

INTRODUZIONE

1. *Sull'etica come filosofia prima*

Attraversando i trattati etici e la *Politica*, ma anche altri testi del *corpus* aristotelico (in particolare la *Metafisica* e i titoli dell'*Organon*), questo studio intende dimostrare l'intreccio indissolubile di sapienza pratica e teoretica (*phronesis* e *sophia* così come, in concomitanza, *praxis* e *theoria*) nel pensiero aristotelico. In tal modo propongo che *sophia*, la sapienza teoretica, lungi da una ricerca autonoma e separata, vada riconosciuta come integralmente implicata nel divenire – nelle pieghe della sensibilità, dell'esperienza e, dunque, dell'azione. Ovviamente questa prospettiva non può che rivolgersi criticamente alla visione consolidata della separazione, ovvero dell'opposizione, dei due modi della ragione. Tale logica dicotomica è mantenuta anche da chi, come Hannah Arendt e H.G. Gadamer, enfatizza in vario modo la dimensione pratica, dunque privilegiandola rispetto a quella teoretica, ma limitandosi a invertire l'ordine della gerarchia. Ma il punto non è rispondere al tradizionale privilegio della sapienza teoretica dando invece preminenza alla pratica o "riabilitando" il pensiero pratico. Piuttosto, lo scopo qui è comprendere questi registri dell'attività umana nella loro irriducibilità, certo, eppure allo stesso tempo nella loro inseparabilità. Più precisamente, l'indagine dovrebbe far luce sul modo in cui le considerazioni pratiche segnano in modo decisivo l'inizio o la condizione della contemplazione come pure di ogni investigazione discorsiva.

In definitiva si tratta di mostrare come la dimensione teoretica sia sempre permeata da una serie di pratiche, dalla modalità del comportamento nei confronti dei fenomeni – di mostrare, cioè, come incontrare i fenomeni, il mondo o la natura nel senso più ampio sia sempre una questione di *ethos*. Come si vedrà nel presente lavoro, *questo messaggio apparentemente "moderno" si trova nel cuore del pensiero greco*.

Un'indagine così orientata deve dimostrare che Aristotele pensa l'etica come filosofia prima – che, cioè, vede l'articolazione filosofica della conoscenza scientifico-teoretica, perfino dell'ontologia, come fondata sul vivere-in-azione, su dati fenomenologici, esperienziali e sensibili. Infatti, se l'indagine teoretica in tutti i suoi registri viene ad essere tramite il coinvolgimento primordiale nella sensibilità e nell'azione, allora l'etica (lo studio strutturale di tali ineludibili condizioni) è la disciplina che in modo cruciale, se non esclusivo, dischiude le origini, i principi e gli assunti della conoscenza e finanche della sapienza¹.

Etica come filosofia prima significa che la filosofia prima è quella riflessione informata dall'*ethos* (quella riflessione costituita nell'esperienza dell'essere attraversati dalla vita e vivere in un certo modo) e consapevole di questo fondamento che essa stessa può solo riconoscere, non possedere.

Ovviamente "etica come filosofia prima" qui non può assumere il significato di una compilazione normativa o prescrittiva. Né può indicare un discorso auto-fondato, onnicomprensivo e razionalmente compiuto in sé. Intesa come etica, la filosofia prima non può conservare tali privilegi, che sarebbero i privilegi dell'autonomia razionale. Piuttosto, l'espressione "etica come filosofia prima" indica che lo sguardo dell'etica si caratterizza per la capacità di comprendere, di abbracciare l'intraprendenza umana in ogni sua modalità. Allo stesso tempo, proprio in quanto etica, il discorso riconosciuto in quanto primo esibisce la consapevolezza della propria apertura a ciò che lo eccede, cioè a ciò che non è discorsivo, ciò a cui ogni discorso in quanto tale appartiene. Questo *logos* non può rendere conto pienamente del suo tema "differente ed errabondo", e nemmeno può esso stesso causare ciò che si sforza di chiarire, vale a dire il bene o la felicità. In altre parole, il *logos* sull'etica e dell'etica è palesemente conscio della sua stessa incapacità di chiudersi e concludersi in se stesso, rimanendo così aperto a ciò che non può essere né esaurito discorsivamente né semplicemente formalizzato. Un simile *logos* comprende se stesso nella sua apertura all'infinito. Ancora una volta, sarà centrale in questa indagine tracciare i limiti della ragione o, più precisamente, riconoscere come Aristotele disegni tale limitazione.

Dunque, nonostante l'ovvio riferimento levinasiano, "filosofia prima" è qui da intendersi in un senso del tutto aristotelico, come lo studio strutturale delle condizioni e dei principi che ne emergono². Dopo tutto l'espressione *philosophia prote* è squisitamente aristotelica nel suo uso e nella sua elaborazione. Certo, nei trattati raccolti sotto il titolo di *Metafisica* Aristotele spesso chiama la filosofia prima *episteme*. Tuttavia, si tratterà di vedere cosa *episteme* possa venire a significare, se intesa come "scienza dei principi". Poiché i principi, secondo la definizione dello stesso Aristotele, non sono l'oggetto della scienza, ma piuttosto costituiscono le premesse e i presupposti più profondi della scienza.

2. Interpretare Aristotele: episteme come filosofia prima?

È quasi universalmente accettato che la filosofia prima, la ricerca intellettuale nella sua funzione più alta e fondamentale (latrice di fondamento), sia identificata da Aristotele con l'*episteme*, scienza, conoscenza o conoscenza scientifica. Dico "quasi universalmente" perché tale "consenso universale" appartiene di fatto a una regione del mondo relativamente esigua e alla sua determinata, sebbene egemonicamente sicura di sé, formazione culturale – una regione e un'eredità culturale che noi comunemente qualifichiamo come "occidentali".

