

## ***Sulla relazione di Enrico Berti “Saggezza o filosofia pratica?”***

[Giovanni Catapano](#)

[Dipartimento di Filosofia](#)  
[Università di Padova](#)

Nella relazione, come sempre chiarissima, del prof. Berti, si possono distinguere tre piani di discorso:

- 1) *ermeneutico* (l'interpretazione della filosofia pratica di Aristotele);
- 2) *apologetico* (la difesa della filosofia pratica di Aristotele da alcune obiezioni sollevate contro di essa);
- 3) *polemico* (la critica verso teorie etiche diverse da quella aristotelica o verso interpretazioni inadeguate della medesima).

Sulla parte ermeneutica della relazione non c'è tanto da discutere, credo, quanto da imparare, data la competenza nello studio di Aristotele che tutti riconoscono al relatore. Mi limito dunque a riassumere le tesi interpretative di Berti:

- a) in Aristotele la saggezza è chiaramente distinta dalla filosofia pratica: la prima è una virtù, la seconda è una scienza; la prima delibera, la seconda argomenta; la prima è imitativa, la seconda è critica; la prima è per tutti, la seconda è per i filosofi;
- b) l'oggetto della filosofia pratica è il bene supremo praticabile o fine ultimo delle azioni umane, e questo è la felicità;
- c) il metodo della filosofia pratica è dialettico, cioè analizza pareri opposti su un medesimo problema esaminandone la coerenza logica e la compatibilità con gli *endoxa*;
- d) la natura dell'oggetto e del metodo fa sì che le argomentazioni della filosofia pratica valgano “per lo più”;
- e) la filosofia pratica riesce a determinare il contenuto della felicità servendosi della nozione di funzione (*ergon*) dell'uomo in quanto uomo;
- f) la felicità così determinata consiste nell'esercizio eccellente del *logos* a tutti i livelli, accompagnato da beni esterni sufficienti, in una vita compiuta.

Il secondo piano del discorso di Berti, quello apologetico (da intendersi nel senso puramente etimologico del termine), si basa sul primo. Il modo, cioè, in cui egli replica alle obiezioni contro la filosofia pratica di Aristotele consiste fondamentalmente nel mostrare che esse non sono pertinenti, cioè assumono come bersaglio polemico delle posizioni teoriche che in realtà non appartengono al genuino pensiero aristotelico. Le obiezioni in questione sono essenzialmente due: l'accusa di conservatorismo, mossa ai “neo-aristotelici” da filosofi come Habermas

e Schnädelbach, e l'accusa di naturalismo, avanzata o in nome dell'evoluzionismo biologico e del relativismo culturale o in nome della cosiddetta "legge di Hume". Noto preliminarmente che si tratta di due obiezioni di diversa gravità: la prima è di tipo politico, la seconda invece è, ben più seriamente, di tipo scientifico o addirittura logico. La prima contesta una visione che può essere legittima e accettabile per alcuni (essere conservatori è un difetto solo per chi non lo è...), la seconda invece contesta una falsità o un errore, che in linea di principio non sono accettabili per nessuno, men che meno per un filosofo.

Entrando nel merito, l'accusa di conservatorismo sarebbe fondata, secondo Berti, se la filosofia pratica di Aristotele fosse così come l'hanno descritta i neo-aristotelici, ossia se coincidesse con la *phronesis*. Quest'ultima infatti si ispira ad un modello di uomo saggio, rappresentato da colui che è comunemente ritenuto tale entro una certa società in quanto ne incarna l'*ethos*; *ethos* che pertanto la saggezza tende a conservare e perpetuare. La filosofia pratica nel vero senso aristotelico però, osserva Berti, è altro dalla saggezza, perché, mentre la saggezza presuppone e assume come buoni i fini che la tradizione e la società considerano tali, la filosofia pratica si caratterizza proprio per il fatto di sottoporli a discussione; essa dunque è dotata, nonostante i limiti metodologici imposti dal riferimento agli *endoxa*, di quello spirito critico e potenzialmente innovatore che filosofi come Habermas non a torto vedono difettare nei fautori della "rinascita della filosofia pratica". Conservatrice, insomma, è o rischia di essere (ammesso, ripeto, che questo sia un rischio) la filosofia pratica criptoprudenziale dei neo-aristotelici, non quella intesa nell'accezione originaria di Aristotele. La prima accusa nasce, dunque, da un fraintendimento, dalla confusione tra saggezza e filosofia pratica, i cui principali responsabili sono i protagonisti della *Rehabilitierung*.

