

La natura e gli stati abituali nell'*Etica Nicomachea* Analogie e differenze

Flavia Farina

Università degli Studi Roma Tre – Tor Vergata, Italia; Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne, France

Abstract According to Aristotle, virtue does not arise in us neither by nature nor contrary to nature. 'Virtue naturalism', as the possibility to 'reduce' virtue and virtues of character to physical or physiological entities and relations, seems consequently impossible. Nature and virtue differ mostly in respect of their relation with contraries. A moral agent can become either virtuous or vicious, while a stone can only move downwards. However moral habits, once acquired by the agent, seem to come close to nature's uni-directionality.

Keywords Nicomachean Ethics. Habits. Virtue. Naturalism. Nature. Aristotle. Uni-directionality.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Né per natura né contro natura: l'acquisizione della virtù. – 3 La necessità dei processi naturali e la 'necessità qualitativa' delle azioni. – 4 Conclusioni.

1 Introduzione

Aristotele nell'*Etica Nicomachea* afferma che «nessuna virtù morale nasce in noi per natura» (*Eth. Nic.*, II, 1 1103a 19-20; trad. it. Natali).

Sembrerebbe dunque, da questa affermazione, quasi impossibile attribuire ad Aristotele una visione 'naturalista' della virtù,¹ per cui la virtù è il caratte-

¹ Non verrà qui preso in considerazione il cosiddetto argomento dell'*ergon*, per cui la felicità corrisponderebbe alla realizzazione eccellente della funzione propria dell'essere umano, i.e. la razionalità. Tale



re virtuoso di un agente siano determinati dalla natura stessa o da enti e relazioni causali appartenenti al mondo fisico e fisiologico² (e a essi riducibili).

Tuttavia al fine di comprendere meglio l'affermazione di Aristotele, il presente articolo si suddividerà in due parti, volte a definire divergenze e similitudini tra il concetto di natura e il carattere, con riferimento anche al ruolo che le virtù naturali o il temperamento svolgono rispetto al carattere morale, in senso stretto.

Nella prima parte dunque verrà preso in considerazione il processo acquisitivo degli abiti mentre nella seconda ci si concentrerà su cosa accade all'agente una volta che gli stati abituali del carattere siano stati acquisiti.

In quest'ultima parte, inoltre, si argomenterà che l'esattezza determinativa della natura può trovare delle similitudini con il cosiddetto principio dell'unidirezionalità degli abiti³ e che dunque la nozione di natura e quella di carattere tendono, sotto questo aspetto, a convergere.

2 Né per natura né contro natura: l'acquisizione della virtù

Nel seguito del testo citato in apertura dell'articolo, Aristotele afferma che gli abiti e nello specifico le virtù non sono acquisite e non sorgono in noi né per natura né contro natura.⁴

funzione è 'per natura' in quanto corrisponde all'essenza dell'essere umano. In questo senso è spesso stata correlata al naturalismo. Sull'argomento si veda per esempio Lawrence 2006.

2 La questione di cosa si intenda con 'naturalismo' è molto complessa, data la presenza di diversi tipi di 'naturalismo' (ontologico, metodologico, etc...) e di diversi indirizzi (scientifico, liberalizzato). Intendo qui riferirmi a un'idea di naturalismo per cui fenomeni etici come la virtù possano essere esaminati e trattati a livello di 'fatti' naturali, nell'accezione proposta di meccanismi fisici e fisiologici. Sul naturalismo e i suoi vari indirizzi si veda De Caro 2013.

3 Uso qui i termini 'abito' e 'stato abituale' in modo sinonimico. L'abito (*hexis*) è una specie di qualità che si differenzia dalla disposizione (*diathesis*) per il fatto di essere più stabile e duraturo (*Cat.* 8, 8b 26-29): la virtù è quindi una qualità della parte appetitiva dell'anima. Per abitudine intendo il processo che porta alla formazione degli abiti: la ripetizione di azioni di una stessa qualità fa sì che un agente formi l'abito corrispondente alla qualità delle sue azioni. Tuttavia è anche vero che, una volta che tale abito sia stato acquisito, l'agente continuerà a compiere azioni di qualità coerente con il proprio abito: a partire dal coraggio, un agente compirà azioni coraggiose (e non, per esempio, vili).

4 Riguardo al ruolo che la natura svolge rispetto a vizio e virtù e acquisizione degli abiti, si veda anche Donini (1989, 100 ss.). Donini infatti afferma che, parlando di volontarietà di vizio e virtù, bisogna dar conto anche del ruolo della natura, che sembra minacciare la volontarietà del processo acquisitivo degli abiti. Sembra cioè, a suo avviso, che la natura costituisca un limite o un «crescendo di limitazioni» (Donini 1989, 102) alla tesi della volontarietà, sia in quanto la natura sembra determinare il fine sia in quanto le doti naturali sembrano indirizzare già il soggetto verso vizio o virtù. Inoltre Donini rileva che nell'*Eth. Nic.*, a differenza dell'*Eth. Eud.*, vi sia un ridimensiona-

Per chiarire meglio questo punto bisognerà dunque brevemente considerare cosa Aristotele intenda con 'essere per natura' ed 'essere contro natura' in un altro dei suoi scritti etici, l'*Etica Eudemia*.

