



DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXXII CICLO

Gli eph'hemin e l'involontario nell'Etica Eudemia:
gli aspetti giuridici e sociali della
responsabilità morale in Aristotele

Flavia Farina

A.A. 2019/2020

Direttore di tesi: Prof. Riccardo Chiaradonna

Direttore di tesi: Prof. Pierre-Marie Morel

Coordinatore: Prof. Anselmo Aportone

Indice

Introduzione	1
I parte: “Ciò che dipende da noi” nell’ <i>Etica Eudemia</i> .	10
I. Gli <i>eph’hemin</i> .	11
§ I. 1. Ricostruzione dello <i>status quaestionis</i> .	11
§ I.2. Ciò che dipende da noi: principi e cause.	20
I.2.1. I principi tra necessità e contingenza.	24
§ I. 3. Gli <i>eph’hemin</i> : un’interpretazione “minima”.	33
II. Vizio e virtù.	40
§ II.1. L’introduzione di vizio e virtù in <i>EE</i> II 6.	40
§ II.2. L’ <i>Etica Nicomachea</i> e l’ <i>Etica Eudemia</i> su vizio e virtù: un’armonizzazione possibile.	44
II.2.1. .L’acquisizione della virtù e il principio dell’unidirezionalità degli abiti.	45
II.2.2. Gli <i>eph’hemin</i> come criterio “minimo” e l’unidirezionalità degli abiti: una conciliazione possibile.	54
§ II.3. Le virtù naturali.	58
§ II.4. Potenze razionali e potenze irrazionali: <i>Met.</i> IX e l’etica.	66
II.4.1. Una ricostruzione degli argomenti.	66
II.4.2. Potenze razionali, virtù ed <i>eph’hemin</i> .	70
II parte. I criteri del volontario nell’ <i>Etica Eudemia</i> .	79
I. <i>Etica Eudemia</i> II 8: le azioni involontarie e il forzato.	80

<u>Testo e traduzione.</u>	81
<u>Introduzione</u>	87
§ I. 1. Le azioni involontarie in quanto forzate (in senso stretto).	89
I. 1.1. Ciò che muove muove contro l'impulso naturale.	90
I.1. 2. Il caso dell'acratice: ciò che muove muove dall'esterno.	95
I.1.3. Il soggetto non è principio d'azione.	102
§ I.2. Le azioni compiute per necessità (o costrizione).	106
I.2.1. Caratteristiche preliminari e casistica.	106
I.2.2. Le azioni dettate da necessità sono involontarie?	111
I 2.2.1. Le alternative interpretative: le ragioni a sostegno delle due interpretazioni.	111
I. 2.2.2. Il peso della minaccia.	115
§ I.3. Le azioni dettate da emozioni incontrollabili.	122
I.3.1. La capacità naturale di sopportazione tra <i>EE II 8</i> e <i>EE III 1</i> .	128
§ I. 4. Tre modi di dire "forzato".	131
II. <i>Etica Eudemia II 9</i> : le azioni involontarie e l'ignoranza.	135
<u>Testo e traduzione.</u>	136
<u>Introduzione.</u>	137
§ II.1 Ignorare e non per accidente.	138
II. 1.1. Ciò di cui può darsi ignoranza.	138
II. 1.2. Non per accidente.	141

§ II. 2. Agire ignorando e agire per ignoranza.	146
II.2.1. Atto e potenza nel criterio della conoscenza.	150
§ II.3. Volontario e involontario: <i>De Motu Animalium</i> e <i>Etica Eudemia</i> .	155
§ II.4. <i>Eph'hemin</i> , volontario e involontario: quali rapporti?	163
III Parte: I risvolti sociali e giuridici di volontario e involontario.	167
I. La <i>prohairesis</i> .	168
§ I.1. La <i>prohairesis</i> : un procedimento eliminatorio.	168
§ I.2. <i>Ta pros to telos</i> : la virtù e la <i>prohairesis</i> .	169
§ I.3. La <i>prohairesis</i> e il volontario.	171
II. Lode/biasimo e volontario/involontario.	173
III. Le pratiche giuridiche, volontario e involontario.	183
§ III.1. Le classi di errori nella <i>Retorica</i> .	187
§ III.2. Le classi di errori in <i>EN V</i> e il criterio della conoscenza.	193
IV. I legislatori colgono la verità: il sistema giuridico ateniese.	206
V. Analogie e differenza tra la classificazione aristotelica dei danni e il sistema giuridico ateniese.	213
Résumé de la thèse.	221
Bibliografia	238

Introduzione.

La trattazione del volontario nell'etica di Aristotele è uno degli aspetti più dibattuti dell'etica aristotelica stessa. La volontarietà delle azioni infatti apre alla considerazione di varie tematiche, quali il rapporto tra il volontario e la virtù, la nozione degli *eph'hemin* in relazione al volontario stesso e, infine, anche alla considerazione della responsabilità morale e delle pratiche a questa legate, come lode e biasimo, pena e retribuzione. La nozione di ciò che dipende da un agente è infatti spesso stata affrontata dai commentatori nella prospettiva di individuare elementi e caratteristiche che potessero elucidare non solo aspetti legati alla responsabilità morale stessa ma anche che potessero offrire aspetti e prospettive di dibattito rispetto alla possibilità di vedere in Aristotele un difensore e un sostenitore del determinismo o dell'indeterminismo.

È dunque chiaro che gli *eph'hemin* e la volontarietà delle azioni siano due nozioni cardine dell'etica aristotelica stessa.

Tradizionalmente, inoltre, pensando all'etica di Aristotele, l'opera che occorre alla mente è, nella quasi totalità dei casi, l'*Etica Nicomachea*. L'*Etica Eudemia* ha invece in generale ricevuto meno attenzione e pochi sono ad oggi gli autori che hanno affrontato sistematicamente uno studio di alcune nozioni fondamentali dell'etica aristotelica nella prospettiva dell'*Eudemia* (tra questi Kenny nel suo *Aristotle's Theory of the Will* del 1979). La maggior parte degli autori, tra cui per esempio Donini (2014), ha invece affrontato lo studio dell'*Eudemia* soprattutto in un'ottica comparativa rispetto alla *Nicomachea*. Spesso poi, a partire da questa prospettiva comparativa, l'*Eudemia* è stata considerata un'opera imperfetta e filosoficamente più problematica rispetto alla sua gemella, soprattutto, anche se non esclusivamente, per quanto concerne la teoria del volontario. È opinione diffusa che nell'*Eudemia* Aristotele sollevi più problemi rispetto a quanti ne risolva effettivamente nella trattazione del volontario, che appare dunque più controversa e ambigua rispetto a quella offerta da Aristotele in *EN III*. L'assenza poi di una teoria definita dell'abitudine ha indotto alcuni, tra cui Donini nel suo *Abitudine e Saggezza* (2014), a ritenere che l'*Eudemia* offra, in sostanza, una versione delle riflessioni etiche di Aristotele preparatoria, ancora in formazione e, in conclusione, meno matura filosoficamente rispetto a quella presentata nella *Nicomachea*.

Di più, lo studio della volontarietà delle azioni nell'etica aristotelica è stato condotto prevalentemente nella prospettiva del dibattito (i cui contorni verranno tratteggiati nella prima

parte di questo lavoro di tesi) che vede contrapposti gli interpreti di Aristotele tra sostenitori della rintracciabilità di una teoria del libero arbitrio e sostenitori del compatibilismo etico.

Nonostante questa sia un'interessante prospettiva a partire da cui affrontare l'etica di Aristotele e, in particolare, il volontario e gli *eph'hemin*, è altrettanto necessario riconoscere che nelle sue *Etiche* Aristotele non sembra preoccuparsi tanto di questioni legate al libero arbitrio (sebbene in alcuni passi delle sue opere, tra cui *Met. E 3*; *De Caelo I 9*, *De Interpretatione 9* sembri essere particolarmente sensibile a tematiche riguardanti il determinismo), quanto più di tematiche legate alla responsabilità morale di un agente, a partire da una prospettiva che potrebbe essere definita "comunitaria" e che pone l'accento su pratiche di apprezzamento sociale, come lode e biasimo, e pratiche giuridiche, come pena e retribuzione.

Ma perché l'*Etica Eudemia*?

L'*Etica Eudemia* si presenta agli occhi del lettore come un'opera complessa (caratterizzata anche dalla presenza di alcune evidenti e corpose lacune manoscritte) e, al contempo, stimolante, presentando numerose sfaccettature e *nuances* nella sua trattazione del volontario e offrendo all'attenzione del lettore lo studio di alcuni "casi limite" che invece nella *Nicomachea* ricevono minor considerazione.

Dal punto di vista teoretico, inoltre, l'*Eudemia* permette di inquadrare lo studio dell'etica all'interno di una teoria della causalità tipica dell'uomo rispetto alle azioni e di allargare la prospettiva anche ad altre opere del *corpus* aristotelico, quali la *Metafisica*, la *Fisica*, il *De Anima* e il *De Motu Animalium*. I numerosi riferimenti alla natura (e.g. in *EE II 6* e *II 8*) permettono inoltre di mettere in relazione la *physis* con l'etica sotto due aspetti: da un lato, a partire dalla messa in relazione dell'*EE* con il *MA* è possibile infatti considerare se ci siano degli aspetti comuni all'agire umano e al movimento animale; dall'altro, il riferimento alla natura, permette di affrontare la questione delle virtù naturali, al fine di indagare se sia lecito, o meno, parlare di una sorta di naturalismo della virtù in Aristotele.

Ma non è solo questo aspetto a contraddistinguere il resoconto dell'*EE*. Nell'*EE* infatti Aristotele, nel chiudere il discorso sul volontario, involontario e *prohairesis* menziona pratiche giuridiche del suo tempo. Come è stato brevemente accennato, infatti, una delle preoccupazioni di Aristotele, nel trattare del volontario, riguarda precisamente a quali

condizioni è possibile lodare e biasimare un agente e a quali condizioni è possibile punirlo o rendergli riconoscimenti e onori.

Questo aspetto dell'*EE* risulta maggiormente evidente proprio in II 11, dove Aristotele afferma che le distinzioni da lui riportate in merito alla volontarietà delle azioni, permetteranno anche ai legislatori di essere più precisi nelle loro distinzioni rispetto a ciò che, nel nostro ordinamento, è definito “criterio di imputabilità soggettiva”. Tradizionalmente, il riferimento alle pratiche giuridiche nell'etica aristotelica è stato inteso soprattutto a partire dal debito che l'etica di Aristotele avrebbe nei confronti di dibattiti, nozioni e discussioni tipiche dell'ambiente giuridico e soprattutto dell'oratoria giuridica. Tuttavia, l'affermazione di Aristotele per cui i legislatori potranno giovare delle distinzioni da lui tematizzate induce la ricerca ad andare anche verso un'altra direzione e cioè a cercare di rintracciare quali siano le novità e le precisazioni che Aristotele ritiene manchino al diritto lui contemporaneo e che si propone di portare.

Mentre dunque il dibattito su compatibilismo/incompatibilismo etico ha indotto a focalizzare l'attenzione sull'*agency* del singolo individuo, il punto di vista che si cercherà di adottare in questo lavoro mira a riportare l'individuo all'interno di un discorso che mantiene come punto centrale la dimensione comunitaria. L'etica di Aristotele è essenzialmente collegata a una dimensione “sociale”, come messo in rilievo da Bodéüs (1993, *The Political Dimension of Aristotle's Ethics*).

L'etica di Aristotele cioè non ha solo delle “ricadute” o delle “conseguenze” in ambito sociale, rispetto a lode e biasimo, punizione e retribuzione, ma è sin dal principio inscritta in una dimensione comunitaria: la stessa definizione dell'individuo come “educabile”, *paideutos*, rimanda a un aspetto che si potrebbe chiamare relazionale e che fa riferimento al rapporto dell'educando con i maestri, con il padre (la figura familiare deputata all'educazione nella Grecia classica) e alla stessa dimensione della *polis* le cui leggi sono considerate da Aristotele uno strumento efficace e necessario per l'educazione stessa.

Se dal punto di vista teoretico, dunque, l'*Etica Eudemia* rappresenta un'opera privilegiata per allargare il discorso etico anche ad altri aspetti della filosofia aristotelica o ad altri ambiti, come quello giuridico, l'opera presenta delle caratteristiche specifiche anche dal punto di vista metodologico.

Dal punto di vista metodologico, infatti, l'*EE* presenta un metodo che Allan (1961, 303-318) ha definito quasi-matematico. Il metodo adottato da Aristotele nell'*EE* sarebbe cioè accostabile al metodo adottato da Euclide nei suoi *Elementi*: a partire da alcune premesse sarebbero ricavabili, tramite un procedimento deduttivo, tutte le conseguenze e le definizioni che concernono l'oggetto dell'etica. Tuttavia, questa interpretazione del metodo dell'*EE* è stata contestata da Karbowski (2014, 1-19) che sostiene che, sebbene possano essere ritrovate delle analogie tra il metodo matematico e il metodo utilizzato da Aristotele, vi sono alcuni elementi procedurali che segnano un'incolmabile differenza tra il metodo dell'*EE* e il metodo matematico. Tra questi, è possibile innanzitutto notare che mentre i matematici non devono giustificare le loro premesse, in quanto queste non sono ulteriormente analizzabili e giustificabili ma sono, al contrario, auto-evidenti, Aristotele nell'assumere alcune premesse nell'*EE* ne mostra il fondamento e la giustificazione: in sostanza, argomenta a loro difesa (Karbowski 2014, 6).

L'altra differenza concerne lo statuto epistemico delle premesse matematiche e di quelle etiche: mentre le premesse matematiche sono definizioni di oggetti matematici e delle loro proprietà, quelle etiche non sono principi primi etici ma al contrario affermazioni generalmente ritenute vere a partire da cui è possibile procedere verso i principi primi (Karbowski 2014, 7).

Nonostante infatti i numerosi riferimenti alla geometria e al metodo matematico nell'*EE* (*EE* II 6, 1222b23-39; 1222b41-1223a9), Aristotele non accosta mai la sua metodologia alle procedure matematiche. L'intento di Karbowski non è tuttavia quello di negare qualunque similitudine possa essere rintracciata tra un metodo matematico e il metodo adottato da Aristotele nell'*EE*. È sicuramente vero che nell'*EE* Aristotele sembra più incline a servirsi di un lessico legato a postulati e ipotesi rispetto all'*EN* e questo costituisce senza alcun dubbio un interessante elemento di divergenza metodologica tra le due. Nonostante il riconoscimento di questo aspetto, non è tuttavia necessario assumere che Aristotele si avvalga di un metodo matematico nell'*EE*, quanto piuttosto ci si può limitare a riconoscere che Aristotele tragga ispirazione dal modello matematico rispetto a procedure di analisi e sintesi che, nell'etica, rispondono a esigenze dialettiche.

Se dunque è vero che Aristotele pone delle premesse per i suoi argomenti, premesse che tuttavia non hanno lo stesso statuto dei postulati matematici, come detto, è per questa ragione

che l'andamento di questo lavoro di tesi segue l'andamento dell'argomentazione di Aristotele stesso. Proprio a partire dal riconoscimento del fatto che nell'*EE* Aristotele pone delle premesse per la sua argomentazione, che sviluppa maggiormente con il procedere dell'argomentazione stessa, questo lavoro di tesi seguirà nelle linee principali la successione degli argomenti così come vengono presentati nell'*EE* stessa.

A partire inoltre dalle considerazioni che rimandano invece all'aspetto più teorico dell'*Etica Eudemia*, ciò che ci si propone di mostrare in questo lavoro è che nel trattare del volontario Aristotele tenga presenti pratiche di apprezzamento sociale come lode e biasimo e pratiche giuridiche come pena e retribuzione. Da un lato, lode e biasimo tracciano la volontarietà di un'azione, che è particolarmente rilevante rispetto alla possibilità di guardare alle azioni come espressive degli stati abituali del carattere, virtuosi o viziosi, di un agente. Dall'altro, il riferimento alle pratiche giuridiche mostra come Aristotele si proponga di introdurre le opportune distinzioni all'interno del diritto greco, che, pur cogliendo alcuni aspetti e distinzioni rispetto ai diversi modi in cui un individuo agisce, non è preciso nelle sue distinzioni, che, invece, possono giovare della trattazione aristotelica sul volontario.

Dal momento che il volontario è un presupposto teorico fondamentale per poter parlare delle pratiche sociali e delle pratiche giuridiche e dal momento che il volontario è inserito all'interno di una teoria causale dell'azione, è a partire da questo ultimo aspetto che la tesi prenderà il suo punto di partenza. La teoria causale dell'azione inoltre risulta particolarmente rilevante anche rispetto alle pratiche giuridiche: uno dei presupposti del diritto penale, antico e contemporaneo, rimanda alla possibilità di rintracciare una relazione causa-effetto tra l'accusato e l'evento che ha generato.

La tesi verrà dunque strutturata in tre parti.

Nella prima parte, ci si concentrerà in particolare sugli *eph'hemin* e sugli aspetti collegati a questa nozione. Gli *eph'hemin* si presentano, infatti, come una nozione fondamentale al fine di poter comprendere volontario e involontario e di conseguenza anche la possibile attribuzione di responsabilità morale a un agente. La nozione di *eph'hemin* porta infatti con sé anche considerazioni legate al tipo di causalità propria dell'uomo rispetto all'agire morale e alla considerazione del ruolo che la natura riveste nell'acquisizione della virtù e nella formazione del carattere.

Si cercherà di mostrare, a partire dall'analisi di *EE* II 6, che gli *eph'hemin* possono essere interpretati come un criterio minimo: gli *eph'hemin* infatti vengono definiti in termini di

possibilità di compiere X o non compiere X e dunque, perché un'azione dipenda dall'agente, non è necessario che all'agente stesso si aprano alternativi corsi d'azione positivi ma che egli abbia perlomeno la possibilità di compiere una certa azione o astenersene, i.e. di non compierla. Il criterio così formulato presenta anche il vantaggio di offrire un criterio "minimo" rispetto a ciò che può essere detto dipendere da un agente, senza la necessità di dover ammettere la presenza di corsi di azione alternativi positivamente connotati.

Il discorso sugli *eph'hemin* è inoltre inquadrato da Aristotele all'interno di una teoria causale dell'azione che mira a distinguere la causalità specificatamente umana da altri tipi di causalità. La causalità umana è caratterizzata dal fatto che l'uomo si presenta come una causa contingente: l'uomo infatti si presenta come una causa capace di specificarsi e determinarsi, una causa da cui cioè possono derivare effetti opposti. Aristotele non nega mai che il rapporto tra una causa e il suo effetto sia necessario, ma l'uomo è, al contempo, descritto come un tipo particolare di causa che è aperta a specificarsi o determinarsi in maniera opposta, in quanto non necessariamente legata in prima istanza né a un effetto né al suo contrario. Prima della necessità del rapporto causa-effetto, deve essere cioè assunta la possibilità della causa di specificarsi e determinarsi in un certo modo.

Questo aspetto offre un quadro teorico alla luce del quale è possibile armonizzare il resoconto su vizio e virtù offerto in *EE* II 6 e quello offerto in *EN* III. I due resoconti infatti, come si vedrà, possono essere interpretati alla luce di una prospettiva che cerca di mettere in risalto gli aspetti di compatibilità: gli *eph'hemin* interpretati come criterio minimo infatti possono essere armonizzati con il resoconto sulla virtù della *Nicomachea* che invece ha come chiave interpretativa fondamentale il principio dell'unidirezionalità degli abiti.

Dal momento che poi l'*EE* presenta, come detto, numerosi riferimenti alla natura e alle virtù naturali uno degli scopi di questa sezione sarà quello di mostrare come Aristotele, nonostante riconosca che le virtù naturali possano favorire o sfavorire l'acquisizione della virtù stessa da parte di un agente, non inclina mai verso la prospettiva di un materialismo o naturalismo della virtù. L'agente è cioè aperto all'acquisizione di stati abituali del carattere virtuosi o viziosi che, una volta acquisiti, determinano la qualità delle sue azioni e, d'altronde, questa prospettiva è del tutto compatibile con la caratterizzazione degli *eph'hemin* come criterio minimo e con la causalità tipica dell'essere umano presentata in *EE* II 6.

Ciò che emerge dalla trattazione degli *eph'hemin* è che l'essere principio, l'essere causa e l'essere *eph'hemin* sono tre condizioni fondamentali affinché un uomo possa esser riconosciuto responsabile, *aitios*, delle sue azioni. L'essere principio e l'essere causa e l'essere

dipendente dal soggetto sono cioè tutte condizioni della responsabilità morale di un agente. Infatti vi sono cose di cui un soggetto può essere definito causa di cui tuttavia egli non è responsabile in quanto non dipendono da lui. In un certo senso, poi, come vedremo, vi sono cose che dipendono da noi di cui però noi non siamo causa a patto di intendere in senso più generale nel primo caso e più specifico nel secondo il “noi”. Le tre condizioni servono tutte e tre a individuare quelle azioni di cui un agente è responsabile: un agente deve essere principio, causa e compiere un’azione che dipende da lui, affinché possa essere detto responsabile; e se egli è definito responsabile, allora è necessario, come si vedrà, che tutte e tre le condizioni si diano.

Dopo aver dunque ricostruito alcuni degli aspetti fondamentali legati alla nozione di ciò che dipende da noi, che è il presupposto per poter parlare di volontarietà, nella seconda parte del lavoro verrà affrontato direttamente il tema di volontario e involontario rispetto ai due criteri individuati da Aristotele per l’involontarietà delle azioni, i.e. il forzato e l’ignoranza.

Mentre la trattazione del forzato viene svolta in *EE* II 8, l’ignoranza viene discussa in II 9 e qui compare anche una definizione completa della volontarietà.

Il criterio del forzato richiama non solo tematiche relative alla responsabilità giuridica ma anche la nozione di “natura” stessa, che viene introdotta come una sorta di ulteriore condizione necessaria affinché un’azione possa essere detta dipendere da un agente. Un’azione infatti dipende da un agente se l’agente è naturalmente capace di sopportarla: tutto ciò che eccede la naturale capacità di sopportazione di un agente non può essere detto *eph’hemin*. Il riferimento alla naturale capacità di sopportazione permette inoltre di inquadrare il discorso sul forzato all’interno di una prospettiva comunitaria.

La natura cui fa riferimento Aristotele in II 8 infatti non è la natura intesa in senso essenzialista ma la natura intesa in un senso che potrebbe essere definito “statistico”: tutti i membri della comunità infatti sono disposti a riconoscere che una certa azione avrebbe superato la naturale capacità di sopportazione di un agente che risulta dunque perdonabile per aver compiuto l’azione che ha compiuto e che, in conclusione, ha agito involontariamente. Attraverso l’individuazione di tre casi in cui un’azione può dirsi forzata, Aristotele suddivide il forzato in forzato in senso stretto, necessità ed emozioni incontrollabili.

Gli ultimi due casi rappresentano dei casi limite o straordinari e, tuttavia, è proprio a partire da questi casi limite che è possibile approfondire non solo la nozione di responsabilità ma anche comprendere in che modo questa si leghi a pratiche di apprezzamento sociale e/o sanzione giuridica, al fine di inserire l’etica aristotelica in un contesto comunitario che tenga

conto dei risvolti sociali, ed evidenziare quali caratteristiche debba avere un'azione non solo al fine di essere identificata come volontaria o involontaria ma anche di essere giudicata in modo corrispondente, per esempio, in un tribunale.

