

La duplice riflessività e la formazione di sé

Antonio Da Re

Università degli Studi di Padova

antonio.dare@unipd.it

ABSTRACT

The paper is concerned with Fanciullacci's book about a new understanding of moral philosophy, described, following Aristotle, as philosophy of human experience. The author argues that such a perspective should underline two important elements: the so called double reflexivity and the education of self. Using the expression double reflexivity, the goal is to draw attention to the reflexivity of both the practical reason (*phronesis*) of the subject and the critical investigation of practical philosophy. It is also assumed that we can educate ourselves through the development of stable character traits (virtues and vices).

KEYWORDS

Practical philosophy, reflexivity, character, virtues and vices.

L'ambizioso progetto di Riccardo Fanciullacci è già tutto racchiuso nel titolo e nel sottotitolo della sua ponderosa opera: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*. Egli muove infatti da una critica, condivisibile, verso gran parte della filosofia morale contemporanea, che è contrassegnata da un forte tasso di astrattezza, frutto a sua volta di un'incapacità a porre adeguatamente a tema la concreta esperienza pratica dei soggetti. Si potrebbe affermare che l'astrattezza è una declinazione di quel carattere estrinseco che spesso contraddistingue la riflessione morale; non a caso la mossa teorica tipica di molti contributi filosofico-morali consiste nel far valere in modo affrettato delle tesi normative, a volte anche assai impegnative, che suonano però come inevitabilmente astratte ed esterne rispetto all'esperienza pratica vissuta dai soggetti. L'alternativa a un simile approccio, il quale prevede l'intervento 'salvifico', ma inefficace e, letteralmente parlando, insignificante del pensiero filosofico, è allora quella di partire dall'esperienza, anzi, per essere più rigorosi, è quella di prendere coscienza che si è già situati nell'esperienza e che questa collocazione è importante perché nell'esperienza si danno già, in modo per lo più inespresso e non tematizzato, indicazioni, contenuti, significati, che vanno però ulteriormente e adeguatamente istruiti e tematizzati.

Il modello di riferimento di Fanciullacci è rappresentato dalla filosofia pratica di Aristotele concepita come "filosofia delle cose umane" (*he peri ta*

anthropina philosophia). Viene così ripresa una definizione posta nelle ultime battute dell'*Etica Nicomachea* (X, 1181b 15-16), per indicare tutto ciò che ha a che vedere con la vita degli uomini e che quindi richiede anche l'indagine della *Politica*, espressamente richiamata nel contesto. L'orizzonte all'interno del quale si colloca la filosofia pratica è l'orizzonte stesso dell'esperienza, è quindi l'insieme di fatti, di linguaggi, di pratiche di vita, di istituzioni, di relazioni tra uomini; non solo: è anche l'insieme delle interpretazioni, dei valori, delle idee che li accompagnano e continuamente li ridefiniscono. Tutto ciò costituisce il *primo per noi*, ulteriore espressione aristotelica che sta a segnalare la particolarità di tale metodologia, consistente nella stretta inerenza da parte del sapere pratico al darsi dell'esperienza o, detto in modo ancor più incisivo, al darsi della *nostra* esperienza. Tale inerenza non esclude ovviamente che il sapere pratico eserciti anche un compito critico di analisi dei contenuti dell'*ēthos*, di verifica dei modelli consolidatisi nel tempo, di una loro eventuale messa in questione; come si vedrà più avanti, tale esercizio critico può contare sulla messa a frutto di una concezione antropologica basata sull'equilibrio dinamico di ragione (*dianoia/nous*) e desiderio (*orexis*) (*Eth. Nic.*, VI, 1139 b 4-5).