Definiamo quel che è per natura all'incirca con questi due elementi: con quel che fin dalla nascita a tutti si accompagna e con quel che in noi si forma se alla generazione è permesso di svilupparsi linearmente, come per esempio la canizie e la vecchiaia e le altre cose come questa. (*Eth. Eud.*, II, 8 1224b 31-34; trad. it. Donini)

Ciò che è per natura viene dunque definito attraverso due criteri nell'*Etica Eudemia*:

1. è per natura ciò che è presente sin dal momento della nascita;
2. è per natura ciò che matura quando lo sviluppo non è ostacolato.

Il primo criterio implica nozioni quali il desiderio o l'essere bipede dell'uomo. Quest'ultima infatti è una caratteristica presente nell'uomo sin dalla nascita ed è un elemento che rientra nella definizione essenziale dell'essere umano in quanto animale bipede razionale.

Il secondo criterio riguarda invece potenzialità che sono presenti sin dalla nascita ma che maturano e si sviluppano se il processo non è ostacolato: rientrano in questo secondo criterio lo sviluppo della facoltà razionale - che Aristotele nega ai bambini - e la vecchiaia.

Un uomo svilupperà la ragione e invecchierà inevitabilmente e in modo necessario a meno che una causa violenta non intervenga a impedire il darsi naturale di tale processo.

mento del ruolo che la natura svolge in quanto fattore per la felicità: se infatti nell'*Eth. Eud.*, la *physis* è subito nominata come fattore della felicità (e tale scelta di Aristotele è attribuita da Donini al retroterra più vicino alle posizioni platoniche dell'*Eth. Eud.*), nell'*Eth. Nic.*, la 'natura' viene menzionata solo successivamente. Il ridimensionamento del ruolo della 'natura' nell'*Eth. Nic.*, è motivato, ad avviso di Donini, dal fatto che, in quest'opera, viene dato un maggiore rilievo al ruolo di abitudine e insegnamento come fattori contribuenti all'esercizio della felicità e all'acquisizione della virtù. Abitudini e natura sembrano dunque essere viste dall'autore quasi come 'concorrenti' o 'antagoniste' rispetto all'acquisizione degli stati abituali. In particolare, Donini sostiene che le virtù naturali costituiscano uno dei maggiori elementi di criticità alla tesi del ruolo determinante che abitudine e insegnamento svolgono nell'acquisizione di vizio e virtù, proprio perché gettano un'ombra sull'affermazione che vizio e virtù dipendano dal soggetto (Donini 1989, 118). Tuttavia si cercherà di argomentare che riconoscere la presenza di virtù naturali, intese come inclinazioni naturali (più che come doti innate ed ereditarie), non implica necessariamente che il carattere di un agente sia da queste determinato nel senso di una necessità naturale. Inoltre, la natura, lungi dall'essere vista solo come 'concorrente' all'abitudine, può anche essere vista come una condizione base necessaria all'acquisizione della virtù, senza che questo faccia venir meno una divergenza fondamentale che differenzia i processi naturali dal processo acquisitivo degli stati abituali: mentre i processi naturali sono unidirezionali, il processo acquisitivo degli abiti può dar luogo a esiti contrari, i.e. vizio e virtù.

La virtù e il vizio, invece, in quanto stati abituali del carattere, non sono per natura e non rientrano nella casistica né del primo né del secondo criterio, dal momento che essi non sono presenti in noi sin dal momento della nascita, come l'essere bipede, e non si svilupperanno necessariamente, come la razionalità o la vecchiaia.

Un uomo, dunque, non nasce virtuoso (o vizioso) né diverrà necessariamente virtuoso (o vizioso).

Tuttavia questo non implica che la virtù - o il vizio - siano contro natura:

Per esempio una pietra che per natura si muove verso il basso non prenderà l'abitudine di muoversi verso l'alto, neanche se qualcuno voglia abituarla lanciandola in alto migliaia di volte, né il fuoco prenderà l'abitudine di muoversi verso il basso, e nessun'altra cosa che è per natura in un certo modo potrà venire abituata a essere diversa. (*Eth. Nic.*, II, 1 1103a 20-23)

L'esempio menzionato nell'*Ethica Nicomachea* è particolarmente informativo rispetto alla differenza fondamentale che intercorre tra stati abituali e ciò che è per natura, attraverso un'esemplificazione 'controfattuale' di un caso in cui qualcosa venga mosso contro natura.

La pietra tende infatti per natura a tornare verso il suo luogo proprio, che è il basso, e similmente il fuoco tende verso l'alto.

Come Aristotele afferma in *Ph.*, VIII, 1 252a 17-19 il fuoco, che tende verso l'alto, tenderà sempre regolarmente verso l'alto, non qualche volta sì e qualche volta no.

La natura è cioè caratterizzata da una certa regolarità e costanza, a meno che non vi sia una ragione per questo cambiamento - la causa violenta o forzata che ne altera la regolarità.

La pietra, infatti, 'forzatamente', potrebbe essere scagliata verso l'alto: potrebbe cioè essere mossa contro il suo impulso interiore.