Rispetto al secondo criterio per l'involontarietà, Aristotele afferma che tutte le azioni compiute in stato di ignoranza sono involontarie: tuttavia alcune di queste possono essere ancora biasimate in quanto la disposizione che ha condotto l'agente a essere in uno stato di ignoranza è eticamente rilevante. Aristotele distingue cioè tra l'ignoranza e l'ignoranza negligente, di cui l'agente può essere ritenuto responsabile, in quanto egli ha volontariamente causato lo stato di ignoranza in cui si trova. L'ignoranza può dunque essergli attribuita dal punto di vista morale. La considerazione dell'ignoranza porta con sé anche alla considerazione del problema delle diverse descrizioni possibili di una stessa azione. Aristotele si mostra consapevole di questo aspetto e, come si vedrà, limita la possibilità della libera sostituzione di descrizioni estensionalmente equivalenti. La trattazione dell'ignoranza inoltre costituisce l'ultimo necessario passo verso una definizione completa del volontario che racchiude in sé non solo le caratteristiche di cui tratta Aristotele nei due capitoli consacrati allo studio della volontarietà, ma anche le conclusioni cui era giunto alla fine di II 6 rispetto agli *eph'hemin*.

È solo a questo punto che è possibile parlare delle pratiche di apprezzamento sociale, lode e biasimo, e delle pratiche giuridiche, pena e retribuzione, alla luce del quadro teorico rappresentato dal volontario e da ciò che dipende da noi.

In quest'ultima sezione si cercherà dunque di mostrare come le pratiche di apprezzamento sociale traccino la volontarietà delle azioni, proprio perché solo se un'azione è volontaria quest'ultima può essere ritenuta espressiva e rivelatrice degli stati abituali di un agente. La prospettiva poi da cui Aristotele parla di lode e biasimo è stata accostata da numerosi commentatori agli atteggiamenti reattivi di cui parla Strawson. Le interpretazioni di lode e biasimo si dividono in due macro-linee interpretative: da un lato vi sono i sostenitori della cosiddetta *moral accountability*; dall'altro, i sostenitori di un'*arethaic perspective*. Mentre i primi tendono a interpretare lode e biasimo come atteggiamenti reattivi, i secondi invece inquadrano il discorso su lode e biasimo all'interno di una teoria che pone al centro la virtuosità e la viziosità dei comportamenti di un agente e che risulta più coerente e più aderente alla prospettiva di Aristotele stesso.

Tuttavia, uno dei meriti dei sostenitori della *moral accountability* è quello di aver riportato l'individuo all'interno di un contesto comunitario, e ciò trova una delle sue massime espressioni nella classificazione dei danni offerta in *EN V*.

In questa terza parte dunque verrà presa in considerazione la classificazione dei danni offerta da Aristotele in *EN V*, al fine di mettere in luce gli elementi di convergenza tra questa classificazione e il discorso sul volontario in II 8-9. Dal momento che poi Aristotele propone un'altra classificazione dei danni in *Rhet. I 13*, che è però meno precisa rispetto a quella della *Nicomachea*, verranno messi in risalto anche gli elementi di divergenza tra le due. Dopo aver offerto una ricostruzione di alcune delle linee interpretative del diritto greco contemporaneo ad Aristotele, infine, verranno messi in evidenza gli elementi di divergenza tra la classificazione dei danni aristotelica e quella del diritto greco e ciò permetterà di apprezzare le distinzioni e le novità che Aristotele in II 11 si propone di apportare a vantaggio dei legislatori.

Aristotele ritiene infatti, come detto, che mentre, da un lato, i legislatori abbiano colto alcuni aspetti centrali rispetto alla distinzione delle azioni in volontarie, involontarie e premeditate (qui *ek pronoias*) essi non siano precisi nelle loro distinzioni.

Ciò che ci si propone di mostrare è che la trattazione del volontario, considerata a partire da una prospettiva comunitaria, come attestano i numerosi riferimenti alla biasimabilità di un'azione e al suo essere perdonabile, inteso non come pratica "privata" ma come pratica pubblica e di valenza giuridica, mostra come l'etica aristotelica possa giovare di una prospettiva che metta in luce l'aspetto e la portata comunitaria del discorso etico di Aristotele stesso.

Se inoltre spesso l'etica è stata posta in dialogo con l'oratoria giuridica al fine di mostrare elementi di continuità tra le due, ritengo invece che, nonostante sia indubbiamente vero che Aristotele si mostra cosciente delle questioni giuridiche del suo tempo, è altrettanto vero che essendo egli il primo a proporre una teoria filosofica della responsabilità morale, non può essere lasciata da parte la portata delle innovazioni che egli ha introdotto rispetto alle pratiche correnti del suo tempo.

I PARTE

“Ciò che dipende da noi” nell’Etica Eudemia

I. Gli *eph'hemin*.

§ I. 1. Ricostruzione dello status quaestionis.

Punto di partenza di qualsiasi discussione rispetto a volontario e involontario nelle *Etiche* di Aristotele è necessariamente la nozione di “ciò che dipende da noi”, ciò che è ἐφ’ ἡμῶν. Aristotele tratta di questa nozione in entrambe le *Etiche*, la *Nicomachea* e l’*Eudemia*, senza tuttavia mai offrire una vera e propria definizione degli *eph'hemin* stessi. Nonostante ciò, appare chiaro che la nozione di “ciò che dipende da noi” rivesta un ruolo fondamentale all’interno dell’etica aristotelica, dal momento che è proprio a partire da ciò che dipende da un agente che è possibile attribuire all’agente stesso volontarietà e involontarietà rispetto alle azioni e, conseguentemente, anche responsabilità. Aristotele tratta di ciò che dipende da un agente in *EE* II 6 e in *EN* III 5, fornendo due formulazioni del criterio leggermente diverse. Se nell’*Etica Eudemia*, infatti, Aristotele afferma che dipende da noi agire o non agire, nell’*Etica Nicomachea*, invece, si legge che se dipende da noi l’agire, dipende da noi anche il non agire¹. In ogni caso, è chiaro che la definizione del volontario e quella dell’involontario offerte sia nell’*Etica Nicomachea* che nell’*Etica Eudemia* presuppongono che l’azione sia in primo luogo dipendente dal soggetto agente. Sebbene la definizione di volontario che compare nell’*EN* non faccia esplicito riferimento agli *eph'hemin*, in quanto è definito volontario ciò il cui principio è in chi agisce e ciò che viene fatto quando si conoscano i singoli aspetti dell’azione², è altrettanto vero che a 1114a21-31, Aristotele sostiene che l’agente può essere lodato e biasimato solo per le cose che dipendono da lui. In *EE* II 9, quando Aristotele finalmente fornisce una definizione del volontario, gli *eph'hemin* rappresentano una delle condizioni necessarie, oltre all’assenza di forza e alla conoscenza delle circostanze particolari: infatti è volontario ciò che avviene tramite l’agente e non per ignoranza quando dipende da lui non compiere quell’azione³. Dal momento che dunque gli *eph'hemin* si presentano come una nozione fondamentale al fine di poter comprendere volontario e involontario e di conseguenza anche la possibile attribuzione di responsabilità morale a un agente, è necessario che questo

¹ Le due formulazioni sono evidentemente molto simili eppure, mentre nell’*EE* Aristotele utilizza chiaramente una disgiuntiva, nell’*EN* invece compare una congiunzione. Come si vedrà alla fine di questo capitolo, la differenza non è completamente irrilevante eppure entrambe possono essere conciliate. Per ulteriori discussioni in merito alla differenza tra le due formulazioni rimando a Echeñique (2012, 195-198) e Zingano (2019).

² *EN* III 3, 111a22-24.

³ *EE* II 9, 1225b8-10.

lavoro di tesi prenda il suo inizio proprio a partire da “ciò che dipende da noi” e, nello specifico, dalla formulazione degli *eph'hemin* che viene presentata da Aristotele nell'*Etica Eudemia*, dal momento che è sui concetti di volontarietà e involontarietà trattati in quest'opera che questo lavoro si concentrerà. La nozione di *eph'hemin* porta infatti con sé anche considerazioni legate al tipo di causalità propria dell'uomo rispetto all'agire morale e alla considerazione del ruolo che la natura riveste nell'acquisizione della virtù e nella formazione del carattere: in che modo cioè l'uomo può essere ritenuto causa di ciò che dipende da lui?; se le virtù e il carattere nascessero in noi per natura, come potrebbero essere considerati dipendenti da un soggetto?; e se le virtù nascono nel soggetto per natura, allora egli potrebbe essere considerato responsabile delle stesse e gli potrebbero essere attribuiti lode e biasimo, pena e retribuzione per le sue azioni viziose o virtuose? L'analisi della nozione degli *eph'hemin* porta dunque necessariamente con sé una serie di interrogativi e difficoltà che meritano approfondimento, al fine poi di poter considerare quando un'azione possa essere detta volontaria. Se infatti, molti commentatori, tra cui Donini (1989a; 1989b) e Bobzien (2014a; 2014b) sono andati nella direzione di considerare, a partire dall'*Etica Nicomachea*, ciò che dipende da un agente sostanzialmente come co-estensivo di volontario, l'*Etica Eudemia* invece sembra offrire validi elementi, come vedremo, per sostenere che l'essere ἐφ'ἡμῶν sia una delle condizioni necessarie affinché un'azione possa essere detta volontaria, dal momento che è possibile distinguere tra un senso largo e un senso stretto in cui un'azione può essere detta dipendere da un soggetto.

In merito alla questione degli *eph'hemin*, inoltre, molto è stato detto (soprattutto rispetto all'impiego nell'*Etica Nicomachea* di questa nozione così importante in entrambe le opere etiche di Aristotele) sia per quanto concerne il rapporto tra ciò che dipende da noi e il volontario, sia per quanto riguarda, invece, teorie contemporanee della responsabilità morale e dunque rispetto al dibattito sulla possibilità di vedere in Aristotele un sostenitore del determinismo o dell'indeterminismo.

Sebbene la considerazione di quest'ultimo aspetto rimarrà marginale rispetto a questo lavoro di tesi, nondimeno è necessario fornire qualche indicazione rispetto al contesto esegetico degli *eph'hemin*, al fine di offrire una ricostruzione, seppur breve, del dibattito che ancora oggi divide i commentatori di Aristotele e che si ricollega a questioni di filosofia contemporanea e a diverse visioni in merito alla responsabilità morale di un agente.

Il dibattito affonda le sue radici sin nell'antichità dove, mentre Alessandro di Afrodisia⁴ contrapponeva le posizioni aristoteliche al determinismo stoico, Cicerone⁵, invece, sosteneva che Aristotele fosse un determinista, ponendolo tra coloro che avevano considerato che tutto fosse determinato dal fato insieme a Democrito, Eraclito ed Empedocle.

In tempi più recenti, David Ross (1949, 211) ha espresso l'idea che Aristotele condividesse la credenza nel libero arbitrio dell'uomo, senza, al contempo, esaminare approfonditamente questa credenza e senza essersi espresso coerentemente in merito. Parzialmente vicina alla posizione di Ross sembra essere quella di Gauthier (1958-59, 217-220) che riprendendo quello che Kenny (1979, vii) definisce un luogo comune per i commentatori di Aristotele, sostiene che non sia possibile rintracciare una teoria del libero arbitrio dal momento che manca precisamente il presupposto per l'elaborazione di una tale teoria: la facoltà della volontà. Ciò che resta dunque ad Aristotele è una teoria confusa della libertà e una teoria altrettanto confusa della responsabilità.

Al contrario, Susanne Bobzien (2014a; 2014b) e Pierluigi Donini (1989) hanno avvicinato l'etica di Aristotele a posizioni deterministe, per cui il carattere e gli stati interiori di un agente determinerebbero la risposta e l'azione dell'agente stesso rispetto alle circostanze dell'azione. In questa corrente, si inserisce, con una posizione ancor più forte, anche il lavoro di Furley (1967) in cui l'autore sostiene che Aristotele non afferma mai che un atto è volontario in quanto scelto liberamente o perché prodotto da un libero atto della volontà⁶; al contrario un atto è volontario se ha la propria origine nell'agente e se è commesso con conoscenza delle circostanze di un'azione, senza alcun riferimento all'assenza di determinazione. Inoltre, se è poi vero che un uomo, prima della formazione dei suoi stati abituali, è nella posizione di essere *kurios* di agire in modi opposti, questa possibilità non è più ammessa una volta che l'agente abbia acquisito un dato carattere, i.e. un insieme di stati abituali (*hexeis*)⁷. Sotto questo aspetto, la posizione di Furley presenta alcune somiglianze con l'interpretazione di Donini (1989a, 1989b, 2014), per cui, una volta che il carattere di un agente sia formato, egli

⁴ Alex. Aphr. *De fato*1; 39.

⁵ Cic. *De fato* XVII, 39: «Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit».

⁶ Furley 1967, 191.

⁷ Furley 1967, 190.

agisce in modo sempre coerente con il suo carattere. Tuttavia, Furley attribuisce ad Aristotele una concezione dell'azione come stimolo-risposta in cui il meccanismo causale dell'azione è caratterizzato unicamente da una causalità efficiente. Una volta cioè che l'agente abbia formato e acquisito un insieme di stati abituali, il carattere, così fissato, diviene talmente rigido da impedire all'agente di scegliere diversamente: la scelta è cioè determinata, ragion per cui, dato un certo stimolo, si avrà una certa risposta caratteristica e non una casuale⁸. Furley sembra cioè affermare che dato il possesso di certi abiti e date le circostanze esterne, l'agente risponderà in modo meccanico e automatico alla situazione data. Sebbene inoltre la posizione di Donini (1989a, 79) sembri avvicinarsi a quella di Furley, rispetto al fatto che l'abito introduca una sorta di automatismo nelle azioni stesse e che l'abito escluda intere classi di azioni dalla considerazione dell'agente, tuttavia la posizione espressa da Donini, tiene maggiormente conto delle distinzioni relative ai diversi tipi di causa e non arriva mai alla conclusione che l'abito determini in modo esatto una certa azione specifica, sebbene l'abito influenzi a tal punto l'agire morale di un agente da permettere di affermare che l'agente compirà alcune azioni con una probabilità che si avvicina alla certezza.

Destrée (2011, 285-318), al contrario, sostiene che la condizione espressa dagli *eph'hemin* debba essere intesa come una genuina possibilità di fare diversamente e dunque si propone, a partire da un'analisi sulle condizioni educative di un agente morale e sulle condizioni a cui è possibile lodare un agente e il suo comportamento, di mostrare che la possibilità di fare diversamente debba essere intesa in senso forte. L'agire umano deve essere cioè caratterizzato da uno spazio di libertà in cui l'agente possa agire contrariamente ai suoi stati abituali: tale spazio di libertà è individuato nel passaggio dall'età infantile all'età adulta in cui il bambino passa dall'essere eterodiretto e dall'agire *kata logon*, all'essere un agente autonomo e all'agire

⁸ In generale, mi sembra che Furley (1967, 219) riconduca la teoria dell'azione aristotelica a una reazione stimolo-risposta di tipo meccanicistico. Ritengo che tale concezione sia riduttiva e mal si concili con alcuni passi in cui Aristotele afferma esplicitamente che l'agente ha la possibilità di compiere o non compiere X, come si vedrà nel seguito di questa prima parte. Innanzitutto, Aristotele presenta quattro diverse tipologie di causalità (formale, efficiente, materiale, finale) e non solamente una causalità efficiente, come quella che invece Furley sembra considerare. Ciò sarebbe in parte già sufficiente a evitare una riduzione dell'azione a un meccanismo stimolo-risposta basato sulla sola causa efficiente, dal momento che è possibile considerare l'azione come una catena di cause non omogenee (Natali 2004, 202). Se il desiderio è considerato causa motrice dell'azione (*DA* III 10, 433a21-24), gli stati abituali possono essere considerati cause formali dell'azione stessa: una catena causale non omogenea è già sufficiente a evitare il ricorso a una spiegazione di tipo meccanico. Di più, Aristotele afferma certamente che un abito non è dei contrari ma non nega mai che l'azione dipenda da noi (*eph'hemin*) e che l'agente necessiti ancora di deliberare su quale corso d'azione compiere.

metà logou. Sulla linea di chi difende l'interpretazione per cui gli *eph'hemin* vadano intesi in senso indeterministico, si inquadra anche un noto articolo di Di Muzio (2000), in cui il commentatore sostiene che un agente morale non perda mai la capacità di agire in modo contrario ai suoi stati abituali: è proprio questa possibilità, secondo l'autore, che rende possibile anche una "conversione" dal vizio alla virtù e la possibilità di cambiamento degli stati abituali di un agente.

Naturalmente, la suddivisione del dibattito in merito al libero arbitrio in deterministi e indeterministi è più complessa di quella qui brevemente delineata. Susanne Bobzien (1998) distingue, a titolo di esempio, almeno tre correnti: (a) concezione indeterministica della libertà; (b) concezione non-predeterministica della libertà; (c) concezione deterministica della libertà. All'interno poi di (a) è possibile differenziare ulteriormente tre modi in cui intendere la libertà, i.e. libertà di fare diversamente, libertà di decisione e libertà del volere. Tuttavia sia una concezione indeterministica sia una deterministica possono rendere conto della responsabilità morale, intesa, naturalmente, in modi diversi.

La posizione compatibilista, per esempio, cerca di conciliare il determinismo causale universale con la responsabilità morale: dal momento in cui tutto è determinato da cause antecedenti, dal fato, dalle circostanze e anche dalle disposizioni caratteriali di un agente, come può costui essere ritenuto responsabile delle sue azioni?

Un tentativo di conciliazione viene fatto a partire dall'identificazione della responsabilità come autonomia dell'agente. L'assunzione di base della teoria compatibilista, nella sua declinazione stoica, così come viene presentata da Alessandro di Afrodisia⁹, è che il fato altro non sia che un intersecarsi di cause che determinano tutto ciò che avviene.

A ogni cambiamento infatti corrisponde una causa che lo determina e le stesse cause genereranno gli stessi effetti. Gli ἐφ' ἡμῶν si presentano non più come "ciò che dipende da noi" ma come "ciò che avviene attraverso di noi", δι' ἡμῶν, cioè come il risultato dell'assenso dell'agente e della manifestazione della sua natura.

Per quanto riguarda a posizione incompatibilista sembrerebbe essere più difficile offrirne un resoconto unitario dal momento che vi sono diverse sfaccettature all'interno della stessa linea argomentativa. Tuttavia si possono riscontrare alcuni aspetti comuni:

⁹ Bobzien 1998,137.

1. rifiuto del pre-determinismo e dunque il rifiuto di una catena causale precedente alla scelta dell'agente e che la determini;
2. riconoscimento all'agente della libertà di fare diversamente.

In merito a quest'ultimo aspetto vi possono essere diverse declinazioni del concetto: infatti, si potrebbe intendere come libertà di fare diversamente la possibilità che l'agente avrebbe di agire anche contro le sue disposizioni, naturali o acquisite; e tuttavia, questo aspetto è aperto anche all'interpretazione della capacità di fare diversamente come possibilità di scegliere corsi d'azione opposti (ἀντικείμενα), pur restando all'interno dello stesso *range* qualitativo dell'azione. In ogni caso, ciò che questa posizione assume è che vi siano alcuni cambiamenti, o movimenti, che non hanno una causa che li determina.

Queste due posizioni, così formulate, non solo risultano molto diverse tra loro ma in realtà si pongono in un rapporto contraddittorio.

Nel caso del compatibilismo, ciò che rende l'agente responsabile delle sue azioni è che è lui a causarle. Le decisioni che l'agente compie sono inseparabili dalla persona e sono espressione del complesso del carattere e delle disposizioni dell'agente stesso.

Come messo in evidenza da Destrée¹⁰, la volontarietà è condizione sufficiente a rendere un agente responsabile. Infatti le due condizioni che Aristotele adduce in EN III,1 perché un'azione possa essere considerata volontaria, l'assenza di ignoranza e di una forzatura esterna, sono pienamente compatibili con una posizione determinista, in cui la scelta dell'agente, pur non essendo forzata, è comunque determinata da fattori causali antecedenti all'agente stesso o interni all'agente. Perché un agente possa essere ritenuto responsabile delle sue azioni è sufficiente che i fattori che determinano la scelta siano i *suoi* desideri e le *sue* scelte precedenti, il *suo* carattere.

Per quanto riguarda invece l'incompatibilismo, non è sufficiente che un agente compia un'azione volontariamente perché possa essere giudicato responsabile delle sue azioni. Sicuramente, la volontarietà è una condizione base per il riconoscimento della responsabilità dell'agente ma non è l'unico fattore da dover tenere in considerazione. A questo deve essere aggiunto la condizione "avrebbe potuto fare diversamente". Questa visione risulta evidentemente incompatibile con il determinismo: per un incompatibilista infatti, pur essendo tutte le cause antecedenti fissate, l'agente avrebbe comunque potuto comportarsi

¹⁰ Destrée 2011, 286.

diversamente, implicando dunque che i fattori causali antecedenti non fossero sufficienti a “determinare” quale corso d’azione l’agente avrebbe intrapreso. Mentre dunque la prima idea di responsabilità si basa sul concetto di autonomia dell’agente, la seconda si basa sull’idea che la responsabilità morale può essere attribuita a un agente se e solo se, in qualche momento, lo stesso agente avesse potuto comportarsi diversamente. Susanne Bobzien (2014b) ha dunque sostenuto che nell’etica aristotelica (con particolare riferimento all’*Etica Nicomachea*) il resoconto sugli ἐφ’ ἡμῖν presentato da Aristotele non è sufficiente a includere una visione indeterministica o il criterio “avrebbe potuto fare diversamente”. Ciò che si può ricavare dalle pagine di Aristotele è che le cose che dipendono da noi ammettono di essere e di non essere ma nulla viene detto riguardo alla questione della libertà dell’agente, se non in riferimento al diverso tipo di causalità e di dipendenza che intercorre tra gli abiti e le azioni (con riferimento a *EN* III 7, 1114b30-1115a4)¹¹. Ma d’altronde, non vi sono espliciti riferimenti nell’opera nemmeno a una posizione compatibilista o determinista. Anzi, come messo in evidenza da Natali (2012), a partire da *De Interpretatione* I 9 e da *Metafisica* E 3 è possibile rinvenire passi in cui Aristotele propende per l’indeterminismo. Sebbene i due argomenti si distinguano rispetto all’oggetto di riferimento (affermazione/fatto nel caso del *De Interpretatione* e causa/effetto nel caso della *Metafisica*), in entrambi i casi è presente, a partire dai casi specifici, la generalizzazione per cui tutto ciò che sarà, sarà necessariamente, poiché sono già presenti le cause che determineranno ciò che avverrà: in entrambi i casi, infine, la tesi deterministica viene considerata assurda e lo scopo è salvare la contingenza.

Sebbene dunque tutte le posizioni possano trovare elementi a sostegno della propria interpretazione di una teoria della responsabilità morale a partire dalle pagine aristoteliche, è importante sottolineare che, sebbene l’etica di Aristotele sembri essere un valido sostegno e per la posizione compatibilista e per quella incompatibilista, l’attribuzione di problemi legati al libero arbitrio è in sostanza estraneo alle preoccupazioni di Aristotele stesso¹². Aristotele non utilizza mai per esempio una terminologia legata alla “libertà”, intesa come libertà

¹¹ Nel passo cui si fa riferimento nello specifico si legge che: «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».