Anche la seconda accusa, quella di naturalismo, deriva secondo Berti da un'errata comprensione del pensiero aristotelico; non però da uno scambio di concetti, come nel primo caso, ma piuttosto da quella che potremmo chiamare la semantizzazione eccessiva della nozione aristotelica di "natura umana" (Aristotele interpretato come se fosse Platone) e dall'attribuzione allo Stagirita di intenti deontologici e normativi del tutto estranei al suo punto di vista (Aristotele interpretato come se fosse Kant). La "natura" dell'uomo in senso aristotelico, spiega Berti, non è un'entità trascendente, separata, ipostatizzata al di là del divenire biologico e delle diversità culturali, ma semplicemente quel qualcosa che accomuna tutti coloro che chiamiamo "uomini" e che li differenzia dagli altri esseri viventi e non. Negare questo *quid* universale significherebbe precludersi la possibilità di distinguere un essere umano da un sasso, un filo d'erba o un canarino, e di usare sensatamente la parola "uomo"; un esito a dir poco indesiderabile e, come mostra Berti, di fatto non praticato nemmeno dai critici abituali del concetto di "natura umana". Mi pare dunque che la difesa di quest'ultimo nella sua accezione minimale sia difficilmente contestabile. Piuttosto avrei qualche perplessità sulla perfetta coincidenza tra questa accezione minimale e quella aristotelica; è vero che per Aristotele la "natura" non

era un'essenza trascendente, ma non è forse vero che essa per lui era immutabile ed eterna? La sua biologia, in altre parole, era "fissistica", come Berti stesso ha ammesso altrove. (1)

Il problema cruciale, tuttavia, concerne non tanto la legittimità della nozione di "natura umana", quanto il suo uso in etica. Ammesso che tutti gli uomini, astraendo dalle loro differenze individuali e culturali, siano "fatti" in un certo modo, quel modo che li fa essere appunto uomini (questo vuol dire infatti avere una "natura umana"), gli oppositori del naturalismo, invocando la "legge di Hume", negano la possibilità logica di trarre da questo semplice fatto l'imperativo per ogni uomo di vivere secondo la propria natura e di fondare in questo modo obblighi e divieti morali. Berti, pur prendendo le distanze dalla separazione assoluta tra fatti e valori, riconosce l'impossibilità, stabilita già dalla logica aristotelica, di ricavare proposizioni prescrittive da sole proposizioni descrittive, e quindi ammette, se non una "grande divisione", almeno una "grande distinzione" tra "essere" e "dovere". Secondo lui, però, Aristotele non sarebbe caduto nell'errore logico di dedurre l'uno dall'altro, semplicemente perché la sua intenzione, nell'introdurre l'idea di "natura umana" attraverso il concetto di "funzione propria dell'uomo", non era quella di fondare su di essa dei doveri ma soltanto di dare un contenuto alla nozione di "felicità". Un contenuto, poi, intuitivamente plausibile: quello di svolgere al meglio le funzioni essenziali in cui si esplica la vita nel modo peculiare all'essere umano, ossia usando il *logos*. Una posizione, insomma, perfettamente corretta sul piano della forma e di gran lunga condivisibile su quello del contenuto. Osservo che questa risposta di Berti all'accusa di naturalismo rivolta ad Aristotele si differenzia da altre, che sottolineano il carattere teleologico della natura umana, il suo porsi come un *telos*, come una perfezione o un compito da realizzare, e vedono in questa tensione dinamica verso il proprio compimento la fonte della normatività morale, riassumibile nell'imperativo "divieni ciò che sei!".