Tuttavia a ciò che è contro natura non si può essere in alcun modo abituati: si potrebbe lanciare una pietra verso l'alto migliaia di volte, eppure in nessun modo questa tenderà 'naturalmente' verso l'alto.

La virtù e il vizio dunque non sono neppure contro natura per due ragioni che sembrano emergere da queste prime considerazioni: innanzitutto, gli abiti vengono acquisiti attraverso la ripetizione di azioni e, in secondo luogo, gli abiti possono essere contrari tra loro. L'uomo può cioè divenire vizioso o virtuoso, mentre il fuoco non può tendere verso l'alto o verso il basso. Difetta dunque alla nozione di acquisizione degli abiti la necessità naturale.

Tuttavia Aristotele riconosce che la natura possa costituire una sorta di condizione necessaria per l'acquisizione della virtù morale e per il raggiungimento della felicità.

E la felicità verrà a essere qualcosa di facilmente accessibile per molti, dato che potrà essere raggiunta sulla base di un qualche insegnamento o esercizio, da tutti quelli che non hanno qualche impedimento naturale a praticare la virtù. (*Eth. Nic.*, I, 10 1099b 18-20)

La felicità viene qui detta essere accessibile a molti, non a tutti, e tale restrizione riguarda quelli che non sono incapacitati alla virtù da qualche impedimento naturale.

È possibile vedere in questa limitazione il celarsi delle doti naturali e interpretare dunque l'incapacità alla virtù come una sorta di danneggiamento delle disposizioni naturali (Donini 1989, 106). Tuttavia il riferimento alle 'disposizioni naturali' può essere duplicemente interpretato. Da un lato, in un senso forte, le disposizioni naturali andrebbero intese come doti innate ed ereditarie e, in questo caso, quanto Aristotele afferma sarebbe una delle prese di posizione più forti in merito al ruolo causale che la natura svolge nella formazione del carattere.⁵

Nel senso più debole, invece, le disposizioni naturali sarebbero qui comprese come una disponibilità naturale all'acquisizione della virtù e, come osservato da Alessandro di Afrodisia, una dotazione naturale (*P. Eth.*, 29, 158, 5-20). Tale dotazione non richiede che il soggetto nasca possedendo già la virtù ma che nasca con la capacità di acquisirla.

La natura sarebbe dunque semplicemente la condizione base necessaria per l'acquisizione della virtù che distingue l'uomo, l'unico in grado di acquisirla, dagli altri animali, in quanto l'uomo è dotato, per natura, della facoltà razionale. In questo senso la natura sarebbe sì uno dei fattori della virtù, in quanto fornirebbe una condizione necessaria alla sua acquisizione, ma non costituirebbe un elemento discriminatorio all'interno del genere umano (*Eth. Eud.*, II, 61222b 16-20): servirebbe a distinguere non uomo da uomo, ma l'uomo dagli altri regni naturali (animali, piante).

Sembra che, proprio con il medesimo significato, Aristotele parli della natura nel libro II dell'*Etica Nicomachea*.

Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine. (*Eth. Nic.*, II, 1 1103a 24-26)

⁵ Tuttavia questa interpretazione darebbe luogo a un'evidente incoerenza con quanto l'autore afferma in merito all'apprendimento e all'abitudine come i due soli fattori causali responsabili dell'acquisizione della virtù menzionati come strumenti per il raggiungimento della felicità a *Eth. Nic.*, I, 10 1099b 18-20.

Non essendo né per natura né contro natura, gli abiti possono essere acquisiti dal soggetto in quanto quest'ultimo è naturalmente atto a riceverli.

A partire da ciò è anche chiaro che nessuna virtù morale nasce in noi per natura, dato che nessun ente naturale si abitua a essere diverso. (*Eth. Nic.*, II, 1 1103a 18-20)

La possibilità della 'diversità' o, per meglio dire, di esiti contrari, cui si fa riferimento, rappresenta dunque uno degli aspetti di divergenza tra natura e processo acquisitivo degli abiti.

Sebbene con due diversi aspetti qualitativi, la virtù e il vizio sono caratterizzati infatti dal medesimo processo acquisitivo, i.e. l'abitudine e la ripetizione di azioni della medesima qualità dello stato abituale che si acquisirà.

Se, cioè, un uomo può divenire coraggioso attraverso la ripetizione di azioni coraggiose, il medesimo uomo può divenire codardo (o temerario) attraverso la ripetizione di azioni codarde (o temerarie).

Virtù e vizio, essendo contrari tra loro e al contempo caratterizzati dal medesimo processo di acquisizione, sono anche *de iure* caratterizzati dalla stessa 'probabilità' di acquisizione.

Inoltre, ogni virtù si genera e si distrugge a partire e per mezzo delle stesse cose [...]. Se non fosse così, non si avrebbe bisogno per nulla di un maestro, ma tutti si genererebbero buoni o cattivi. [...] Infatti alcuni diventano moderati e miti, altri intemperanti e iracondi: i primi a partire dal tenere in quei casi un certo tipo di comportamento, i secondi a partire dal comportamento opposto. Allora, in una parola, gli stati abituali derivano da attività dello stesso tipo. (*Eth. Nic.*, II, 1 1103b 7-22)

È qui evidente dunque in che modo questo aspetto diverga dalla nozione di ciò che è per natura: un uomo non è caratterizzato dalla stessa probabilità di invecchiare o tornare giovane. L'essere umano invecchia necessariamente e necessariamente sviluppa la capacità razionale.

