 30-32; 1145 a 1-2.

²⁹ Cfr. *EN VI*, 1144 a 20; *VII*, 1151 a 15-20.

³⁰ Cfr. *EN VI*, 1140 a 25; 1140 b 7; 1141 a 25.

³¹ *EN I*, 1102 a 13-15. Si potrebbe dire che Aristotele circoscrive le questioni etiche servendosi della categoria dell'umano, quando diversamente, senza tale determinazione, tali questioni risulterebbero eccessivamente generali e oggetto possibile di un'altra disciplina. Gli interessa il bene umano e per questo, in ambito etico è possibile disinteressarsi dell'impostazione platonica del bene (cfr. *EN I*, 1096 b 32-35) o di considerazioni sull'amicizia «eccessivamente generali» (*EE VII*, 1235 a 30). In questo senso mi sembra che si debba intendere il rifiuto aristotelico di immischiarsi in questioni che, dal momento che non sono propriamente umane, spettano ad un'altra ricerca: cfr. *EN I*, 1096 b 30-32; 1102 a 31-32; b 11-12; *VIII*, 1155 b 1-2; 8-10. Su questo punto vedi R. BODEÛS, *Qu'est-ce que parler adéquatement des choses humaines? La réponse d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 66-67 (1987), pp. 143-170; 329-355.

³² *EN VII*, 1149 b 27-29.

deve partire da una certa conoscenza dell'uomo e della sua anima. Non sarà necessario — precisa Aristotele³³ — possedere la conoscenza propria del fisico, ma non si potrà prescindere da una certa conoscenza dell'uomo e della sua anima³⁴. Anche se torneremo su questo punto, si può già anticipare che per Aristotele merita la qualifica di umano tutto ciò che procede o che in qualche modo manifesta la presenza della ragione. Al contrario, la sua assenza esclude la possibilità che un'azione possa qualificarsi come umana³⁵.

Nel caso della saggezza, la ragion pratica nelle sue deliberazioni tiene presente, presuppone, l'io concreto che agisce, la propria identità etica³⁶. La razionalità pratica riflette per realizzare non la felicità umana, ma la propria felicità, la felicità di un soggetto la cui condotta si è configurata nel trascorso della sua vita in base alle sue decisioni passate e che davanti ad ogni nuova scelta è chiamato a decidere su di essa: «ignorare che dal compiere attività — in ogni ambito — derivano le disposizioni del carattere, è proprio di un uomo completamente ottuso»³⁷. Il saggio ragiona, delibera, in vista della realizzazione del proprio fine, anche se propriamente non lo conosce, lo fa, o soltanto lo conosce nella misura in cui lo

³³ «Pertanto anche il politico deve studiare l'anima, ma la deve studiare in vista dei fini che si è preposto e nella misura in cui gli serve per i risultati che cerca. In effetti, addentrarsi in un ulteriore livello di precisione è senza dubbio un compito più gravoso di ciò che si è proposto» (*EN I*, 1102 a 23-26).

³⁴ Cfr. *EN I*, 1102 a 19-23.

³⁵ A proposito della sapienza e della sua diversità dalla saggezza in *EN VI*, Aristotele segnala come ragione che impedisce la loro identificazione, la peculiare universalità della scienza politica, che si occupa non del bene in generale, ma del bene umano: «se sano e buono sono diversi per gli uomini e per i pesci mentre il bianco e il retto sono la stessa cosa sempre, anche il saggio diranno tutti che è lo stesso, mentre il prudente è diverso (...) È evidente che la sapienza e la politica non possono identificarsi. Se infatti chiamassimo sapienza la scienza che ha per oggetto ciò che è utile a se stessi, molte sarebbero le sapienze. Infatti, non una sola cosa ha per oggetto il bene di tutti i viventi, ma è differente per ognuno, dal momento che è certo che nemmeno un'unica scienza medica ha per oggetto tutti gli esseri» (*EN* 1141 a 22-33). Che Aristotele si stia riferendo con *ognuno* non ad ogni individuo, ma ad un gruppo specifico di viventi — gli uomini — sembra confermarlo la precedente allusione a Pericle e ad altri individui come lui, prudenti «perché sono capaci di vedere le cose che sono buone per loro stessi e quelle che lo sono per gli uomini» (1140 b 7-10), precisando poi che la saggezza propriamente detta è quella «che ha per oggetto la singola persona, cioè l'individuo» (1141 b 29-30). La scienza politica di conseguenza, sembrerebbe doversi occupare del bene umano, degli uomini come classe specifica di viventi.

³⁶ W. LESZL in *Alcune specificità del sapere pratico*, cit., segnala la diversa presenza del soggetto nel sapere pratico e nel teorico. Mentre la premessa minore del sillogismo pratico rappresenta non solo un oggetto particolare, ma anche un soggetto concreto — che formula il sillogismo — non succede lo stesso nel sillogismo scientifico, dove deve rimanere esclusa la particolarità del soggetto perché la premessa deve essere valida universalmente, per qualsiasi soggetto conoscente. Nei sillogismi pratici «si registra il fatto che il soggetto conoscente è anche quello agente, e che egli non solo si trova ad operare su qualcosa di particolare e in circostanze particolari ma anche per realizzare un fine od ottenere un bene che è (almeno in primo luogo o normalmente) il suo fine, il suo bene» (p. 103).

³⁷ *EN III*, 1114 a 9-10.

realizza. Detto in un altro modo, saggio non è tanto colui che è soltanto capace di conoscere ciò che si deve fare, ma colui che è capace di farlo effettivamente³⁸. Perciò la verità nell'ambito della razionalità pratica è veramente pratica; nella razionalità etica la verità raggiunta è universale e, dunque, non del tutto pratica, non immediatamente sovrapponibile all'azione. Il soggetto, di conseguenza, è presente nella razionalità pratica come autocoscienza della propria responsabilità nella configurazione della sua identità etica, plasmata in virtù delle proprie scelte e decisioni³⁹.

Si comprende così la diversa valenza che per Aristotele hanno i due tipi di conoscenza. Quella del saggio è sempre precisa, perché segnala tra le varie possibilità di azione che le circostanze presentano, la più conveniente in quel dato momento⁴⁰; la razionalità etica, al contrario, può solo determinare a grandi linee (*typo*) che cosa si dovrà fare, senza poter pretendere una maggiore precisione, perché mai potrà anticipare l'infinita contingenza in cui si manifesta il particolare⁴¹. Questa rozzezza non squalifica la razionalità etica, al contrario le permette di essere veritiera e di proporsi come guida della condotta umana. Accettare nei propri limiti ogni sapere è, per Aristotele, sintomo di educazione⁴². Segnalare i limiti del proprio trattato, della razionalità etica è, secondo me, una delle più grandi manifestazioni della sua acutezza.

II. L'etica come sapere scientifico

La presente descrizione del sapere etico e la sua diversità rispetto alla saggezza, permettono di comprendere l'intento epistemologico di Aristotele. Aristotele cerca di costruire un sapere universale sulla condotta umana. Un sapere

³⁸ Cfr. *ENVII*, 1152 a 8-9.