All'interno dei "dibattiti" filosofici che si sono sviluppati nel distretto occidentale, comunque, il consenso generale ha reso assiomatica questa ricezione di Aristotele. In effetti, con pochissime eccezioni a partire dalle (con)versioni patristico-scolastiche del *corpus* aristotelico, il pensiero di Aristotele è stato esposto in particolare nella sua vocazione logico-sistematica e "proto-scientifica"³. In questo contesto la preoccupazione per la dimensione gnoseologica resta il vero fondamento al quale vengono riportate tutte le altre modalità riflessive. Sarebbe tale primarietà dell'ordine cognitivo a indicare il compito principale della filosofia, il compito che rivelerebbe la filosofia come filosofia prima. Anche quando si riconosce, in Aristotele, una certa enfasi sulla *praxis* (come è il caso, inevitabilmente, nei trattati etici e nella *Politica*), la primordialità onnicomprensiva della *praxis* non viene colta con opportuna incisività. I discorsi sulle cose pratiche così come gli studi in ambito fisico-fenomenico (tali discorsi e studi condividono un destino comune) sono intesi in netta distinzione dall'impresa scientifica o "teoretica", e immediatamente subordinati ad essa.

Pertanto gli approcci che mettono in luce la centralità dell'ordine "pratico" rispetto a quello "teoretico", della *phronesis* rispetto alla *sophia*, della *vita activa* rispetto alla *vita contemplativa*, finiscono semplicemente per invertire l'ordine gerarchico, mantenendo però intatta la separazione della "pura contemplazione" dal coinvolgimento mondano. Anche quando apparentemente eclissata, l'*episteme* (conoscenza discorsiva e dimostrativa, cioè l'esercizio del *logos*) è in effetti ancora sancita come *philosophia prote* – l'operazione della "ragione" separata dai movimenti del desiderio e della corporeità. Attribuita ad Aristotele, una simile elaborazione della ragione già inaugura o promette una certa emancipazione dal coinvolgimento in ciò che è – un'emancipazione dall'obbligo nei confronti dei fenomeni nella loro illuminante verità, da quell'obbligo "nei confronti dell'essere" che la moderna logica "formale" avrà creduto di essersi lasciata alle spalle, finalmente e con profitto (tra parentesi, notiamo qui profilarsi la convergenza e la profonda unità dei discorsi cristiano-teologici e delle scienze moderne). Questo sarebbe dunque l'assioma dell'esegesi aristotelica nell'"universo" dell'Occidente, di certo nelle sue università⁴.

2.1. Difficoltà della conoscenza

Eppure, come la riflessione aristotelica stessa ci ricorda, assiomi e principi (l'inizio e il fondamento ultimo della conoscenza dimostrabile e pertanto dimostrata) non sono di per sé dimostrabili, cioè non sono di per sé oggetti di conoscenza. I principi primi non sono né di pertinenza né il risultato dell'operazione della conoscenza, che trova in loro il suo avvio. Essi si presentano in percezioni caratterizzate da una forza di persuasione, da una evidenza intrinseca che convince ed esige consenso. Così si connota e si manifesta la loro potenza.

Queste affermazioni riceveranno ulteriore argomentazione nello studio a seguire, che si concentrerà soprattutto sui trattati etici di Aristotele. Sono comunque corroborate da numerose e notevoli osservazioni aristoteliche sulla complessità del tema della conoscenza (della sua *genesis* e fondazione), soprattutto nei trattati “logici”. Richiamiamo qui solo l’apertura degli *Analitici posteriori* in cui è detto che “ogni insegnamento e ogni apprendimento attraverso il discorso [διανοητική] viene ad essere [γίγνεται] da conoscenza pregressa [ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως]” (71a 1-2)⁵. È la *gnosis* (o *progignoskein*) che fornisce le condizioni per le procedure discorsive della conoscenza dimostrata. Ma la *gnosis*, questa conoscenza che gode di priorità e precede, nel senso che domina soggiacendo, come un principio direttivo sottointeso, è una designazione piuttosto inclusiva. Spazia dalla fede o convinzione al riconoscimento di ciò che è necessariamente vero, dalla comprensione (nel senso sia di *eidenai* sia di *xunienai*) alla percezione attraverso i sensi (*aisthesis*)⁶.

Comunque l’indimostrabilità dei principi non è la sola difficoltà. Come le scienze “sperimentali” rendono particolarmente manifesto, gli assiomi e i principi possono non essere immutabili. Un’intera configurazione assiomatica può essere sovvertita e superata dai risultati delle procedure dimostrative di cui è la base (e di cui è quindi, allo stesso tempo, l’abisso). Questo è il caso, per esempio, quando ipotesi assunte assiomaticamente non sono confermate o vengono esplicitamente negate alla fine del procedimento probatorio, sia esso epistemico-sillogistico o empirico – e *bisognerebbe* chiedersi se queste differenti dimensioni della dimostrazione possano mai essere *semplicemente* dissociate. Le congetture rivali dei presocratici riguardanti la composizione elementale del cosmo, o il fatto stesso di porre la questione del cosmo in termini elementali, o, ancora più ampiamente, la comprensione aristotelica del cosmo in termini di regioni singolarmente caratterizzate, e la discontinuità di questa visione rispetto al modello fisico-matematico galileano, alla nozione cartesiana di spazio come estensione omogenea lungo coordinate rettilinee, o allo spazio curvo della relatività o delle geometrie non euclidee – la giustapposizione di queste asserzioni assiomatiche riguardanti lo stesso (“l’universo”) suggerisce il carattere elusivo e la fragilità di ciò che è articolato in esse e attraverso di esse. Tale giustapposizione mette in rilievo il ruolo dell’interpretazione dello “stesso”, cioè il ruolo dell’interpretazione nella costituzione di ciò che viene definito come “lo stesso”. Ciò che verrà chiamato “cambiamento di paradigma” fondamentalmente si rivela come un cambiamento (cioè una riconfigurazione) a livello assiomatico.