Se la virtù fosse presente in noi per natura non potremmo formarci un abito contrario alla nostra natura, i.e. non si potrebbe divenire viziosi. Si sarebbe, al contrario, tutti buoni o tutti cattivi.

Questo implica che la disposizione all'acquisizione degli stati abituali è caratterizzata da una certa indeterminatezza o contingenza.

Mentre i processi naturali sono caratterizzati dalla necessità, l'uomo, in quanto principio d'azioni moralmente significative e qualitativamente definite, può dare luogo ad azioni di *range* qualitativo opposto.

Le azioni moralmente significative non sono caratterizzate dalla stessa necessità che caratterizza la generazione di un uomo a parti-

re da un uomo e, più in generale, la generazione di un individuo della specie X a partire da e solo da un altro individuo della specie X.⁶

L'uomo è principio di opposti: può essere, *de iure*, principio e causa di azioni virtuose quanto viziose nello stesso modo e contingentemente.

Il fatto che l'uomo possa *de iure* divenire tanto virtuoso quanto vizioso, trova tuttavia una limitazione all'equa distribuzione di questa probabilità nelle circostanze attuali dello sviluppo del proprio carattere o dell'acquisizione dei propri stati abituali.

Aristotele è infatti disposto a riconoscere l'esistenza di 'virtù naturali' (ciò che forse oggi descriveremmo con 'temperamento' o 'indole') che determinano alcune delle caratteristiche con cui un individuo nasce.

Un individuo può cioè essere di indole irosa o coraggiosa e la natura della sua indole è determinata da caratteristiche fisiologiche e, nello specifico, dalla composizione del sangue.

Bisogna dunque pensare che il contributo della natura sia più 'determinante' rispetto a quanto visto finora?

Riconoscere il contributo di fattori fisiologici allo sviluppo della virtù morale non significa necessariamente doversi spingere verso un determinismo materiale (Viano 2007, 37).

Aristotele afferma infatti che:

Si deve indagare quali sono le cose verso cui noi siamo inclini, dato che persone diverse sono portate per natura a cose diverse. Questo risulterà chiaro dal piacere e dal dolore che nascono in noi. Dobbiamo spingerci nella direzione opposta, infatti allontanandoci molto dall'errore perverremmo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti. (*Eth. Nic.*, II, 9 1109b 1-7)

La virtù naturale o le inclinazioni naturali, più che determinare il carattere morale di un agente, che può sempre spingersi verso la direzione opposta, possono piuttosto, come già detto, porre un limite a quell'equa distribuzione di probabilità di divenire virtuoso o vizioso di cui si è parlato.

Un uomo naturalmente tendente alla codardia sarà per Aristotele abituato con più difficoltà a essere coraggioso che non un uomo naturalmente tendente alla temerarietà (*Eth. Nic.*, II, 8 1109a 1-5), in quanto vi sono estremi più lontani dal giusto mezzo che altri.

⁶ Leunissen (2017, 124): «The character traits [...] are capacities that are distinct for the capacities that stones have to fall toward the center of the earth (or, for that matter, from the natural capacities all animals have for touch): while the latter are one-directional, the former are two-directional and, importantly, require 'desire or choice' for their realization (unlike stones, humans do not simply move or behave in the way they do by nature, but rather do so 'by desire and choice': our intentions matter)».

Sebbene dunque *de facto* le probabilità di divenire virtuoso piuttosto che vizioso non siano le medesime, resta vero che il processo di formazione del carattere è aperto a esiti opposti e che, a differenza della causalità naturale che produce sempre un unico risultato, nel caso di vizio e virtù l'uomo può divenire virtuoso o vizioso.⁷

Ulteriore segno della contingenza di vizio e virtù e della loro non necessità rispetto al soggetto agente sono le pratiche sociali di lode e biasimo, dal momento che Aristotele afferma che vizio e virtù sono meritevoli di biasimo e lode e che, tuttavia, questi ultimi non possono essere legittimamente attribuiti a ciò che si genera per caso o per natura.

Non biasimeremmo un essere umano esteticamente brutto se la sua bruttezza derivasse dalla sua natura, cioè se fosse naturalmente conformato in quel modo (*Eth. Nic.*, III, 7 1114a 21-25).

Il fatto che vizio e virtù siano oggetto delle pratiche di apprezzamento sociale è dunque un'ulteriore prova del fatto che il possesso di tali stati abituali e la loro stessa acquisizione non sia qualcosa di naturalmente determinato ma che, al contrario, lascia spazio alla contingenza. Dell'essere virtuoso o vizioso non è responsabile la natura ma il soggetto agente che tale è diventato. Lode e biasimo vengono infatti attribuiti alla causa del risultato considerato.

Il processo di acquisizione di vizio e virtù è dunque un processo aperto, a differenza dei processi naturali e tale processo acquisitivo dipende dall'uomo stesso, che ne è causa e principio.