³⁹ Come nota T.H. IRWIN in *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1990², pp. 336-340, domandarsi, deliberare su ciò che conduce alla propria felicità, implica possedere qualche concezione di ciò che è il soggetto, una certa visione della sua natura e una qualche idea sui desideri e le mete più confacenti. L'agente razionale — il virtuoso — ha una concezione di sé stesso e della sua vita come un tutto e in base ad essa delibera su ciò che è buono per lui. Concepire la propria condotta come un tutto, significa essere cosciente della persistenza dell'io nel tempo.

⁴⁰ In effetti la caratteristica peculiare della virtù della ragion pratica, la saggezza, è cogliere la verità — la verità pratica — al massimo grado (cfr. *EN VI*, 1134 b 13), cioè, la azione buona. Il virtuoso vede la verità in ogni cosa (cfr. *ENIII*, 1113 a 29-30; 1114 b 31-32).

⁴¹ Cfr. *ENII*, 1104 a 5-10; 1107 a 28-32. Mostrare la verità a grandi linee, *typo* (*ENI*, 1094 b 20), è il programma che Aristotele si prefigge per la sua etica. Prendendo spunto da questo, E. Berti parla, per riferirsi alla razionalità etica aristotelica, dell'intento tipologico come una delle caratteristiche che, assieme alla metodologia dialettica, la contraddistinguono. L'espressione appare ripetutamente in *EN* (1094 a 25; 1101 a 27; 1104 a 1; 1107 b 14; 1113 a 13; 1114 b 27; 1117 b 21; 1129 a 11; 1176 a 31; 1179 a 34) e si deve intendere in contrapposizione a *akribés*, cioè, dettagliato, preciso, esauriente. Cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, pp. 113-125.

⁴² Cfr. *ENI*, 1094 b 22-25.

con una finalità pratica, che sia in qualche modo un orientamento per la vita degli uomini. Ciò vuol dire che non potrà avere la precisione del saper pratico, della saggezza e che dovrà limitarsi agli unici orientamenti che il suo oggetto gli consente, orientamenti universali, proposte schematiche⁴³.

Tale orientamento, se pretende di essere obiettivo, valido, deve dare ragione, schematicamente, ma con una certa necessità, della razionalità propria dell'agire umano. Deve provare che la condotta degli uomini non è arbitraria, indeterminata e indeterminabile, assolutamente contingente, ma, come altri ambiti della realtà, possiede qualche causa necessaria, qualche principio la cui conoscenza e giustificazione è proprio il compito della scienza etica⁴⁴.

Per Aristotele, tale principio è il fine, la felicità, e alla sua conoscenza e giustificazione si dirigono i suoi trattati etici. Aristotele cerca di giustificare e di definire il fine ultimo dell'uomo per proporlo — in modo schematico — come criterio orientativo universale della condotta umana. Una conoscenza che, Aristotele stesso ne è cosciente, avrà una portata pratica limitata, in dipendenza precisamente del comportamento morale di chi lo possiede⁴⁵. Se prima si segnalava la razionalità come caratteristica che contraddistingue le cose umane, delimitandole e facendole oggetto proprio dello studio dell'etica, l'apprendimento dell'etica in quanto attività propriamente umana, esige anche la presenza della ragione; solo coloro che vivono secondo la ragione — *katà lógon* — sembrano essere soggetti atti ad ascoltare con profitto le lezioni di etica⁴⁶.

Una conoscenza che, ed anche di questo Aristotele è consapevole, è stata da lui ricavata dalla sua propria esperienza, a contatto con una realtà umana concreta, che non può non correre il rischio di rimanere in qualche misura prigioniera dei pregiudizi e delle convinzioni appartenenti alla cultura della sua epoca. Tale conoscenza sembra esigere pure in chi la intraprende, almeno fino ad un certo punto, la libertà di spirito e la maturità che solo la virtù garantisce. Perché se, come afferma Aristotele, «ognuno giudica bene le cose che conosce e su di esse è un buon giudi-

⁴³ L'intento *tipologico* non è perciò una scelta arbitraria di Aristotele, ma una conseguenza necessaria della finalità pratica del trattato e, in ultima istanza, della particolare contingenza dell'agire umano: «tutto il trattato, che verte sulle azioni che bisogna compiere, deve essere condotto per linee generali e senza entrare nei dettagli» (EN II, 1104 a 1-2).

⁴⁴ Non basta la convinzione, manifestata da Aristotele, che gli uomini hanno una condotta, che la loro vita non può essere spiegata — a differenza di quella degli animali — come una somma di episodi sconnessi, isolati; bisogna scoprire qual è la causa, il principio che riconduce l'agire umano all'unità.

⁴⁵ È interessante notare che Aristotele non solo segnala all'inizio del trattato che la sua proposta sarà *tipologica*, a grandi linee, ma che nella sua conclusione conferma tale risultato, insistendo che nel campo delle azioni non basta conoscere, l'importante è agire (cfr. EN X, 1179 a 33-1179 b 10).

⁴⁶ Cfr. EN I, 1095 a 8-11. Sul significato e traduzione di *katà lógon* si è discusso molto. Anche quando molti interpreti traducono il termine *lógos* nel contesto etico la maggior parte delle volte con regola è pertinente l'annotazione che, riguardo a ciò, fa Tricot nella sua traduzione di 1095 a 10, riconducendo l'espressione vivere secondo la regola a vivere secondo la ragione, perché la regola di vita non può non essere conforme alla ragione.

ce»⁴⁷, difficilmente potrà spiegare la razionalità etica colui che conduce la sua vita secondo gli impulsi e le passioni⁴⁸.

Il problema è quello di cercare di comprendere il valore della proposta aristotelica. Che garanzie metodologiche offre Aristotele, perché la sua etica possa considerarsi scienza? Che significa per Aristotele che il sapere etico raggiunge il rango di scienza etica?

1. La metodologia della scienza etica

a) *L'inizio del sapere etico*

Per Aristotele, la metodologia di un sapere ha grande importanza, perché dalla sua adeguata individuazione e applicazione dipende l'esito di qualsiasi ricerca. Abituamente all'inizio dei suoi trattati Aristotele presenta alcune considerazioni metodologiche. Lo fa anche all'inizio dell'*Etica a Nicomaco*. Tra i criteri metodologici che Aristotele propone, c'è quello di iniziare dai fatti, da ciò che da noi è conosciuto⁴⁹. Il percorso intellettuale della riflessione etica deve iniziare dai fatti, dal *che cosa* per riuscire a raggiungere il principio, il *perché*, la causa che permetta di capirli e spiegarli.

Quali sono questi fatti? Che cos'è questo *che cosa*, l'inizio della ricerca etica? La conoscenza delle cose umane che procede dall'esperienza; l'esperienza della vita⁵⁰. Mi pare che Aristotele si riferisca non solo alla valenza morale che gli uomini danno alle proprie azioni, ma anche ad altri aspetti appartenenti all'agire, come ad esempio, gli elementi presenti nella genesi dell'azione. Con ciò Aristotele sembra riferirsi tanto ai fenomeni — *phainómena* — quanto alle opinioni. Non tanto ai fatti empiricamente controllati e controllabili, ma a tutto l'insieme di conoscenze e convinzioni che rendono comprensibile l'agire umano e ne permettono una valutazione etica. La razionalità etica non procede secondo i criteri dell'analisi scientifica, prendendo come punto di partenza le precise osservazioni empiriche, ma dall'esperienza propria e altrui, cioè dall'esperienza acquisita con il proprio vivere e da quella tratta dalla vita degli altri che rimane configurata nell'opinione. L'esperienza dalla quale parte l'etico è, perciò, essa stessa esperienza morale, conoscenza vissuta, e, in parte, guidata dalle massime morali del sapere tradizionale, sul bene e sul male, sui valori e sui disvalori, sul piacere e sul dolore, sulla felicità... Per Aristotele il *che cosa*, il punto di partenza della razionalità etica, ha un senso ampio che egli rende con i termini di opinione — *dóxa* — e *phainómena*⁵¹.