¹² È possibile tuttavia sostenere insieme a Natali (2012, 42) che egli ponga la base concettuale per una discussione su determinismo e indeterminismo e, rispetto agli argomenti più vicini a questo lavoro di tesi, per una teoria del libero arbitrio e della responsabilità morale.

individuale di tipo psicologico-morale. Il termine greco ἐλευθερία, per esempio, non viene mai utilizzato in ambito etico: il lemma ha connotati meramente politici e sociali e non morali e/o psicologici¹³. Il dibattito dunque, che prende le mosse sin dall'antichità, vede ancora oggi i commentatori separati.

Tuttavia, come detto, non sarà questa la prospettiva a partire dal quale il presente lavoro di tesi prende le mosse quanto più una prospettiva legata alle nozioni di volontario e involontario in quanto rilevanti al fine di chiarire a quali condizioni e, al contempo, con quali propositi, gli agenti morali vengono puniti e biasimati, retribuiti e lodati. Come afferma Natali (2004, 199) infatti Aristotele è il primo ad affrontare la questione della colpa e della responsabilità a livello filosofico e non mitologico. A differenza infatti di Platone, che pure affronta il problema della responsabilità nella *Repubblica* e nel *Timeo*, Aristotele non si serve, per illustrare la questione, di esempi tratti dalla mitologia: mentre infatti Platone si serve del mito di Er per spiegare la nozione della responsabilità, Aristotele avrebbe il merito di aver affrontato per primo la responsabilità da un punto di vista meramente filosofico.

Ciò che dunque sarà oggetto del presente lavoro, al fine di inquadrare la discussione sugli *eph'hemin*, sarà la possibilità di ricondurre un'azione a un agente morale (e al carattere vizioso o virtuoso dell'agente stesso), al fine di poter stabilire le condizioni dell'imputabilità di un'azione a un soggetto. È in quest'ottica, come vedremo, che deve essere inteso il termine *aitios*, normalmente tradotto con "responsabile".

La questione della responsabilità di un agente morale porta con sé anche la considerazione delle pratiche che alla responsabilità sono legate: lode e biasimo, punizione e riconoscimento. D'altronde, la considerazione di lode e biasimo (e pena e retribuzione) non può non riportare

¹³ A tal proposito si vedano le occorrenze del sostantivo *eleutheria* e dell'aggettivo *eleutheros*. Rispetto a *eleutheria* si vedano *Pol.* 1296b18; 1280a5; 1317a40; 1317b2-17. Per quanto riguarda *eleutheros* si veda *Pol.* 1290b10; 1255a1; 1253b21; 1255a40; 1291b27; 1278a10. Le occorrenze più notevoli dei due termini occorrono, come è evidente, nella *Politica*, dal momento che i termini designano l'uomo libero come opposto allo schiavo o a colui che deve procurarsi tutto il necessario tramite il proprio lavoro. Il termine dunque non è mai definito in chiave psicologica o morale.

alla mente la teorizzazione delle pratiche sociali come *reactive attitudes* à la Strawson¹⁴. Sul modo di intendere lode e biasimo e le pratiche giuridiche si ritornerà nell'ultima parte della tesi. Per il momento, ciò che invece è importante rispetto ai propositi di questa prima parte del lavoro è la considerazione di come la nozione di ciò che dipende da un agente (fare o non fare) debba essere legata alla questione del volontario e all'essere *aitios* di un agente morale. Un discorso sul volontario non può cioè prescindere dalla comprensione di alcune delle caratteristiche della causalità tipica dell'uomo in quanto agente e da un'analisi della nozione degli *eph'hemin*. Ciò su cui Aristotele si concentra nella trattazione di ciò che dipende da noi non sarà dunque legato a questioni riguardanti determinismo e indeterminismo (sebbene, come abbiamo visto, sia nondimeno possibile un tentativo di interpretare le pagine aristoteliche alla luce di questo strumento esegetico), quanto più le condizioni di attribuzione di un'azione moralmente significativa a un soggetto, considerato come membro di una società. È da questa prospettiva dunque che nell'*Etica Eudemia* vengono introdotti gli *eph'hemin* ed è a partire da questa prospettiva che l'analisi della nozione verrà portata avanti. Nell'*EE* infatti il discorso su volontario, involontario e ciò che dipende da noi viene legato da Aristotele alle nozioni di causa e di principio. L'uomo infatti viene definito ἀρχή, principio, di azioni e κύριος, padrone, delle stesse¹⁵. Tutte queste espressioni rimandano a una teoria causale dell'azione che è il punto di partenza dell'analisi di volontario e involontario e dunque del discorso sulla responsabilità e sulla possibilità di attribuire lode e biasimo, pena e riconoscimento, a un agente morale. Al fine di comprendere in che modo questi aspetti vengano legati l'uno all'altro, l'argomentazione seguirà l'andamento dell'argomentazione stessa di Aristotele.

¹⁴ In *Freedom and Resentment* (1962) Strawson sostiene che il modo in cui si è guardato alla responsabilità morale finora e alle pratiche a essa connesse (siano pratiche di apprezzamento sociale o di sanzione legale) sia errato: infatti le attitudini con cui si esprime l'idea che le persone siano moralmente responsabili di un'azione riguardano e derivano dalla partecipazione del soggetto a relazioni personali e alla sfera sociale. Come scritto da Strawson (1962, 4-10) queste attitudini rappresentano la reazione normale e naturale, da parte di chi le esprime, ai comportamenti altrui, che possono riflettere buone o cattive intenzioni nei nostri confronti. Dalla prospettiva di Strawson, le *reactive attitudes* non devono essere giustificate nella loro legittimità sulla base di condizioni che sarebbero rispettate e che renderebbero dunque un individuo moralmente responsabile: per questo esse sono compatibili con una visione determinista dell'agire.

¹⁵ *EE* II 6, 1222b19; *EE* II 6, 1223a5.

§ I.2. Ciò che dipende da noi: principi e cause.

Aristotele introduce la nozione di ciò che dipende da noi in *EE* II 6. Questo capitolo, come segnalato dall'autore stesso, costituisce una cesura con i capitoli precedenti, al punto tale da indurlo ad affermare che la ricerca deve prendere un nuovo punto di partenza. Se nei capitoli precedenti, erano stati oggetto di trattazione la felicità e la considerazione della virtù in quanto medio, ora si cerca di inquadrare l'azione umana all'interno della teoria più generale della causalità¹⁶. Il concetto di causa è infatti indispensabile per rendere conto dell'azione umana, sebbene la causalità aristotelica sia fundamentalmente diversa rispetto a quella dei filosofi contemporanei, per cui, essenzialmente, la nozione di causa è ridotta a un'idea di causa *à la* Hume¹⁷. Mentre cioè nella filosofia contemporanea, viene considerato come pressoché unico modello causale la causalità efficiente, la filosofia aristotelica, distinguendo tra quattro tipologie di cause – efficiente, materiale, formale e finale – non può in alcun modo essere ridotta a un modello meramente meccanicistico della causalità. È dunque in questo orizzonte di pensiero e in questa prospettiva che la causalità relativa all'azione umana deve essere considerata. Se dunque l'obiettivo di II 6 è spiegare la causalità tipica dell'uomo rispetto alle azioni e introdurre la nozione di “ciò che dipende da un agente” (fare o non fare) al fine di chiarire lo statuto specifico dell'azione umana, stabilendo un collegamento tra l'essere causa, l'essere principio e l'essere responsabile, il modo in cui tale obiettivo viene perseguito in *EE* risulta spesso oscuro e argomentativamente complesso, come vedremo.

Aristotele inizia dunque la sua “nuova” ricerca proprio dalla considerazione dei principi, affermando che tutte le sostanze sono per natura ἀρχαί, principi. L'*incipit* di II 6 ci permette già di vedere come uno degli obiettivi fondamentali del capitolo sia quello di distinguere gli

¹⁶ Kenny 1979, 3.

¹⁷ Natali 2004, 201. All'interno della filosofia aristotelica è presente una suddivisione della causalità in quattro tipologie diverse di cause: materiale, efficiente, finale e formale. La causa materiale esprime il “ciò di cui” e “a partire da cui” (e.g. il bronzo della statua); la causa formale esprime la forma, ciò che è l'essere; la causa efficiente è l'origine prima del movimento e della quiete; la causa finale invece esprime il fine per cui qualcosa è o è prodotta. Le quattro cause possono essere assimilate sotto un unico nome solo attraverso un procedimento analogico. Ciò che si intende in Aristotele quando si parla di causa, è una relazione di dipendenza ontologica irreversibile. Con il termine irreversibile si intende sottolineare il fatto che, dati una causa e un effetto, quest'ultimo dipende dalla prima e non viceversa. Con il termine αἰτία Aristotele mette in evidenza gli aspetti comuni delle diverse forme di dipendenza. Tuttavia, la definizione stessa di causa come una relazione di dipendenza ontologica mette in evidenza come in Aristotele non sia possibile tracciare una nozione univoca della causalità. In particolare, apparirebbe scorretto considerare che l'unica nozione di causa in gioco nei testi, sia proprio di derivazione moderna, intendendo con questo un concetto di causalità produttivo e materiale.

eventi o i processi naturali (di cui la generazione fa parte) dal tipo di causalità specificamente umana rispetto alle azioni.

λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως. εἰσι δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἄνθρώπους καὶ ζῶον {δὸν} ὅλως ζῶα καὶ φυτὸν φυτά. πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζῶων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴπομεν ἂν πράττειν. τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἦν ἴσως ὁ θεὸς ἀρχεῖ.

Assumiamo allora un altro punto di partenza per la ricerca seguente. Tutte le sostanze sono per natura in qualche modo principi, perciò appunto ciascuna può generare parecchi esseri della sua sorta, per esempio, l'uomo genera uomini, in generale l'animale animali e la pianta piante. Oltre a ciò l'uomo è anche – lui, unico tra gli animali – principio di certe azioni: di nessuno degli altri, infatti, diremmo che «agisce». Quanti tra i principi sono di questo modo, come principi del movimento, si dicono principi con potere di controllo¹⁸ e più di tutti giustamente quelli da cui non è possibile che [il movimento] proceda altrimenti da come è: al modo che probabilmente è principio il dio. (*EE* II 6, 1222b15-23)

Le sostanze dunque appaiono essere principi di generazione. A partire da una sostanza della specie X può essere generata un'altra sostanza della specie X¹⁹. Tuttavia l'uomo è il solo tra tutti i viventi corruttibili a poter essere principio non solo di generazione ma anche principio di azioni²⁰. Ciò che costituisce lo scarto tra uomo e animale è la presenza nel primo della facoltà razionale, che dunque si configura immediatamente come uno degli elementi fondamentali al fine di poter attribuire all'uomo azioni moralmente significative. Tuttavia, non è ancora chiaro cosa bisogna intendere per principio, ἀρχή, rispetto alle azioni. Il seguito di II 6 ha come obiettivo quello di chiarire esattamente in che modo l'uomo possa essere

¹⁸ Le traduzioni dell'*Etica Eudemia* sono riprese dalla traduzione della stessa a opera di Donini (1999). Tuttavia, qui, la mia interpretazione del termine *kurios*, come si leggerà nel seguito del capitolo, si discosta nettamente da quella di Donini: mentre Donini infatti traduce come “in senso proprio”, interpreto qui *kurios* come principi in potere di controllo. Lo stesso Donini (1999, 206, n.82) rileva che la sua traduzione segue l'interpretazione comune del passo nonostante gli argomenti portati da Woods (2005, 116) vengano riconosciuti come aventi un peso notevole nel favorire una nuova interpretazione del passo stesso.

¹⁹ È interessante notare che qui Aristotele menzioni tre tipi di sostanze in relazione alle tre funzioni che l'anima può esercitare: vegetativa, sensitiva, razionale, salvo poi ricondurre l'uomo al caso dell'animale. L'uomo infatti è un animale razionale. Ciò è un segno del fatto che Aristotele consideri che si possa trattare dell'uomo o perlomeno di alcuni aspetti del comportamento e del funzionamento generale dell'uomo da un punto di vista naturalistico, sia in riferimento al suo essere animale per l'appunto e al possesso dell'anima sensitiva, sia in riferimento alle funzioni proprie dell'anima vegetativa. L'uomo, essendo un animale e possedendo le funzioni proprie dell'anima vegetativa e sensitiva oltre che a quelle specifiche dell'anima razionale, può essere trattato anche dal punto di vista biologico-naturalistico.

²⁰ cfr. *EN* III 7, 1113b17-19: qui Aristotele sostiene che l'uomo è principio di azioni come il padre è principio di generazione.

considerato principio d'azione e quali altre nozioni siano collegate all'idea dell'uomo come principio.

Dopo aver affermato che l'uomo dunque è principio d'azione e di generazione, Aristotele prosegue la sua argomentazione affermando che i principi da cui deriva primariamente il movimento sono detti κύρια. Sull'interpretazione del termine *kurios* i commentatori non sono unanimi. Donini²¹ infatti traduce il termine come “in senso proprio”: il senso della frase sarebbe dunque che i principi in senso proprio sono precisamente quelli da cui derivano anche i movimenti e principalmente, come Aristotele spiega nelle linee immediatamente successive, quelli da cui non è possibile che le cose derivino diversamente.

Tuttavia l'interpretazione di *kurios* come “senso proprio” è stata messa in discussione da Woods (2005, 116) e Kenny (1979, 5), che invece ritengono che il termine sia meglio tradotto con *controlling*, *in control*. Non solo infatti ci si aspetterebbe che Aristotele per intendere “in senso proprio” usi l'avverbio corrispondente all'aggettivo *kurios*, i.e. *kuriôs*, ma è inoltre possibile rintracciare alcuni passi della *Metafisica* e nello specifico nel libro IX dove Aristotele utilizza la stessa terminologia di *EE* II 6 per esprimere l'idea che bisogna marcare una differenza tra principio e causa determinante²².

Rispetto all'interpretazione di *kurios* come “in senso proprio” o “in senso stretto”, sorgono infatti due ordini di problemi (Müller 2015, 212-213). Da un lato infatti se fosse vero che i principi che sono tali in senso proprio sono solo i principi da cui si origina un movimento (o un cambiamento), verrebbe meno lo statuto di principio che, per esempio, Aristotele attribuisce alle ipotesi, alla materia, alla forma e al fine (in *Met.* Δ 1, e.g.). Inoltre, dal momento che nello stesso capitolo il termine *kurios* indica specificamente la proprietà di avere un ruolo decisivo, i.e. di “controllo” nel portare a compimento un'azione o un movimento, sembrerebbe strano che nello stesso capitolo e a poche righe di distanza il termine sia usato in due accezioni molto diverse tra loro, sebbene con la stessa struttura sintattica.

²¹ Donini 1999, 47; 206.

²² Per alcune delle occorrenze più rilevanti di *kurios* in *Met.*: 981b10, 997a13, 1003b17, 1010b11, 1015a13-15, 1020a4, 1020b13, 1024a20, 1027b, 1035b, 1045b36, 1048a10, 1050b6, 1064a35, 1075b19. Nello specifico l'uso analogo della terminologia è particolarmente evidente in *Met.* IX 5, 1048a10. Inoltre, sempre in *EE* II 6 (1223 a 5-7) Aristotele si riferisce all'agente umano come colui che è *kurios* delle sue azioni e degli effetti. In questo caso è evidente che *kurios* debba essere inteso come “padrone” e dunque “in controllo”. Su questa linea per esempio si esprime Sarah Broadie (1991, 152).

Se dunque, accogliamo la traduzione e l'interpretazione di *kurios* come *controlling*, Aristotele starebbe qui portando avanti un altro genere di distinzione. La distinzione non sarebbe cioè tra principi che possono essere detti tali in senso proprio o in senso stretto e principi che sono detti tali in senso analogico o derivato, ma tra principi che sono anche cause determinanti (*controlling causes*) e principi che invece non lo sono. L'oggetto della distinzione dunque riguarda le possibilità di collegamento tra due nozioni: l'essere principio e l'essere causa determinante. Mi sembra che qui Aristotele apra una breve digressione tra diversi modi in cui è possibile collegare tra loro le nozioni di principio, causa e causa determinante. Innanzitutto la prima distinzione operata è quella tra principi e cause. Mentre ogni principio è una causa, non tutte le cause sono principi: nelle parole di Kenny (1979, 4) solo una causa il cui processo di causazione non rimonta al di là di essa è un principio. Con ciò non si intende che la causa non possa essere a sua volta causata da un'altra causa (il padre è causa e principio della generazione del figlio ed egli, a sua volta, è causato e generato, ma il padre del padre non è principio e causa del processo di generazione del nipote). Così, e.g. anche la sensazione è causa dell'azione senza per questo esserne principio²³. Se quindi tutti i principi sono cause (e non tutte le cause sono principi), a loro volta non tutte le cause sono cause determinanti, in quanto sono propriamente cause determinanti solo quelle cause da cui deriva il movimento. Una causa determinante che è anche prima, sarà un principio determinante (*kuria arché*). Mentre quindi tutti i principi sono anche cause, non tutte le cause determinanti sono principi. Una causa determinante che sia anche causa prima sarà invece propriamente un principio. Se A è un principio con potere di controllo di B, allora B occorre a causa di A. Questo significa che A è la causa prima di B (essendo A principio di B) e che A è anche la causa determinante di B dal momento che il fatto che B sia in un certo modo si spiega alla luce del fatto che A è in un certo modo.

Riassumendo dunque le prime considerazioni cui Aristotele giunge distinguendo tra cause e principi, si può affermare che l'idea generale concerne la possibilità di distinguere tra principi da cui derivano sostanze (principi di generazione) e principi con potere di controllo

²³ EN VI 2, 1139a19.

da cui, invece, derivano movimenti²⁴. Questi principi sono a loro volta cause determinanti dell'azione stessa (mentre, come abbiamo detto, una causa determinante dell'azione non è necessariamente prima e dunque non è necessariamente un principio). L'uomo nello specifico può essere detto principio in entrambi i sensi: egli è sia principio di generazione (di altre sostanze, i.e. di altri uomini) sia principio di movimenti, nello specifico di azioni. Aristotele dunque distingue innanzitutto tra due tipologie di principio: da un lato vi sono i principi *tout court*, come per esempio i principi di generazione, e, dall'altro i principi con potere di controllo, da cui derivano i movimenti. Per comprendere ciò che si intende per “principi con potere di controllo” bisogna poi introdurre la nozione di causa determinante: i principi con potere di controllo sono infatti cause determinanti delle azioni o dei movimenti (mentre non tutte le cause determinanti sono necessariamente principi, in quanto un principio è tale se è primo nella catena delle cause).

Viene dunque qui istituita una stretta relazione tra l'essere principio e l'essere causa. Tuttavia, l'argomentazione di Aristotele non si arresta qui, dal momento che ha come obiettivo quello di introdurre la nozione di “ciò che dipende da noi” rispetto alla quale la differenziazione e la relazione tra causa e principio sono preparatorie. L'argomento procede tuttavia in modo poco chiaro.

1.2.1. I principi tra necessità e contingenza.

Aristotele afferma, nel seguito di II 6 finora considerato, che bisogna distinguere tra principi che ammettono una sola conseguenza o un solo effetto – e da cui l'effetto deriva in modo necessario – e principi che invece ammettono che, a partire da questi, si generino esiti contrari o opposti, in ogni caso contingenti. Ora, l'argomento di Aristotele prende come esempio un caso di dimostrazione geometrica relativo al rapporto tra la somma degli angoli interni del triangolo e del quadrato. Se il triangolo ha la somma degli angoli interni uguale a due retti e il quadrato può essere diviso in due triangoli, allora il quadrato avrà la somma degli

²⁴ L'essere umano è qui considerato a partire dal suo essere sia principio di generazione di altre sostanze, sia, unico tra i viventi principio di azioni; essendo poi le azioni movimenti, e avendo Aristotele affermato che i principi con potere di controllo sono quelli da cui derivano i movimenti, rispetto alle azioni l'essere umano è un principio con potere di controllo. Aristotele mi pare dunque distinguere tra due modi in cui un essere umano può essere detto “principio”. La generazione infatti non è propriamente un movimento, anche se in merito Aristotele è spesso ambiguo nei testi (cfr. *Phys.* 225a35-b1 dove Aristotele nega che generazione e corruzione siano *kineseis* e *Phys.* 254a11-15, dove Aristotele sostiene che il muoversi è un generarsi e un corrompersi).

angoli interni uguale a due volte due angoli retti, i.e. quattro angoli retti. Il rapporto tra l'antecedente e il conseguente è necessario: non ammette che cioè si diano esiti contrari. Se per assurdo si generasse un cambiamento nel conseguente, i.e. nella somma degli angoli interni del quadrato, e.g. sei angoli retti invece che quattro, dovremmo presupporre che anche il principio o la premessa sia cambiata e cioè dovremmo presupporre che il triangolo abbia la somma degli angoli interni uguale a tre retti. Ciò che rimane invariato e necessario è il rapporto tra la somma degli angoli interni del triangolo e del quadrato: il quadrato ha cioè sempre la somma degli angoli interni pari a due volte la somma degli angoli del triangolo. Se cioè, come si era detto, A è un principio di B e dunque B occorre a causa di A e il fatto che A è la causa di B funge da principio esplicativo del fatto che B sia fatto o occorra in un certo modo (i.e., il fatto che B sia in un certo modo si spiega alla luce del fatto che A è in un certo modo), se il rapporto tra A e B è necessario (i.e. il rapporto tra gli angoli interni di un quadrato e di un triangolo è che 2/1), dobbiamo assumere che un cambiamento in B può essere spiegato solo alla luce di un cambiamento in A.

Ora, l'uomo è invece principio di cose che ammettono esiti contrari e contingenti. L'uomo infatti può generare un'azione ma anche non generarla e il fatto che questa azione si generi, come Aristotele afferma, dipende da lui.

ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἓνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας. ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστὶ, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τὰναντία, καὶ ὁ ἐφ' αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

Sicché se alcune delle cose che sono hanno la possibilità di essere anche nel modo contrario, è necessario che di tal modo siano anche i loro principi. Ciò che risulta da quel che è di necessità infatti è necessario; ma le cose derivanti da quegli altri principi possono risultare nei contrari e in potere degli uomini sono molte cose di tal genere e principi di tali cose sono essi stessi. Sicché è chiaro che tutte quelle azioni di cui l'uomo è principio e padroni possono avvenire o no e che è in suo potere che avvengano o no quelle cose appunto, di cui egli è padrone che siano o non siano. (*EE* II 6, 1222b41-1223a7)

Per comprendere meglio in che senso l'uomo è principio di azioni e, in generale, di cose che ammettono esiti contrari, si può istituire un paragone tra la causalità tipica della natura e la causalità tipica dell'uomo rispetto alle azioni²⁵.