Forse si potrebbe obiettare che, per Aristotele, (1) premesse o principi che sono *ritenuti* veri (definizioni, tesi, ipotesi sperimentali) non hanno lo stesso *status* delle premesse che sono allo stesso tempo vere e necessarie (assiomi in senso stretto); (2) l’evidenza ottenuta tramite l’esperienza o il processo sperimentale non è apodittica in senso stretto, ma solo in modo derivato; (3) di conseguen-

za, indagini basate su tali “dimostrazioni” non si qualificano come *episteme stricto sensu*, ossia conoscenza necessaria e incondizionata. Ma la questione è eccezionalmente intricata e, mentre Aristotele distingue regolarmente tra conoscenza condizionata e incondizionata (e quindi immutabile), l’instabilità di questa distinzione è spesso segnalata nel corso delle sue riflessioni. Si può ricordare un passo degli *Analitici posteriori* in cui sono esposti i problemi inerenti alla definizione della conoscenza incondizionata e del dominio che le è proprio. Vi si dice che la conoscenza incondizionata è ristretta al campo delle singole discipline e che, nel dimostrare in modo incondizionato, non si può “provare qualcosa in un genere trasponendo da un altro genere” (75a38-b21). La conoscenza incondizionata sembrerebbe essere garantita dalla restrizione della sua portata: pare essere incondizionata proprio perché non formale, non astrattamente comprensiva, di fatto unicamente aderente alla materia in gioco in ogni tipo di indagine. Pure, aggiunge Aristotele, poiché una dimostrazione incondizionata (se effettivamente la sua conclusione deve essere universale ed eterna) necessita di premesse universali, “non ci possono essere dimostrazioni incondizionate, né conoscenza incondizionata, di ciò che perisce, ma queste possono darsi come se in via accidentale, ovvero, non universalmente ma in un certo momento o condizionalmente” (75b24-27). Ma se non ci può essere conoscenza incondizionata di ciò che è distruttibile, mortale, ci si chiede *su cosa* possa vertere la conoscenza incondizionata, *che cosa* essa riguardi propriamente, e come questa conoscenza scientifica (se venisse mai ad essere) dell’indistruttibile e immortale possa costituire solo una disciplina tra le altre, pertinente ad un genere tra gli altri.

Ampiamente dedicata all’analisi di procedure logico-apodittiche, la riflessione di Aristotele appare tuttavia volta all’origine difficile e oscura della conoscenza – allo svolgersi dei discorsi (*logoi*) della conoscenza a partire da un consenso che, proprio perché assiomatico, è questione non tanto di “certezza epistemica”, tantomeno di “oggettività” (tutti termini anacronistici nel contesto aristotelico), quanto invece di credenza condivisa o convinzione. L’*Organon* stesso mostra in modo esemplare la portata di questa riflessione, che spazia dalla minuziosa elaborazione e formalizzazione del metodo scientifico nei due *Analitici* all’enfasi sul carattere dialettico e, in ultima analisi, dossico-politico della conoscenza nei *Topici*⁷. Di fatto, la dimensione dossica e dialettica del principio dell’*episteme* è esplorata anche nei trattati “analitici”, come ad esempio dimostra la seguente considerazione negli *Analitici posteriori*:

Tutte le scienze condividono [ἐπικοινωνοῦσι] alcuni [assiomi, principi] comuni [κατὰ τὰ κοινά] (chiamo “comuni” quelli che le scienze usano [come assiomi, principi], da cui dimostrano le conclusioni; e quegli [assiomi, principi] non sono ciò riguardo cui le scienze prova-

no qualcosa, né ciò che esse provano [come appartenente a qualcosa]); anche la dialettica è comune a tutte le scienze; e lo è qualunque altra disciplina che tenti di provare universalmente i tratti comuni [assiom, principi], per esempio, che ogni cosa deve essere o affermata o negata... Ma la dialettica non si occupa di alcunché di definito o di alcun singolo genere, altrimenti non farebbe domande; poiché chi dimostra non fa domande, dato che non può provare la stessa conclusione da premesse opposte (77a27-34).

L'esplorazione di entrambi gli aspetti di una contraddizione pertiene alla dialettica (si veda anche *Analitici primi* 24a21-b12). Aristotele più avanti sottolineerà ripetutamente quanto sia difficile distinguere chiaramente il lavoro di coloro che dimostrano, e quindi pongono le premesse in quanto vere (ovvero iniziano da uno dei due versanti della contraddizione che viene *dato* come immediatamente vero), dalla procedura del dialettico, che non può iniziare da una premessa data e di conseguenza deve cercare consenso (ossia mediare) in modo da garantire la verità del proprio inizio (si veda, ad esempio, 77a36-40).