⁴⁷ EN I, 1094 b 27-28.

⁴⁸ Cfr. EN I, 1095 a 4-11.

⁴⁹ Cfr. I, 1095 b 2-8; 1095 a 3-4.

⁵⁰ Cfr. I, 1095 a 3.

⁵¹ Cfr. EN VII, 1145 b 3; 1145 b 28. Anche quando non siano strettamente sinonimi, nel contesto etico, Aristotele tende ad accostarli; cfr. su questo punto M.C. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1986, chapter 8: *Saving Aristotle's appearances*, pp. 244-245. Per questa autrice, la nozione di esperienza ha un senso inclusivo e ampio, corrispondente al modo in cui un osservatore umano comprende il mondo usando la sua capacità conoscitiva.

In questo senso, sono innumerevoli i luoghi dell'*Etica a Nicomaco* nei quali Aristotele inizia un argomento segnalando ciò che se ne pensa generalmente, ciò che si crede (*dokei*) o che si manifesta (*phainetai*)⁵².

La riflessione etica seguirebbe, perciò, un processo induttivo che conduce il pensiero dai fatti — fatti etici — fino ai principi, anche se ciò non significa che sia esclusa qualsiasi deduzione. Piuttosto è un'indicazione della direzione che deve seguire la ricerca, da ciò che conosciamo meglio, a ciò che ancora non conosciamo, ma che in sé è conoscibile. Non bisogna interpretare tale orientamento metodologico con eccessiva rigidità, invalidando per principio qualsiasi illazione dedotta.

b) argomentazione dialettica e ragionamento pratico

La convenienza, se non l'esigenza, di percorrere tale cammino, permette di ricondurlo al metodo dialettico esposto nei *Topici*. In effetti, la dialettica, a differenza del metodo dimostrativo, procede da premesse che non sono apodittiche, ma esperienze, opinioni, cioè affermazioni non evidenti né dimostrate, anche se non per questo non vere⁵³; anzi, si potrebbe dire che il rispetto che Aristotele mostra nei confronti dell'opinione, della tradizione etica, è indizio della sua convinzione sulla sua verità, almeno parziale, anche se non possiede in un primo momento, o in un determinato ambito di studio, i mezzi sufficienti per provarlo. Opinione non si oppone a verità, ma a scienza; anzi, ciò che una persona sostiene come opinione, può essere conosciuto da un'altra in modo scientifico⁵⁴. La verità non cambia, cambia il modo di possederla⁵⁵; come afferma Aristotele, «la rettitudine dell'opinione è verità»⁵⁶.

Di fatto, Aristotele attribuisce alla dialettica, tra gli altri, un uso filosofico⁵⁷. In modo particolare, tale uso sembra essere specialmente appropriato per la ricerca dei principi di un sapere quando essi, non potendo essere dimostrati nell'ambito di tale sapere per la loro condizione di principi, non potrebbero essere diversamente raggiunti⁵⁸.

Sembrerebbe dunque logico che Aristotele si accostasse alla dialettica da lui stesso teorizzata nei *Topici* come metodo proprio della riflessione etica. Metodo, via d'accesso verso la conoscenza dei principi, ma non propriamente conoscenza⁵⁹. Alla dialettica corrisponde la loro giustificazione e difesa, in modo che l'intelletto possa conoscerli e avere una certa garanzia della loro validità come principi del sapere etico.

Ora, il carattere etico di tale riflessione filosofica è una costante che non può

⁵² Servano come esempi, *ENI*, 1097 b 31; 1097 b 33; X, 1172 a 19; 1172b 21; 1174 b 7; 1176 a 3; 1178 b 9.

⁵³ Cfr. *Top. I*, 100 a 25-29.

⁵⁴ Cfr. *Anal. Post. I* 33, 89 a 6-9; a 17-23.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 89 a 35-38.

⁵⁶ *ENVI*, 1142 b 11.

⁵⁷ Cfr. *Top. I*, 101 a 26-28.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 101 a 34-b 4.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 100 a 1. Su questo punto ha insistito E. BERTI in *La dialettica in Aristotele*, cit., p. 118.

essere abbandonata; cioè, la riflessione è etica non solo in un primo momento; oppure non è etica prima in un senso e poi, in un secondo momento, in un senso diverso. Non si può separare la riflessione sull'agire dall'agire stesso; cioè una riflessione non è etica solo mentre cerca di conoscere e giustificare i principi, per convertirsi poi in una conoscenza teorica che può denominarsi etica solo con la sua applicazione alla prassi. È una riflessione etica dall'inizio alla fine. Una riflessione che parte dall'agire umano, dai fatti, dall'esperienza e dalle opinioni, e in essi finisce, ad essi si orienta⁶⁰. Per questo Aristotele insiste sulla necessità che i principi siano sempre misurati dai fatti, dalla vita. I principi procedono dall'esperienza etica, personale, collettiva e devono dare ragione di essa. I principi, una volta raggiunti dialetticamente dai fenomeni, dalle opinioni, devono essere capaci di spiegarli; i fatti, le opinioni, potranno variare, ma i principi no, se lo sono veramente. Anzi, le opinioni non sempre coincidono; l'interpretazione della realtà, dei fenomeni umani, del bene o male morale, non è sempre la stessa. Come è possibile da essi arrivare ad una verità necessaria? Sicuramente il carattere tipologico attenua il problema, ma non lo elimina. Anche quando la proposta di Aristotele è a grandi linee, si tratta di una proposta con un contenuto preciso pur nella sua genericità, non è solo una descrizione della morale del suo tempo⁶¹.

È chiaro che non tutte le opinioni, né tutti i fatti meritano uguale considerazione. Nella definizione della dialettica, Aristotele utilizza il termine *éndoxa*, opinioni notevoli, quelle «che costituiscono l'opinione di tutti, o della maggioranza, o dei saggi e, se di questi, o di tutti, o della maggior parte, o dei più conosciuti e stimati tra loro»⁶². Gli *éndoxa* sono il perno dell'argomentazione dialettica, le premesse che permettono di evidenziare la rettitudine delle opinioni discusse, la loro verità⁶³.

Si devono perciò distinguere i *phainómena* e le opinioni senza nessun'altra qualifica, dagli *éndoxa*, le opinioni notevoli. Non ogni opinione deve essere considerata *éndoxon*, né ogni opinione merita di essere discussa. Aristotele sostiene che devono ammettersi ad esame solo quelle che si pensa «possiedano qualche ragione»⁶⁴.