Il radicamento della filosofia pratica nell'esperienza di vita e al tempo stesso il suo impegno critico delineano i contorni di un sapere che mira a evitare le strettoie dell'intellettualismo da un lato e di un appiattimento acritico dall'altro. Fanciullacci fa propria questa impostazione ma al tempo stesso segnala la necessità di una sua radicale rivisitazione. La modernità infatti rappresenta un elemento di cesura: quel *primo per noi* su cui s'innesta il discorso pratico si presenta ora in modo estremamente complesso e frammentato. Si amplifica in modo vertiginoso la riflessività sociale, che si dipana in mille rivoli e che dà vita a una pluralizzazione delle pratiche e a una loro autonomizzazione; così l'opera di decifrazione dell'esperienza si fa estremamente più complessa e la filosofia pratica si trova nella necessità di ricorrere ad altri saperi, specialmente a quelli delle scienze umane, al cui interno un ruolo di prim'ordine viene attribuito alla sociologia.

La tesi di fondo di Fanciullacci viene argomentata con dovizie di argomenti, di riferimenti al dibattito filosofico-morale, di *excursus* storici e concettuali, di continui sconfinamenti negli altri saperi dei quali quello morale avverte il bisogno. Tanta ricchezza di indicazioni e di percorsi rischia forse di nuocere all'efficacia della formulazione della proposta avanzata, mettendone in ombra l'elemento di indubbia novità e originalità. Per questo è importante riprendere l'argomento centrale, ovvero la riproposizione di una filosofia delle cose umane, che passa attraverso la rivisitazione della proposta aristotelica. Cercherò perciò di soffermarmi su due aspetti, tra loro collegati: il primo riguarda la riflessività della filosofia pratica e ancor prima del sogget-

to; il secondo invece concerne la formazione di sé e la costituzione del proprio carattere, termine che in greco suona nuovamente come *ethos*.

In quanto filosofia che muove da ciò che è *primo per noi* la filosofia pratica riflette sull'esperienza data e poi attiva un movimento di ritorno, nel quale quelle credenze veicolate nelle pratiche e nelle forme di vita vengono rivisitate e rielaborate, così da rendere possibile una rivisitazione riflessiva del nostro piano d'azione. La finalità pratica di tale riflessività oscilla quindi in quel duplice movimento, ben descritto nel capitolo terzo dedicato a un confronto con Stanley Cavell (e, in controluce, con Wittgenstein), di prossimità e di distacco; anzi, a essere più precisi si tratta di un movimento triadico di prossimità e di aderenza al mondo della vita, che attiva poi, attraverso anche le possibili risorse della provocazione scettica, un moto di distanziamento, per ritornare in seguito al quotidiano, visto però con occhi nuovi, in un orizzonte di senso più ampio.

Ebbene, tali movenze attraversano l'esercizio della filosofia pratica perché ancor prima investono l'esperienza pratica del soggetto. Uno dei motivi dell'attualità della lezione aristotelica risiede proprio nel mettere in risalto questa sorta di parallelismo tra il piano riflessivo del soggetto, che ovviamente nella gran parte dei casi non è un filosofo, e il piano riflessivo della filosofia pratica. Entrambi i piani devono mostrarsi attenti alla considerazione sia della particolarità del darsi dell'esperienza sia all'universalità - per così dire - del discorso morale. Così al sapere pratico viene affidato il compito di sviluppare i discorsi (*logoi*) riguardanti le azioni (*peri tas praxeis*), discorsi distinguibili in universali (*hoi men katholou*) e in particolari (*hoi d'epi merous*) (*Eth. Nic.*, II, 1107a 28-32). Anche sul piano dell'esercizio concreto della saggezza pratica si fa valere questa duplice attenzione; la preoccupazione per il rispetto della particolarità risulta essere senz'altro preponderante, ma non al punto da soppiantare un'intenzionalità *katholou*. Infatti, dopo aver chiarito che “[la saggezza (*phronesis*)] è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari”, si precisa che l'uomo saggio, a differenza di coloro che sono semplicemente esperti (*empeiroi*), è in grado di ancorare la conoscenza dei particolari ad una conoscenza di tipo universale. Una pretesa conoscenza di tipo esclusivamente universale, rivolta alla prassi, che non fosse attenta al particolare, risulterebbe astratta e pretenziosa; ad essa è preferibile la conoscenza, forgiata sul campo, dell'esperto, che però rispetto a quella dell'uomo saggio è carente perché priva di quell'apertura *katholou*. Ne consegue che “la saggezza è pratica, quindi deve conoscere entrambi gli aspetti [universale e particolare], o, principalmente, il secondo” (*Eth. Nic.*, VI, 1141b 14-22)¹.