Che Berti abbia ragione nel restituirci il reale pensiero di Aristotele, è cosa su cui non mi pare il caso di dubitare. Rappresentata in questo modo, la filosofia pratica aristotelica riesce effettivamente a sfuggire all'accusa di naturalismo, nei termini in cui Berti l'ha formulata. Mi chiedo tuttavia se una tale filosofia pratica, sciolta da qualsiasi preoccupazione normativa, risulti alla fine così interessante per l'etica. Berti ritiene di sì, e cita come esempi la lista delle capacità compilata da Martha Nussbaum e le posizioni, a suo giudizio sostanzialmente equivalenti ma meno controverse, di coloro che si richiamano ai diritti umani. In effetti, mi pare plausibile che, in generale, una determinazione dell'essenza della felicità, alla quale tendiamo tutti, non possa lasciarci indifferenti né essere irrilevante per la riflessione morale. Mi piace ricordare le parole dello stesso Aristotele in *Eth. Nic.* I 1, 1094a, 22-24: «Non è forse vero che anche per la vita la conoscenza di esso [*scil.* del bene supremo] ha un grande peso e che, come arcieri che hanno un bersaglio, potremmo raggiungere meglio ciò che è nostro dovere (*tou deontos*)?». (2) Vorrei però capire meglio in che maniera questa filosofia pratica, ridotta a scienza della felicità, possa

sopperire alle insufficienze della saggezza in questioni come quelle bioetiche, come Berti sostiene. Certo, essa porta con sé un'istanza critica e mette a disposizione un metodo per discutere sui problemi morali; ma — domando — in quale maniera la conoscenza (a dir il vero ancora piuttosto generica) della felicità può intervenire nel merito a risolvere o ad orientare dibattiti, spesso estremamente complessi, senza per giunta esprimere, fondare o giustificare alcuna indicazione prescrittiva? La filosofia pratica di Aristotele, in altre parole, può o no essere utile alle discussioni bioetiche non solo per la sua forma metodologica ma anche per il suo contenuto teorico? Se sì, in che modo?

Se invece no, più che di filosofia pratica aristotelica dovremmo forse parlare semplicemente di metodo dialettico applicato a questioni pratiche. Questa applicazione conserverebbe un tratto caratteristico dell'aristotelismo solo in quanto fosse finalizzata alla conoscenza della verità. Riprendo due frasi dalla relazione di Berti: «la filosofia pratica è affare da filosofi, da persone che hanno tempo e voglia di cercare la *verità*»; «Aristotele non era scettico, cioè credeva alla capacità umana di conoscere la *verità*, specialmente in tema di etica e di politica». Questa ricerca della verità era considerata da Aristotele come tipica del filosofo. Oggi, però, la convinzione aristotelica dell'esistenza di una verità in etica e in politica, che chi è filosofo non potrebbe non sforzarsi di trovare, è messa in discussione nella sua stessa legittimità, e non può essere riproposta senza essere adeguatamente giustificata. Non basta dire che essa è connaturale al filosofo, perché invece molti filosofi morali di oggi non la condividono affatto. Né si può dire, mi pare, che essa sia comune alla maggioranza delle persone nella società in cui viviamo, dove è anzi diffusa l'idea che le scelte etiche e politiche di fondo riposino, in ultima analisi, su nient'altro che la libertà dei soggetti. Non è, insomma, un *endoxon* che si possa tranquillamente assumere (semmai è un *endoxon* di fatto il contrario!), ma una tesi, piuttosto controcorrente, che ha bisogno di essere provata. C'è in Aristotele, almeno virtualmente, una simile prova o giustificazione, e se sì, quale? Fa essa riferimento alla verità che la filosofia pratica riesce ad argomentare sulla felicità, e quindi alla verità sulla “funzione propria” dell'uomo, che ne sta alla base?