Il procedimento dialettico mira precisamente a trovare la verità delle opinioni servendosi degli *éndoxa*. Per questo, punto centrale della dialettica sono gli *éndoxa*, criterio dirimente tra opinioni diverse ammesse alla discussione. Cioè, per poter provare la verità di una determinata opinione rispetto ad un'altra, si deve stabilire previamente un punto di accordo condiviso da coloro che le sostengono e,

⁶⁰ Cfr. *ENX*, 1179 a 16-22.

⁶¹ Mi sembra significativa l'espressione che Aristotele utilizza manifestando il suo intento: «mostrare la verità — τοληθεῖς ἐνδεικνυσθαι — in modo grezzo e schematico» (*EN I*, 1094 b 20-21). E, in effetti, procede così, cercando non solo di descrivere, ma anche di determinare, di definire la felicità, la virtù, il piacere, l'amicizia, ecc.

⁶² *Top. I*, 100 b 21 -23.

⁶³ Cfr. *EN I*, 1098 b 9-12.

⁶⁴ *EN I*, 1095 a 30. A volte, il criterio di ammissione di una determinata opinione si fonda sull'autorevolezza di chi la sostiene, anche se il suo contenuto è contrario all'opinione comune. È ciò che in *Top. I*, 104 b 19-20 Aristotele chiama *παράδοξος*, perché opposto all'opinione comune, ma sostenuto da qualche celebre filosofo. Non è difficile pensare all'opinione socratica sull'intemperanza che Aristotele discute in *ENVII*, 3.

partendo da quello, confutare una di esse. La confutazione porta in luce il contrasto, l'inconciliabilità tra l'*éndoxon* ammesso e una delle opinioni discusse. Tale contrasto, tale discordanza, sarà segno sufficiente della falsità di un'opinione; la concordanza, al contrario, sarà segno necessario della sua verità, anche se, normalmente, non sufficiente. Quando le due opinioni discusse sono tra loro contraddittorie, la confutazione acquisisce carattere scientifico; dunque, mostrata la falsità di una di esse, sarà necessario ammettere la verità dell'altra, perché *tertium non datur*⁶⁵.

2. La dialetticità dell'*Etica Nicomachea*

Come procede Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*? Sono già stati menzionati gli innumerevoli riferimenti alle opinioni e ai fatti; tali riferimenti presentano la differenza già segnalata, cioè: in alcuni casi si allude a un *éndoxon*, un'opinione notevole, un'esperienza morale ampiamente condivisa, un'affermazione indiscussa, quale premessa che servirà per evidenziare confutativamente la ammissibilità di una tra due o più opinioni diverse; in altri casi le opinioni sono presentate proprio per sottoporle all'esame dialettico.

Prima di segnalare alcuni esempi caratteristici di questo modo di procedere, mi sembra interessante notare un altro punto. Nell'insieme dell'*Etica a Nicomaco*, il procedere dialettico si presenta a livelli diversi nella misura in cui avanza la ricerca, servendosi delle conclusioni raggiunte nelle discussioni dialettiche iniziali, per risolverne altre nuove. Mi sembra che la discussione dialettica caratterizzi non solo l'analisi particolareggiata che Aristotele fa della condotta umana, ma anche la struttura stessa della riflessione etica. Qualche autore ha notato una differenza metodologica all'interno della razionalità etica, che a suo parere sarebbe composta da una riflessione prevalentemente dialettica, induttiva, nelle parti dell'*Etica a Nicomaco* che Aristotele dedica a chiarire e definire le virtù; e da una riflessione deduttiva, metafisica, là dove Aristotele si occupa di determinare il fine ultimo⁶⁶. Altri autori riservano alla dialettica uno spazio limitato, una funzione propedeutica rispetto alla fase propriamente scientifica e dimostrativa⁶⁷. Secondo me, più che di rottura, bisognerebbe parlare di continuità. In entrambi i casi, nelle diverse parti dell'*Etica a Nicomaco*, sia quando si occupa dell'analisi di una virtù determinata, sia quando cerca di definire la virtù o la felicità, Aristotele procede dialetticamente, anche se in ciascun caso le premesse, gli *éndoxa*, sono di carattere diverso.

⁶⁵ È E. Berti che insiste sul possibile esito scientifico dell'argomentazione dialettica quando in essa si può fare uso non solo del principio di non contraddizione, presente in ogni confutazione, ma anche del principio del terzo escluso. Cfr. *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 103-141. T.H. IRWIN in *Aristotle's First Principles*, cit., pp. 18-21, distingue la dialettica forte dalla pura e semplice dialettica considerando la prima come capace di giustificare i suoi principi, i suoi *éndoxa*, generando non solo coerenza tra le opinioni, ma vera scienza.

⁶⁶ Cfr. J.D. MONAN, *Two Methodological Aspects of Moral Knowledge in the Nicomachean Ethics*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, cit., pp. 247-271.

⁶⁷ È l'opinione di GAUTHIER-JOLIF, cit., II.1, p. 25.

Procederò in senso inverso rispetto al trattato, ma forse in modo più logico e concorde con la sequenza della riflessione etica, cioè dall'analisi dell'agire concreto, della virtù in atto, alle sue premesse previe: la definizione della virtù e della felicità.

Trattando l'analisi delle virtù, Aristotele si avvicina a ciò che sarà la descrizione della razionalità propriamente pratica, quella che determina il corso dell'azione che si deve seguire in un determinato momento. Tale razionalità procederebbe, secondo Aristotele, seguendo il modello del sillogismo pratico, la cui premessa maggiore è di carattere universale e la minore, di contenuto particolare e concreto⁶⁸. Anche qui Aristotele fa riferimento all'opinione, perché «la premessa universale è un'opinione»⁶⁹.

La razionalità pratica, la riflessione della persona saggia, procede anche da un'opinione e tuttavia, non si può confondere il sillogismo pratico con quello dialettico. In primo luogo, non lo è in quanto la sua premessa universale — una opinione, perfino un *éndoxon* — non è necessariamente la conclusione di un'argomentazione dialettica. Cioè, l'ammissione o meno di una determinata opinione come principio della deliberazione e della scelta, non esige la sua previa difesa dialettica, una previa confutazione di altre opinioni diverse; non è frutto della sagacia argomentativa di chi agisce, ma della sua indole morale. Per questo, la rettitudine di una determinata opinione inserita come regola di condotta, non è frutto della discussione dialettica, come nemmeno sarà sufficiente il ragionamento dialettico per persuadere una persona a cambiare le sue regole di condotta, le sue opinioni su ciò che è bene o non bene fare. La verità, o meglio, la rettitudine di tali opinioni, dipende dalla virtù: la virtù rende retta la regola, mentre il vizio la corrompe; «e nelle azioni il fine è principio, come nella matematica le ipotesi. Pertanto né in questo dominio il ragionamento può condurre ad apprendere i principi, né lo può in quello, dal momento che è una virtù o naturale o acquisita con la pratica quella che è in grado di condurre ad apprendere e possedere una retta opinione intorno al principio»⁷⁰. Per la stessa ragione, l'argomentazione, il ragionamento riuscirebbe a far cambiare opinione solo al virtuoso, difficilmente a chi non lo è, perché il disordine delle passioni lo impedirebbe⁷¹.