Pur desiderando non invecchiare, infatti, questa possibilità non potrebbe mai dipendere dall'uomo poiché i processi naturali, come abbiamo visto, sono caratterizzati non solo dalla necessità ma anche dall'unilateralità (o unidirezionalità).

Con questo si intende che, nel caso di un processo naturale, all'uomo non è data la possibilità di X e non-X, invecchiare e non invecchiare. Tale processo può solo essere 'interrotto' o 'impedito' da una causa violenta ma rimarrà in ogni caso un processo unilaterale, in cui non sono disponibili al soggetto entrambe le alternative.

Nel caso dell'acquisizione di vizio e virtù invece, all'uomo sono aperte entrambe le alternative: l'uomo può cioè X e non-X, divenire virtuoso o divenire vizioso.

Si è dunque visto come Aristotele riconosca che la natura 'contribuisce' alla virtù in due modi: da un lato la natura offre la condizione base necessaria perché la virtù possa svilupparsi (la razionalità e la disposizione dell'uomo a ricevere vizio e virtù, in quanto natural-

⁷ Oltre alle inclinazioni naturali anche il contesto in cui un soggetto cresce e viene educato influenza evidentemente le probabilità di un agente di divenire virtuoso o vizioso (Destrée 2011). Il nascere e l'essere educato da un buon maestro o in una buona famiglia sono fattori che contribuiscono in modo decisivo alla 'redistribuzione' delle probabilità, come lo stesso Aristotele afferma in *Eth. Nic.*, II, 1 1103b 23-25.

mente atto a riceverli); dall'altro, attraverso il riconoscimento dell'esistenza di disposizioni naturali, si è visto che queste possono avvicinare o allontanare il soggetto dal giusto mezzo.

Tuttavia, nonostante il riconoscimento di questo contributo, in questa prima sezione, sono state messe in luce alcune delle più significative divergenze tra virtù e natura: mentre quest'ultima è infatti caratterizzata da processi unidirezionali che non lasciano spazio a esiti contrari, l'acquisizione di stati abituali del carattere lascia aperta la possibilità di realizzazione di due esiti tra loro contrari, vizio e virtù.

3 La necessità dei processi naturali e la 'necessità qualitativa' delle azioni

La divergenza tra processi naturali e virtù morali sembra ridimensionarsi quando si considera il soggetto agente in quanto già possessore di stati abituali del carattere stabili, il che ci conduce alla seconda parte dell'argomentazione.

Si è detto che gli stati abituali vengono acquisiti attraverso la ripetizione di azioni caratterizzate dal medesimo aspetto qualitativo, i.e. si diviene generosi compiendo azioni generose, e si è detto anche che inizialmente questo processo è aperto a esiti contrari.

Inoltre, dipendendo dal soggetto il corso d'azione da intraprendere (essendo cioè in lui il principio e dunque la causa di tale corso d'azione) questo processo risulta volontario.

Tuttavia Aristotele in *Eth. Nic.*, III, 7 afferma che l'agente non è padrone nello stesso modo delle azioni e degli stati abituali.

Invece non sono volontari allo stesso modo le azioni e gli stati abituali: noi siamo padroni delle nostre azioni dal principio fino alla fine, se conosciamo le condizioni particolari dell'agire; per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso non ci è noto, come avviene anche nel caso delle malattie. (*Eth. Nic.*, III, 7 1114b 30-1115a 4)

È possibile qui distinguere i due elementi, oggetto dell'analisi:

- le azioni;
- gli stati abituali.

Per quanto riguarda le prime, l'agente è padrone o in controllo dell'azione dal suo principio sino alla sua fine. Questo significa, per esempio, che se il soggetto ha deliberato e scelto di prestare dei soldi a un amico in difficoltà e se questa azione richiede una serie di azioni intermedie, il soggetto è padrone della sua azione dall'inizio fino alla fine, cioè finché l'azione non verrà portata a termine. L'azione potrà dunque essere interrotta o modificata nel suo corso in qualun-

que momento, in quanto il soggetto resta in controllo dell'occorrere della propria azione dal principio sino alla fine.

Tuttavia Aristotele ci avvisa che lo stesso non può essere detto degli stati abituali perché di questi non siamo in controllo sino alla fine.

Il breve paragone che viene qui istituito è quello con la malattia.

Il soggetto potrebbe essere detto in controllo del 'principio' della malattia: dipendeva da lui, per esempio, coprirsi in vista del clima più rigido ma, una volta che la malattia si sia manifestata, il soggetto non è più padrone del suo svolgersi e progredire.

Nel caso degli stati abituali accade qualcosa di analogo: era in potere dell'agente agire in un determinato modo, coraggiosamente o vilmente, ma una volta che lo stesso abbia acquisito un certo stato abituale (il coraggio o la codardia) non è più in controllo della qualità delle sue azioni.

Le due affermazioni sembrerebbero apparentemente in contraddizione eppure, a uno sguardo più attento, notiamo che la capacità del soggetto di essere in controllo delle sue azioni è conciliabile con quanto si afferma in merito al non essere parimenti padroni dei propri stati abituali.

L'agente può dunque controllare la sua azione dal principio alla fine ma non può controllarne allo stesso modo la caratterizzazione qualitativa, viziosa o virtuosa.