Arrivo al terzo piano su cui si svolge il discorso di Berti, quello critico-polemico. Esso è meno sviluppato ed evidente rispetto ai primi due e, se si escludono le critiche alle errate interpretazioni del pensiero aristotelico, si riduce essenzialmente all'accusa di formalismo rivolta all'utilitarismo. La dottrina utilitaristica, pur riconoscendo la felicità come fine ultimo, ne lascerebbe indeterminato il contenuto, limitandosi a identificarla con ciò che tutti desiderano. In tal modo, l'utilitarismo non riuscirebbe a distinguere tra un bene apparente e un bene reale e non terrebbe conto del fatto che il desiderio è legato alla conoscenza, nel duplice senso che non si può desiderare ciò che non si conosce e che ci possono essere cose che non sono desiderate solo perché non sono conosciute. Queste critiche presuppongono, mi pare, l'idea che vi siano beni veri e beni falsi, e quindi una vera e una falsa felicità, e che il bene sia qualcosa che può essere non solo desiderato, ma anche e prima di

tutto conosciuto nella sua verità. Con ciò ritorniamo al concetto di “verità etica” o “verità pratica”, e perciò ripeto qui la domanda fatta sopra circa la sua giustificazione.

Per quanto riguarda il formalismo, osservo poi che esso non può essere rimproverato indistintamente a tutte le varie versioni dell'utilitarismo. Per restare ai classici, basterebbe ricordare il cap. 2 del saggio sull'*Utilitarismo* di John Stuart Mill (1863; prima ed. in «*Frazer's*» del 1861), dove alla felicità si dà un contenuto abbastanza preciso, quello di «piacere e assenza della sofferenza» e di «esistenza priva quanto più è possibile di sofferenze e ricca quanto più è possibile di godimenti sia per quantità che per qualità», e si stabilisce una differenza qualitativa tra i piaceri nonché una netta distinzione tra la nozione di felicità e quella di soddisfazione, che fa pronunciare a Mill la celebre frase: «È meglio essere un essere umano insoddisfatto che un porco soddisfatto; meglio essere Socrate insoddisfatto che un imbecille soddisfatto». (3)

La questione del formalismo mi offre infine lo spunto per fare qualche rilievo sul tema classico, evocato da Berti stesso più volte nella sua relazione, del confronto tra Aristotele e Kant. Sull'argomento, com'è noto, è stato scritto moltissimo, ed è difficile aggiungere qualcosa di nuovo a quanto già è stato detto. (4) Mi limito pertanto ai soli punti toccati da Berti, che sono principalmente tre: l'interpretazione kantiana della saggezza come prudenza e abilità, le critiche di Kant e dei neokantiani all'eudemonismo e la chiarificazione kantiana del concetto di “dignità” umana.

Sul primo punto il giudizio di Berti è totalmente negativo: la *Klugheit* criticata da Kant non corrisponde alla *phronesis* aristotelica, che opera sempre in vista di un fine buono, ma a quella che Aristotele chiamava *deinotes*, cioè all'abilità nel raggiungere un fine indipendentemente dal fatto che questo sia buono o cattivo. Questa confusione si spiegherebbe con il disinteresse di Kant verso i fini e quindi le conseguenze dell'azione, incapaci di fornire un imperativo categorico e di rendere buona la volontà, che è tale solo in virtù dell'intenzione; un disinteresse che, secondo il giudizio di Jonas sottoscritto da Berti, porta l'etica kantiana ad essere individualistica e del tutto inadatta alle sfide che interpellano la responsabilità dell'individuo nell'epoca tecnologica. Non è però su queste implicazioni della posizione di Kant che desidero richiamare l'attenzione, quanto sulla sua concezione della saggezza o prudenza. Vi sono infatti delle sfumature tra un'opera kantiana e l'altra che forse meritano di essere ricordate. Mentre nell'Introduzione alla *Critica del Giudizio* (§ 1) Kant annovera sommariamente tra le «regole tecnico-pratiche» tanto quelle «dell'arte e dell'abilità in generale, ed anche della prudenza», (5) nella precedente *Fondazione della metafisica dei costumi* egli distingue tre tipi di imperativi e li chiama rispettivamente «regole dell'abilità (*Geschicklichkeit*)» o «tecnici», «consigli della saggezza» o «pragmatici» e «comandi (leggi) della moralità» o «moralì». I primi due tipi sono ipotetici e solo il terzo tipo è categorico. Ora, è vero che Kant pone come unica differenza tra gli imperativi “tecnici” e quelli