Inoltre, il ragionamento del saggio che procede da un'opinione come premessa maggiore è strettamente diverso dal sillogismo dialettico, anche perché, come si è detto prima, la sua conclusione non è una proposizione, ma un'azione. A differenza dell'argomentazione dialettica che dall'opinione vuol raggiungere una verità, il sillogismo pratico da una premessa — premessa universale — e dalla percezione del particolare — «un'opinione che concerne una sensazione e ha potere sulle azioni»⁷² — cerca di arrivare alla bontà dell'azione. Per questo Aristotele sostiene che la *prohairesis*, la scelta deliberata, non può identificarsi con l'opinione, neppure con un tipo particolare di opinione, perché «l'opinione concerne ogni

⁶⁸ Cfr. *EN* VI, 1141 b 14-22; VII, 1146 b 35-1147 a 10; 1147 a 25-b 5.

⁶⁹ *EN* VII, 1147 a 25.

⁷⁰ *EN* VII, 1151 a 16-19.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, 1151 b 5-10.

⁷² *EN* VII, 1147 b 9-10.

realtà, e non ha per nulla meno ad oggetto le cose eterne e impossibili che quelle che dipendono da noi. Inoltre, l'opinione si distingue per il falso e il vero, non per il male e il bene, mentre la scelta deliberata si distingue piuttosto per questi criteri»⁷³. L'azione umana, frutto della scelta deliberata, presuppone una riflessione, una deliberazione; però anche quando le opinioni sembrano essere uno degli oggetti più propri di tale deliberazione, in essa il fattore determinante e restrittivo, il fattore caratterizzante, è il fine, sul quale non si delibera⁷⁴. Ne deriva che nella bontà dell'azione il peso delle opinioni rimane ristretto, e può perfino succedere che pur avendo opinioni buone, le azioni non lo siano⁷⁵. La razionalità pratica persegue non la verità, ma la bontà della propria condotta; la razionalità etica ricerca, anche se con una finalità pratica, di conoscere, di scoprire la verità sul modo corretto dell'agire umano. Per questo, la razionalità pratica — la deliberazione e la scelta — genera «una certa qualità morale; l'aver opinioni, no»⁷⁶.

Aristotele presenta con maggior chiarezza i diversi elementi che compongono l'argomentazione dialettica nell'analisi delle virtù, in particolare della temperanza. «Dobbiamo, come in altri argomenti, esporre i punti di vista espressi al riguardo — *τιθεντας τα φαινομενα* —; poi, avendo esaminato in primo luogo i problemi negli argomenti a favore e contro, mostrare così, principalmente, la verità di tutte le opinioni concernenti queste disposizioni dell'anima, o per lo meno della maggior parte e delle più importanti. Se infatti si sciogliessero le difficoltà e si lasciassero sussistere gli *éndoxa*, si sarebbe data una dimostrazione sufficiente»⁷⁷. E a questo piano Aristotele sottomette la sua *dimostrazione*: segnala per prima cosa le opinioni di cui terrà conto; svolge poi diaporeticamente tali opinioni, confrontando opinioni tra loro opposte e deducendo le conseguenze da ognuna di esse. In tal modo, i problemi inerenti alle diverse opinioni sono evidenziati e si può procedere alla loro soluzione — «sciogliere la difficoltà è trovare la verità»⁷⁸ — servendosi di affermazioni previamente accettate. In questo modo Aristotele precisa la sua dottrina sulla sobrietà e l'intemperanza, dando ragione ad alcune delle opinioni esaminate, sfumandone altre e rifiutandone altre ancora. Lo fa diaporeticamente, ossia svolgendo le conseguenze che da ognuna di esse derivano per individuare i problemi che poi risolve confutativamente, cioè in base alla loro compatibilità o meno con altre premesse — *éndoxa* — assunte come certe.

Però tutta l'argomentazione si appoggia, almeno in parte, su argomentazioni precedenti; non si comprenderebbe, infatti, la soluzione che Aristotele dà ai diversi problemi sull'intemperanza se non considerasse come acquisite le conclusioni delle precedenti analisi dell'azione umana e della saggezza nei libri III e VI. Comunque è chiaro che neppure adopera come *éndoxa* esclusivamente conclusio-

⁷³ EN III, 1111 b 30-34; cfr. 1112 a 5-7.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 1112 b 11-15.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 1112 a 8-11.

⁷⁶ *Ibid.*, 1112 a 1-3.

⁷⁷ EN VII, 1145 b 2-7. Cfr. J. BARNES, *Aristotle and the Methods of Ethics*, «Revue Internationale de Philosophie», 34 (1980), pp. 490-511.

⁷⁸ 1146 b 7-8.

ni precedenti. Inoltre chiama in causa altre affermazioni che non considera bisognose di discussione, come per esempio, affermare che «diciamo di avere scienza in due sensi (in effetti si dice che ha scienza sia chi la possiede, ma non se ne serve, sia chi se ne serve)»⁷⁹, che sono i piaceri e i dolori l'ambito proprio della temperanza⁸⁰, la classificazione dei piaceri in necessari e non necessari⁸¹, o rinvia a coloro che studiano la scienza naturale per un'ulteriore spiegazione⁸².

Quest'ultimo esempio ci permette, inoltre, di avvicinarci ad un peculiare tipo di *éndoxon* e ad una particolare caratteristica della razionalità etica, in parte già segnalata. *Endoxa* sono non soltanto le opinioni di tutti o della maggioranza, ma anche quelle dei saggi. Per questo, è logico fidarsi, considerare come vere nel loro ambito, le opinioni di coloro che hanno indagato in quel campo: «per esempio, sulle cose di medicina potrei opinare come il medico, della geometria come il geometra e parimenti anche negli altri casi»⁸³. Non si tratta di sapere come sa lo scienziato, ma di conoscere la sua opinione — della maggioranza o dei più famosi — sulle cose di sua competenza. Anzi, Aristotele si preoccupa di non invadere ambiti del sapere che non corrispondano a quello etico, evitando di portare la ricerca più in là del dovuto, ad un piano teorico, fisico⁸⁴. La conoscenza dell'anima umana che Aristotele rivendica per l'etico, sembrerebbe limitata precisamente a questo: essere al corrente delle conclusioni più importanti alle quali sono giunti gli scienziati, senza preoccuparsi di conoscere la natura dell'anima vegetativa⁸⁵, se la divisione dell'anima è logica o reale⁸⁶, neppure di avere una conoscenza dettagliata sull'intelletto umano⁸⁷.

Ora, questo argomentare dialettico non è una caratteristica presente solo a questo livello della discussione, cioè trattando la *akrasía* o, più in generale, le virtù particolari, ma anche le analisi prelieve e in qualche modo presupposte. È anche dialettica l'argomentazione orientata alla conoscenza della virtù in generale, come dialettica è l'analisi dell'azione umana. Precisamente, è soprattutto nella sua ricerca sulla virtù che usa come *éndoxa* «alcune cose dette in modo soddisfacente anche nei trattati esoterici»⁸⁸ per giustificare la distinzione tra le virtù etiche e dianoetiche. Nello stesso modo procede nella ricerca della definizione della virtù, prendendo come punto di partenza la distinzione nell'anima di passioni, facoltà e disposizioni⁸⁹. Non si tratta di conoscenze scientifiche, né Aristotele pretende che passino per tali, ma di proposizioni plausibili alle quali spetterebbe una ricerca e una giustificazione più dettagliata, che però in ambito etico non sembra necessaria; per Aristotele è sufficiente far notare che possono essere accettate come *éndoxa* non solo perché hanno un fondamento

⁷⁹ *ENVII*, 1146 b 31-33.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 1147 b 22-23.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 1147 b 23-31.