La causalità della natura è una causalità univoca. Con ciò si intende che dalla causa può generarsi un solo effetto. Per esempio a partire da un melo si genereranno mele (e non mele o pere). Tuttavia è possibile ipotizzare il caso di un melo sterile che non generi affatto frutti²⁶. In questo caso è presente una causa violenta, una causa che cioè impedisce il processo naturale. Per quanto riguarda le azioni invece il caso è differente: l'uomo può cioè compiere X o non compiere X e che X venga compiuto o non compiuto dipende da lui. Emerge quindi una delle caratteristiche degli *eph'hemin*: ciò che dipende da un agente è bilaterale (contro l'univocità o l'unilateralità tipica delle cause naturali). Nel caso dei processi naturali e della causalità tipica della natura, è solo X a "dipendere" dal soggetto, o meglio, ad avere la sua origine e il suo principio nel soggetto stesso. Nel caso dell'uomo per esempio, è possibile considerare come caso di un processo naturale unilaterale l'invecchiamento. Ora, un uomo

²⁵ La causalità naturale sublungare si pone, come sappiamo, a un livello di "necessità" inferiore rispetto, per esempio, alla necessità delle conseguenze tratte da principi matematici o rispetto alla necessità del divino. La natura infatti procede *hos epì tò polú*, per la maggior parte dei casi. Tuttavia la causalità naturale opera in modo costante, sebbene un certo livello di contingenza non possa essere escluso. Ciò che impedisce lo svolgersi della causalità naturale può essere imputato a una forma di causa violenta o a un limite materiale stesso. In generale è possibile distinguere tra due tipi di necessità (Masi 2015, 230-232): 1. necessità assoluta; 2. necessità relativa. La necessità assoluta implicherebbe che se una causa si è verificata e ciò che si è verificato è necessario, l'effetto si verifica necessariamente; secondo altri, invece, implica che ciò che si verifica si verifica sempre nello stesso modo in base alla continuità formale e finale tra la causa e l'effetto. La necessità relativa implica invece che se una causa si è verificata allora anche l'effetto segue necessariamente, anche se la causa non era necessaria. Masi (2015, 231) rileva poi che la maggior parte degli interpreti affermi che Aristotele neghi il primo tipo di necessità mentre ammetta il secondo e tuttavia, per negare che tutto ciò che avviene avvenga necessariamente, Aristotele avrebbe bisogno di negare sia (1) che (2). La distinzione tra cause accidentali e cause per sé può invece meglio aiutare a comprendere perché nella causalità naturale ci si ponga a un livello di necessità inferiore: Masi (2015, 232) afferma che «la causa per accidente è indeterminata perché tra il risultato e il principio del movimento non c'è identità di contenuto [...]. Mentre in un processo di causazione per sé il sostrato materiale realizza il fine originariamente contenuto nel principio di movimento, nella causazione di tipo accidentale questo non avviene a causa della materia coinvolta, aperta e capace di esiti diversi. [...] La causa accidentale è [...] più debole [...] nella misura in cui il principio di movimento [...] non riesce a imporre alla materia [...] la forma di cui è portatore, mentre la materia, grazie alle sue proprietà intrinseche, nonché alla sua potenza di esser diversamente da come dovrebbe essere per istanziare quella stessa forma contribuisce a un risultato ulteriormente accidentale».

²⁶ Cfr. *Phys.* II 8, 199b1-4: «Se, dunque, si trovano alcuni prodotti d'arte nei quali c'è qualcosa in vista di un fine e che ha un buon esito, mentre se ne trovano altri che tendono a un fine ma non lo realizzano – e siamo allora nel campo delle cose mal riuscite –, lo stesso deve essere anche in natura e quindi i mostri sono errori di quello che è diretto ad un fine».

non può invecchiare o ringiovanire a seconda del suo desiderio. All'uomo, non sono cioè disponibili esiti contrari del processo "invecchiamento" che qui si sta considerando.

Nella causalità tipica della natura dunque è solo una delle due branche dell'alternativa a essere disponibile al soggetto e questa si verificherà sempre e costantemente a meno che, come nell'esempio prima citato del melo, non intervenga una causa violenta che blocca il processo. In assenza di ostacoli, il processo deriverebbe di necessità, data la causa. Eccetto Dio e i corpi celesti, tuttavia, cause ed effetti sono *esistenzialmente* contingenti, dal momento che, come si generano, si distruggono e potrebbero anche non generarsi affatto se, per esempio, nel caso della generazione di un individuo a partire da un altro individuo della stessa specie, il progenitore è stato ostacolato nella generazione. Tuttavia, se è per questa ragione che Aristotele afferma che del mondo naturale sublunare si può parlare *hos epì tò polú* (ed è questa la classe di frequenza che caratterizza i fenomeni del mondo fisico), d'altra parte è possibile sostenere che, in assenza di qualsivoglia ostacolo, i.e. in un mondo ideale o idealizzato in cui niente ostacola o impedisce il darsi di un processo naturale, gli effetti derivino necessariamente dalle cause. Inoltre, da una certa causa è necessario che derivi un solo effetto e dunque non è possibile che dalla medesima causa derivi un effetto opposto e, se qualche anomalia si verifica, questa dovrà essere spiegata alla luce di una causa violenta proveniente dalle circostanze (anche ambientali), in cui il processo naturale occorre²⁷. Nel caso dei processi naturali dunque sembra valere, sebbene per l'appunto a un grado di necessità inferiore nelle circostanze concrete in cui i processi occorrono, ciò che Aristotele afferma rispetto all'esempio della somma degli angoli del triangolo e del quadrato. Anche nel caso dei processi naturali, dunque, se invece di un certo effetto X a partire dalla causa Y si ottiene qualcosa come X' (opposto a X), allora X' non può essere considerato un effetto naturale della causa Y ma sarà il risultato di qualche interferenza proveniente dall'esterno (rispetto al processo considerato).

Nel caso di "ciò che dipende da noi", invece, Aristotele afferma che l'uomo è principio di cose che ammettono esiti contrari, cioè che ammettono X e anche non-X. Dunque il rapporto tra il principio e gli esiti alternativi sembrerebbe contingente. A differenza cioè dei processi naturali un agente umano, considerato come causa, può dare luogo all'effetto volontario X ma può dar luogo anche all'effetto volontario X', che implica la non-occorrenza di X, ed entrambi

²⁷ Broadie 1991, 150-151.

gli effetti possono essere ricondotti all'agente stesso e alla sua causalità. Gli effetti cioè sono entrambi consistenti con la medesima causa.

Questo implica in qualche modo che anche i principi debbano essere loro stessi contingenti? Kenny²⁸ afferma che dalla contingenza degli effetti non segue la contingenza dei principi ma aggiunge che, nel caso dell'uomo, l'uomo è in effetti un ente contingente, nel senso che nasce e muore. Tuttavia specifica che non sembra essere questo il punto che Aristotele ha in mente: piuttosto ciò su cui viene diretta l'attenzione è il fatto che un principio di effetti contingenti deve avere un particolare tipo di rapporto, i.e. contingente, rispetto alla contingenza dell'effetto stesso. Su questo punto si è espressa anche Sarah Broadie²⁹: la Broadie infatti, ricapitolando quali siano le caratteristiche emerse a partire da *EE II 6*, afferma che nel caso dell'agire umano, gli effetti sono contingenti in quanto la causa è contingente. Tuttavia, specifica ulteriormente che l'idea di una causa contingente deve essere intesa come la contingenza degli effetti a partire dal loro essere causati dalla causa considerata. Tuttavia, successivamente, la commentatrice afferma che dal momento che da premesse necessarie derivano sempre e solo conseguenze necessarie, ne consegue che l'agente non è necessitato nel far occorrere o meno l'azione.

Un'analisi parzialmente diversa viene offerta da Natali (2004). Natali sostiene infatti che a essere detto contingente in *EE II 6* non è il legame tra una premessa e le sue conseguenze o, nel caso dell'azione umana, di una causa e dei suoi effetti. Il legame tra causa ed effetto è infatti rigido e necessario e l'analogia con le matematiche è dunque spiegata alla luce di questa considerazione³⁰. Nel caso delle matematiche, infatti, analogamente alle azioni umane, il legame tra certe premesse date e le conseguenze che ne derivano è necessario. Tuttavia, mentre le matematiche sono immutabili, nel caso delle azioni umane, la causalità può cambiare e quindi anche le conseguenze che ne derivano. La causalità tipica dell'uomo viene dunque definita come una causalità nel senso forte, dal momento che, data una certa causa, segue necessariamente un certo effetto ma è anche una causalità contingente dal momento che non è necessario che la causa sia immutabile e resti sempre la medesima. Proprio per questa ragione, l'uomo può dar luogo a X ma anche a non-X. Natali conclude affermando che «par

²⁸ Kenny 1979, 6-7.

²⁹ Broadie 1991, 158-159.

³⁰ Natali 2004, 204.

conséquent, l'homme est principe, au sens fort, de conséquences opposées, dans la mesure où la causalité humaine est changeante»³¹. L'*agency* tipica dell'uomo è dunque una causalità variabile.

La divergenza tra le due posizioni riguarda cioè il punto a cui porre la contingenza: mentre Kenny³² sostiene che la contingenza debba essere posta al livello del legame tra la causa e il suo effetto, Natali invece sostiene che la contingenza debba essere posta al livello della causa, mantenendo invece rigido e necessario il legame tra causa ed effetto.

Alla luce di questa diversa interpretazione, può essere nuovamente considerata l'analogia che Aristotele stabilisce con le matematiche. Si è visto che Aristotele sostiene che se la somma degli angoli interni del quadrato cambia bisogna assumere che sia cambiata anche la somma degli angoli interni del triangolo, mantenendo tuttavia rigido il rapporto tra i due (la somma degli angoli del quadrato è sempre due volte la somma degli angoli del triangolo). Natali sostiene dunque che l'esempio delle matematiche sia *perfettamente* analogo a quello dell'azione umana³³. Mantenendo cioè rigido il legame tra una causa e il suo effetto, se l'effetto cambia bisogna assumere un cambiamento anche nella causa. Tuttavia, mentre nelle matematiche ciò è impossibile perché l'oggetto della matematica è immutabile, nel caso delle azioni umane la contingenza della causa e dunque la variabilità dell'agire sono ciò che le contraddistingue.

Sorabji invece sostiene, al contrario dell'interpretazione di Natali e più vicino alla posizione di Kenny, che bisogna separare la causa dalla necessità³⁴. Nel caso dell'agire umano per esempio è possibile considerare che ogni azione sia causata ma che non per questo sia necessitata. A partire dalla discussione sui *fresh starts* iniziata da Ross (1923), per cui è necessario rintracciare nell'agire umano un nuovo inizio o una rottura nella catena delle cause onde evitare di cadere in un *account* dell'agire deterministico, Sorabji sostiene che, a esclusione di alcuni passaggi, Aristotele non argomenti mai a favore dell'implicazione tra causa e necessità. Sebbene entrare nei dettagli dell'argomento non sia qui possibile, innanzitutto bisognerà considerare che Sorabji parte dall'analisi e da alcune obiezioni svolte a

³¹ Natali 2004, 205.

³² Kenny 1979, 6.

³³ Natali 2004, 192.

³⁴ Sorabji 1989, 227 ss.

Loening, che argomenta a favore di un resoconto deterministico dell'agire umano: secondo Loening cioè bisogna distinguere nell'etica aristotelica e dunque nelle sue argomentazioni, un piano astratto e un piano concreto. Se, in astratto dunque non è determinato che gli uomini siano tutti ladri e dunque vi è la possibilità che essi rubino o meno, nel caso concreto di un certo tipo particolare di uomo in una certa data situazione è già determinato, a partire dai suoi stati del carattere e dalle sue disposizioni interiori, se egli ruberà o meno e dunque questa possibilità non dipende realmente da lui.

L'interpretazione delle posizioni di Loening da parte di Sorabji è dunque molto vicina alla posizione di Furley, per cui dato un certo stimolo un soggetto avrà una risposta caratteristica e determinata da un meccanismo causa-effetto. Secondo Sorabji, invece, e *contra* Loening, mentre una teoria dell'azione umana, come vedremo, non implica una rottura nella catena causale, questa implica tuttavia una rottura o un fallimento nella necessità.

Rispetto all'interpretazione degli *eph'hemin* condivido la posizione di Sorabji per cui ogni soggetto agente ha, perlomeno, la possibilità di compiere o non compiere una certa azione. Tuttavia, credo che per argomentare a favore di una lettura più forte degli *eph'hemin* come genuina possibilità di compiere o astenersi dal compiere una certa azione, non sia necessario separare le nozioni di causalità e necessità, almeno rispetto all'ambito etico. Affermare infatti che il legame tra una causa e il suo effetto sia necessario non equivale necessariamente ad affermare che la causa sia necessitata. Sorabji porta come argomento a favore della separazione tra causa e necessario, il caso di un bambino che a causa di sentimenti di invidia verso il gioco di un suo amico, ruba il giocattolo. In questo caso, l'azione del bambino può essere spiegata dai suoi sentimenti ed è causata dagli stessi e tuttavia non è necessaria. Tuttavia, se ben comprendo la posizione di Sorabji, è possibile obiettarli che affermare che il legame tra causa ed effetto sia necessario non vuol dire affermare a sua volta che la causa sia necessaria. Ora è vero che le cause possono essere a loro volte effetto di un'altra causa, al punto da ritornare indietro nella catena causale, senza tuttavia cadere nel regresso all'infinito, che Aristotele non ammette mai³⁵. Se consideriamo che ogni causa sia a sua volta un effetto, allora si cadrebbe in una posizione determinista in senso forte per cui l'azione è necessitata da cause in numero indefinito antecedenti all'azione stessa.

³⁵ Aristotele tuttavia ammette almeno due catene causali continue: la generazione dei viventi e quella degli elementi naturali semplici. Si vedano, *GC* 318a24ss., *De Caelo* 305a31, *Phys.* III 8, 208a8-11.

Tuttavia in *EE* II 6, l'uomo è definito propriamente *arché* delle sue azioni, i.e. principio, causa prima. La catena causale non può cioè rimontare al di là dell'agente stesso (al punto che, se ciò accade, si deve considerare l'azione forzata in senso stretto³⁶). Sorabji offre un'interpretazione più debole del significato di *arché* rispetto a quella da me offerta nelle prime pagine di questo capitolo. Sorabji sostiene cioè che il termine *arché* non sia necessariamente connotato dalla condizione di essere “primo” in una catena causale, portando vari passi in cui il termine *arché* è utilizzato da Aristotele come sinonimo di causa, *aitia*³⁷. Tuttavia, se la sovrapposizione semantica tra i due termini può essere sostenuta e argomentata rispetto ad alcuni passi di Aristotele, nel caso specifico di *EE* II 6, ciò sembra essere meno probabile. Aristotele infatti ribadisce più volte che l'uomo è principio di azioni e, dopo aver svolto vari argomenti sulle distinzioni tra diversi tipi di principi, afferma anche che le *archai* sono *aitiai* di ciò che da loro discende, come nel caso delle matematiche.

ὁ δ' ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἢ γὰρ προᾶξις κίνησις. ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. (*EE* II 6, 1222b28-31)

L'uomo però è principio di una sorta di movimento, perché l'azione è movimento. E poiché, come negli altri casi, il principio è causa di ciò che in forza di esso è o si genera, si deve pensare proprio come avviene nelle dimostrazioni.

Dunque, Aristotele prima di citare l'esempio del triangolo, che tanti problemi interpretativi ha posto ai commentatori, afferma che l'uomo è principio e che i principi sono causa. Questa specificazione non sembra andare a favore di una lettura di causa e principio come termini sinonimici nel contesto di II 6. Come abbiamo visto, Aristotele distingue tra cause e principi affermando che tutti i principi sono cause (come in questo caso) ma che non è vero il converso, i.e. che tutte le cause sono prime e dunque principi. Ora se è vero che in alcuni passi, come ben mostrato da Sorabji, i due termini sono sostanzialmente sinonimi, non credo che questo passo possa essere armonizzato con l'idea della stretta relazione sinonimica tra causa e principio. Se dunque l'uomo è causa prima delle sue azioni, cioè principio delle stesse, non sembra essere necessario separare le nozioni di causa e di necessità proprio perché la catena causale non può rimontare al di là dell'agente stesso. L'uomo considerato come agente morale non è dunque una causa che è a sua volta effetto di un'altra causa. Di più, come

³⁶ Cfr. II parte, § I.1; I parte, §I.2; Kenny 1979, 4; Natali 2004, 192.

³⁷ Sorabji (1989, 228) riporta come casi: *DA* III 9, 433a16-17; *MA* 698a7-9; *EN* 1139b28-30.

vedremo, l'uomo è un tipo particolare di causa che non è legato a nessuna connotazione qualitativa, vizio e virtù, per necessità. Questo non implica che il legame tra causa ed effetto, una volta che la causa sia determinata, possa essere considerato non necessario. Una volta cioè che l'uomo abbia deciso di X, X seguirà necessariamente.

Sembra dunque ragionevole assumere con Natali che il rapporto tra una causa e il suo effetto sia necessario. Ritengo tuttavia che entrambe le linee interpretative colgano alcuni aspetti importanti che possono aiutare a rendere conto della causalità tipica dell'uomo in Aristotele. Una teoria unificata della causalità infatti può essere proposta se se si specifica di quale tipo di causa stiamo parlando o, in altre parole, a quale livello di generalità o specificità ci si sta ponendo. Da un lato, è sicuramente vero, come affermano Kenny³⁸ e Sarah Broadie³⁹, che l'uomo è un tipo particolare di causa che può dare luogo a effetti opposti tra loro. In questo senso sia X che non-X sono in potere della causa A, i.e. l'uomo come principio d'azione. Il legame dunque tra X e non-X rispetto ad A non è un legame necessario, a differenza, per l'appunto della relazione tra una causa e il suo effetto nel caso dei processi naturali o, ancor meglio, della relazione che unisce assiomi e dimostrazioni⁴⁰.

In questo senso X e non-X sono entrambi riconducibili alla medesima causa, i.e. al medesimo uomo, invariato sotto ogni aspetto. L'uomo è potenzialmente virtuoso e vizioso in modo contingente e può compiere dunque contingentemente X e non-X: non vi è alcuna necessità che lega quindi la causa a uno e uno solo dei suoi effetti. Tuttavia, una volta che l'uomo abbia deciso X, che la causa si sia "specificata" in X, X seguirà necessariamente e non seguirà piuttosto non-X. Il discorso di Aristotele, fino a questo punto, non ha ancora introdotto propriamente vizio e virtù ma si è limitato a considerare quale tipo di causa sia l'uomo. L'introduzione di vizio e virtù porterà, come vedremo, a dover integrare, almeno parzialmente, il quadro qui offerto.

³⁸ Kenny 1979, 6-7.

³⁹ Broadie 1991, 158-159.

⁴⁰ È qui opportuno notare che Aristotele, nel parlare delle matematiche, prende in considerazione casi che sono già oggetto di dimostrazione. Nel caso del rapporto tra gli angoli di un triangolo e quelli di un quadrato, la considerazione della somma degli angoli interni delle figure geometriche piane può essere dimostrata a partire dagli assiomi, che qui, invece Aristotele non considera. La somma degli angoli interni di un quadrato cambia se cambia la somma di quelli del triangolo, che però, a sua volta, cambierebbe se cambiassero le premesse, i.e. gli assiomi a partire da cui la somma degli angoli interna del triangolo può essere dimostrata come essere uguale a due angoli retti.

Ricapitolando dunque, *EE II 6* ha fin qui offerto il contesto causale in cui inserire l'azione specificamente umana. Da un lato cioè è stata presentata una distinzione tra cause e principi. Il principio è una causa prima e dunque mentre tutti i principi sono anche cause, non tutte le cause sono principi. L'uomo è definito poi come principio e causa delle sue azioni. Tuttavia mentre alcuni principi sono necessari e dunque le conseguenze che ne derivano sono necessarie, nel caso dell'uomo gli effetti sono contingenti. Ciò che rimane necessario è il rapporto tra una causa e il suo effetto ma l'uomo è un tipo particolare di causa che è aperta a specificarsi o determinarsi in maniera opposta, in quanto non è necessariamente legata in prima istanza né a X né a non-X. Si potrebbe dunque affermare che prima della necessità del rapporto causa-effetto, debba essere assunta la possibilità della causa di specificarsi e determinarsi in un certo modo.

§ I. 3. *Gli eph'hemin: un'interpretazione "minima".*

La ricostruzione offerta fin qui ha permesso di comprendere in che modo l'essere principio e l'essere causa siano nozioni fondamentali alla definizione di ciò che dipende da un agente. Innanzitutto la nozione di *controlling principle* ha permesso di distinguere tra principi e cause determinanti e di chiarire la loro relazione: se cioè ogni *controlling principle* è una causa determinante, non ogni causa determinante è necessariamente un principio dal momento che il principio è ciò che è primo nella catena delle cause. Successivamente, si è mostrato come Aristotele distingua tra principi necessari, le cui conseguenze sono necessarie, e principi che invece ammettono conseguenze, esiti o effetti contingenti, come nel caso delle azioni umane. Si è visto inoltre che questa distinzione non implica una fragilità nel rapporto tra una causa e il suo conseguente, che rimane, al contrario, necessario. Ciò che viene introdotto nella considerazione dell'uomo come principio da cui possono derivare conseguenze contrarie tra loro e contingenti è piuttosto una specificazione del tipo particolare di causa che l'uomo è rispetto alle azioni, i.e. una causa che, in prima istanza, non è già determinata ma che può determinarsi e specificarsi in termini opposti, i.e. X e non-X.

Come intendere dunque gli *eph'hemin* alla luce di queste considerazioni?

Echeñique (2012, 195-198) fa riferimento al problema di come intendere ciò che dipende da noi mettendo innanzitutto in evidenza alcune ambiguità lessicali.

La prima ambiguità riguarda precisamente come intendere “dipende da A”. Da un lato infatti “dipende da A” può essere interpretato come “dipende da A compiere X e dipende da A non compiere X” oppure come “dipende da A (compiere X e non compiere X)”. Tuttavia l’autore rileva che entrambe queste formule esplicative sono insoddisfacenti. La prima infatti sembra far riferimento a due capacità distinte che l’agente avrebbe, i.e. la capacità di compiere X e quella di non compiere X, le quali, sebbene dipendenti tra loro, sarebbero comunque diverse l’una dall’altra. Questa modalità di spiegazione di ciò che dipende da noi è non solo insoddisfacente ma porta anche a un’interpretazione errata del pensiero di Aristotele, dal momento che, per Aristotele, è la stessa e medesima la capacità che permette all’agente di poter compiere X e non compiere X al momento dell’azione, che possiamo chiamare tempo *t*. La seconda formulazione, d’altra parte, ha il merito di far riferimento a una sola e medesima capacità (di compiere e non compiere X) e tuttavia lascerebbe intendere che la stessa capacità contingente possa essere attualizzata in due modi allo stesso tempo, il che è impossibile. Piuttosto, Echeñique (2012, 195) propone una nuova formulazione di ciò che dipende da noi: “dipende da A (compiere X o non compiere X)”. D’altronde questa formulazione è coerente con quanto Aristotele afferma in *EE* II 6, 1223a7-8 dove le due branche dell’alternativa sono collegate tramite la disgiunzione greca ἢ⁴¹:

ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ. (*EE* II 6, 1223a7-8)

Di tutte quelle cose che è in suo potere fare o non fare egli stesso è responsabile; e quelle cose di cui è responsabile sono in suo potere.

Tuttavia un ulteriore problema sorge da questa nuova formulazione degli *eph'hemin*, concernente, nello specifico, la questione di dove apporre la negazione. Da un lato infatti si potrebbe pensare che l’alternativa che dipende dall’agente sia quella tra compiere o non compiere X; dall’altro, che invece l’alternativa sia compiere X o compiere non-X⁴². La prima

⁴¹ Una diversa formulazione degli *eph'hemin* occorre nell’*EN*, dove invece le due branche dell’alternativa sono collegate da *kai*. Echeñique (2012, 196) spiega dunque che a rendere complessa l’interpretazione della nozione di ciò che dipende da un agente è precisamente l’uso frequente che Aristotele fa del *kai*. Echeñique mantiene dunque l’idea che, nonostante tra la formulazione degli *eph'hemin* nell’*EE* e quella nell’*EN* vi sia uno scarto rappresentato, per l’appunto, dall’impiego nella prima opera di una disgiunzione e nella seconda di una congiunzione, la nozione di ciò che dipende da un agente sia spiegata meglio e più esattamente nell’assunzione di una disgiunzione tra le due branche dell’alternativa, pena, evidentemente, l’incorrere nelle difficoltà che caratterizzavano la seconda formulazione, i.e. “dipende da A (compiere X e non compiere X)”.