¹ La traduzione italiana è quella di C. Natali che sta nell'edizione dell'*Etica Nicomachea* uscita per Laterza (Roma-Bari 2001²).

Il parallelismo tra i due piani trova una sua concreta esemplificazione nelle figure di Pericle, uomo politico che esercita concretamente la *phronesis*, e Socrate, che in più luoghi assurge a modello di filosofo pratico, benché non sempre le sue tesi siano pienamente condivise da Aristotele. Degli uomini saggi, gruppo nel quale rientra a pieno diritto Pericle, si dice che “sanno cogliere sia ciò che è bene per loro stessi sia ciò che è bene per l'uomo” (*Eth. Nic.*, VI,1140b 8-11); a Socrate si riconosce il merito di aver compreso che le virtù etiche non possono sussistere senza la saggezza (*Eth. Nic.* VI, 1144b 17-32).

La riflessività pratica dell'uomo saggio, che attiene al particolare e all'universale, trova pertanto un suo corrispettivo nella riflessività sviluppata, ad un livello di maggiore organicità epistemologica, dal filosofo pratico. Altrove, in un mio testo (*Le parole dell'etica*)², ho parlato di ‘duplice riflessività’ proprio per sottolineare la distinzione tra i due momenti, della riflessività del soggetto e della filosofia pratica, e nel contempo però l'importanza di una loro possibile, feconda osmosi. Va da sé che il filosofo pratico è coinvolto con la sua esperienza e la sua umanità nelle indagini che egli promuove sul piano riflesso del sapere tematizzato. Tale riflessione, di carattere più scientifico, non può quindi non risentire di quell'autoriflessione pratica che attraversa la sua vita. Non solo: difficilmente la riflessività della filosofia pratica può rimanere insensibile ai processi di autoriflessione che vedono impegnati individui e gruppi nelle pratiche e nelle forme di vita quotidiane, così come del resto essa può permettere, attraverso progressive mediazioni, di rivisitare e risignificare tali pratiche e forme di vita. Ovviamente è questo il caso fortunato di una comunicazione vitale che consente ai due livelli riflessivi di interloquire produttivamente. Questo significa che la filosofia pratica, per essere coltivata al meglio, ha bisogno di un terreno favorevole nel quale può esercitarsi e maturare l'autoriflessione personale, non solo quella del filosofo direttamente implicato nella ricerca, ma quella di tanti altri esseri umani che per giunta interloquiscono costantemente tra loro. Al contrario, se l'attività autoriflessiva risulta essere modesta ed estemporanea, allora ne risente la stessa filosofia pratica, tentata essa stessa di ridimensionare l'elemento riflessivo a scapito per esempio della formulazione rassicurante di norme e regole direttive per l'agire.

Eppure la filosofia delle cose umane non può limitarsi a considerare la rilevanza della dimensione riflessiva nell'esperienza del soggetto e nella sua tematizzazione da parte del sapere pratico. Aristotele ha ben compreso che la costruzione di sé si dà attraverso l'acquisizione di disposizioni, di stati abituali (*hexeis*), che sono il risultato dell'abitudine a compiere atti di uno stesso