⁸² Cfr. *ibid.*, 1147 b 8-9.

⁸³ *Top.* I, 104 a 35-37.

⁸⁴ Cfr. *ENI*, 1102 a 23-26; *VIII*, 1155 b 1-2.

⁸⁵ Cfr. *ENI*, 1102 b 11-12.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 1102 a 31-32.

⁸⁷ Cfr. *ENX*, 1178 a 22-23.

⁸⁸ *ENI*, 1102 a 26-27. Si riferisce al *Protrettico* (fr. 6 Walzer).

⁸⁹ Cfr. *ibid.* II, 1105 b 20.

scientifico, perché sono sostenute da coloro che hanno studiato fisicamente l'anima umana, ma anche perché sembrano corroborate dall'esperienza e dai fatti.

È un modo di procedere che accoglie le regole proprie dei *Topici*, un modo di procedere non deduttivo, ma dialettico, che non parte dalla definizione, dall'essenza della virtù, ma, al contrario, dalle opinioni e dagli *éndoxa*, pretende di arrivare ad essa determinando il suo genere e la differenza.

Nemmeno a questo livello di argomentazione manca la confutazione. Così, per esempio, stabilito come *éndoxon* la distinzione nell'anima di passioni, facoltà e disposizioni, confutata la possibilità che le virtù siano passioni o facoltà, «resta che esse sono disposizioni»⁹⁰.

Anche la proposta aristotelica dell'esistenza di un fine ultimo e la sua definizione, presentano i tratti di un'argomentazione dialettica. Aristotele non pretende di dimostrare la sua esistenza deducendola dal principio di finalità universale, né di sviscerare il suo contenuto dalla definizione dell'uomo. Piuttosto Aristotele propone come *éndoxon*, tenendo in conto l'esperienza etica, il modo usuale di comprendere e di parlare della condotta umana, l'esistenza di un fine ultimo che tutti, appartengano al volgo o siano uomini di cultura, denominano felicità⁹¹. Tenendo presenti i fatti, il comune opinare e la tradizione filosofica, Aristotele delimita e precisa un *éndoxon* dal quale procedere nella sua ricerca etica⁹². Sottolineata la presenza dei fini nelle azioni umane e la gerarchia tra di essi, Aristotele presenta come plausibile l'esistenza di un fine ultimo, della cui giustificazione, difesa e determinazione si occuperà nel resto del trattato. Nel primo libro si limita a evidenziare — non a dimostrare — quali dovrebbero essere le sue caratteristiche formali⁹³ nel caso esistesse; a discutere, confutandole, le diverse opinioni che di esso hanno gli uomini⁹⁴, il volgo, le persone più raffinate o, perfino, gli amici filosofi dell'Accademia⁹⁵; e a determinare la loro definizione⁹⁶, comprovan-

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, 1106 a 11-12.

⁹¹ Cfr. *EN I*, 1095 a 18-19.

⁹² Cfr. R.A. GAUTHIER-J.Y. JOLIF, o.c., II.1, pp. 9 ss. dove mostrano che si tratta di un'argomentazione dialettica che si serve, oltre che delle osservazioni correnti, della tradizione filosofica platonica e di definizioni — «bene è ciò a cui tutti tendono» (1094 a 1-3) — ben conosciute dagli ascoltatori.

⁹³ Cfr. *EN I*, 1094 a 18-22. Sul valore non dimostrativo di questo testo si sono pronunciati, oltre a Gauthier-Jolif, G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957, § 21; H.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1985², pp. 16-17; M.V. WEDIN, *Aristotle on the Good for Man*, «Mind», XC (1981), p. 244.

⁹⁴ Cfr. *EN I*, 1095 b 14-1096 a 10.

⁹⁵ Aristotele dedica *EN I*, 4 a discutere la dottrina platonica del bene presentando argomenti confutatori che seguono, in massima parte, procedimenti e *topoi* segnalati nei *Topici*, come per esempio la determinazione dei modi di esprimere una parola, la sua possibile *omonimia* (è il caso del bene, *Top. I*, 15, 107 a 4-12) e l'impossibilità della sua applicazione a tutte le categorie, l'esistenza della realtà sulla quale si discute — se il bene non differisce in nulla dal bene in sé, in quanto bene, non ha senso discutere su di esso (*Top. II*, 4, 111 b 22-23) —, l'attribuzione del genere alle specie (*Top. IV*, 6, 127 a 20 ss.); inoltre, Aristotele è attento ad interrompere il discorso quando i problemi esigono di essere trattati con una minuziosità impropria all'etica (cfr. *EN I*, 1096 b 30-31).

⁹⁶ Cfr. *EN I*, 1097 b 22-1098 a 19.

do poi che tale definizione — ancora generica e solo abbozzata⁹⁷ — dà ragione delle principali opinioni su di essa⁹⁸.

Pertanto, non solo l'intera struttura del libro primo dell'*EN* presenta caratteri marcatamente dialettici, ma anche i suoi passi più rilevanti. È il caso della discussa definizione della felicità. C'è chi intende, riferendosi alle parole iniziali del capitolo successivo, che l'argomentazione che porta Aristotele alla sua definizione di felicità, è una specie di parentesi che deve essere isolata dal contesto dialettico nel quale si trova. «È necessario condurre la ricerca sul principio non solo alla luce della conclusione e delle premesse del ragionamento (εξ ων ο λογος) ma anche dalle cose che si dicono intorno ad esso. Infatti, con ciò che è vero i dati concordano tutti, mentre con ciò che è falso la realtà è immediatamente discorde»⁹⁹. Questo passo starebbe distinguendo l'argomentazione che porta Aristotele alla sua definizione di felicità, dalle argomentazioni posteriori, queste sì, dialettiche¹⁰⁰. E, tuttavia, secondo me, entrambe le argomentazioni appartengono a pieno diritto alla dialettica. Dialettica non è solo la dimostrazione di una determinata tesi mediante il suo confronto con le opinioni; dialettica può essere anche l'argomentazione che porta alla tesi, in questo caso alla definizione della felicità, al principio. La stessa terminologia impiegata da Aristotele e il suo riferimento a εξ ων ο λογος non implicano necessariamente un'allusione ad un sillogismo scientifico o quanto meno non dialettico. Aristotele potrebbe riferirsi all'argomentazione che porta alla definizione di felicità senza escludere in assoluto il procedere dialettico. Nei *Topici* si segnala non solo la possibilità di «ottenere una definizione tramite ragionamento»¹⁰¹, ma le regole e i luoghi che permettono di farlo dialetticamente¹⁰², cioè stabilire un λογος, un enunciato¹⁰³, che contenga il genere e le differenze del definito, consapevole che tal enunciato dovrà essere controllato con il ricorso all'opinione e ai fatti e che sempre dovrà essere difeso dagli attacchi di coloro che cercheranno di eliminarlo¹⁰⁴.