⁴² Echeñique 2012, 196.

alternativa farebbe cioè riferimento al compiere una certa azione o astenersi dal compierla mentre la seconda si riferirebbe a due azioni, entrambe positive, caratterizzate però da qualità opposte: se X cioè è un'azione virtuosa, non-X sarà un'azione viziosa, e.g. se X è un'azione coraggiosa, non-X sarà un'azione codarda. Ora, come messo in evidenza da Echeñique, la seconda alternativa avrebbe il merito e il vantaggio di spiegare in che modo la teoria aristotelica della virtù differisce da quella socratico-platonica. In altre parole, nel dire che compiere un'azione virtuosa o un'azione viziosa dipende in ugual misura dal soggetto, Aristotele starebbe criticando la dottrina dell'involontarietà del vizio, secondo la quale, per l'appunto, nessuno compie il male volontariamente.

Tuttavia, nello specifico del contesto dell'*Etica Eudemia*, la formulazione più rilevante per gli *eph'hemin* anche in relazione alla conclusione cui Aristotele giunge dopo aver trattato del forzato e dell'ignoranza, non è tanto quella che fa leva sulla volontarietà del vizio (o dell'acquisizione di abiti viziosi) quanto più quella che fa riferimento alla possibilità da parte di un soggetto agente di astenersi dal compiere una certa azione.

Sebbene possa essere una tentazione quella di vedere nel “non compiere X” “compiere il contrario di X”, in realtà, non è questa la formulazione degli *eph'hemin* cui Aristotele si riferisce, o almeno non in maniera diretta. Echeñique⁴³ considera che è esattamente la formulazione degli *eph'hemin* come possibilità di compiere X e non compiere X che è richiesta per poter argomentare contro la teoria asimmetrica socratica. Per argomentare contro la teoria asimmetrica socratica Aristotele ha semplicemente bisogno di mostrare che un agente può compiere un'azione o astenersi dal compierla e mostrare che vi sono casi in cui non compiere un'azione virtuosa equivale a compierne una viziosa. Vi sono cioè casi in cui se per esempio dipende da un agente non restituire un debito e, di conseguenza, non compiere un'azione giusta, dipende dall'agente anche fare qualcosa di ingiusto, i.e. non restituire il debito. E questo è tutto ciò che è richiesto per mostrare la falsità della teoria asimmetrica di virtù e vizio. La formulazione degli *eph'hemin* come “dipende da un agente compiere o non compiere X” sarebbe dunque capace di includere anche la formulazione degli *eph'hemin* come capacità di compiere un'azione virtuosa o viziosa, senza che questo tuttavia implichi necessariamente che vizio e virtù siano un sistema binario per cui non compiere un'azione

⁴³ Echeñique 2012, 197-198.

virtuosa implica sempre e necessariamente compiere un'azione viziosa (sebbene, appunto, in alcuni casi, ciò sia manifestamente vero).

Tuttavia, oltre alla possibilità, ammessa da questa formulazione degli *eph'hemin*, di argomentare contro la teoria asimmetrica socratica, bisognerà chiedersi anche quale esigenza teorica, interna al pensiero stesso di Aristotele, venga meglio soddisfatta dalla formulazione di “ciò che dipende da noi” come possibilità di compiere X o di non compiere X. Una risposta più esaustiva a questa domanda verrà offerta alla fine della II parte della tesi⁴⁴ dopo aver analizzato i criteri del forzato e dell'ignoranza come criteri per l'involontarietà di un'azione. Tuttavia, per il momento, è possibile offrire una risposta preliminare, per quanto meno esaustiva.

Alla fine di *EE* II 9, dopo aver affrontato entrambi i criteri dell'azione involontaria Aristotele afferma che:

dunque tutte le cose che, quando dipende da lui non farle, il soggetto fa non ignorando e per se stesso, è necessario che siano volontarie, e il volontario è questo. (*EE* II 9, 1225b8-10)

Aristotele sta qui affermando che un'azione è volontaria se risponde ai due criteri che ha identificato per la volontarietà, i.e. un'azione non deve essere forzata – e quindi deve essere compiuta *di'auton* – e non deve essere compiuta in stato di ignoranza. Tuttavia sembrerebbe esserci un'altra condizione perché un'azione possa essere detta volontaria: che il soggetto compia l'azione quando dipende da lui non compierla. Se dunque consideriamo che gli *eph'hemin* debbano essere formulati come “dipende da A compiere o non compiere X”, notiamo che tra le due formulazioni sembra esserci concordanza. Da un lato infatti Aristotele afferma che, affinché un'azione possa essere soggetta alla considerazione della stessa come volontaria, è necessario che l'agente compia l'azione quando dipende da lui non compierla. Dall'altro, nella formulazione degli *eph'hemin*, afferma che un'azione dipende da un soggetto quando dipende da lui compierla o non compierla.

Questa specificazione risponde a un'esigenza teorica interna al pensiero dello stesso Aristotele. Affinché un'azione possa essere detta dipendere da un soggetto non sembra essere necessario che il soggetto stesso possa compiere una certa azione X o un'azione Y (contraria a X). Ciò che invece è necessario è che il soggetto possa perlomeno astenersi dal compiere

⁴⁴ II parte, § II.4.

l'azione X. Questo discorso diviene più chiaro quando Aristotele parla delle azioni compiute per necessità⁴⁵.

Il caso che viene presentato a titolo di esempio di questa classe di azioni riguarda un uomo che, sotto ricatto, viene minacciato di perdere tutta la propria famiglia se non ucciderà un altro uomo. Aristotele afferma che qui l'agente non ha una reale possibilità di scegliere il mezzo e questo perché il mezzo è uno e uno solo: uccidere l'uomo (o non ucciderlo). Successivamente, come si vedrà, Aristotele affermerà che tali azioni sono involontarie in quanto caratterizzate da un'alternativa insostenibile per cui non uccidere l'uomo e, di conseguenza, perdere tutta la propria famiglia, non è realmente un'azione disponibile all'agente in quanto eccedente la sua naturale capacità di sopportazione⁴⁶. Se dunque ciò è vero, tale azione non dipende propriamente dal soggetto perché il soggetto non può astenersi dal compierla. In questo caso, non si è in presenza di due alternativi corsi d'azione del tipo compiere X o compiere non-X (i.e. compiere azioni alternative a X) ma semplicemente di una possibilità ipotetica (e poi parzialmente sconfessata dall'introduzione della naturale capacità di sopportazione) di compiere o non compiere X, dal momento che corsi d'azione alternativi a X non sono disponibili all'agente stesso.

D'altronde, anche prescindendo dal caso limite delle azioni compiute per necessità, gli *eph'hemin* così formulati sembrano configurare un criterio largo rispetto alle alternative disponibili a un agente: con questo si intende che, perché un'azione dipenda dal soggetto, non è necessario che al soggetto stesso si aprano alternativi corsi d'azione positivi ma che il soggetto abbia perlomeno la possibilità di compiere una certa azione o astenersene, i.e. non compierla (il che connoterebbe l'alternativa come un'alternativa negativa). Il criterio così formulato non solo quindi risponderebbe a un'esigenza teorica interna al pensiero stesso di Aristotele rispetto a volontario e involontario (un'azione è forzata infatti non solo perché l'origine dell'azione stessa, nel caso del forzato in senso stretto, è al di fuori dell'agente stesso ma anche perché egli non può astenersi dal compierla) ma presenta anche il vantaggio di offrire un criterio "minimo" rispetto a ciò che può essere detto dipendere da un agente, senza la necessità di dover ammettere la presenza di corsi di azione alternativi positivamente

⁴⁵ cfr. II parte, § I.2.

⁴⁶ cfr. Irwin 1980, 121. Irwin afferma anche che il criterio della naturale capacità di sopportazione sembra essere particolarmente oscuro, ragion per cui propone di sostituire a questa "teoria semplice della responsabilità" una "teoria complessa della responsabilità dell'agente".

connotati. La possibilità che un agente ha di compiere un'azione X o astenersi dal compierla sembra dunque essere condizione necessaria e sufficiente affinché un'azione possa essere detta dipendere dal soggetto.

A questo punto è possibile considerare il legame che Aristotele stabilisce tra essere principio e causa delle azioni che dipendono da noi e l'essere responsabile delle stesse.

ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ. (EE II 6, 1223a7-9)

Di tutte quelle cose che è in suo potere fare o non fare egli stesso è responsabile; e quelle cose di cui è responsabile sono in suo potere.

Aristotele dunque avendo stabilito che l'uomo è principio di azioni e dunque ne è causa e che le azioni di cui può essere causa sono quelle che dipendono da lui, afferma che di queste cose l'uomo è responsabile, i.e. αἴτιος⁴⁷. *Aitios* in greco riflette, in un certo senso, un doppio legame: da un lato, infatti, il termine rimanda a *aitia*, causa; dall'altro il termine è propriamente utilizzato in greco per definire l'imputabilità giuridica: un soggetto *aitios* è cioè un soggetto che può essere chiamato in causa in tribunale, che è chiamato a rispondere del suo operato e delle sue azioni. In questo senso, *aitios* può essere reso con "responsabile"⁴⁸: questo non significa tuttavia che l'unico contesto cui Aristotele si riferisce sia quello giuridico, da cui

⁴⁷ Woolf (2013, 26) traduce *aitios* con *cause*. Sulla stessa linea anche Woods (2005, 22) e Kenny (1979, 10-11). Tuttavia Kenny pur traducendo *aitios* con *cause of* specifica che il termine nel corso di II 6 è soggetto a uno slittamento semantico da un senso largo di "causa" a un senso stretto di "responsabile". Ora se è vero che Aristotele usa *aition* spesso all'interno del capitolo per intendere che qualcosa è causa di qualcos'altro, ritengo anche che la traduzione di *aitios* con responsabile colga meglio una delle caratteristiche specifiche di questo tipo di azioni. *Aitios* qui introduce un nuovo elemento, che non è pienamente colto se ci limitassimo a tradurlo con causa e cioè che un uomo può essere ritenuto responsabile delle sue azioni e dunque a questo genere di azioni possono essere legate lode e biasimo e punizione e retribuzione. Inoltre se rendessimo *aitios* con "causa" sarebbe difficile, a mio avviso, spiegare in che senso l'uomo non è causa delle azioni involontarie. Se nel caso delle azioni forzate infatti è chiaro che l'uomo non è causa di queste azioni (in quanto la causa è a lui esterna) nel caso delle azioni compiute per ignoranza diviene più complesso sostenere che egli non sia causa di queste azioni. L'involontarietà delle azioni compiute per ignoranza non è dovuta necessariamente al fatto che qualcos'altro sia causa delle azioni: Edipo chiaramente uccide il padre, egli è in questo senso causa della morte del padre. E tuttavia non è responsabile di parricidio in quanto non sapeva che quell'uomo fosse suo padre.

⁴⁸ Come messo in evidenza da Echeñique (2012, 20) la resa di *aitios* con responsabile è spesso foriera di equivoci. La filosofia moderna e contemporanea infatti hanno introdotto una serie di sfumature rispetto al modo di intendere la responsabilità morale che fanno riferimento, in generale, a due interpretazioni della responsabilità: la responsabilità come *answerability/accountability* e come *attributability*. Mentre, brevemente, la prima tende a vedere il soggetto come *accountable* per le sue azioni, introduce le nozioni di merito (*desert*) e dunque vede e giudica il soggetto rispetto alle aspettative sociali che a esso sono rivolte, la seconda invece tende a vedere le azioni dell'agente (e dunque la lode e il biasimo che a esse possono essere rivolte) semplicemente dalla prospettiva se queste azioni sono effettivamente espressive della qualità morale di un agente. Questo punto verrà ripreso più estesamente nella terza parte della tesi (cfr. III parte, cap. II)

il termine proviene. Il contesto infatti in cui Aristotele si serve del termine *aitios* fa sicuramente riferimento anche a un ambito giuridico, come vedremo, e tuttavia la nozione di “responsabilità” non può essere ristretta a questo ambito, dal momento che a un agente responsabile possono essere rivolti anche lode e biasimo, pratiche cioè che prescindono dal contesto legale.

Se dunque un’azione dipende dal soggetto e l’agente la compie, costui può essere definito responsabile della sua azione. Sembra dunque che l’essere principio, e l’essere causa e l’essere dipendente dal soggetto siano tutte condizioni della responsabilità morale di un soggetto. Infatti vi sono cose di cui un soggetto può essere definito causa di cui tuttavia egli non è responsabile in quanto non dipendono da lui⁴⁹. Si pensi per esempio ai processi naturali che hanno come causa il soggetto, considerato in quanto vivente, e.g. l’invecchiamento o la respirazione⁵⁰. Di queste cose l’uomo è causa ma non possono essere dette dipendere dal soggetto nel loro occorrere. Queste cose infatti si danno per natura e di questo genere di cose afferma Aristotele il soggetto non è responsabile.

ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν. (EE II 6, 1223a10-12)

C’è biasimo e lode non per quelle cose che si danno o per necessità, o per caso, o per natura, ma per quelle di cui noi stessi siamo responsabili.

Se dunque di queste cose che non dipendono da noi ma dalla natura, dal caso o dalla necessità, non siamo responsabili, ci si potrebbe porre la domanda inversa, cioè se esistono cose che dipendono da noi di cui noi non siamo causa e di cui dunque non possiamo essere detti responsabili. In sostanza, bisogna domandarsi quale rapporto vi sia tra le tre condizioni della responsabilità fin qui delineate.

⁴⁹ Su questo punto, mi trovo in disaccordo con Echeñique (2012, 19). Echeñique sostiene infatti che l’essere principio, padrone, causa, responsabile e, infine, il dipendere da un soggetto e il volontario siano nozioni che Aristotele definisce come sostituibili l’una all’altra *salva veritate*. Tuttavia ritengo che queste nozioni non siano sostituibili e liberamente interscambiabili l’una con l’altra ma che, piuttosto, queste devono essere tutte presenti affinché un’azione possa essere detta volontaria, come si cercherà di mostrare in questa sezione.

⁵⁰ È d’obbligo qui un’ulteriore precisazione: per soggetto intendo in questo contesto argomentativo l’essere umano considerato in generale, i.e. sia in quanto vivente che in quanto agente. Il termine soggetto in questo caso è utilizzato per rendere l’ambiguità del fatto che, sebbene sia lo stesso uomo quello che invecchia e quello che compie un’azione moralmente significativa, i due processi o movimenti (se consideriamo con Aristotele che la *praxis* è un tipo di movimento in II 6) non rinviano allo stesso genere di causalità: l’uno rimanda infatti a una causalità di tipo naturale, l’altro invece a una causalità di tipo “morale”, che è uno degli oggetti di indagine in II 6. In questo senso, dunque, avvalendomi del termine soggetto mi riferisco a un termine sufficientemente generale da poter essere poi specificato in ulteriori distinzioni.

In un certo senso, vi sono cose che dipendono da noi di cui però noi non siamo causa a patto di intendere in senso più generale nel primo caso e più specifico nel secondo il “noi”. Aristotele, nell’*Etica Nicomachea*, afferma infatti che vi sono alcune cose che in generale dipendono dagli uomini e dunque da noi e che tuttavia nelle circostanze specifiche possono non dipendere da noi: l’esempio che Aristotele riporta è quello della costituzione di un altro popolo. In generale la ratifica di una costituzione è un affare che dipende dagli uomini: sono gli uomini che possono scriverne una, ratificarla, far valere alcuni principi piuttosto che altri. Tuttavia, la costituzione degli Spartani non dipende affatto da noi, in senso specifico, i.e. non dipende dagli Ateniesi. In questo senso dunque, a seconda del livello di generalità cui ci si pone, vi sono delle cose che in generale dipendono dagli uomini di cui tuttavia noi non siamo causa. È dunque chiaro che le tre condizioni servono tutte e tre a individuare quelle azioni di cui un soggetto è responsabile: un soggetto deve essere principio, causa e compiere un’azione che dipende da lui, affinché possa essere detto responsabile; e se egli è definito responsabile, allora è necessario che tutte e tre le condizioni si diano.

A questo punto, Aristotele introduce vizio e virtù, cui finora non aveva fatto alcun accenno. È solo dopo aver individuato la “struttura” causale fondamentale dell’azione umana e averne identificato le caratteristiche che introduce l’elemento qualitativo: vizio e virtù.

II. Vizio e virtù

§ II.1. L’introduzione di vizio e virtù in EE II 6.

Gran parte di *EE II 6* dunque è stata dedicata finora all’individuazione del senso specifico in cui l’uomo può essere detto principio e causa di azioni che dipendono da lui. Fino a questo momento, inoltre, nulla è stato detto da Aristotele rispetto a vizio e virtù e, in generale, rispetto agli aspetti qualitativi che contraddistinguono le azioni stesse. Come si cercherà di mostrare, sebbene apparentemente l’introduzione di vizio e virtù alla fine di *EE II 6* sembri del tutto coerente con gli argomenti precedenti e sembri procedere in modo quasi lineare, la questione non è esente da problemi e difficoltà. Queste riguardano da un lato come intendere l’idea che l’uomo possa essere aperto a corsi d’azioni contingenti rispetto a vizio e virtù e, dall’altro, come interpretare i rapporti tra quanto viene affermato in questo capitolo e quanto invece Aristotele afferma nell’*Etica Nicomachea* rispetto alla virtù e al vizio. Rispetto al primo punto cioè la questione riguarda il comprendere se l’uomo possa essere detto essere sempre in un rapporto di contingenza rispetto a vizio e virtù, potendo sempre dar luogo a

entrambi i contrari o se, piuttosto, possa essere fornita un'interpretazione di questo passo dell'*Etica Eudemia* che possa essere compatibile con quanto Aristotele afferma nell'*Etica Nicomachea* rispetto alla virtù, il che conduce al secondo aspetto da considerare. Spesso infatti sono stati posti in rilievo dai commentatori gli aspetti di divergenza tra *EE* e *EN*: nell'*EE* infatti, come si vedrà, alcuni elementi teorici che invece rivestono una grande importanza nella *Nicomachea* sono assenti. Tuttavia, è possibile offrire un resoconto di *EE* II 6 che non rende tale capitolo del tutto incompatibile con l'*EN* e che invece può donare una visione integrata e completa dell'acquisizione e della formazione del carattere di un soggetto agente.

Fin qui, *EE* II 6 ha introdotto la nozione degli *eph'hemin* legandola ad altri tre aspetti che contraddistinguono l'uomo rispetto alle azioni: essere principio, essere causa ed essere responsabile. L'argomento che tuttavia introduce vizio e virtù sembra far riferimento anche ad altri aspetti delle azioni umane, nello specifico, alle pratiche di lode e biasimo, sebbene, essendo questi nondimeno legati alla responsabilità, facciano a loro volta riferimento alle tre condizioni della responsabilità fin qui delineate: l'essere principio, causa e, di conseguenza, responsabile.

ἐπεὶ δ' ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. (*EE* II 6, 1223a9-15)

Poiché la virtù e il vizio e le opere che ne derivano sono le une lodevoli e le altre riprovevoli (c'è biasimo e lode non per quelle che si danno per necessità, o per caso, o per natura, ma per quelle di cui noi stessi siamo responsabili; per tutte quelle di cui altri è responsabile, è questo che ne ha il biasimo e la lode), è chiaro che sia la virtù che il vizio hanno come oggetto quelle azioni di cui l'uomo è personalmente responsabile e principio.

Nel testo qui considerato, il fatto che vizio e virtù possano essere detti dipendere dall'agente e che dunque egli ne sia responsabile, è in un certo senso mediato dalla possibilità di attribuire lode e biasimo all'agente stesso, virtuoso o vizioso, e alle opere che dalla virtù e dal vizio discendono. Il ragionamento di Aristotele sembra procedere come segue: c'è biasimo e lode solo delle azioni di cui si è responsabili; c'è biasimo e lode di vizio e virtù e delle azioni che ne derivano; dunque l'uomo è responsabile di vizio e virtù. In sostanza, Aristotele utilizza l'idea che lode e biasimo possono essere attribuiti solo a colui che è causa e responsabile delle opere, che vengono lodate e biasimate, per mostrare che vizio e virtù sono volontari e dipendono dall'uomo. Sebbene dunque le pratiche di lode e biasimo costituiscano

una novità all'interno del capitolo, esse sono nondimeno legate agli altri tre aspetti che Aristotele ha individuato nel corso di II 6 come caratterizzanti le azioni umane, i.e. le nozioni di principio, causa e responsabilità. Un passo analogo, che può aiutare a esplicitare questo aspetto, si ritrova nell'*Etica Nicomachea*:

οὐ μόνον δ' αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἐκούσιοί εἰσιν, ἀλλ' ἐνίοις καὶ αἱ τοῦ σώματος, οἷς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γὰρ διὰ φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι' ἀγυμνασίαν καὶ ἀμέλειαν.[...] τῶν δὲ περὶ τὸ σῶμα κακιῶν αἱ ἐφ' ἡμῖν ἐπιτιμῶνται, αἱ δὲ μὴ ἐφ' ἡμῖν οὐ. εἰ δ' οὕτω, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱ ἐπιτιμῶμεναι τῶν κακιῶν ἐφ' ἡμῖν ἂν εἶεν. (*EN III 7, 1114a21-31*)

Quindi non solo i vizi dell'anima sono volontari, ma lo sono anche i vizi del corpo, almeno per certe persone, quelle che sono oggetto di biasimo: infatti nessuno biasima chi è brutto per natura, ma si biasimano quelli che lo sono per mancanza di esercizio fisico e trascuratezza. [...] Perciò i mali del corpo che dipendono da noi vengono biasimati, quelli che non dipendono da noi, no. E se le cose stanno così, lo stesso vale anche negli altri casi: i vizi che sono biasimati saranno cose che dipendono da noi.

Di ciò di cui è responsabile la natura è improprio biasimare l'uomo, mentre, a ciò di cui egli stesso è responsabile è invece possibile attribuire lode e biasimo. Non si biasimerebbe cioè un uomo poiché egli è brutto per natura: egli non è affatto responsabile di ciò che avviene per natura, in quanto la natura non è *eph'hemin*, non dipende da lui, come si è già detto. Tuttavia se questo stesso uomo diviene brutto a causa della sua stessa trascuratezza, allora, della sua bruttezza fisica, egli può essere giustamente biasimato: questa è infatti una conseguenza di un comportamento di cui il soggetto era in controllo, di cui egli è stato principio e causa, e di cui conseguentemente egli può essere detto responsabile.

Lode e biasimo sono dunque rivolti a colui che è effettivamente causa e responsabile delle azioni che dipendono da lui e dal momento che virtù e vizio possono essere annoverate tra le cose che dipendono da un soggetto, ne consegue che egli ne è causa e responsabile e principio, poiché si è visto che queste tre caratteristiche sono necessarie affinché un agente possa essere detto in controllo dell'occorrere o del non occorrere dell'azione stessa. Se dunque l'uomo è responsabile di vizio e virtù e ne è principio al modo in cui è stato esposto precedentemente, sembrerebbe che l'uomo possa dar luogo a corsi d'azione virtuosi o viziosi nello stesso modo e contingentemente. Sebbene fin qui l'analisi sembri procedere in modo sufficientemente lineare, non è, come anticipato, esente da difficoltà. Prima di affrontare il rapporto tra *eph'hemin*, vizio e virtù, tuttavia, è necessaria una precisazione testuale: bisognerà cioè chiedersi quale sia, nel testo di *EE II 6* sopra citato, il rapporto tra i tre termini ἀρετή, κακία e τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα. La restituzione del testo infatti oscilla tra due alternative

che si basano su una diversa interpretazione della congiunzione *kaí*: in un senso, τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα verrebbe considerato come la specificazione di ἀρετή e κακία, in un altro, vizio e virtù e le azioni che ne derivano starebbero a indicare due oggetti distinti.