“pragmatici” il fatto che i primi individuano i mezzi per raggiungere uno scopo possibile mentre i secondi consigliano i mezzi per raggiungere uno scopo reale, quello di essere felici; tuttavia è interessante notare che gli imperativi della saggezza non sono inglobati con quelli della mera abilità, proprio a causa dell’indeterminatezza del concetto di quella felicità che la saggezza persegue. «Nessuno», scrive Kant, «è in grado di determinare con piena certezza, in base a un qualsiasi principio, che cosa effettivamente lo renderà felice: perché, per questo, sarebbe necessaria l’onniscienza»; (6) la ragione è che, mentre l’idea della felicità è quella di «un tutto assoluto: un massimo di benessere nella mia condizione attuale e in ogni stato futuro», gli elementi che formano il contenuto del concetto di felicità invece «sono empirici, ossia devono essere tratti dall’esperienza», e quindi non sono mai conoscibili esaustivamente da esseri finiti quali noi siamo. Quelli della saggezza, pertanto, per Kant resteranno sempre dei consigli, e non arriveranno mai ad essere delle regole precise e analiticamente sicure come quelle dell’abilità (né tantomeno saranno dei comandi morali). In altri termini, secondo il Kant della *Fondazione* la saggezza si ridurrebbe ad abilità pura e semplice solo qualora fosse possibile una determinazione “scientifica” del concetto di felicità (determinazione che era proprio il compito della filosofia pratica di Aristotele!); ciò sembra quasi capovolgere la critica di Berti.

Passiamo al secondo punto: la critica kantiana all’eudemonismo. La replica di Berti consiste nel rilevare come già Aristotele avesse criticato *ante litteram* l’eudemonismo formalistico. Il fatto di dare un contenuto alla felicità, che rappresenta agli occhi di Berti il vantaggio della filosofia pratica aristotelica rispetto all’utilitarismo, non basta però a ribattere le severe accuse contro la felicità (specialmente la propria) come principio pratico, che si leggono in particolare nella *Critica della ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi*. Mi piacerebbe conoscere il parere di Berti circa la pertinenza di queste critiche nei riguardi di Aristotele (che Kant, peraltro, non nomina). Sarebbe abbastanza facile ad es. mostrare che ciò che Kant intende per “felicità” (7) non coincide con ciò che intendeva Aristotele, e si potrebbe anche ricordare che, nella *Metafisica dei costumi*, Kant indica come fini che sono nello stesso tempo doveri (cioè come “doveri di virtù”) la propria perfezione (definita in un modo che non è poi così lontano dall’eudaimonia aristotelica (8)) e la felicità altrui. Il nocciolo della questione, però, mi pare stia altrove, non nel contenuto del concetto di felicità, ma nella sua funzione etica. Ciò che Kant critica è l’eudemonismo, ossia il fare della felicità propria non solo un principio pratico, cioè qualcosa che determina la volontà, ma anche una legge pratica, cioè qualcosa che pretende di essere valido per la volontà di ogni essere razionale. Ebbene, fino a che punto la filosofia pratica di Aristotele è eudemonistica in questo senso? Essa, nell’esposizione datane da Berti, per così dire descrive, non prescrive, la felicità come fine ultimo. Essa afferma che le azioni umane avvengono in vista di un fine, e mostra che è necessario ammettere un fine ultimo, desiderato per se stesso e non (o non anche) in vista di altro, un fine che tutti sono d’accordo

nel chiamare “felicità”. Quindi esplicita i requisiti che un tale fine deve possedere, cioè la “praticabilità”, l’autosufficienza, la corrispondenza con la “funzione propria” dell’uomo, la piacevolezza ecc., e individua nel vivere esercitando virtuosamente il *logos* ciò che soddisfa tali requisiti. Il suo discorso sembra terminare qui e non arriva (almeno non esplicitamente) a dire che la massima felicità possibile per il maggior numero possibile di persone sia l’obiettivo da raggiungere e il criterio di moralità delle azioni umane, come avviene invece nell’utilitarismo. Se le cose stanno così (e chiedo conferma al prof. Berti), le critiche di Kant non toccano Aristotele, e questo è un vantaggio della sua filosofia pratica. Tale pregio, però, potrebbe essere un difetto se considerato da un altro punto di vista, perché rischia di svuotare di significato specificamente *morale* la teoria della felicità. A questo riguardo, mi piacerebbe sapere dal prof. Berti fino a che punto egli trovi convincente l’interpretazione di Aristotele fornita da Julia Annas nel suo libro *The Morality of Happiness* (1993), dove cerca di mettere in luce i risvolti propriamente etici ma non utilitaristici della dottrina dell’*eudaimonia*.