2.2. Altri lettori

È forse in virtù di questo atteggiamento, di questa attenzione all'origine problematica della conoscenza scientifica, che in altri contesti culturali, in particolare nei circoli dei commentatori giudaico-islamici medievali, la ricezione di Aristotele (e, per la verità, dello stesso Platone) ha preso direzioni alquanto divergenti dal privilegio occidentale dell'*episteme* come modalità filosofica primaria e massimamente pura⁸. In ambito arabo-persiano le dimensioni noetiche, psicologiche e "metafisiche" della ricerca aristotelica sono state comprese non tanto, o non esclusivamente, nei termini della priorità dei problemi cognitivi, ma piuttosto nella loro rilevanza etica e politica – alla luce di una certa primarietà dell'etica. In questa prospettiva diventa evidente che il *logos* poggia sul *dia-logos* – che il dialogo (il *logos* aperto all'infinito, elemento di comunanza e comunicazione) è alla base della ricerca della conoscenza, e, ancora più significativamente, costituisce la condizione per la possibilità di essere umani.

Il semplice fatto che gli "stessi" testi *possano* essere (e siano stati) percepiti in modi così differenti, se non inconciliabili, corrobora l'intuizione di Aristotele riguardo alla provenienza dossica e allo statuto labile, addirittura paradossale, della conoscenza – cioè dell'articolazione *logica* e discorsiva, dell'"argomentare", o, il che è lo stesso, della ragione (*logos*)⁹. Poiché la concordia da cui si sviluppa la conoscenza e sulla quale essa si basa viene raggiunta grazie a ragioni meno che essenziali, e rimane esposta a circostanze imponderabili, sfuggenti, di fatto, dialettiche. Tale concordia non è inevitabile, non è automaticamente imposta dalla necessità, ma è ottenuta criticamente grazie alla plausibilità e al

potere dell'esposizione retorica – grazie al *logos* più nel senso della conversazione che in quello di articolazione logica. Per questo la conoscenza (in generale, e con massima chiarezza la conoscenza articolata esplicitamente attraverso pratiche interpretative) giunge ad essere rivelata nella sua valenza etico-politica, invero, come una questione *fondamentalmente* etica che sempre implica considerazioni sul comportamento discorsivo, dia-logico, argomentativo, e sulle responsabilità e configurazioni collettive che ne derivano. Dopo tutto, come osserva Aristotele in *Metafisica* Alpha Elatton “il modo in cui noi ascoltiamo una lezione dipende dalle nostre abitudini [κατὰ τὰ ἔθη]; poiché ci aspettiamo [che un relatore usi] il linguaggio [λέγεσθαι] a cui siamo abituati, e ogni altro [linguaggio] ci appare non conforme [ὅμοια], ma piuttosto sconosciuto e strano perché non ci siamo abituati [διὰ τὴν ἀσυνήθειαν ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα]; poiché quello comunemente usato è meglio conosciuto [σύνηθες γνῶριμον]” (994b32-995a3). Diretta conseguenza di questa annotazione è il suggerimento che tutte le ricerche, incluse quelle genuinamente scientifiche, presuppongono una gamma di condizioni retoriche, un certo “come” del *logos*. Tali condizioni costituiscono la struttura assiomatica della ricerca, il suo “modo” o “corso”, *tropos*: “Perciò, si dovrebbe essere già preparati su come accettare asserzioni, perché è assurdo cercare la scienza e allo stesso tempo [ἄμα] il modo [τρόπον] per [acquisire] la scienza; ed entrambi non sono di facile acquisizione” (995a12-14).

È per via di questi problemi che negli approcci giudaici e arabo-persiani ad Aristotele si rileva una pervasiva preoccupazione per il linguaggio, una consapevolezza della dimensione retorica insita nelle discussioni “metafisiche”, delle operazioni simultaneamente oscuranti e illuminanti del *logos*, e quindi dei suoi limiti¹⁰. Viene così suggerita una certa impossibilità della metafisica intesa come emancipazione dalla *physis* e, *mutatis mutandis*, della *theoria* intesa come trascendenza della *praxis*. La metafisica *in quanto tale* sarebbe allora lo studio di ciò che è oltre la natura – ma soltanto in base ad una clausola semantica che non lascia nulla di immutato. Poiché ciò che è “oltre la natura” non verrebbe qui interpretato come ciò che incondizionatamente trascende la natura, ma piuttosto come ciò che, nonostante sia parte della natura e in seno ad essa, *non è per natura* e non può essere spiegato con riferimento alla natura. È in questo senso peculiare e altamente problematico che si può parlare di trascendenza in questo contesto: l'oltrepassamento della natura inscritto nella natura¹¹. Tale è il carattere delle questioni etiche e politiche, invero delle imprese umane nel loro complesso – e, così compreso, questo sarebbe interesse propriamente metafisico¹². La percezione dell'unità di azione e contemplazione richiede uno slittamento semantico secondo cui trascendenza può solo significare ciò che elude e sorpassa la comprensione scientifica; separazione viene ad indicare ciò che è

condiviso, comune, ed impossibile, impensabile al di fuori della comunità (Averroè); metafisica viene a significare etica (politica); ed etica significa filosofia prima, ambito a cui la scienza appartiene e in cui essa si posiziona propriamente.