Nel primo senso, dunque, il *kaí* potrebbe essere interpretato come epesegetico. In questo caso Aristotele starebbe dicendo che vizio e virtù, cioè le opere che da essi derivano, sono lodate e biasimate: vizio e virtù starebbero cioè a designare la qualità delle azioni stesse. Con questo si intende che vizio e virtù potrebbero essere qui considerati semplicemente come la qualificazione morale delle azioni che un agente compie e non come stati abituali. Parafrasando, dunque, vizio e virtù non designerebbero qui nient'altro che le azioni stesse che il soggetto compie: Aristotele starebbe quindi dicendo che vizio e virtù dipendono da noi, esattamente nel senso in cui dipende da noi compiere azioni viziose o virtuose.

Diversamente se prendiamo il *kaí* come una congiunzione, si potrebbe sostenere che da un lato gli stati abituali e dall'altro le azioni che dagli stati abituali discendono sono dette dipendere dall'agente. In questo caso, Aristotele starebbe sostenendo che vizio e virtù in quanto *hexeis* e le azioni in quanto attività che discendono dalle *hexeis* dipendono da noi: si tratterebbe cioè di due oggetti distinti. Le due formulazioni, sebbene molto vicine, aprono a due diverse interpretazioni in base alle considerazioni delle pagine precedenti rispetto al modo specifico in cui l'uomo è principio di azioni. In che modo cioè deve essere inteso il fatto che l'uomo in quanto principio di effetti contingenti, può dar luogo a entrambi i contrari? A quale punto della vita morale di un soggetto è disponibile questa possibilità? Se prendiamo vizio e virtù semplicemente come la qualificazione morale di un'azione, in base a quanto Aristotele ha affermato in precedenza, si potrebbe sostenere che la possibilità di dare luogo a esiti contrari è sempre disponibile all'agente. Vizio e virtù infatti, corrispondendo alla qualificazione delle azioni che un soggetto compie e non essendo considerate mai in *EE* II 6 come altro che questo, possono essere viste come alternative sempre disponibili all'agente: se l'agente è principio di azioni opposte tra loro e se queste azioni possono essere viziose o virtuose, allora l'uomo è principio di azioni virtuose o viziose. Se invece si considerassero vizio e virtù da un lato come *hexeis* e dall'altro le azioni che da queste *hexeis* discendono, si potrebbe aprire la possibilità, forse ardita, di conciliare il resoconto di *EE* II 6 con quanto Aristotele afferma in *EN* III 5 a proposito degli abiti e delle azioni, i.e. che essi non dipendono nello stesso modo dal soggetto agente. Prima di vedere in che modo è possibile considerare *EE* II 6 perlomeno conciliabile con *EN* III 5 (e V 1), tuttavia, è necessaria una digressione metodologica.

§ II.2. *L'Etica Nicomachea e l'Etica Eudemia su vizio e virtù: un'armonizzazione possibile.*

La questione della cronologia e dei rapporti tra le due *Etiche* di Aristotele è stata oggetto di un grande dibattito soprattutto a partire dalla pubblicazione del volume di Anthony Kenny (1978) (*The Aristotelian Ethics: A Study of The Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press). Nel volume Kenny sostiene, a partire da indagini stilistiche e contenutistiche di tipo comparativo, che l'*Etica Eudemia* sia da considerarsi anteriore rispetto all'*Etica Nicomachea* e che i libri, cosiddetti, comuni (*EE* = IV, V, VI; *EN* = V, VI, VII) appartenessero in origine al nucleo dell'*Eudemia*. A partire da queste considerazioni e soprattutto a partire dalla considerazione dell'appartenenza dei libri comuni al nucleo tematico dell'*Eudemia*, è stato dunque affermato che l'*Eudemia* fosse anteriore rispetto alla *Nicomachea*. Donini (2014) conferma l'idea che l'*Eudemia* sia da considerarsi precedente, affermando inoltre che tra le due opere vi sia uno scarto teorico fondamentale, dato dall'assenza nell'*EE* di una teoria dell'*ethismós*. Se infatti nell'*EN* Aristotele dedica particolare attenzione al ruolo che l'abitudine svolge nell'acquisizione della virtù e anche nel darsi delle azioni a partire dagli stati abituali, tale teoria è assente nell'*EE* dove invece ricopre, a detta dell'autore, un ruolo più centrale il concetto di natura, *physis*. Secondo Donini, inoltre, a fungere da cesura teorica tra un'*Etica* e l'altra sarebbe stata la lettura o la conoscenza da parte di Aristotele, delle *Leggi* di Platone, dove grande spazio viene dedicato all'educazione e al ruolo che l'educazione svolge nell'acquisizione della virtù⁵¹. L'apprendimento delle virtù passa dunque per l'essere abituati a comportarsi virtuosamente. Dal momento che nell'*Eudemia* il termine *ethizesthai* ricorre una sola volta (a 1220b1), mentre, al contrario, si configura come una nozione cardine nella *Nicomachea*, non solo quest'ultima rappresenta un cambiamento di prospettiva da parte di Aristotele rispetto all'acquisizione della virtù ma è anche capace di rendere meglio conto del *come* è possibile divenire virtuosi, contribuendo dunque a colmare un vuoto teorico che nell'*Eudemia* è presente, dal momento che nulla viene detto rispetto al *come* sia possibile divenire uomini virtuosi.

Nonostante tutti questi aspetti siano sicuramente importanti e meritevoli di considerazione, ritengo che sia nondimeno possibile tentare di mettere in comunicazione le due opere,

⁵¹ Donini 2014, 25-50.

cercando di vedere se queste siano conciliabili l'una con l'altra. Una delle differenze fondamentali tra le due *Etiche* infatti è, anche, una questione di *focus*: l'*Eudemia*, come si è cercato di mostrare, dedica molta parte delle sue argomentazioni a mostrare come l'uomo può essere causa delle sue azioni, mirando a inserire la discussione sull'agire umano moralmente significativo all'interno di questioni che fanno riferimento ad altri aspetti e rami della filosofia aristotelica stessa, come la fisica, la metafisica e la biologia.. A partire da *EE* II 6 dunque e considerando i capitoli di *EN* in cui Aristotele parla dell'abitudine, dell'acquisizione delle virtù e della causalità delle azioni rispetto agli stati abituali è possibile dunque cercare di mettere in relazione le due *Etiche* al fine di offrire una ricostruzione più inclusiva dell'etica aristotelica stessa, che renda compatibili le posizioni formulate in entrambe le *Etiche*.

Ovviamente, questo non significa e non equivale ad affermare che le due opere dicano in sostanza la stessa cosa né trascurare le differenze tra le due opere, che, come vedremo nella II parte della tesi rispetto a volontario e involontario, non sono nient'affatto trascurabili. Questo tentativo di armonizzazione non vuole dunque essere strettamente storico-genealogico ma, al contrario, vuole mettere, almeno sotto questo aspetto, su un piano sincronico le due opere al fine di indagare se sia possibile offrire un resoconto della virtù che tenga conto e delle specifiche caratteristiche delle due *Etiche* e al contempo di possibili punti di convergenza.

II.2.1. L'acquisizione della virtù e il principio dell'unidirezionalità degli abiti.

Come abbiamo visto, Aristotele nell'*Etica Eudemia*, inserisce l'analisi di ciò che dipende da un agente all'interno di una teoria più generale della causalità tipica dell'uomo rispetto alle azioni, giungendo alla formulazione degli *eph'hemin* come ciò che dipende da un agente fare o non fare. Al contempo, Aristotele afferma che vizio e virtù, in quanto oggetto di lode e biasimo, e le azioni che da essi derivano, dipendono dal soggetto. Precedentemente, egli aveva anche affermato che l'uomo è principio di effetti contingenti, i.e. di effetti che non è necessario che derivino da una causa, non perché il legame tra causa ed effetto debba essere considerato liquido ma, quanto più, perché la causa, considerata in senso ampio, non è legata in modo necessario a nessuno dei due effetti: un uomo può X e non-X e non è legato necessariamente a nessuna delle alternative; tuttavia una volta che egli abbia deciso di X, X seguirà necessariamente (a meno che qualcosa non lo impedisca o lo ostacoli).

Di questi aspetti non vi è menzione, perlomeno non esplicita, nell'*Etica Nicomachea*, dove tuttavia viene introdotta l'abitudine come uno dei fattori determinanti nell'acquisizione della virtù. Mentre cioè nell'*Etica Eudemia* non viene direttamente affrontata la questione di *come* un agente possa divenire virtuoso, nell'*Etica Nicomachea* questo aspetto viene esplicitamente preso in considerazione allorché Aristotele sviluppa una teoria dell'*ethismos*.

Come efficacemente notato da Burnyeat (1980) e da Lockwood (2013) Aristotele sostiene l'idea che un uomo possa divenire virtuoso compiendo atti virtuosi, e.g. divenire coraggioso compiendo atti coraggiosi. Tuttavia, questo non corrisponde all'assunto semplice e forse semplicistico che la virtù richiede pratica ed esercizio, che richiede cioè un processo di abitudine a comportamenti virtuosi: ciò che c'è di più nella teoria aristotelica è che le abitudini hanno un potere cognitivo. Compiere cioè atti coraggiosi costantemente è ciò che è richiesto affinché si impari che *cosa* vuol dire essere coraggiosi. In questo senso, il primo passo verso il divenire uomini virtuosi richiede che il soggetto conosca il "che cosa" di un'azione virtuosa e tale conoscenza può essere acquisita tramite l'abitudine.

Infatti bisogna partire da ciò che è noto, ma questo ha due sensi: ciò che è noto per noi e ciò che è noto in assoluto; è probabile quindi che noi si debba partire da ciò che è noto a noi. Per questo motivo deve essere stato educato ad abitudini buone colui che si prepara a recepire in modo adeguato le lezioni sul bello, sul bene e in generale sugli oggetti della politica. Principio, difatti, è il che: e se in questi oggetti apparirà sufficientemente chiaro, non vi sarà bisogno del perché [...] Dei principi, alcuni sono colti per induzione, altri per sensazione, altri per un certo processo di abitudine, altri ancora in altro modo. (*EN I 2, 1095b1-7; EN I 7, 1098b3-5*)

Dunque comprendere il che cosa viene definito come il punto iniziale, il principio d'indagine di ciò che è più noto per noi, che, potendo essere acquisito tramite diversi mezzi come l'induzione e la percezione, nel caso della virtù, viene acquisito tramite abitudine.

L'abitudine dunque fa riferimento anche ad aspetti dello sviluppo del carattere di un agente che implicano una componente cognitiva⁵². È infatti tramite l'abitudine che il soggetto acquisisce una conoscenza del "che cosa", che consiste in un insieme di comportamenti che riguardano ciò che è piacevole e ciò che è doloroso o vergognoso e dunque, ciò che è da ricercare e ciò che è da fuggire. Acquisire per esempio una conoscenza del che cosa rispetto a azioni coraggiose, implica acquisire un gusto per la virtù, cioè imparare che non solo compiere un'azione coraggiosa equivale a compiere una certa azione piuttosto che un'altra, e.g. codarda, ma anche imparare a perseguire o ricercare alcuni comportamenti proprio perché

⁵² Lockwood 2013, 22.

compiere certe azioni è piacevole. L'agente tramite abitudine impara che la virtù è piacevole, sperimentando egli stesso, in prima persona, il piacere che sopravviene al comportamento virtuoso. L'idea che la componente desiderativa e la componente cognitiva siano da considerarsi come assolutamente distinte è estranea ad Aristotele, come affermato anche da Lockwood⁵³: per questo imparare cosa sia la virtù è anche imparare a goderne, a trarre piacere dai comportamenti virtuosi nel modo appropriato⁵⁴. Dunque la virtù viene detta nell'*EN* essere acquisita tramite abitudine, i.e. tramite la ripetizioni di azioni virtuose. Se tuttavia questo è il processo tramite cui si diviene virtuosi, questo è anche il medesimo processo, *mutatis mutandis*, con cui si diviene viziosi.

Inoltre ogni virtù si genera e si distrugge a partire e per mezzo delle stesse cose, e così pure ogni arte [...] infatti è compiendo le azioni proprie delle transazioni che si hanno con le altre persone, che alcuni di noi diventano giusti e altri ingiusti, ed è agendo nei casi di pericolo, cioè abituandoci a provare paura o coraggio, che alcuni di noi diventano coraggiosi, altri vigliacchi. (*EN* II 1, 1103b6-17)

Se cioè si diviene coraggiosi compiendo atti coraggiosi, i.e. abituandosi a comportarsi coraggiosamente tramite la ripetizione di azioni coraggiose, lo stesso uomo può divenire codardo (o temerario – la virtù è infatti un medio tra due estremi) compiendo costantemente azioni codarde (o temerarie). Di una teoria dell'abitudine siffatta, come abbiamo detto, non vi è alcuna menzione nell'*Etica Eudemia*.

L'altro elemento di divergenza tra le due *Etiche* è dato dalla descrizione e dalla teorizzazione di come le azioni discendono dagli stati abituali, nel caso di un agente già formato. Sebbene cioè l'*EE* si soffermi molto sul tipo di causalità propria dell'uomo, non si sofferma altrettanto nella spiegazione o nell'enunciazione della questione relativa all'interazione e alla relazione tra carattere e azioni che discendono dal carattere. In che modo cioè il possesso di una *hexis* da parte dell'agente è legato alle azioni che l'agente stesso

⁵³ Lockwood 2013, 22.

⁵⁴ Burnyeat 1980, 75. Burnyeat tuttavia sostiene che, per lungo tempo, l'educazione e il processo tramite cui il bambino si abitua a comportarsi virtuosamente sono irrazionali, dal momento che il bambino è eterodiretto e eteronomo, in quanto segue la norma dell'educatore. Tuttavia il processo educativo che Aristotele ha in mente non passa solo per un condizionamento comportamentale per cui ad azione viziosa corrisponde un dolore e ad azione virtuosa corrisponde un piacere ma implica anche processi cognitivi. L'educatore cioè si avvale anche di ammonizioni verbali, discorsi e spiegazioni (Lockwood, 2013; Donini 2014, 80) sul perché alcuni comportamenti sono da fuggire e altri da perseguire. Il bambino, sebbene non abbia ancora una razionalità pienamente formata tanto da necessitare di essere diretto e guidato da un estraneo, possiede tuttavia quel tanto di ragione che permette all'educatore di insegnargli che comportarsi in un certo modo è giusto e che, tramite alcuni comportamenti, si raggiunge il fine desiderato.

compie? Nell'*EN* questo problema è affrontato esplicitamente nel libro III. Tuttavia, un'ulteriore ripresa della questione come vedremo è presente nel libro V, che è un libro comune a entrambe le *Etiche*: questo aspetto verrà ripreso in seguito.

Sebbene, dunque, nell'*EE* sia presente l'unica definizione di carattere che viene offerta da Aristotele nelle sue *Etiche*, quasi nulla viene detto da Aristotele rispetto al modo in cui il possesso di un certo carattere sia da collegarsi alle azioni che dal carattere discendono. In *EE I* Aristotele definisce il carattere come la qualità dell'anima irrazionale che è capace di obbedire alla ragione secondo le direttive razionali⁵⁵. Il carattere morale dunque è una qualità che appartiene all'anima irrazionale (sono queste infatti le virtù etiche, distinte dalle virtù dianoetiche che invece sono proprio dell'anima razionale) e, tuttavia, appartiene a quella parte dell'anima irrazionale che è, al contempo, capace di ascoltare la ragione e di seguirne le direttive.

Tale definizione del carattere sembra poter essere ben armonizzata con quanto Aristotele afferma nell'*EN* a proposito dell'*ethismós* e, soprattutto, è proprio rispetto alla definizione del carattere che Aristotele utilizza un lessico legato all'abitudine. Aristotele afferma infatti che l'etimologia di ἦθος faccia riferimento all'abitudine, ἔθος, e all'essere abituati, ἐθίζεσθαι, a comportarsi in un certo modo: il carattere, nell'*Etica Eudemia*, viene detto derivare dall'abitudine, etimologicamente ma anche realmente. Acquisire le virtù etiche significa dunque acquisire anche un certo modo di sentire e reagire di fronte alle circostanze: un uomo virtuoso, che non è per esempio né iroso oltremisura né incapace totalmente di ira prova una

⁵⁵ «Il carattere è, conformemente a una direttiva razionale, una qualità della parte dell'anima irrazionale, ma capace di seguire la ragione» (*EE II 2*, 1220b5-7). Chamberlain (1984) esamina attentamente il testo greco giungendo a sostenere una correzione, a suo avviso necessaria, del testo stesso. Susehml infatti adotta questa versione del testo, che è comunque molto corrotto: «διὸ ἔστω < τὸ > ἦθος †τοῦτο†, ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον < τοῦ ἀλόγου μὲν, > δυναμένου δ'ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης». Chamberlain propone di sostituire la *lectio* δυναμένου (che farebbe riferimento a ψυχῆς) con δυναμένη, che invece si riferirebbe a ποιότης. Sarebbe dunque, secondo la lezione di Chamberlain, la qualità dell'anima a essere capace di ascoltare la ragione e non la parte irrazionale dell'anima stessa. Tuttavia ritengo che la lezione suggerita da Susehml, nonostante gli argomenti portati da Chamberlain, preferibile: infatti Aristotele in *EE II 2* si sta occupando di definire la virtù etica e a quale parte dell'anima essa appartenga e cosa concerne: sembra dunque normale che egli affermi che la virtù etica appartenga sì alla parte irrazionale dell'anima e tuttavia a una parte irrazionale che è capace di seguire la ragione.

rabbia commisurata all'oggetto che suscita tale emozione⁵⁶. In questo senso l'abitudine e la virtù – acquisita tramite l'abitudine stessa – educano la parte irrazionale dell'anima a “sentire” in modo virtuoso oltre che ad agire in modo virtuoso⁵⁷.

Inoltre, in *EE* III, Aristotele parla dell'uomo coraggioso definendolo come colui che prova paura per ciò per cui è giusto provare timore – diversamente, sarebbe un temerario – e tuttavia la paura non detta la sua risposta: il coraggioso, pur provando timore, trova piacere nell'agire coraggiosamente e nel comportarsi virtuosamente, in quanto la parte irrazionale dell'anima è capace di seguire e obbedire la ragione che comanda quale sia il comportamento appropriato in base alle circostanze. Le *hexeis* acquisite determinano quindi non solo il modo in cui un soggetto agisce ma anche il modo in cui un soggetto sente, tanto che, per determinare se un soggetto abbia agito realmente in modo virtuoso non è solo necessario che abbia compiuto un'azione che può essere giudicata virtuosa ma è altrettanto necessario che l'azione che egli compie sia accompagnata dalla giusta disposizione emotiva, da un giusto “sentire” da parte del soggetto stesso⁵⁸.

Ciò detto, tuttavia, niente viene asserito rispetto alle azioni che dal carattere discendono. In che modo cioè a partire da stati abituali virtuosi discendono le azioni del soggetto che possiede tale stato? Diversamente, in *EN* III 5, si legge che:

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

⁵⁶ “Commisurata” qui non è sinonimo di “moderato” o del dispregiativo “mediocre”. Per Aristotele, la rabbia che un soggetto prova deve essere proporzionata all'oggetto o all'evento che la suscita: se dunque un certo evento provoca una rabbia superiore rispetto a quella che tale evento dovrebbe suscitare, il soggetto ha un eccesso di ira. Tuttavia se un certo evento merita, al contrario, che il soggetto si adiri molto (si pensi per esempio a una grave offesa dell'onore) e il soggetto si adira moderatamente, allora il soggetto si è adirato troppo poco rispetto a ciò che era richiesto dalle circostanze (*EN* IV 11, 1126a3-8). Questo aspetto può già iniziare a suggerire l'idea per cui le *hexeis* non si configurano come qualcosa di statico ma che al contrario sono stati abituali dinamici (questo aspetto verrà ripreso nelle pagine successive).

⁵⁷ È per questo stesso motivo che il continente non è mai definito da Aristotele virtuoso: egli infatti non sente né desidera in modo virtuoso. La parte razionale e la parte irrazionale della sua anima sono in conflitto motivazionale tra loro ed è per questa ragione che egli non è virtuoso, a differenza del temperante. Sebbene i loro comportamenti possano essere visti come indistinguibili a un osservatore terzo (entrambi si moderano nei piaceri, per esempi), l'uno si trattiene quando invece il suo desiderio lo porterebbe a godere dei piaceri in modo sfrenato, mentre l'altro ha desideri moderati, in quanto la sua ragione e il suo desiderio sono perfettamente in armonia.

⁵⁸ *EN* II 3, 1105a30-31. Non basterebbe, cioè, per poter giudicare un agente coraggioso che compia un'azione che potrebbe essere definita coraggiosa: deve esserci anche la giusta disposizione emotiva (potrebbe con riluttanza compiere un'azione coraggiosa, per esempio, poiché gli è stato ordinato di farla) e il giusto desiderio del fine (potrebbe infatti compiere un'azione coraggiosa semplicemente perché, in quella circostanza, era ciò che risultava più vantaggioso per lui).

gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che sia aggiunge in ogni singolo caso non ci è noto, come avviene anche nel caso delle malattie. (*EN* III 5, 1114b30-1115a3)

Aristotele dopo aver trattato di ciò che dipende da un agente fare e non fare, secondo la formulazione dell'*EN*, introduce la questione se gli stati abituali e le azioni possano essere dette dipendere dall'agente nello stesso modo.

Egli dunque afferma che gli abiti dipendono sì da un agente ma in un modo diverso rispetto alle azioni. Se cioè, le azioni dipendono da un agente dal loro principio sino alla fine, nel caso degli stati abituali, questi dipendono dal soggetto solo nel loro inizio. Il testo potrebbe a un primo sguardo sembrare non chiaro e soprattutto è lecito chiedersi in che modo è possibile sostenere che azioni e stati abituali abbiano un diverso rapporto di dipendenza con l'agente. Prima di procedere a chiarire questi aspetti, bisogna però dire che, rispetto al contesto in cui tale passo si inserisce, Aristotele si domanda innanzitutto se vizio e virtù possono essere detti entrambi *eph'hemin*⁵⁹.

Ora Aristotele spiega che se la virtù dipende da noi, anche il vizio dipende da noi. Come si è notato trattando dell'interpretazione degli *eph'hemin* come criterio minimo, la questione della diversa dipendenza dall'agente di vizio e virtù, che si rifà alla teoria asimmetrica platonica per cui nessuno compie il male volontariamente, può essere risolta proprio a partire dalla formulazione degli *eph'hemin* come possibilità di compiere un'azione o astenersi dal compierla, in quanto tale interpretazione è in grado di sussumere, come caso specifico degli *eph'hemin* intesi come criterio minimo, il caso stesso del vizio e della virtù come ugualmente dipendenti dal soggetto agente. A questo punto, Aristotele può affermare che sia la virtù che il vizio dipendano entrambi dall'agente, altrimenti, se questo venisse negato da un possibile obiettore, se ne dovrebbe concludere che nessuno dei due dipende dal soggetto: in sostanza, l'agente rispetto a vizio e virtù ha un rapporto di simmetria. Non può darsi cioè il caso in cui essere virtuosi dipenda dal soggetto e essere viziosi no (e viceversa).