² A. DA RE, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

tipo. Se tali atti sono buoni e ci si rapporta in modo corretto alle passioni (*pathe*), allora si formeranno e si consolideranno delle disposizioni virtuose; diversamente, rapportandosi scorrettamente alle passioni e compiendo atti cattivi, si avrà il costituirsi di disposizioni viziose. La teoria delle virtù (e dei vizi) presuppone un'ontologia antropologica che altro non è, nel linguaggio aristotelico, che una psicologia ovvero una concezione articolata della *psyche*, dell'anima, in cui la dimensione desiderativa e sensitiva ha la possibilità, attraverso un'educazione opportuna, di esprimersi secondo *mesotes*, lasciandosi guidare dalla dimensione razionale. Il desiderio, isolatamente considerato, si presenta inserito in uno sfondo di passività e di non razionalità; esso però può armonizzarsi con il razionale, perché in definitiva l'uomo è un intreccio di desiderio e ragione, anche se è quest'ultimo termine a specificarne la natura rispetto a quella di altri esseri viventi. In un uomo saggio la riflessività si esercita appropriatamente nei diversi contesti di vita e situazioni; ma questa riflessività richiede la costruzione armonica di una personalità: le virtù etiche del giusto mezzo, che conseguono da una relazione appropriata tra desiderio e ragione, hanno infatti bisogno della saggezza per poter indirizzare il comportamento del soggetto.

Rientra a pieno titolo in una filosofia delle cose umane l'analisi delle dinamiche attraverso le quali si costituisce il carattere. La prospettiva adottata dall'indagine della filosofia pratica è quella interna al soggetto agente: prima ancora di riflettere sui singoli atti conviene riportare l'angolo di osservazione al soggetto agente e al processo di formazione del suo carattere. Ora, non vi è dubbio che per Aristotele sia fondamentale considerare le pratiche e i contesti di vita in cui si formano le *hexeis* del soggetto e che nel contempo segneranno sempre più in profondità l'*ethos* ovvero il carattere del soggetto. Ma nella prospettiva della prima persona acquista rilevanza anche la *responsabilità* stessa del soggetto, per il modo in cui egli si dedica alla formazione di sé e a quella che con un'espressione impegnativa potremmo chiamare 'cura di sé'. Paradigmatica a tale riguardo è la discussione aristotelica dedicata alla questione se si possa parlare di volontarietà a proposito delle disposizioni. L'esempio è quello dell'ubriaco che a causa del bere smodato e quindi per ignoranza compie degli atti che da sobrio non avrebbe voluto compiere; lo stato di ebbrezza sembra in qualche misura giustificare il carattere involontario del suo comportamento. E tuttavia, l'ubriaco - si legge in *Eth. Nic.*, III, 1113b 30-34 - "era padrone di non ubriacarsi, ed è questa la causa (*aitios*) della sua ignoranza". Ancor prima che per l'atto compiuto, egli è quindi responsabile per aver adottato nel tempo un comportamento vizioso, tale da ingenerare in lui una sorta di dipendenza, e quindi è giustificato parlare di volontarietà delle disposizioni, sia viziose, come nel caso dell'ubriaco, che virtuose.