Un uomo coraggioso, a partire dal coraggio, non compirà azioni codarde; ciò concretamente vuol dire che un uomo coraggioso agirà coraggiosamente.

Questo non implica l'inutilità del processo deliberativo. L'agente si troverà ancora nella necessità di deliberare quale corso d'azione sia migliore tra le alternative che gli si presentano in quelle date circostanze, ma non si troverà a dover scegliere tra vizio e virtù, poiché agirà sempre nel senso coerente con il suo abito etico. L'incertezza non riguarda tanto la qualificazione morale del mezzo scelto, quanto più la correttezza e l'appropriatezza dello stesso nelle circostanze particolari.

Il soggetto che si trova ad agire dovrà comunque considerare le circostanze particolari di un'azione, quale sia il corso d'azione migliore da intraprendere in una determinata circostanza, acquisire le informazioni rispetto alle circostanze particolari stesse che rappresentano il contesto dell'azione stessa.

Sarà, in questo senso, padrone della sua azione dall'inizio sino alla fine.

D'altronde, se così non fosse, il processo deliberativo non potrebbe avere luogo, poiché condizione della deliberazione e della scelta è che l'agente abbia a disposizione almeno due opzioni alternative tra cui scegliere, sebbene queste rientrino all'interno della stessa qualificazione etica.

Questa è la strategia interpretativa adottata da Alessandro d'Afrodisia che, volendo rivendicare alla concezione etica di Aristotele la libertà di scelta da parte del soggetto, teorizzava questa libertà

nei termini di scelta tra più opzioni, tra loro opposte, ἀντικείμενα, e non contrarie, ἐναντία. (Alex. Aphr. *De Fato* 180, 13-181, 6).

Tuttavia ciò su cui l'agente non delibererà è la qualità dell'azione stessa: l'agente non considererà come alternative d'azione a lui disponibili corsi d'azione caratterizzati da un *range* qualitativo opposto, per esempio la codardia per un uomo coraggioso.

Tali corsi d'azione non potranno essere oggetto di una seria considerazione da parte del soggetto perché lo stato abituale, una volta acquisito, è caratterizzato da una certa 'unidirezionalità'.⁸ Con ciò si intende che gli stati abituali aprono solo a corsi d'azione del medesimo *range* qualitativo dello stato abituale posseduto dall'agente.

Il possesso stabile degli stati abituali conduce all'esclusione dei contrari, vizio e virtù, che invece, in prima istanza, erano stati considerati come un'opzione disponibile all'agente.

Nel passaggio dunque dal processo acquisitivo degli abiti al loro possesso, si delinea una chiusura di quella apertura alla contrarietà che era stata assunta inizialmente come elemento di divergenza tra la natura e l'acquisizione degli abiti.

Aristotele ribadisce qui che l'acquisizione degli stati abituali è tuttavia essa stessa un processo volontario, prevedendo forse una possibile obiezione: se gli stati abituali non venissero acquisiti volontariamente e se la qualità di un'azione che da essi deriva è necessariamente fissata dal principio dell'unidirezionalità, la virtù e il vizio di un'azione potrebbero essere considerati a loro volta involontari. Inoltre, se degli stati abituali siamo padroni del loro principio ma non della loro fine, in che modo dovremmo intenderne la volontarietà?⁹

Aristotele istituisce qui nuovamente un'analogia con la malattia e la salute.

⁸ In particolare, rispetto a questo tema, si vedano Donini 2014 e Donini 1989. Inoltre si veda anche Bobzien 2011.

⁹ Per una diversa posizione si veda Destrée 2011. Destrée argomenta a favore del riconoscimento di uno scarto qualitativo tra azioni compiute *katà logon* e azioni compiute *metà logou*. Le prime sono quelle tipiche dei bambini che non agiscono con ragione ma secondo ragione, i.e. la ragione di un altro, il maestro o, in generale, l'educatore. Le seconde sono invece le azioni compiute da un essere umano giunto a piena maturazione della propria facoltà razionale e che dunque agisce con ragione. Destrée argomenta che tra i due momenti vi debba uno scarto o uno 'spazio di libertà' in cui l'agente può scegliere se accogliere o rifiutare la propria educazione, pena l'involontarietà degli stati abituali. Se infatti il bambino è stato educato a essere vizioso può essere egli riconosciuto come responsabile dei propri abiti? Questa interpretazione, seppur suggestiva, non trova però alcuna teorizzazione sistematica in *Ethica Nicomachea* e si basa solamente sullo scarto semantico tra *katà logon* e *metà logou*. D'altronde Aristotele in *Ethica Nicomachea* ritiene che affinché un'azione, o una serie di azioni, siano considerate volontarie e l'agente responsabile è sufficiente che l'agente contribuisca in qualche modo all'azione e questo criterio è rispettato nel caso dell'educazione.

All'inizio vi era per lui la possibilità di non ammalarsi, ma quando si è lasciato andare ciò non è più possibile, come non è possibile per chi ha lasciato cadere una pietra riprenderla di nuovo, eppure dipendeva da lui raccoglierla e scagliarla, dato che il principio è in lui. Così anche per l'ingiusto e l'intemperante vi era all'inizio la possibilità di non diventare persone di quel tipo – e per questo lo sono volontariamente – ma quando lo sono diventati non hanno più la possibilità di non esserlo. (*Eth. Nic.*, III, 7 1114a 16-21)

Era aperta al soggetto la possibilità di non ammalarsi ma una volta che si sia ammalato, una volta cioè che X e non non-X, non-X non dipende più da lui.