Ciò detto, tuttavia, rimane aperta la questione di considerare se il fine possa essere in qualche modo dettato dalla natura o da altri fattori: la domanda cioè con cui Aristotele si confronta in questo testo riguarda la possibilità di ascrivere genuinamente al soggetto la "responsabilità" di come il fine appare al soggetto stesso. Tuttavia dal momento che il fine, il

⁵⁹ Una delle preoccupazioni fondamentali del passo è cioè quella di argomentare contro la teoria asimmetrica socratica, per cui la virtù dipende da un soggetto ma il vizio no, dal momento che nessuno compie il male volontariamente.

fine ultimo, desiderato e non scelto, è determinato dal carattere di un agente e dai suoi desideri, la questione diviene comprendere se il soggetto è responsabile del proprio carattere e se questo dipende da lui. La risposta di Aristotele dunque è che il carattere dipende sì dal soggetto ma in un modo diverso rispetto alle azioni, perché si è in controllo del suo inizio ma non della sua fine, a differenza delle azioni invece, di cui l'agente è costantemente in controllo. Per rendere più esplicita la differenza, viene istituito un paragone con la malattia: un soggetto è in controllo dell'occorrere delle malattie nel loro inizio ma non nei loro sviluppi e, allo stesso modo, un agente può essere detto in controllo dell'acquisizione di uno stato abituale ma non di ciò che ne deriva. Si pensi, per esempio, a una forma di malattia cronica sviluppata a partire da uno stile di vita non sano, come può essere per esempio una grave forma di obesità: in questo caso, il soggetto è in controllo, secondo l'analogia di Aristotele, del principio della malattia e, se ne è in controllo, ciò implica che egli può divenire malato o non ammalarsi affatto di una grave forma di obesità. Egli può X o non-X. Tuttavia, una volta che egli sia diventato gravemente obeso, una volta cioè che X e non non-X, il soggetto non è più in controllo del decorso della malattia stessa e delle complicazioni che da essa possono derivare: ostruzione dei vasi sanguigni, infarto, difficoltà respiratorie, etc... Nel caso degli stati abituali la situazione è analoga: il soggetto può divenire virtuoso o vizioso, coraggioso o codardo, e tuttavia, una volta che sia diventato tale, una volta che cioè X e non non-X, non può cessare a suo piacimento di essere l'uomo che è diventato, non più di quanto un obeso, che voglia ritornare in piena forma fisica, possa perdere peso da un giorno all'altro.

Diverso, invece, è il caso delle azioni. Di queste, l'agente resta in controllo dal principio sino alla fine: se per esempio, un uomo decide di andare in aiuto di un amico che si trova in difficoltà, dipende da lui, in ogni momento dell'azione, compiere i passi necessari per raggiungere il fine di aiutare l'amico che ne abbia bisogno (e.g. uscire di casa, trovare il modo migliore per aiutarlo, andare da lui, ascoltarlo, etc...). Sembra tuttavia difficile conciliare le due affermazioni l'una con l'altra. In che senso un soggetto è padrone delle sue azioni e non dei suoi stati abituali? La risposta si trova in *EN V 1* (= *EE IV*), all'inizio del libro sulla giustizia.

Infatti non si dà la stessa situazione nel caso delle scienze e delle capacità e nel caso degli stati abituali: si ritiene che una sola e la stessa sia la capacità e scienza relativa ai contrari, mentre uno stato abituale, che è un contrario, non riguarda entrambi i contrari: per esempio, a partire dalla salute non si compiono azioni contrarie a essa, ma solo azioni tipiche di chi è sano; noi

diciamo: ‘Camminare in modo sano’, quando qualcuno cammina come lo farebbe chi è in buona salute. (*EN V 1*, 1129a11-16)

Aristotele qui distingue tra scienze e stati abituali in base al diverso rapporto che intrattengono con i contrari. Mentre le scienze, infatti, riguardano entrambi i contrari, e.g. la scienza medica è la stessa per la salute e la malattia, per quanto riguarda gli stati abituali non è lo stesso e il medesimo lo stato abituale a partire da cui possono darsi i contrari, in quanto una *hexis* è già un contrario. Se cioè la scienza medica concerne sia malattia che salute⁶⁰, e, a partire da essa possono generarsi entrambi i contrari, lo stato abituale, posseduto da un agente, può essere connotato solo da uno dei due contrari, il vizio o la virtù, e a partire da quello stato abituale, il soggetto può agire solo coerentemente con lo stesso: virtuosamente o viziosamente. L’abito infatti essendo un contrario non può, a differenza della scienza, dar luogo a entrambi i contrari ma solo a un contrario: a partire dalla virtù cioè si compiranno azioni virtuose, così come a partire dalla salute, si camminerà come un uomo in salute. In questo senso dunque un uomo che possiede lo stato abituale del coraggio agirà costantemente in modo coerente ai suoi stati abituali, i.e. coraggiosamente. Questo implica cioè che gli abiti determinino la qualità delle azioni che dagli abiti discendono: un agente codardo agirà sempre in modo codardo dal momento che il possesso di stati abituali del carattere apre solo a corsi d’azione coerenti con lo stato stesso.

A partire dunque da quanto è stato affermato da Aristotele in merito all’acquisizione degli abiti e, ora, rispetto a ciò che consegue rispetto al possesso di un carattere già formato, sembra essere possibile sostenere che l’abitudine si ponga sia *ex ante* sia *ex post* rispetto alla formazione degli stati abituali, sebbene in modi diversi. Da un lato infatti l’abitudine è ciò che porta il soggetto ad acquisire gli abiti: si acquisisce, per esempio, l’abito del coraggio compiendo costantemente e abituandosi a compiere azioni coraggiose; dall’altro l’abitudine è ciò che consegue a un abito, in quanto un uomo che possiede lo stato abituale del coraggio compirà azioni tipiche di chi possiede la virtù del coraggio. Nel passo di *EN V 1* Aristotele afferma precisamente che da un abito discendono azioni coerenti con l’abito stesso: un uomo sano cammina come camminerebbe un uomo sano e un uomo malato come un uomo malato. In questo senso, dunque, anche chi possiede la virtù, qui paragonata alla salute e alla malattia,

⁶⁰ La scienza è infatti, secondo *Met.* IX 2 e 5, una capacità razionale, i.e. una capacità a partire da cui è possibile far derivare sia un contrario che l’altro. Il tema delle potenze razionali verrà approfondito nel paragrafo 2.2.

agirà e si comporterà come un uomo virtuoso. È questo ciò che Donini definisce il principio dell'unidirezionalità degli abiti⁶¹.

Ricapitolando dunque è possibile affermare che, a partire dall'*EN*, è possibile sostenere che un soggetto divenga virtuoso o vizioso compiendo costantemente azioni virtuose (o viziose), i.e. abituandosi a essere una persona virtuosa. Questo processo di abituaione porta il soggetto ad acquisire delle *hexeis* corrispondenti, degli stati abituali che determinano il modo in cui il soggetto agisce e anche il modo in cui il soggetto sente. Il possesso di *hexeis* di una certa qualità implica, a sua volta, che il soggetto che le possiede agisca sempre coerentemente con le *hexeis* che possiede. Un uomo coraggioso, cioè, non scapperà di fronte al primo pericolo ma si comporterà sempre e costantemente in modo coraggioso.

Tuttavia, questo non significa che l'abito determini esattamente l'azione che l'agente compirà, quanto, piuttosto, che esso determini la qualità dell'azione stessa: le *hexeis* non determinano l'azione rendendo il comportamento morale di un agente paragonabile a un meccanismo stimolo-risposta. All'agente restano infatti disponibili corsi d'azione alternativi ed egli è in controllo dell'occorrere delle sue azioni dall'inizio sino alla fine, e tuttavia l'abito determina la qualità dell'azione stessa: in una battaglia possono esservi molti modi, per esempio, in cui un soldato può agire coraggiosamente e l'agente dovrà ancora deliberare tra questi (e se vi fosse un solo corso d'azione disponibile, egli potrebbe ancora astenersi da questo o, in alternativa, potrebbe ancora indagare con quali mezzi sarebbe possibile realizzarlo, finché non abbia ricondotto a sé l'azione)⁶² ma non si troverà a compiere azioni vili in quanto lo stato abituale che egli possiede apre solo a corsi d'azione coerenti con l'abito stesso. Vi è poi un altro senso in cui le *hexeis* non determinano l'azione: gli stati abituali, infatti, non sono rigidi. Con ciò si intende che un agente che possiede l'abito del coraggio non agirà sempre nello stesso modo in qualunque circostanza. Le *hexeis* cioè sono sì caratterizzate da una certa stabilità e durevolezza ma sono anche dinamiche e cinetiche⁶³, ragion per cui il possesso di stati abituali non determina sempre lo stesso corso d'azione. Un uomo virtuoso, per esempio, sa che dire la verità è nobile: tuttavia, se a chiedere di dire il vero fosse un folle che desidera sapere dove è il vicino per ucciderlo, egli saprebbe anche che è virtuoso in

⁶¹ Donini 1989a, 72-92; 2014, 91-137.

⁶² *EN* III 5, 1112b12-20.

⁶³ Riprendo qui la descrizione delle *hexeis* offerta da Lockwood 2013, 24 che afferma che il carattere di permanenza delle *hexeis* è al contempo paradossalmente dinamico e cinetico piuttosto che statico.

questo caso non dire il vero al fine di salvare la vita del vicino. Le *hexeis* sono dunque dinamiche, nel senso che non si presentano come qualcosa di rigido ma al contrario come un dispositivo capace di adattarsi alla situazione e alle circostanze particolari.

Il possesso di un certo carattere dunque non solo determina il desiderio del fine ultimo, la felicità, i.e. in cosa consista la felicità, ma anche la qualità dei mezzi (un agire coraggioso per un uomo coraggioso) che contribuiscono al raggiungimento del fine ultimo. Proprio perché la virtù è, anche, un certo modo di reagire e di sentire, non occorrerà alla mente del soggetto di agire in un certo modo contrario al suo carattere⁶⁴. In che modo, tuttavia, questo resoconto brevemente tracciato di alcune delle caratteristiche fondamentali della virtù nell'*EN* può essere armonizzato con quanto Aristotele afferma nell'*EE*?

II.2.2. Gli eph'hemin come criterio "minimo" e l'unidirezionalità degli abiti: una conciliazione possibile.

A questo punto, è possibile ricercare in che modo e sotto quali aspetti il resoconto della virtù offerto in *EN* è armonizzabile con quanto Aristotele afferma nell'*EE* rispetto alla causalità tipica dell'azione umana. Prima di passare a queste considerazioni è necessario tuttavia considerare ancora alcuni aspetti che emergono nel resoconto sulla virtù offerto da Aristotele nell'*EN*. Sempre nell'*EN*, infatti, Aristotele afferma che le virtù morali non nascono in noi né per natura né contro natura ma che è nella nostra natura l'essere disposti ad accoglierle.

Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione per mezzo dell'abitudine. (*EN* II 1, 1103a24-26)

Questa è una delle caratteristiche fondamentali della virtù. La virtù morale infatti non è innata ma deve essere acquisita, tramite esercizio e abitudine. La virtù morale non nasce per natura perché come Aristotele spiega, nessun ente naturale può abituarsi a essere diverso da com'è. Un melo cioè non potrebbe abituarsi a generare pere e una pietra non potrebbe

⁶⁴ Con questo si intende che, sebbene Aristotele affermi che gli stati abituali determinino il desiderio del fine, anche la qualità dei mezzi che il soggetto sceglie e dispone per raggiungere il fine non è neutra. Rispetto a questo argomento si veda Dorothea Frede 2014: in questo articolo, Frede sostiene che sebbene il desiderio del fine venga considerato più espressivo degli stati abituali di un agente, la scelta dei mezzi non ha, come si potrebbe supporre, un mero valore strumentale. Se cioè per raggiungere un fine apparentemente nobile si prospettassero a un soggetto corsi d'azione, i.e. mezzi per raggiungerlo, di qualità opposte, il soggetto sceglierebbe il corso d'azione coerente con il suo abito.

abituarsi ad andare verso l'alto, quando invece è per natura o secondo natura il movimento della pietra che la porta verso il basso. L'uomo tuttavia può abituarsi a essere virtuoso o vizioso: egli non è determinato per natura a essere l'uno o l'altro, perché se così fosse, dal momento che nulla di ciò che è per natura può abituarsi a essere diverso da com'è, tutti gli uomini dovrebbero essere e nascere già virtuosi (o viziosi). Verrebbe cioè a mancare quella variabilità nell'agire, quell'aspetto di contingenza, che invece tanta importanza riveste anche nell'*Etica Eudemia*.

Se dunque, per queste ragioni, l'uomo non è virtuoso per natura e le virtù etiche non nascono per natura, esse non nascono neppure contro natura, proprio perché a ciò che è contro natura non si può essere in alcun modo abituati. L'uomo nasce, tuttavia, predisposto naturalmente ad accogliere la virtù. Il possesso della facoltà razionale, per esempio, che l'uomo ha evidentemente per natura, potrebbe essere considerato come uno dei presupposti fondamentali per la virtù stessa. La natura dunque fornisce la predisposizione necessaria affinché gli uomini possano accogliere le virtù⁶⁵: offre, si potrebbe dire, la condizione necessaria ma non sufficiente affinché un uomo possa acquisire la virtù.

Questo passo dell'*EN* può essere messo in relazione con quanto Aristotele afferma in *EE* II 6 a proposito della causalità tipica dell'uomo. È vero che nella maggior parte di II 6, Aristotele sembra essere concentrato sulle azioni piuttosto che sugli stati abituali. Tuttavia, due elementi rendono possibile armonizzare il resoconto di *EE* II 6 con *EN* III e V. Innanzitutto, abbiamo visto che gli stati abituali si acquisiscono a partire da azioni e si manifestano nelle azioni: se ciò è vero, l'attenzione data da Aristotele a queste ultime in II 6 non è perlomeno contraddittoria con quanto affermato in *EN* III 5 e V 1; dall'altro, si è avuto modo di notare come alla fine di II 6, Aristotele inserisca la considerazione di vizio e virtù e delle azioni che da esse discendono: se accettiamo la lezione per cui il *kaí* sarebbe una genuina congiunzione, è possibile sostenere che vizio e virtù qui possano essere considerati come stati abituali e che questi siano posti in correlazione e congiunzione, rispetto all'essere *eph'hemin*, anche con le azioni e le opere che da essi discendono. Di più, Aristotele afferma in II 6 che l'uomo non è legato in modo necessario né a vizio né a virtù, i.e. che non è legato in

⁶⁵ Che d'altronde Aristotele neghi in più punti che la virtù sia innata o completamente determinata dalla natura, appare evidente anche in *EN* III 5 quando Aristotele parla della determinazione naturale del fine. La sua preoccupazione è mostrare che sia vizio che virtù dipendono da noi e che dunque il fine non sia determinato dalla natura ma dal possesso da parte dell'agente di stati abituali del carattere che influenzano il suo desiderio del fine.

modo necessario a nessuno degli effetti di cui egli può essere considerato causa. Questa affermazione ben si concilia d'altro canto con quanto Aristotele afferma in *EN* II 1 a proposito del fatto che vizio e virtù non nascono nell'uomo per natura ma che egli è disposto per natura ad accogliere entrambi. Se infatti virtù e vizio non nascono nell'uomo per natura, ne consegue che il soggetto agente non è necessariamente legato né al vizio né alla virtù. Essendo la causalità tipica della natura unilaterale, se la virtù o il vizio nascessero per natura, all'uomo non sarebbero disponibili entrambe le alternative. Se la qualità degli stati abituali fosse infatti determinata dalla natura, l'agente non sarebbe in controllo dell'occorrere della virtù (o del vizio) in quanto X e non-X non dipenderebbero da lui. Alla fine di *EE* II 6, invece, Aristotele mostra che vizio e virtù dipendono dal soggetto: egli infatti, e non la natura o la necessità, ne ha il biasimo o la lode. Se dunque ciò che è per natura, pur ammettendo, come abbiamo visto, un grado minimo di variabilità, è legato in modo necessario all'effetto e se ciò che è per natura può inoltre dar luogo a un solo effetto (nel senso in cui abbiamo visto, un melo genera mele e non mele o pere), il fatto che l'uomo non sia legato necessariamente a nessuno dei due effetti ammette che egli possa divenire vizioso o virtuoso, in quanto le virtù o il vizio non sorgono in lui per natura.

Nelle sezioni precedenti di questa prima parte si è argomentato a favore dell'idea che *EE* II 6 costituisca lo sfondo metafisico-psicologico della teoria dell'azione aristotelica e di volontario e involontario: il resoconto di *EE* II 6 offre cioè un quadro e un contesto alla luce dei quali è possibile comprendere meglio in che senso l'uomo non è per natura vizioso o virtuoso ma è per natura disposto ad accogliere il vizio o la virtù e quali siano i criteri e le caratteristiche tipiche degli *eph'hemin* che costituiscono una delle nozioni chiave dell'etica di Aristotele a partire da cui è possibile indagare le condizioni della responsabilità e della volontarietà. È vero che nell'*EE* non vi è alcuna menzione di come poi effettivamente questo processo venga portato a compimento, i.e. di una teoria dell'*ethismós*, e tuttavia, quanto Aristotele afferma qui può non essere considerato contraddittorio con quanto affermato nell'*EN* e, anzi, sembra offrire un ulteriore livello di spiegazione, per così dire, di come sia possibile che il medesimo processo possa rendere l'uomo virtuoso o vizioso, proprio a partire dalla considerazione che egli, per natura, non è legato in modo necessario a nessuno dei due effetti.

Quanto espresso in II 6, potrebbe ancora essere riconciliato con l'*EN* anche per quanto riguarda un agente già formato: anche nel caso di agenti già in possesso di stati abituali del carattere non è infatti esclusa la possibilità che essi si trovino nella situazione di dover deliberare tra corsi alternativi: in questo senso l'agente non è legato necessariamente a nessuno dei corsi d'azione che egli intraprenderà e la scelta dipende da lui. Egli è in controllo dell'occorrere delle alternative anche se queste sono caratterizzate dal medesimo aspetto qualitativo. Se infatti accettiamo che gli *eph'hemin*, così come vengono presentati in *EE* II 6, corrispondano a un criterio minimo, questa interpretazione non è incompatibile con l'affermazione che un soggetto in possesso di stati abituali del carattere sia in controllo dell'occorrere di alternativi corsi d'azione entrambi caratterizzati dal medesimo aspetto qualitativo. Si è detto infatti che gli *eph'hemin* nella loro interpretazione minima corrispondano alla possibilità di compiere X o non compiere X. "Non compiere X", d'altronde, non implica necessariamente che questa branca dell'alternativa corrisponda a un corso d'azione positivamente connotato ma richiede, piuttosto, un "criterio minimo", i.e. la possibilità di astenersi da quel corso d'azione. Tuttavia, questo non implica la necessità di escludere dagli *eph'hemin* la scelta tra due corsi d'azione alternativi: non compiere X cioè può essere inteso sia come semplicemente astenersi dal compiere X sia come non compiere X ma compiere Y. Se dunque la presenza di alternative è una caratteristica imprescindibile di ciò che dipende da un agente, non è necessario che le alternative siano positivamente connotate o che siano connotate, positivamente, come alternative tra loro contrarie: non è cioè necessario che la formulazione degli *eph'hemin* implichi sempre e costantemente un'alternativa tra vizio e virtù.

Se dunque la formulazione degli *eph'hemin* così ricostruita non implica direttamente (ma può comprenderlo come caso) l'alternativa tra vizio e virtù, allora ciò che dipende da noi in *EE* II 6 non è da considerarsi incompatibile con il principio dell'unidirezionalità degli abiti formulato in *EN* III 5 e V 1: affinché un'azione infatti possa dipendere dal soggetto non è necessario che costui scelga sempre tra coraggio e codardia ma l'azione stessa può essere detta dipendere da lui anche se l'agente si trovasse a scegliere tra due corsi d'azione alternativi entrambi coraggiosi o semplicemente se si trovasse a scegliere tra il compiere una certa azione e l'astenersi dal compierla. Quanto Aristotele afferma dunque in *EE* II 6, non può essere considerato contraddittorio con quanto affermato nell'*EN* ma anzi, sembra costituire un

valido strumento per comprendere all'interno di quale teoria della causalità specificatamente umana possono essere inseriti i comportamenti moralmente significativi dell'uomo.

§ II. 3. Le virtù naturali.

Finora abbiamo sostenuto che l'uomo non nasce già vizioso o virtuoso, i.e. che le virtù etiche non nascono nell'uomo per natura, ma che l'uomo nasce piuttosto disposto ad acquisire vizio e virtù. Di più, si è detto che il fatto che l'uomo divenga virtuoso piuttosto che vizioso è contingente e dipende da lui, è in suo controllo. Egli cioè avrebbe le stesse probabilità di divenire virtuoso o vizioso e che egli divenga l'uno o l'altro dipende dall'agente stesso. Tuttavia, sebbene Aristotele affermi che l'uomo non nasce virtuoso o vizioso per natura, egli riconosce al contempo la presenza delle cosiddette virtù naturali:

e così, proprio come vi sono due specie della parte opinativa, abilità e saggezza, così anche riguardo al carattere vi saranno due specie, la virtù naturale e la virtù in senso proprio, e, di queste, quella in senso proprio non si genera senza saggezza. (EN VI 13, 1444b14-17)

Se dunque è vero che esistono le virtù naturali, come conciliare la loro esistenza con l'affermazione per cui l'uomo non nasce già virtuoso o vizioso e che sia aperto a divenire l'uno o l'altro? In che senso bisogna cioè intendere le virtù naturali? Il riconoscimento delle stesse infatti potrebbe condurre verso l'affermazione per cui in Aristotele esisterebbe una sorta di determinazione naturale alla virtù e che dunque l'etica di Aristotele debba essere riconosciuta come un'etica naturalista e materialista⁶⁶. Come vedremo, tuttavia, il discorso sulle virtù naturali è lungo e complesso e tocca il tema dell'unità delle virtù e della fisiologia e della biologia aristotelica. Sebbene non sia possibile dilungarsi su tutti i temi che alla nozione di virtù naturale sono collegati⁶⁷, ci si limiterà a esporre le caratteristiche più rilevanti delle virtù naturali stesse al fine di evidenziare se il loro riconoscimento costituisca un elemento di criticità e contraddizione (anche interna al pensiero stesso di Aristotele) rispetto al resoconto sugli *eph'hemin* e la virtù finora proposto o se sia possibile, invece, armonizzare virtù naturali e la negazione aristotelica dell'innatismo della virtù.

⁶⁶ Questa domanda è posta anche da Cristina Viano (2007, 24-25): l'autrice infatti si domanda se il riconoscimento dell'esistenza delle virtù naturali debba necessariamente condurre all'assunzione che l'etica di Aristotele come una forma di naturalismo e materialismo.

⁶⁷ Tra questi il tema dell'unità delle virtù e dunque il ruolo che la *phronesis* svolge rispetto alle virtù etiche ma anche come il funzionamento del cuore e la composizione materiale del sangue influenzino le disposizioni dei soggetti, umani e animali.