2.3. *La sapienza dei fenomeni*

Dunque non solo la conoscenza (l'articolazione della ragione) viene descritta nella sua dipendenza da *phusis* e *praxis*, quindi come appartenente al dominio delle riflessioni etiche, ma la stessa metafisica risulta essere irriducibile al discorso dell'*episteme*, alla ragione *tout court*. In Aristotele questo è massimamente esplicito nei momenti in cui l'indagine affronta l'inevitabile problema del *theos*, della fonte ultima di tutto ciò che è, vive e si muove. Affrontando la questione ultima del divino (cioè del *nous*), il discorso metafisico supera i limiti della conoscenza (ragione) e si espone nella sua spinta esplorativa, errante verso l'immoto, verso ciò di cui non c'è e non può esserci scienza¹³. In ogni caso, che si concentri sui principi primi o sull'oggetto ultimo e non oggettivabile della contemplazione (un motore tanto sconosciuto quanto immobile), nel suo tratto intuitivo, non discorsivo, non logico (*a-logon*) la filosofia è rivelata, *in primo luogo*, come condotta filosofica – *ethos* senza la guida incondizionata e assolutamente cogente della ragione, senza una prescrizione pienamente razionale (o, per ciò che conta, dottrinale)¹⁴.

Lo sguardo teoretico, quindi, si dimostra essenzialmente implicato nel dato fenomenico e sempre strutturato dal portamento e comportamento individuale nei confronti dei fenomeni. Diventa chiaro nell'*Etica Nicomachea* che la sapienza teoretica si estende certamente al di là del dominio delle preoccupazioni umane – ma non nel senso che le preoccupazioni umane siano lasciate alle spalle, tanto meno che il regno del sensibile, della fenomenicità e dell'azione venga trasceso. Nel contemplare ciò che eccede l'umano, la sapienza teoretica resta radicata nell'umano. Infatti, essa rivela originalmente la collocazione degli umani in ciò che non è umano e, di conseguenza, affronta la questione della finitezza umana, della posizione e della funzione proprie agli esseri umani nel cosmo. Aristotele osserva:

E se pure si dicesse che l'essere umano è il migliore degli animali, anche questo non farebbe alcuna differenza; poiché ci sono anche altre cose molto più divine nella loro natura rispetto all'essere umano, come gli oggetti più visibili di cui è composto l'universo (1141a35-b2).

Sulla base di simili affermazioni non sarebbe inappropriato dire che, attraverso l'analisi della *sophia*, della sapienza teoretica, Aristotele stia in qualche modo abbozzando una critica dell'antropocentrismo. Certo, la sapienza teore-

tica implica la consapevolezza che il bene umano non è il bene *tout court* – che ciò che è bene per gli esseri umani non è necessariamente *il* bene. La *sophia*, di conseguenza, avrebbe a che fare con il bene *in quanto tale*. E tuttavia è estremamente importante sottolineare che, lungi dall’implicare la postura che (altrove e in altri tempi) verrà detta “puramente teoretica”, nell’estendersi oltre le questioni di umana utilità la *sophia* rimane legata ai fenomeni e indirizza la riflessione verso il cielo splendente (la radiosità dei corpi celesti, “i più visibili”), verso il non umano a cui l’umano appartiene – come a ricordare l’irriducibilità del cosmo all’ordine dell’umano. La *sophia*, quindi, definisce un riorientamento dello sguardo, dall’ordine orizzontale dell’insieme umano all’onnicomprendensiva connessione con ciò che supera l’umano – un riorientamento che trascende l’umano (di fatto mostrando proprio l’umano in quanto movimento proteso al di là di sé) ma non la fenomenicità e la sensibilità stesse.

2.4. Hodos

Ma queste ipotesi interpretative, che sono relativamente stravaganti nel nostro *milieu*, devono essere confermate da una più ravvicinata analisi testuale. In base alle suggestioni di Aristotele e alla risonanza che hanno avuto in alcune tradizioni interpretative, nel saggio che segue mi propongo di mostrare come l’etica nei testi aristotelici (in particolare nell’*Etica Nicomachea*) si riveli come *philosophia prote* – etica, nei suoi tratti pratici, intuitivi, indeterminatamente alogici o pre-logici, come filosofia prima, dalla quale le riflessioni (meta)fisiche, epistemologiche e psicologiche si schiudono in intima connessione l’una con l’altra. Sarà necessario procedere con grande cautela, sondare l’*Etica Nicomachea* principalmente secondo la modalità del commento e senza trascurare i primi libri, nei quali vengono definite la modalità e la struttura dell’indagine in campo etico. In questo attraversamento sistematico del nostro testo principale, ci saranno numerose occasioni di richiamare argomenti correlati, specialmente nei trattati etico-politici. L’indagine culminerà con la discussione delle virtù intellettuali (libro Zeta), tentando di mettere in rilievo il *nous* nel suo carattere essenziale, sia in quanto sensibile-intuitivo che non razionale (letteralmente, non relativo al *logos*). Queste sono chiaramente le caratteristiche più degne di nota dell’*arete* (il *nous*) che costituisce la base della conoscenza (della ragione) e, ancora più fondamentalmente, della sapienza. Questa “eccellenza” riguarda sia l’apprendimento intellettuale che la percezione sensibile, sia ciò che è primo che ciò che è ultimo o particolare, e di conseguenza indica allo stesso tempo il legame con il “divino” e il “naturale”. Esibire la natura della ragione (*logos*), quindi, dovrebbe essere inteso nel doppio senso (soggettivo e oggettivo) del genitivo. Significa mostrare simultaneamente la ragione nella *sua natura* (ovvero, nella sua finitezza e dipendenza) e riconoscere la ragione come *appartenen-*

te alla natura, implicata nella natura e da questa compresa. La ragione ha luogo in seno alla natura e vi si deve posizionare, per quanto irriducibile alla natura e di fatto supplementare rispetto ad essa.