Arrivo al terzo e ultimo punto: la nozione di “dignità” umana. Qui, per una volta, la posizione di Berti è sfavorevole ad Aristotele e favorevole a Kant. Berti infatti apprezza la chiarificazione kantiana del concetto di dignità dell’uomo, e considera opportuno, direi quasi indispensabile, integrarla nell’antropologia aristotelica, che ancora la ignorava. Che l’idea della dignità umana sia oggi quantomeno un *endoxon* di cui non si possa non tener conto, mi pare indiscutibile. (9) Che la sua accezione kantiana sia facilmente innestabile in una filosofia pratica di impianto aristotelico mi sembra, invece, meno scontato. Se infatti andiamo a rileggere le pagine della *Fondazione* nelle quali Kant ha definito l’aver una “dignità” come ciò che non ha un “prezzo”, ci accorgiamo che il contesto è la trattazione del tema del “regno dei fini”, e questo è strettamente legato al principio dell’autonomia della volontà. L’uomo è membro del regno dei fini in quanto è capace di dare a sé medesimo una legge universale, ed è questo che fonda la sua dignità. Cito le parole stesse di Kant: «Nulla ha un valore che non sia quello che la legge gli conferisce. La legislazione come tale, però, che determina ogni valore, appunto per questo deve avere una dignità, cioè un valore incondizionato e incomparabile, nei cui riguardi la parola “rispetto” è la sola che esprime adeguatamente la stima che un essere razionale vi deve portare. L’autonomia è, dunque, il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale». (10) Il principio dell’autonomia, però, si oppone alla felicità come principio eteronomo della moralità (il principio della propria felicità è bollato da Kant addirittura come «il più spregevole» tra i principi eteronomi). Per accogliere la concezione kantiana della dignità umana entro una filosofia pratica di tipo aristotelico, occorre quindi preventivamente difendere quest’ultima dall’accusa di essere un eudemonismo eteronomo, il che ci riporta al punto precedente.

## Note

- (1) Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, pp. 192-193.
- (2) Trad. Zanatta. Per il significato di *to déon* in questo contesto, cfr. la nota 17 di M. Zanatta a p. 392 della sua traduzione (Milano 1991<sup>2</sup>).
- (3) Trad. Musacchio, Bologna 1981, p. 61.
- (4) Rinvio in particolare alla monografia di A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna 1986.
- (5) Trad. Gargiulo-Verra, Roma-Bari 1989<sup>4</sup>, p. 10.
- (6) Trad. Mathieu, Milano 1988<sup>2</sup>, p. 111.
- (7) Cito le definizioni date nella *Critica della ragion pratica*: «La coscienza che un essere ragionevole ha della piacevolezza del suo vivere, che accompagni ininterrottamente tutta la sua esistenza, è la felicità» (p. I, l. I, c. I, § 3; trad. Mathieu cit., p. 199); «Felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, nell'intera sua esistenza, tutto va secondo il suo desiderio e volere» (p. I, l. II, c. II, 5; trad. Mathieu cit., p. 340).
- (8) «La perfezione non può quindi essere altro che *coltura* delle proprie *facoltà* (o delle disposizioni naturali), tra le quali il primo posto spetta all'*intelletto* [...], ma nello stesso tempo anche coltura della *volontà*» (trad. Vidari-Merker, Roma-Bari 1989<sup>2</sup>, p. 236).
- (9) Anche la Nussbaum, ad es., è di questo parere, ma ritiene che l'idea fosse presente già nello stoicismo antico: cfr. la sua introduzione alla nuova edizione di *La fragilità del bene* (trad. it. Bologna 2004), di cui è stato pubblicato uno stralcio nel Domenicale de «Il Sole-24 Ore» del 24 Ottobre 2004, p. 35.
- (10) Trad. Mathieu cit., p. 135.