L'acquisizione di uno stato abituale piuttosto che un altro è dunque sempre un processo volontario, proprio in virtù della considerazione della diversità del rapporto causale che abbiamo stabilito esserci tra la necessità naturale e l'apertura alla contrarietà tipica dell'acquisizione di vizio e virtù.¹⁰

L'unidirezionalità degli abiti ci induce invece a considerare come tra la necessità del processo naturale e la necessità qualitativa delle azioni che derivano dagli abiti stessi, vi sia una convergenza.

Nel caso di un processo naturale si era visto come qualora il soggetto possa X, allora il soggetto non può non-X, i.e. se il fuoco può andare verso l'alto, allora il fuoco non può andare verso il basso (a meno che non intervenga una causa violenta).

Mentre in prima istanza si era sottolineato come non si potesse dire altrettanto dell'acquisizione della virtù, dal momento che il soggetto può X e anche non-X, divenire virtuoso e divenire vizioso, ora invece la causalità che è oggetto di considerazione a partire dal possesso stabile di stati del carattere, si avvicina più a una causalità del primo tipo che non del secondo.

Ora che il soggetto possiede lo stato abituale del coraggio, non potrà X e non-X ma solo X, cioè non potrà agire coraggiosamente e vilemente ma potrà solo agire coraggiosamente.

Un comandante coraggioso potrebbe considerare vari corsi d'azione o varie strategie per affrontare il nemico sul campo di battaglia e tutte queste alternative potrebbero essere chiamate coraggiose. Ciò che non considererà sarà invece per esempio la ritirata o la fuga nel momento dell'azione militare.

10 Anche ammettendo che il principio dell'unidirezionalità degli abiti così formulato trasformi il carattere in una sorta di gabbia, bisogna notare che in ogni caso Aristotele considera questa gabbia volontaria, poiché volontariamente acquisita tramite la ripetizione di azioni e assuefazione. Pur ponendoci nel caso di un agente con un carattere ormai formato, sarebbe comunque possibile parlare di volontarietà delle azioni. Non solo perché il processo acquisitivo è stato volontario ma anche perché le azioni che ne derivano sono altrettanto volontarie.

Tuttavia potremmo anche immaginare un comandante codardo che però deliberi di intraprendere un'azione militare contro il nemico, apparentemente coraggiosa, che sia invece guidata da altre 'motivazioni'.

Potremmo immaginare che questo comandante codardo sia guidato dal timore di essere punito o dal desiderio di onori e riconoscimenti.

Ora è chiaro che per Aristotele questa azione non sarebbe in ogni caso annoverata come coraggiosa perché, per compiere un'azione davvero virtuosa, c'è bisogno anche che la stessa sia accompagnata dalla giusta disposizione emotiva; tuttavia, a uno spettatore terzo, l'azione potrebbe apparire tale, cioè virtuosa e, nello specifico, coraggiosa.

Per questo, secondo Aristotele, gli stati abituali sono 'svelati' e 'rivelati' maggiormente laddove il tempo per un calcolo costi-benefici non ha modo di svolgersi. L'azione che ne discende sarà necessariamente rivelatrice dello stato abituale dell'agente (*Eth. Nic.*, III, 11 1117a 17-22).

Sebbene Aristotele in linea di principio possa ammettere che vi sia uno spazio per la riconsiderazione della propria condotta (*Eth. Nic.*, VII, 8 1150b 29 ss.), il processo di cambiamento degli abiti è considerato talmente improbabile che potrebbe essere definito come una possibilità *de iure* ma non *de facto* (*Eth. Nic.*, I, 11 1100b 12-22).

L'acquisizione di un abito infatti è determinata dalla ripetizione di azioni del medesimo *range* qualitativo e, d'altronde, una volta che l'abito sia stato acquisito, da questo discendono azioni del medesimo *range* qualitativo dell'abito posseduto.

Perché un codardo dunque diventi coraggioso sarebbe necessario che questi inizi ad agire coraggiosamente in modo ripetuto al punto da acquisire l'abito contrario a quello che possiede.

E tuttavia, il principio dell'unidirezionalità degli abiti impedisce specificatamente che tale uomo codardo possa compiere azioni del *range* qualitativo opposto, cioè coraggiose.

D'altronde, come si è detto, corsi d'azione coraggiosi non occorrono nemmeno come oggetto di deliberazione alla mente dell'agente codardo, non più che a una persona mite occorra in mente il ricorso alla violenza o all'omicidio come possibile soluzione di una disputa.

Questo implica di conseguenza una sorta di impossibilità *de facto* da parte dell'agente di cambiare il proprio stato abituale. Per questo l'abito diviene quasi come una natura (*Eth. Nic.*, VII, 11 1152a 31) e altrettanto difficile da modificare.