Anche se mi concentrerò sui trattati etici, è importante ancora una volta sottolineare che gli scritti “etici” e “metafisici” di Aristotele non dovrebbero essere visti come regioni separate del *corpus*, in qualche modo autonome, ma invece come dinamicamente legate a formare un tutto organico. Perché il *corpus* non è semplicemente la compilazione di testi sparsi, plausibilmente da attribuire allo stesso autore, ma piuttosto ciò che rimane (le tracce) di un vivo e incarnato impegno nella ricerca, nelle variegate modalità della riflessione. Infatti, mentre si trovano nel trattato a Nicomaco convincenti osservazioni che corroborano le ipotesi qui esposte, è cruciale almeno delineare uno sviluppo della stessa posizione a partire dalla *Metafisica* e dai trattati “logici”. Infatti, anche nei trattati raccolti sotto il titolo *Metafisica*, che discutono così paradigmaticamente la filosofia prima come scienza, si trovano numerose indicazioni di cautela e provvisorietà – in modo più evidente, l’enfasi sulla dialettica come base legittimante della conoscenza. È precisamente nelle sue meditazioni “metafisiche”, dopo tutto, che Aristotele pone ripetutamente l’attenzione sulla filosofia come impresa collettiva – come una questione ad un tempo di politica e storia, di comunità vista sia come organismo politico nella sua presente configurazione sia come genealogia, che comporta la trasmissione tanto quanto la perdita¹⁵.

Alla fine di questo lavoro sarà appropriato trarre alcune conseguenze dalle analisi eseguite, conseguenze che potrebbero assisterci nel tentativo di riflettere su questioni urgenti quali la funzione del dialogo (il *logos* infinitamente diviso da sé e in sé) nel promuovere modalità evolute di coesistenza, il significato della politica in una prospettiva globale, il posizionamento dell’umano nel cosmo non umano, e la nostra relazione con “l’altro”, sia esso umano o altrimenti (e, di conseguenza, con l’ambiente, l’animalità e, in senso lato, la natura e il divino).

Particolarmente suggestiva in questo senso è l’enfasi posta da Aristotele sulla negoziazione dialettica, ossia sulle stipulazioni dialogiche necessarie per poter arrivare al consenso riguardo ai principi o agli inizi la cui evidenza non è immediata, né priva di controversie. Per ragioni essenziali, Aristotele non parla di dialogo in termini “universalistici”, cioè di una “universalità” di valori e consenso. In effetti, la dialettica per come la concepisce Aristotele è una questione di impegno continuo, dello sforzo costante e dell’arduo lavoro della mediazione che ha luogo nello spazio di una data *polis*, comunità, o contesto culturale. Tuttavia, proprio perché il lavoro etico-politico della dialettica si articola sensibilmente o fenomenologicamente, dobbiamo riflettere sulla possibilità di estendere tale pensiero oltre la “località”. Cioè dobbiamo riflettere sulla possibilità di raffigurarci qualcosa come un dialogo “planetario”, o anche “cosmico”, su

basi aristoteliche, molto prima della concezione della *kosmopolis* secondo gli sviluppi epicurei e stoici¹⁶. In ballo qui ci sono le questioni del dialogo, inteso come dinamica strutturante (esso configura la composizione di ciò che è differente, o anche divergente), e della contestualizzazione sia etica che cosmico-fisica di tutte le imprese umane (segnatamente politiche quanto teoretiche). In altre parole, è in gioco la possibilità di comprendere la politica al di là della *polis* così come al di là dell'umanesimo o dell'antropocentrismo. Infatti una certa dimensione del pensiero aristotelico sembra evidenziare una preoccupazione rivolta alla co-appartenenza delle differenti forme di vita che si intessono nel cosmo – al legame tra gli umani e oltre l'umano, all'unione dell'umano con ciò che lo eccede, con l'altro dall'umano in declinazione sia naturale che divina.

Il lavoro è così formato:

Introduzione;

Preludio: sulla *Metafisica* e sugli *Analitici posteriori* (in cui situo la lettura dei trattati etico-politici nel più ampio contesto del *corpus* aristotelico e mostro l'essenziale coesione della riflessione di Aristotele);

Commento di *Etica Nicomachea* Alpha-Eta (in cui, attraverso un'attenta lettura del testo nelle sue diverse articolazioni, nonché di altri trattati di volta in volta rilevanti, metto in luce l'enfasi aristotelica sulle condizioni intuitive, esperienziali, e quindi pratiche, dell'assetto teoretico; tale enfasi pervade le considerazioni preparatorie sul metodo come pure l'analisi della giustizia e, soprattutto, delle virtù intellettuali);

Interludio: su *Metafisica* Gamma (in cui considero l'argomentazione diffusamente pratica di Aristotele riguardo ad assiomi noetici come la "legge di non contraddizione");

Commento di *Etica Nicomachea* Theta-Kappa, sull'amicizia e sul bene (in cui, concentrandomi sulla questione della comunità, umana e altrimenti, analizzo la visione aristotelica del legame tra gli esseri umani e del legame umano con la natura e il divino).

Ciò che segue si sviluppa da un confronto serrato con un'ampia gamma di testi aristotelici. I riferimenti alla cosiddetta letteratura secondaria sono rigorosamente limitati alle note e, anche lì, minimali. I testi che hanno fornito lo sfondo di questo studio sono elencati nella Bibliografia. Mentre la letteratura rilevante a tali discussioni è virtualmente illimitata e ogni pretesa di esaustività sembra fuori discussione, la Bibliografia include lavori che ho incontrato in contesti e tradizioni differenti.

Note alla Introduzione

¹ Come propone al-Farabi, l'indagine (invero la scienza) dell'etica ricerca i principi intellettuali inerenti all'essere umano, e quegli atti e stati del carattere con cui l'essere umano si adopera al perfezionamento di sé (*Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. inglese M. Mahdi [Ithaca, NY: Cornell UP, 1969], 23).