Aristotele sembra accogliere nella sua definizione di felicità le indicazioni che nei *Topici* segnala per l'argomentazione definitoria¹⁰⁵. Una definizione che egli dichiara ancora come *in nuce*¹⁰⁶, come una prima approssimazione, suscettibile di maggiore determinazione, però che non per questo contraddice il suo carattere definitorio. Nega, sì, il suo carattere apodittico, definitivo e incontrovertibile; proprio perché è dialettica, procedente da *éndoza*, non ha la garanzia della necessità scientifica. Dovrà essere sottomessa alla prova dei fatti, della vita.

Neppure il fatto di appoggiarsi sull'*érgon* proprio dell'uomo disdice al suo

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, 1098 a 20-26.

⁹⁸ Cfr. *ibid.* 1098 b 9-1102 a 4.

⁹⁹ *ENI*, 1098 b 9-12.

¹⁰⁰ Cfr. R.A. GAUTHIER-J.Y. JOLIF, o.c., II.1, p. 62.

¹⁰¹ *Top.* VII, 3, 153 a 23-34.

¹⁰² Cfr. *Top.* VI, 1, 139 a 29-32.

¹⁰³ Cfr. *Top.* I,5, 101 b 38-102 a 1.

¹⁰⁴ Cfr. *Top.* VI, 14, 151 b 12-16; VII, 5, 155 a 17-22.

¹⁰⁵ Cfr. *Top.* VI, 4; 10, 148 b 20-22; 5, 142 b 20-29; 6, 144 a 20-26; 8, 146 b 20-36; 9, 147 b 33.

¹⁰⁶ Cfr. *ENI*, 1098 a 20-22.

carattere dialettico. Non mi trattengo su una discussione che penso in buona parte superata; mi limito a segnalare che Aristotele non deduce la sua definizione da un postulato astratto, l'essenza dell'uomo così come è appresa dalla ragione teorica, ma fonda la sua argomentazione sulla natura umana concepita senza pretese scientifiche; precisamente perché si tratta di un'argomentazione dialettica, non può non rispettare l'opinione comune e la propria esperienza, che considerano l'uomo dotato di alcune capacità specifiche proprie, il cui esercizio segna la sua vita¹⁰⁷. Sarebbe, al contrario, estraneo al procedere dialettico, trascurare l'esperienza propria e altrui e presupporre l'esigenza non solo di un soggetto il cui modo di essere e le cui caratteristiche fossero totalmente ignorate, ma fare di esse un valore necessariamente neutro; solo la ragione teorica, slegata dal vivere quotidiano, potrebbe supporre un uomo il cui significato e senso fossero assolutamente vuoti¹⁰⁸.

III. Conclusione: coerenza e scientificità dell'*Etica a Nicomaco*

Se è corretta la descrizione presentata della razionalità etica aristotelica, pare si possa affermare che ogni processo riflessivo appare logicamente articolato, coerente. Ed è, penso, la coerenza della spiegazione uno degli obiettivi che Aristotele persegue nella sua riflessione etica. Ora, la coerenza è solo una caratteristica necessaria della verità, ma non la condizione sufficiente perché tale verità sia necessaria.

Si è sottolineata la dialettica propria del procedere aristotelico nell'etica. Si è anche detto che dialetticamente la necessità assoluta può essere conquistata solo là dove sia possibile applicare i principi di non contraddizione e del terzo escluso; cioè, nella confutazione di proposizioni tra loro contraddittorie. Però questo non è il modo di procedere della razionalità etica di Aristotele. Inoltre, nell'ambito etico difficilmente si potrà arrivare a formulazioni contraddittorie. E perfino là dove potrebbe sembrare più facile farlo, nelle proposizioni universali, nella formulazione del principio, non è chiaro che Aristotele sia interessato a impostare in questo modo la sua riflessione. Alla proposta etica di Aristotele non si oppone — neppure a livello di principio — una sola alternativa contraddittoria che, confutata come incoerente, possa dare come dimostrata la verità necessaria della tesi aristotelica. Anche quando Aristotele, nella presentazione del fine ultimo, confuta la possibi-

¹⁰⁷ Aristotele sembra accogliere anche in questo caso alcuni dei *topoi* segnalati nei *Topici* per la determinazione del proprio (cfr. V, 1, 128 b 33-129 a 5; 2, 129 b 30-35; 130 a 19-24; 130 b 32-37; 5, 135 a 5-8; 134 b 6-7; 3, 132 a 11-13).

¹⁰⁸ Come segnala H. Jonas, il *dogma* che dall'essere non si deduce nessun dover essere «vale soltanto per un concetto di essere che, essendo già stato opportunamente neutralizzato (in quanto «avalutativo») rende tautologica la tesi della non deducibilità di un dover essere: la sua elevazione ad assioma generale equivale ad affermare che non è possibile nessun concetto di essere o, meglio, che quello posto qui come base (precedente in ultima analisi dalle scienze naturali) è già il vero e proprio concetto di essere» (*Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 55).

lità di azioni che ne siano prive — “(così infatti si procederebbe all’infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile)”¹⁰⁹ — non dimostra con ciò l’altra condizione che lui ritiene debba avere il fine ultimo: essere la causa della scelta di qualsiasi altra cosa che noi scegliamo, cioè essere unico. Senza pretendere di risolvere una questione ampiamente dibattuta, il significato e il valore di queste poche righe¹¹⁰, e accordando valore confutatorio alla parentesi segnalata, potrebbe affermarsi la necessità della proposizione contraddittoria, cioè la necessità di un fine ultimo di ogni azione che impedisca il processo all’infinito e, dunque, l’inutilità e vacuità del desiderio, ma ciò non è sufficiente perché la proposta aristotelica di un fine ultimo ed unico, il bene supremo dell’uomo, sia necessaria. Ma è chiaro che Aristotele non procede nell’etica come nella *Metafisica*; lì dimostra confutativamente il principio di non contraddizione per basarsi su di esso come principio fondamentale della ricerca. La razionalità etica non procede in questo modo.

Aristotele, nell’etica, più che dimostrare il principio, l’esistenza di un fine ultimo, lo propone. Si ricordi che ci muoviamo nell’ambito delle realtà contingenti, nel campo di ciò che è necessario non in modo assoluto, ma ipoteticamente, presupposto il fine. Aristotele propone, perciò, come ipotesi l’esistenza di un fine ultimo che possa dare ragione dell’agire umano. Come la razionalità di ogni azione presuppone per Aristotele la presenza del fine, così la vita dell’uomo, la sua condotta, sarebbe inintelligibile, mancherebbe di unità e di senso, se mancasse di un fine. Se per le azioni il fine ha il ruolo di principio, come in matematica le ipotesi¹¹¹, la riflessione etica, così come la intende Aristotele, non è possibile senza la presenza del fine ultimo come ipotesi, a partire dalla quale possa darsi ragione della condotta umana.

Negli altri esempi già esaminati, anche quando Aristotele procede confutativamente, nemmeno la confutazione è tra proposizioni contraddittorie. Nella discussione dei diversi contenuti della felicità, nella determinazione del genere proprio della virtù e nella delimitazione dell’*akrasía*, Aristotele discute e confuta opinioni che non sono contraddittorie tra loro. Confutare che la felicità sia il piacere, potrebbe, al massimo, provare la verità del suo contraddittorio: la felicità non è il piacere; ugualmente confutare che la felicità è l’onore, potrebbe rendere valido il suo contraddittorio, che la felicità non è l’onore. Ora, dedurre da ciò che la felicità consiste nella vita contemplativa è necessario solo se si ammettono questi tre tipi di vita e non altri, ma tale affermazione è essa stessa un’opinione, un *éndoxon*, non una proposizione necessaria¹¹². Lo stesso succede nell’argomentazione sul genere della virtù: confutata la possibilità che sia una passione o una facoltà, è necessario ammettere che si tratta di un abito solo se la premessa *endoxica* — «le cose che si

¹⁰⁹ *ENI*, 1094 a 20-21.