La resistenza al cambiamento e l'esattezza nel determinare il *range* qualitativo dell'azione rendono dunque possibile un'assimilazione degli abiti alla natura stessa e nello specifico al tipo di causalità che è implicata nella nozione di natura. L'abitudine infatti sembra produrre un accidente durevole di un essere naturale.

4 Conclusioni

Nella prima parte, ci si è soffermati sulle divergenze che contraddistinguono la nozione di natura e la virtù. Nello specifico si è mostrato che la natura, nonostante si caratterizzi come la condizione base necessaria per l'acquisizione della virtù, non determina la qualità morale di un agente. Nonostante inoltre sia possibile riconoscere un contributo delle 'doti naturali' o delle 'virtù naturali' rispetto alla formazione del carattere, tale riconoscimento non è ancora sufficiente a determinare il carattere morale di un agente.

In questo senso si è inteso che le virtù naturali possono dunque 'avvicinare' o 'allontanare' un soggetto agente, maggiormente o in misura minore, dal giusto mezzo, ma esse, non essendo ancora virtù in senso proprio, possono essere sempre reindirizzate e il soggetto può essere 'raddrizzato' come si fa con un legno storto.

In breve, il carattere virtuoso o vizioso di un agente non è determinato dalla natura, né dalla natura comune, che egli condivide con tutti gli altri esseri umani (e che offre invece le condizioni per l'acquisizione della virtù) né dalla propria, che, al massimo, avvicina o allontana dalla virtù in senso proprio.

Tuttavia la divergenza che era stata istituita come una delle differenze su cui basare il discrimine tra natura e carattere, i.e. la possibilità di contrari, viene ridimensionata laddove si consideri il soggetto come già in possesso di stati abituali del carattere. Gli stati abituali implicano cioè non solo una certa regolarità qualitativa delle azioni (che sembra in alcuni sensi avvicinarsi alla regolarità della natura) ma anche una chiusura di quella possibilità dei contrari che era prima stata assunta come elemento distintivo tra natura e virtù.

In questo senso, dunque, il carattere di un agente può essere assimilato a una sorta di 'natura', sebbene il rapporto tra natura e virtù, come si è cercato di mostrare, sia caratterizzato da elementi di convergenza tanto quanto da elementi, imprescindibili, di divergenza.

Abbreviazioni

<i>Eth. Nic.</i>	<i>Etica Nicomachea</i>
<i>Eth. Eud.</i>	<i>Etica Eudemia</i>
<i>De Fato</i>	<i>On Fate</i>
<i>Cat.</i>	<i>Le Categorie</i>
<i>P. Eth.</i>	<i>Ethical Problems</i>
<i>Ph.</i>	<i>Fisica</i>

Bibliografia

- Barnes, Jonathan (ed.) (1984). *Nicomachean Ethics*. Vol. 30 of *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Bobzien, Susanne (2011). «Choice and Moral Responsibility in Aristotle's Nicomachean Ethics (III 1-5)». Polansky, Ronald (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press, 81-109.
- Broadie, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Dalimier, Catherine (trad.) (2013). *Aristotele: Ethique à Eudeme*. Paris: Flammarion.
- De Caro, Mario (2013). «Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato». Summa, Michela; Giuffrida, Pietro (eds), *Naturalism and Subjectivity. Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1(2), 27-37.
- Destrée, Pierre (2011). «Aristotle's on Responsibility for One's Character». Pakaluk, Michael; Pearson, Giles (eds), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 285-319.
- Donini, Pierluigi (1989). *Ethos: Aristotele e il Determinismo*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Donini, Pierluigi (trad. e note a cura di) (1999). *Aristotele: Etica Eudemia*. Roma-Bari: Laterza.
- Donini, Pierluigi (2014). *Abitudine e Sapienza*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Inwood, Brad; Woolf, Raphael (transl. and ed. by) (2013). *Aristotele: Eudemean Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Lawrence, Gavin (2006). «Human Good and Human Function». Kraut, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden (MA): Oxford: Blackwell Publishing, 37-75.
- Lennox, James (2015). «Aristotle on the Biological Roots of Virtue: the Natural History of Natural Virtue». Henry, Devin; Nielsen, Karen Margrethe (eds), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 193-213.
- Leunissen, Mariska (2017). *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Natali, Carlo (trad. e note) (1999). *Aristotele: Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza.
- Radice, Roberto (a cura di) (2011). *Aristotele: Fisica*. Milano: Bompiani.
- Sharples, Robert (transl. by) (1983). *Alexander of Aphrodisias: On Fate*. London: Duckworth.
- Sharples, Robert (transl.) (1990). *Alexander of Aphrodisias: Ethical Problems*. London; New York: Bloomsbury.
- Viano, Cristina (2007). «Aristotle and The Starting Point of Moral Development: The Notion of Natural Virtue». Stern-Gillet, Suzanne; Corrigan, Kevin (eds), *Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honor of Denis O'Brien*. Vol. 2 of *Reading Ancient Texts*. Leiden: Brill, 23-42.
- Woods, Michael (transl. and commentary by) (2005). *Aristotele: Eudemean Ethics – Book I, II, VIII*. Oxford: Clarendon Press.
- Zanatta, Marcello (a cura di) (2007). *Aristotele: Le Categorie*. Milano: BUR.