L'attenzione alla costituzione del proprio carattere e alla sua formazione è un tema a mio parere decisivo per qualificare il compito proprio di una filosofia pratica che intenda effettivamente prendere le mosse dall'esperienza concreta. Non si tratta solo di riproporre, nel dibattito contemporaneo, una nuova curvatura dell'indagine filosofico-morale che non si accontenti più di declinarsi nei termini esclusivi vuoi di un'etica normativa vuoi dell'etica pubblica; si tratta di attivare quel dialogo produttivo con le scienze umane, che giustamente sta a cuore a Fanciullacci, ma che nel caso richiederebbe un confronto, oltre che con la sociologia, con la psicologia, nell'accezione moderna del termine, e con la pedagogia. A titolo d'esempio richiamo il contributo assai famoso di due psicoterapeuti, Miguel Benasayang e Gérard Schmit, dedicato a *L'epoca delle passioni tristi*. L'espressione "passioni tristi" - come è noto - è desunta da Spinoza e per i due studiosi starebbe oggi a segnalare la presenza negli adolescenti e nei giovani di un disagio diffuso, di una mancanza di senso, di una sensazione d'impotenza e di fatalismo che tradiscono un disorientamento personale e sociale più generale, frutto di una radicale difficoltà a provvedere alla formazione di sé e della propria personalità. È vero - come mostra Fanciullacci servendosi delle analisi di Durkheim - che la modernizzazione si traduce in una crescente specializzazione delle differenti funzioni sociali, economiche, amministrative, scientifiche, e via dicendo, e che tale specializzazione indirettamente reclama un'amplificazione della riflessività per rendere possibile la coordinazione delle varie funzioni, tra loro differenziate. Tale riflessività, tipicamente moderna, rimane però in gran parte esterna al soggetto, nel senso che non si traduce in una autoriflessività *pratica* o morale; a ciò si accompagna una difficoltà estrema ad attivare nelle pratiche quotidiane della vita percorsi formativi che rendano possibile un'"educazione sentimentale", in cui la dimensione desiderativa e sensitiva sia coltivata e possa quindi manifestarsi in un equilibrio dinamico con quella razionale (è l'insegnamento di Aristotele, ma a ben vedere anche di Spinoza). L'intensificazione della riflessività prodotta dalla differenziazione sociale ci rende spaesati e al tempo stesso ignari delle potenzialità del nostro essere, ci priva della nostra autonomia; veniamo sottratti a quella prospettiva della prima persona, che ci chiede di responsabilizzarci nella formazione di sé, e ci viene quindi consigliato di affidarci ai saperi specialistici e tecnici. Ne è una prova il meccanismo che sempre più si attiva quando ci troviamo di fronte a delle prove impegnative (per esempio, la morte di una persona cara) e che consiste nell'invitare il soggetto ad affidarsi al sapere dell'esperto o alla scorciatoia farmacologica per elaborare il lutto, e così ci troviamo espropriati della nostra competenza personale e della capacità di poter interpretare riflessivamente e sentimentalmente quanto è accaduto.

Il discorso ci porterebbe molto lontano e richiederebbe indagini assai più affinate, simili a quelle condotte da Fanciullacci. Qui si è voluto solo sottolineare, a mo' di glossa al tentativo imponente intrapreso da Fanciullacci, l'importanza per la filosofia pratica di soffermarsi su quella duplice riflessività che contrassegna la vita pratica e di ancorarsi a un'indagine antropologica, assumendo la prospettiva della prima persona. Una simile prospettiva è stata resa sicuramente molto più problematica dai processi di frammentazione della modernità, ma forse non era poi così scontata neppure nell'orizzonte culturale di Aristotele, se si presta attenzione agli esempi, alle questioni, alle obiezioni presenti e discussi nel suo testo. Probabilmente ha ragione Julia Annas, quando afferma che "l'etica antica non ha nulla da dire direttamente a coloro che non sono mai pervenuti a questo stadio della riflessione sulla propria vita o che non ne sono rimasti colpiti, ad esempio le persone ottuse e illusoriamente soddisfatte di sé"³: vale per l'oggi, per il soggetto moderno, ma valeva anche un tempo, per l'uomo della *polis*. L'alternativa a una tale impostazione, si sa, è far leva sulla normatività, una soluzione che di primo acchito si presenta come assai più efficace e spendibile, al prezzo però di una comprensione estrinseca ed astratta dell'esperienza pratica. Si ritorna così al senso originario di filosofia delle cose umane, perché "quello che noi indaghiamo sono le questioni che riguardano l'uomo (*anthropika*) e hanno a che fare con i caratteri (*ethe*) e le passioni (*pathe*)" (*Eth. Nic.*, VIII, 1155b 9-10).

³ J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (1993), trad. it. di M. Andolfo, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 51 (il passo è citato anche da Fanciullacci a p. 60).