² Mentre la preoccupazione per l'infinitamente, indeterminatamente pre-originario (pre-logico e pre-discorsivo) può essere comune sia ad Aristotele che a Levinas, l'interpretazione levinasiana della priorità infinita in termini di ingiunzione è chiaramente lontana dall'orizzonte aristotelico.

³ Sul modo in cui il discorso aristotelico viene recepito e trasmesso nel caso esemplare di san Tommaso, si veda, di Mark D. Jordan, *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1992). Si vedano anche, per citare solo alcuni titoli, Charles B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities* (London: Variorum Reprints, 1984); F. van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien* (Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946); P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1955); Lorenzo Minio-Paluello, *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam: Hakkert, 1972); F. Bottin, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica* (Rimini: Maggioli, 1982); H. Blumenthal and H. Robinson, a cura di, *Aristotle and the Later Tradition* (Oxford: Oxford UP, 1991).

⁴ Si trovano, senza dubbio, eccezioni e contromosse a questa tendenza prevalente. Tra queste, è necessario menzionare almeno, di Rémi Brague, *Aristote et la question du monde. Essay sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), che si incarica di cogliere l'insieme della meditazione aristotelica nel suo scaturire dal *datum* fenomenologico del mondo. Due opere indispensabili di Pierre Aubenque dovrebbero egualmente essere ricordate, ovvero, *La prudence chez Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963) e *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

⁵ Nel corso dello studio presente ho consultato con profitto, quando disponibili, le traduzioni dei testi aristotelici di Hippocrates G. Apostle – anche se le mie formulazioni spesso si discostano dalle sue. Le seguenti traduzioni di Apostle sono state pubblicate da Peripatetic Press (Grinnell, Iowa) nell'anno indicato tra parentesi: *Metafisica* (1979), *Fisica* (1969), *Etica Nicomachea* (1975), *Categorie e Proposizioni* (1980), *Analitici posteriori* (1981), *Sull'anima* (1982), *Politica* (con Lloyd P. Gerson, 1986). Mia è la traduzione di passaggi da altri trattati di Aristotele. Tutte le traduzioni di autori antichi citati nel corso del presente lavoro sono egualmente mie. Per quanto riguarda il *corpus* aristotelico, ho utilizzato l'edizione della *Metafisica* di W. Jaeger (Oxford: Oxford UP, 1957) e tutte le edizioni bilingui (greco-inglese) nella Loeb Classical Series (Cambridge, Mass.: Harvard UP).

⁶ Nei *Topici* (100a18 sgg., specialmente 101a30-31) Aristotele parla dei principi primi sottolineandone sia la coerenza che la matrice dialettica. I principi primi si caratte-

rizzano per la forza persuasiva, costituiscono la base della convinzione e del consenso, eppure allo stesso tempo si costituiscono in base a opinioni condivise, cioè la loro formulazione è soggetta alle ricorrenti negoziazioni storico-culturali.

⁷ Riguardo alla possibilità di leggere una *Ur-Ethik* nei *Topici*, si veda Hans von Arnim, *Das Ethische in Aristoteles Topik*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse», 205.4 (Vienna, 1927).

⁸ Per citare solo alcuni fondamentali contributi a questo tema: Philip Merlan, *Aristoteles, Averroes, und die beiden Eckharts*, in *Kleine Philosophische Schriften* (Hildesheim-New York: Olms, 1976); A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris: J. Vrin, 1968); F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (Leiden: E.J. Brill, 1968); F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam* (New York: New York UP, 1968); P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness: Problems of the Soul in Neoaristotelian and Neoplatonic tradition* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963); R. Sorabji, a cura di, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (Ithaca, NY: Cornell UP, 1990). Si veda inoltre il testo particolarmente notevole di E. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge: Cambridge UP, 1983).

⁹ Va sottolineato di nuovo: *logos* significa, allo stesso tempo, parola, linguaggio, dire, discorso, storia, argomento, articolazione, relazione, ragione, razionalità (*ratio*), struttura logica (nel senso di legge formativa). La sua relazione con il verbo *legein* chiarisce il suo significato ulteriore e, forse, più comprensivo, di “composizione”, “collegamento”. Come nel caso di altri termini sostanzialmente intraducibili (per esempio, *nous*), le varie sfaccettature e sfumature semantiche di *logos*, in particolare la sua dimensione discorsiva e la mutua implicazione di razionalità e relazionalità, dovrebbero essere colte nella loro dinamica simultaneità.

¹⁰ Il caso di Maimonide è esemplare da questo punto di vista. Su questo argomento si veda Idit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason* (Albany: SUNY, 1995). Per un approccio alla *Metafisica* di Aristotele incentrato sui “molti modi” in cui l’essere può essere espresso e sulla relazione tra linguaggio e ricerche metafisiche o teologiche, si veda al-Farabi, *Book of Letters*, a cura di M. Mahdi (Beirut: Dar el-Mashreq, 1969) e gli studi seguenti: Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany: SUNY, 1991); Fuad Said Haddad, *Alfarabi's Theory of Communication* (Beirut: American University of Beirut, 1989); Joep Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden: Brill, 1994), specialmente capitolo IX, 259-289. Si consideri anche la sistematizzazione delle discipline in Avicenna, secondo cui la retorica, nella sua dimensione psicologica, è parte della logica. Si veda per esempio (in particolare per quanto riguarda la relazione del breve testo di Avicenna sui tratti caratteriali e le passioni dell’anima con la logica dell’*Hikma*), L. Massignon, D. Remondon, e G. Vajda, *Miscellanea* (Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1954), 19 sgg. Si veda anche la logica del *Danesh-Name Alai* (*Avicenna's Treatise on Logic*, a cura di Farhang Zabeeh [The Hague: Nijhoff, 1971]), specialmente 40 sgg.