¹¹⁰ Cfr. oltre ai riferimenti indicati nella nota 93, B. BOSSI DI KISCHNER, *El concepto aristotélico de eudaimonía*, «Ethos», 12-13 (1984-5), pp. 247-281 e H.S. RICHARDSON, *Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle*, «Journal of the History of Philosophy», 30:3 July 1992, pp. 327-352.

¹¹¹ Cfr. *ENIII*, 1112 b 11-15; *VI*, 1140 b 12-20; *VII*, 1151 a 15-20.

¹¹² Cfr. *ENI*, 1095 b 14-1096 a 5.

producono nell'anima sono tre: passioni, facoltà e disposizioni»¹¹³ — fosse necessaria.

Nemmeno la confutazione delle conseguenze sorte dallo svolgimento delle diverse opinioni sull'*akrasía* è una confutazione tra proposizioni contraddittorie e la prova ne è che Aristotele accetta parzialmente alcuni punti di esse e non altri¹¹⁴. Se prendiamo in esame, per esempio, il problema della conoscenza dell'intemperante, Aristotele presenta la questione in termini di contraddizione: «la prima cosa da esaminare è se gli intemperanti sono consapevoli — εἰδοτες — o no»¹¹⁵, e, tuttavia, l'ambiguità del predicato discusso gli impedisce di risolvere direttamente e confutativamente il problema; innanzitutto bisogna chiarire ogni possibile accezione: avere scienza, avere un'opinione; avere scienza in atto o in potenza; conoscere la premessa universale del sillogismo pratico o quella particolare, ecc.¹¹⁶, e confutarle tra loro, ma allora la confutazione non è tra proposizioni contraddittorie, ma tutt'al più contrarie.

Se questo è il modo aristotelico di procedere nell'etica, sembra si possa concludere che Aristotele considera come caratteristica propria della razionalità etica non la necessità assoluta, che sembra non ricercare, ma la coerenza raggiunta attraverso l'argomentare dialettico, dagli *éndoza*. Una coerenza che, proprio perché non è mai assoluta necessità, rimarrà sempre aperta, in tensione, chiamata continuamente a dar prova della sua consistenza e a difendersi davanti a coloro che cercano di confutarla. Anzi, la razionalità etica che si deduce dalla lettura dell'etica aristotelica, sembra costituirsi non tanto o non solo nella formulazione generale del principio — il fine ultimo — e nella sua definizione, ma soprattutto nella conseguente spiegazione a partire da esso della condotta umana, nel continuo passaggio dai fatti al principio e dal principio ai fatti. L'abbozzo iniziale può essere a poco a poco completato, illuminato; la sua coerenza può ulteriormente essere sviluppata, illuminare più profondamente i fatti facendosi essa stessa più profondamente coerente. È perciò, una razionalità dinamica, che ha bisogno di andare e tornare da un estremo all'altro, dal principio ipotizzato ai fatti, perché continuamente i fatti avranno bisogno di un principio che dia ragione di essi e nella misura in cui il principio riesce a farlo, starà provando di essere un principio vero.

Mi sembra che ancora due punti debbano essere ulteriormente sottolineati. Il primo è la non identificazione della riflessione etica con la dialettica. La dialettica è metodo, cammino che mette in condizione di comprendere; la dialettica non è il fine. Il fine è capire e spiegare la condotta umana per poterla orientare. La dialettica è il metodo che permette di porre e difendere il principio, articolare da esso dei valori e tale difesa porta a comprendere — o a rifiutare — la sua condizione di principio. L'esistenza di un fine ultimo e la definizione che ne dà Aristotele, non è un *a priori* che deve essere a tutti i costi salvaguardato. L'esistenza e la definizione del fine ultimo si convalida nella misura in cui da esso e solo da esso può essere

¹¹³ Cfr. *EN* II, 1105 b 19-20.

¹¹⁴ Cfr. *EN* VII, 1145 b 31-35.

¹¹⁵ *EN* VII, 1146 b 8-9.

¹¹⁶ Cfr. *EN* VII, 1146 b 25-1147 b 19.

spiegata e orientata la condotta umana. La sua difesa non deve essere, se si vuole rimanere in ambito etico, esterna alla riflessione etica, proprio perché solo la sua difesa dialettica — dai fatti — è il cammino di cui dispone la riflessione per comprendere la sua validità e verità, perché si costituisca veramente in principio.

È certo, e questo è il secondo punto, che Aristotele potrebbe avere altre buone ragioni per difendere e perfino dimostrare l'intrinseca relazione tra l'uomo e il fine, come l'essenziale razionalità della natura umana. Non è difficile sospettare che Aristotele non proceda arbitrariamente quando inizia la sua etica proprio con la questione del fine. E, tuttavia, si guarda bene dal giustificare metafisicamente o antropologicamente, a partire dalla *Metafisica* o dal *De anima*, la sua etica. La riflessione etica, così come la intende Aristotele, non sembra bisognosa di un'esplicita giustificazione né metafisica né antropologica. La sua giustificazione deve essere quella che le è propria; la sua verità non è dedotta dalla fisica o dalla metafisica, ma dalla sua capacità di dare ragione della condotta umana per orientarla, dalla sua capacità di difesa — così come ha fatto in tanti secoli di storia — davanti ad ogni possibile attacco, segnalando in questo modo l'incoerenza della tesi opposta e contemporaneamente la vitalità propria della sua coerenza.

Intendere in questo modo l'autonomia dell'etica non significa negare il suo ulteriore fondamento in altri ambiti; significa negare che tale fondamento corrisponda alla riflessione etica. Anzi, è proprio della razionalità etica, così come Aristotele la intende, la coscienza tanto dell'esistenza di un sapere ulteriore e fondante, quanto la necessità di limitare l'ambito della sua ricerca. La riflessione etica parte dai fatti, dalla propria esperienza di vita che è, in se stessa, esperienza etica. E l'esperienza della vita propone come fatti la finalità, il dovere, il valore, la razionalità. In ambito etico tali fatti non hanno bisogno di essere teoricamente fondati; in ambito teorico, fisico o metafisico, sì. Il fondamento teorico di tali fatti darà solidità alla riflessione etica; la riflessione etica che parte da tali fatti corroborerà la correttezza della riflessione teorica.

Abstract: Aristotle distinguishes two modes of practical cognition, one universal and scientific—ethical knowledge—and the other concrete and virtuous—prudential knowledge. Ethical knowledge, owing to its claim to be prescriptive and binding, must be able to give an account of its necessity and its scientific status. The peculiar characteristics of its object, which is human praxis, as well as its practical aim, compel Aristotle to make use of the dialectical method. This is able to give coherence to his entire ethical discourse, and confers upon it a degree of necessity which is not absolute and definitive, and which therefore only time can consolidate; it will always be called upon to give proof of its validity and vigor.