¹¹ La simultaneità di appartenenza ed eccesso rispetto alla natura rende chiaro che non si tratta né di una sorta di naturalismo naïf, né della logica del trascendentale nelle sue implicazioni pratico-razionali.

¹² Si veda, ad esempio, al-Farabi, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, cit., *passim*, ma in particolare le programmatiche considerazioni conclusive (130). Si veda anche come la metafisica dello *Shifa'* (*Guarigione*) di Avicenna, dopo il discorso culminante sulla divinità (libri 8-10), trovi la propria conclusione in considerazioni politiche che spaziano dalle forme di culto alle istituzioni civiche e alla funzione legislativa (Avicenna, *La métaphysique du Shifa'*, trad. G. Anawati [Paris: Vrin, 1978], 2 volumi).

¹³ Si ricorderà la svolta mitica in *Metafisica* Lambda, sviluppo del tutto inusuale in Aristotele. In questo passaggio cruciale, immediatamente dopo aver dichiarato che “c'è un solo cielo” e prima di prendere in esame la questione del *nous*, Aristotele propone una notevole riflessione che merita di essere citata per intero. “Gli antichi dei primordi [παρά τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων]”, dice, “tramandarono alla posterità in forma di mito [ἐν μύθου σχήματι] una tradizione secondo cui i corpi celesti sono dei e la divinità abbraccia tutta la natura [περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν]. Il resto della tradizione è stata aggiunta successivamente come mezzo per persuadere i più e come qualcosa di utile per le leggi e per questioni di espedienza; poiché dicono che questi dei assomigliano agli esseri umani nella forma e ad alcuni degli altri animali, e dicono anche altre cose che seguono da queste o sono simili a queste. Ma se si separasse dalle aggiunte successive il primo punto e ci si attenesse solo a quello (e cioè che gli antichi ritenevano le sostanze prime divinità), si potrebbe comprendere che questo fu detto divinamente e che, mentre probabilmente ogni arte e ogni filosofia ha spesso raggiunto uno stadio di sviluppo spingendosi fino a che ha potuto e poi, nuovamente, è decaduta, queste opinioni [δόξας] riguardo agli dei vennero salvate come relitti fino ad oggi. Comunque l'opinione dei nostri antenati e degli antichi pensatori è evidente per noi solo in questa misura” (1074b1-14). Con questa riflessione sullo scomparire della conoscenza (il problema dell'evanescente illuminarsi della conoscenza era indicato da Diotima nel *Simposio* e ritornerà a preoccupare Maimonide), Aristotele effettua uno slittamento discorsivo che prepara e orienta in modo decisivo la discussione del *nous*. È da notare come, in questo passaggio, il motivo del mito si intrecci con il filone dialettico dell'argomentazione di Aristotele e con la sua attenzione nei confronti delle difficoltà ermeneutico-archeologiche.

¹⁴ In *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton UP, 1994), Martha C. Nussbaum sottolinea il carattere pragmatico o medico del discorso etico (22). Tuttavia, aggiunge, anche la verità scientifica in senso stretto, secondo Aristotele, non può essere del tutto indipendente dalle teorie e dalle concezioni umane, tanto meno dai desideri (23).

¹⁵ Tra le suggestive osservazioni di Aristotele in questo testo, richiamiamo la seguente: “La contemplazione [θεωρία] della verità è in un certo senso difficile, in un altro facile. Un segno di ciò è il fatto che nessuno individualmente la coglie adeguatamente, né tutti sbagliano, ma ognuno dice qualcosa riguardo alla natura [delle cose]; e mentre ognuno di noi contribuisce poco o nulla alla verità, una considerevole parte di essa risulta da tutti i nostri contributi” (993a30-b4). Aristotele continua con l'affermazione che gli antenati dovrebbero essere onorati, per quanto irrilevanti possano essere stati i loro contributi – perché hanno tramandato “l'abitudine” del pensare (il pensiero è dunque indicato come una formazione politico-temporale, e non come una prerogativa incondizionata dell'essere umano). E ancora: “alcuni tra loro ci tramandarono certe dottrine, ma ci furono altri prima che *furono la causa* del loro essere quello che sono stati”

(993b18-19, sottolineatura mia). Il passaggio precedentemente citato, nello snodo decisivo del libro Lambda, pure accenna alle sconfinite difficoltà inerenti al *dia-logos* – specialmente per quanto concerne il “dialogo diacronico”, ovvero la relazione con il passato e lo statuto dell’eredità.

¹⁶ Al-Farabi afferma che la “scienza politica” consiste nel conoscere ciò grazie a cui i cittadini delle città realizzano la felicità attraverso l’associazione politica, nella misura in cui ognuno di essi possiede l’innata disposizione per questo. A chi sappia contemplare tali fenomeni, continua Farabi, è chiaro che l’associazione politica e la totalità che risulta dall’associazione dei cittadini nelle città corrispondono all’associazione dei corpi che costituiscono la totalità del mondo. Nella moltitudine inclusa nella totalità della città e della nazione, si ravviserà la somiglianza della moltitudine inclusa nella totalità ultima del mondo. È in questa visione che la perfezione umana (una perfezione, dunque, propriamente teoretica) sarebbe compiuta (*Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, cit., 24-25).