Innanzitutto la prima domanda da porsi riguarda il come intendere le virtù naturali, i.e. che cosa significa naturale in questo contesto e come descrivere le virtù naturali stesse. “Naturale”, usato qui in riferimento alla virtù, significa innato, costitutivo, congenito⁶⁸. Inoltre le virtù naturali sono determinate da fattori strettamente materiali, come la composizione del sangue: a seconda che questo sia più liquido o più denso infatti il soggetto sarà più incline a esser affetto da alcune emozioni. A un sangue più liquido e freddo corrisponde una maggiore inclinazione alla paura e dunque verso la codardia, mentre a un sangue più caldo e puro corrisponde una maggiore inclinazione naturale al coraggio. La composizione materiale del sangue ha dunque dei risvolti psicologici rispetto a una più acuita potenzialità dell’anima di subire o patire alcune emozioni:

come la saggezza sta all’abilità (non è identica, ma è simile), così anche la virtù naturale sta alla virtù in senso proprio. Infatti tutti sono convinti che ciascun tipo di carattere ci appartiene, in qualche modo, per natura (subito, fin dalla nascita, siamo giusti, temperanti, coraggiosi e via dicendo), ma ugualmente cerchiamo qualcosa di diverso, il bene in senso proprio, e che tali qualità ci appartengano in altro modo. (*EN VI 13, 1444b2-7*)

Riprendendo dunque i due passi di *EN VI 13* sopra citati, è possibile affermare che Aristotele distingue due specie della virtù, i.e. la virtù naturale e la virtù *kuria*, cioè la virtù in senso proprio. La virtù naturale, essendo una specie distinta dalla virtù in senso proprio, non solo non può essere considerata come l’unica forma di virtù ma non può neppure essere equiparata alla virtù *kuria*, alla virtù etica che l’uomo acquisisce tramite abitudine. La distinzione della virtù in due specie, dunque, già sembrerebbe fornire un primo indizio sul fatto che la virtù sia irriducibile alla virtù naturale e che dunque l’etica di Aristotele non possa essere considerata un’etica naturalista o materialista *tout court*. Pur essendo dunque ammessa la possibilità che sin dalla nascita appartengano a un certo individuo alcune virtù naturali, intese come tratti del carattere che possono essere considerati analoghi alle virtù in senso proprio, e.g. al coraggio in senso proprio e alla temperanza in senso proprio, ciò che viene ricercato in ambito etico, cioè la virtù etica in senso proprio, appartiene all’individuo in un altro modo.

Nello specifico ciò che distingue le virtù naturali dalla virtù etica è l’assenza, nelle prime, della *phronesis*⁶⁹. Infatti, mentre le virtù naturali possono appartenere anche ai fanciulli e alle

⁶⁸ Viano 2007, 33.

⁶⁹ *EN VI 13, 1444b17*.

bestie (*EN VI 13, 1444b7-9*), le virtù in senso proprio, cioè le virtù etiche, non si generano senza la saggezza, che è una virtù della parte razionale dell'anima, che, evidentemente, le bestie non posseggono e i fanciulli possiedono ma non ancora pienamente. Dalla trattazione di Aristotele emerge poi un ulteriore elemento che differenzia le virtù etiche dalle virtù naturali: mentre le virtù naturali possono esistere singolarmente, le virtù etiche non possono esistere separatamente l'una dall'altra. Questo aspetto dell'etica aristotelica è particolarmente complesso e ancora oggi oggetto di trattazione⁷⁰: sembra infatti emergere un quadro per cui un agente veramente virtuoso possiede tutte le virtù contemporaneamente. Un individuo cioè non può essere giusto e al contempo codardo o avaro: se l'agente virtuoso possiede la virtù della giustizia, e.g., egli possederà al contempo la virtù del coraggio e quella della generosità. Per le virtù naturali, invece, il quadro è diverso: esse possono esistere anche singolarmente, ragion per cui non è necessario che un agente sia naturalmente coraggioso e al contempo naturalmente generoso ma, al contrario, è possibile che un agente naturalmente coraggioso possa essere al contempo avaro.

Inoltre si potrebbe anche confutare l'argomento con il quale uno eventualmente stabilisca che le virtù sono separate l'una dall'altra, sostenendo cioè che lo stesso individuo non è ugualmente ben disposto per natura verso tutte le virtù, di modo che avrà già acquisito l'una quando ancora non avrà acquisito l'altra: ciò può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non può accadere per quanto riguarda quelle secondo le quali uno è detto buono in senso assoluto: insieme alla saggezza, che è una sola, gli apparterranno tutte. (*EN VI 13, 1144b32-1145a1*)

⁷⁰ Si veda rispetto alla rilevanza ancora contemporanea del tema dell'unità delle virtù, un articolo di Anna Marmodoro (2011), «Moral Character versus Situations: an Aristotelian contribution to the debate», *Journal of Ancient Philosophy*, vol. V, n. 2, 1-24: qui l'autrice argomenta a favore del fatto che l'etica di Aristotele abbia ancora qualcosa da dire rispetto, per esempio, al situazionismo etico. Il carattere in Aristotele sembrerebbe essere fondamentalmente globale e integrato. Con globale si intende che i tratti costitutivi del carattere si manifestano in condizioni che richiederebbero o coinvolgerebbero processi comportamentali in cui tali tratti possono emergere: una persona generosa, per esempio, si comporterà generosamente in ogni situazione tale da richiedere la generosità, indipendentemente dal variare delle circostanze. Con integrato invece si intende che l'occorrere di un tratto caratteriale con una particolare valenza valutativa o qualitativa è probabilmente correlato all'occorrere di altri tratti con una simile valenza valutativa o qualitativa. Alcuni esperimenti di psicologia sociale, invece, hanno mostrato che gli agenti, messi alla prova in situazioni che avrebbero dovuto richiedere un'azione virtuosa, abbiano per la maggior parte fallito nel rispondere virtuosamente alla situazione (Milgram, Stanley 1963, «Behavioral Study of Obedience», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67, 371-78). Partendo da questi dati, dunque, i situazionisti sostengono che ciò che è rilevante nel determinare quale corso d'azione il soggetto intraprenderà è la situazione in cui l'agente si trova ad agire, contestando che il carattere sia integrato e globale. Ciò che invece è empiricamente osservabile sono solo tratti caratteriali "locali", che vengono espressi dall'agente in una data situazione e in un dato contesto. Non è invece possibile osservare empiricamente l'integrazione di questi tratti caratteriali. Attraverso la distinzione tra *reasons for action* e *enablers/disablers*, l'autrice tende a offrire un nuovo quadro in cui analizzare i dati sperimentali usati dai situazionisti, che, al contrario, non operano questa distinzione. Tale distinzione tra due diversi tipi di fattori, richiama la distinzione aristotelica tra ragioni e beni esterni. Sul tema dell'unità delle virtù, inoltre, cito Gottlieb (1994) e Telfer (1989-1990) dei cui lavori mi sono avvalsa per la stesura di questo paragrafo.

Aristotele dunque sostiene che la virtù etica in senso proprio implichi tutte le singole virtù mentre ciò non è richiesto per le virtù naturali. Le singole virtù etiche e dunque la virtù etica nel suo complesso non possono darsi, secondo Aristotele, senza un'altra virtù che è posta nel novero delle virtù intellettuali: la *phronesis*, la saggezza. La *phronesis* viene definita come uno stato *metà logou* che riguarda ciò che è buono e ciò che è cattivo per l'essere umano⁷¹. La *phronesis* è dunque definita come una virtù *metà logou*, unita a ragione e alla retta ragione, *metà tou orthou logou*. Sempre secondo Aristotele, la virtù in generale può essere definita come uno stato congiunto a retta ragione piuttosto che secondo ragione, *katà tòn logon*.

Tradizionalmente, la distinzione tra *metà logou*, congiuntamente a ragione, e *katà logon*, secondo ragione, è interpretata come la differenza che intercorre tra l'agire seguendo una norma che proviene dall'esterno, i.e. secondo ragione, e agire avendo interiorizzato alcune regole di condotta, i.e. congiuntamente a ragione⁷². Le virtù etiche si danno *metà logou*: non è cioè sufficiente affinché un uomo possa essere detto virtuoso che egli segua ciò che un altro uomo gli prescrive ma è necessario che egli stesso abbia interiorizzato i comportamenti virtuosi e che sia capace di agire virtuosamente in modo autonomo⁷³. Tuttavia, l'agire congiuntamente a ragione non implica semplicemente che un uomo possa essere considerato virtuoso se costui è capace di darsi autonomamente delle buone regole di condotta. Se così fosse, la virtù verrebbe a essere equivalente a una sorta di tecnica per cui anche un costruttore

⁷¹ EN VI 5, 1140b4-5.

⁷² Destrée 2011, riprendendo la differenza tra *metà logou* e *katà logon*, sostiene che l'agire con ragione o secondo ragione possano essere ricondotti a due stadi della formazione morale di un agente: nello specifico l'agire secondo ragione sarebbe tipico del bambino che sta ancora formando i suoi abiti e l'agire con ragione sarebbe invece tipico di un uomo già moralmente formato, in possesso di *hexeis* e dunque capace di agire virtuosamente in modo autonomo.

⁷³ Nonostante Aristotele più volte istituisca analogie tra la salute corporea e la virtù morale, come evidenziato da Paula Gottlieb (1994, 281), qui l'analogia fallisce: se infatti si potesse divenire virtuosi seguendo i consigli di qualcun altro, allo stesso modo in cui si diviene sani seguendo i consigli del medico, per essere moralmente virtuosi basterebbe rivolgersi a una sorta di *guru*, cosa che Aristotele non potrebbe mai ammettere. Gottlieb (1994, 282-283) sottolinea anche come questa interpretazione della differenza *metà logou/katà logon* sia stata messa in discussione da Smith (1920, «Aristotelica», *Classical Quarterly*, XIV, 16-22) e poi ripresa da altri commentatori come Hardie (1980, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press) e Irwin (1985, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Indiana, Hackett). Secondo Smith infatti *metà logou* sarebbe più debole del *katà logon*, dal momento che agire *metà logou* equivarrebbe semplicemente ad agire non senza ragione, mentre agire secondo ragione segnerebbe un agire morale causato da ragione e tipico di un agente con *prohairesis*. Gottlieb ben sottolinea che questa posizione non può essere accolta e che l'interpretazione per cui *metà logou* sia più forte di un agire solo secondo una direttiva razionale (che può provenire anche dall'esterno) meglio si adatta al testo aristotelico, sebbene, anche questa non sia priva di difficoltà.

di case viene detto costruire congiuntamente a ragione quando sa offrire il “perché” e il “come” della sua arte.

Nel caso della virtù tuttavia è richiesto qualcosa di più: un esempio in questo senso viene offerto dal caso del continente e dell'incontinente. L'uomo incontinente è per Aristotele chiaramente vizioso in quanto è incapace di agire per ciò che è nobile e bello quando i suoi desideri lo spingono verso un altro corso d'azione: l'incontinente è infatti sempre vinto dai suoi desideri. Tuttavia, secondo Aristotele, anche l'uomo continente, capace di autocontrollo, non è propriamente virtuoso: egli tuttavia trattiene il proprio desiderio seguendo le buone regole di condotta che la ragione gli prescrive e, a uno sguardo esterno in effetti, il comportamento di un continente sembrerebbe analogo e, forse, indistinguibile, da quello di un uomo davvero virtuoso, per esempio, del temperante. Tuttavia, le azioni del continente non sono accompagnate dalla giusta disposizione emotiva: egli cioè non prova davvero piacere nell'agire virtuosamente, in quanto si trova costretto a trattenere il proprio desiderio, che pur vorrebbe seguire. In sostanza, un uomo davvero virtuoso è un uomo per cui i suoi desideri, la parte irrazionale della sua anima, è in armonia con la sua parte razionale: egli prova desideri appropriati all'oggetto e agisce per un fine nobile e buono.

A partire da ciò, risulta più chiaro perché per Aristotele l'unità delle virtù etiche sia legata alla *phronesis* e viceversa. Se infatti si ammettesse che un uomo posseda la virtù del coraggio e, al contempo, sia particolarmente avaro, laddove il suo desiderio di ricchezza entrasse in contrasto con la sua attitudine coraggiosa, egli si troverebbe non solo in uno stato di conflitto motivazionale ma potrebbe anche darsi il caso che la sua avarizia prevalga o abbia la meglio sul suo coraggio.

In più, affinché un agente possa compiere un'azione coraggiosa, è richiesto che la stessa sia compiuta per i giusti motivi, con le giuste intenzioni, con la giusta disposizione emotiva e con il giusto fine come obiettivo: tutto questo è possibile solo se le virtù sono integrate l'una con l'altra. Affinché cioè un uomo possa agire coraggiosamente, è necessario che egli posseda anche la virtù, e.g., della giustizia, della generosità, e così via⁷⁴. Tuttavia, è altrettanto vero che nessuno può essere equilibrato moralmente senza possedere la *phronesis*. Si è infatti sostenuto che nessun uomo possa essere realmente virtuoso senza che vi sia armonia tra la sua componente razionale e la sua componente desiderativa, irrazionale. Perché

⁷⁴ Per una discussione più esaustiva e arricchente rispetto a questo tema anche nella sua tradizione antica, si vedano Telfer (1989-1990), Gottlieb (1994) e Viano (2007).

ci sia virtù «ci deve essere un corretto rapporto tra desiderio abituale e λόγος: come dice Aristotele in *EN VI 2*, il primo deve desiderare quello che il secondo afferma, e il giusto mezzo della parte emotiva dell'anima viene determinato dalla retta ragione, in relazione alle circostanze date, all'oggetto, alla quantità, alla durata e al momento opportuni»⁷⁵. La virtù è tale se accompagnata dal corretto ragionamento, se la componente razionale e quella irrazionale sono in armonia l'una con l'altra.

D'altro canto non può esserci *phronesis* senza virtù etiche⁷⁶. Se infatti la virtù etica determina il fine corretto, il nobile, la felicità, e la *phronesis* si occupa di indicare correttamente i mezzi per raggiungerlo, la mancanza di unità della virtù etica, determinerebbe come già detto, un'assenza di stabilità nella determinazione del fine: il codardo per esempio non agirebbe generosamente o giustamente se le sue paure prevalessero e dunque la stessa codardia metterebbe in discussione il suo desiderio del fine, qualora questo entrasse in conflitto con la paura dell'agente stesso. Affinché si dia *phronesis* dunque è richiesto che l'agente posseda tutte le virtù e che il carattere sia fundamentalmente globale e integrato⁷⁷.

Per quanto riguarda invece le virtù naturali, non è richiesto che queste siano integrate l'una con l'altra e che il possesso dell'una implichi necessariamente il possesso dell'altra. Naturalmente si potrebbe possedere la virtù naturale del coraggio e, al contempo, essere particolarmente avari, senza che ciò implichi contraddizione proprio perché le virtù naturali non sono considerate da Aristotele virtù in senso proprio e queste non richiedono la *phronesis*. Se dunque le azioni che conseguono alle virtù morali provengono da una scelta deliberata, le azioni che derivano dalle virtù naturali provengono da un impulso, da una tendenza naturale del soggetto ad agire in quel modo⁷⁸: queste ultime infatti si danno senza *phronesis*. Se dunque l'azione coraggiosa di un soggetto virtuoso in senso proprio viene compiuta avendo le

⁷⁵ Natali 1989, 136.

⁷⁶ *EN VI 13*, 1144a29-34; 1145a1.

⁷⁷ Per una discussione più estesa rispetto alla presenza qui di un potenziale circolo vizioso nel ragionamento aristotelico tra virtù e *phronesis* rimando a Natali (1989, 132 ss.) e a Telfer (1989-1990, 42-47). Rispetto all'individuazione delle differenze tra virtù etiche in senso proprio e virtù naturali infatti non è rilevante in questo momento dirimere la questione se il ragionamento di Aristotele sul rapporto tra saggezza pratica e virtù sia circolare o meno: d'altra parte, Natali, nel suo libro, mostra brillantemente che, sebbene a un primo sguardo, Aristotele possa essere accusato di circolarità, a uno sguardo più attento è possibile rispondere all'accusa di circolarità riconoscendo che *phronesis* e virtù appartengono a due diverse parti dell'anima e dunque la loro interazione non crea difficoltà logiche (1989, 132).

⁷⁸ Viano 2007, 27-28.

giuste motivazioni e il giusto fine (in uno stato di armonia tra ragione e desiderio, parte razionale e irrazionale dell'anima), l'azione di un uomo che agisce sotto spinta del coraggio naturale viene compiuta sotto la spinta dell'impulso e del desiderio naturale. Questo non significa tuttavia che le azioni compiute per virtù naturale siano da considerarsi assolutamente prive di qualsiasi rapporto con la ragione: le virtù naturali infatti possono cooperare e collaborare con la ragione e questo rende il soggetto più o meno disposto verso l'acquisizione della virtù in senso proprio⁷⁹.

In sostanza le virtù naturali possono avvicinare o allontanare un soggetto dall'acquisizione della virtù in quanto vi sono disposizioni naturali più vicine alla virtù di altre: il coraggio che viene dall'impeto è per esempio una forma di coraggio naturale molto vicina al coraggio come virtù morale in senso proprio. Per questo colui che possiede questa forma di coraggio naturale (che pur, talvolta, lo spinge ad agire per i motivi sbagliati) può indirizzarlo e raddrizzarlo facendolo cooperare con la ragione affinché questo diventi coraggio in senso proprio. Tra le virtù naturali e le virtù etiche non vi è cioè sempre un rapporto di cesura ma vi è un rapporto di evoluzione e continuità⁸⁰. L'abitudine ha infatti la capacità di modificare le disposizioni naturali di un soggetto verso il meglio, i.e. verso la virtù, o verso il peggio, i.e. il vizio. Se dunque Aristotele riconosce la presenza delle virtù naturali, che si avvicinano a quello che oggi definiremmo il temperamento o l'indole di un soggetto, questo non implica necessariamente dover ammettere che la virtù morale sia una sorta di fortuna genetica, per cui un uomo o nasce determinato verso la virtù o verso il vizio: la determinazione naturale verso la virtù infatti priverebbe l'uomo di qualsiasi controllo sui suoi stati abituali dal momento che non si può essere abituati a ciò che è contro natura. Tuttavia non è questo il quadro della virtù naturale che Aristotele ha in mente: la virtù naturale infatti, pur facendo inclinare il soggetto verso la virtù o verso il vizio, non determina la virtù etica di un soggetto.

⁷⁹ Viano 2007, 28.

⁸⁰ Per maggiori approfondimenti si veda Viano 2007, 40-41: condivido con l'autrice l'idea che le virtù naturali, essendo determinate dalla costituzione del sangue e della carne e tuttavia implicando dei risvolti a livello psicologico, rivestano particolare importanza rispetto alla questione dell'interazione tra principio passivo, la materia, e principio attivo, la forma, e che sia in questa ottica che debba essere interpretato il rapporto tra virtù etiche e virtù naturali. Mi distanzio, in questo, dall'interpretazione di Leunissen (2017, 123-125) che invece sostiene che le virtù naturali debbano essere interpretate come capacità o potenze razionali. Infatti, come si cercherà di mostrare nel paragrafo precedente, la virtù, intesa come *hexeis* ma, anche come *diatheseis* (non è chiaro come Leunissen interpreti qui le virtù naturali) non possa essere una capacità razionale. Di più, dal momento che la virtù naturale sembra essere più un'inclinazione a subire che non ad agire in un certo modo, mi pare ancor meno possibile che questa possa essere equiparata a una capacità razionale.

Tra virtù etica e virtù naturale, nonostante possa essere riconosciuto un rapporto di continuità, non vi è sovrapposizione, al punto tale che, acquisendo la virtù morale, è finanche possibile spingersi verso l'estremo contrario a quello verso cui invece tenderebbe la virtù naturale⁸¹. Tuttavia non è neppure possibile negare completamente l'influenza che le virtù naturali possono avere rispetto all'acquisizione della virtù etica: non è cioè assolutamente indifferente che un soggetto nasca inclinato verso la codardia o verso la temerarietà, dal momento che vi sono estremi che sono più lontani dal giusto mezzo rispetto ad altri – nel caso considerato, la codardia è più lontana dal coraggio rispetto alla naturale temerarietà o al coraggio che viene dall'impeto.

Le virtù naturali dunque, pur non permettendo di poter parlare di “fortuna genetica”⁸² possono sì tuttavia influenzare l'inclinazione naturale di un soggetto verso il vizio o la virtù. Se è vero che, a partire da *EE* II 6, è stato possibile affermare che vizio e virtù possano essere acquisite dall'uomo contingentemente, i.e. che l'uomo ha esattamente le stesse probabilità, si potrebbe dire, di divenire vizioso o virtuoso, le virtù naturali introducono un elemento di difficoltà in questo quadro, rendendo l'agente naturalmente più incline ad acquisire l'uno o l'altro. Questo non implica, come abbiamo detto, una sorta di determinismo materiale e tuttavia, viene riconosciuto da Aristotele, che per alcuni uomini la strada verso la virtù può essere più facile o più difficile a seconda del loro temperamento e della loro indole.

⁸¹ Con “rapporto di continuità” non intendo che la virtù morale possa essere considerata come una sorta di virtù naturale con l'aggiunta di *phronesis*. La facoltà razionale infatti ridescrive e ridisegna il quadro della virtù, tanto che, per l'appunto, è possibile anche, a partire da una certa tendenza e inclinazione naturale, portarsi verso l'estremo opposto, al fine di acquisire la virtù morale propriamente detta. La virtù morale è infatti intrinsecamente legata alla facoltà razionale. Da questo punto di vista, la mia posizione si distanzia da quella di Lennox (2015,213).Lennox sostiene infatti che un animale che potesse essere educato ad agire sulla base del desiderio e che avesse intelligenza intesa solo ed esclusivamente come intelligenza che ha a che fare con l'esperienza potrebbe essere detto da Aristotele dotato di virtù del carattere, dove per virtù qui si intende virtù morale in senso proprio. Non sarebbe cioè strettamente necessario alla virtù morale che l'agente posseda la razionalità come capacità di ragionare per astrazione e discorsivamente. Ritengo che questo non sia ciò che Aristotele ha in mente. Perché si dia virtù in senso proprio è infatti necessaria la *phronesis*, che è anche in grado di cogliere il perché della relazione tra mezzi e fini e cioè di indagare il rapporto causale tra i due. L'educazione morale e il possesso della virtù infatti non si fermano al “che cosa” ma riguardano anche il “perché” e questo aspetto richiede necessariamente il possesso di una facoltà razionale, capace anche di astrazione e di ragionamento discorsivo.

⁸² Donini 1989a, 105.

§ II.4. Potenze razionali e potenze irrazionali: Met. IX e l'etica.

II.4.1. Una ricostruzione degli argomenti.

La capacità dell'uomo di poter compiere X e non-X, oggetto delle sezioni precedenti, è stata spesso accostata dai commentatori⁸³, seppur senza approfondimenti rispetto al tema, alle capacità e alle potenze razionali di cui Aristotele parla in *Met. IX*. Il seguente paragrafo dunque si pone come obiettivo quello di vedere sino a che punto tale somiglianza può essere sostenuta.

Innanzitutto dunque sarà necessario prendere in considerazione in generale il libro IX della *Metafisica* e nello specifico i capitoli 2-5 in cui Aristotele affronta più esplicitamente la questione delle potenze razionali. Come sappiamo il libro Θ è dedicato all'analisi di potenza e atto. Aristotele individua dunque un significato primo o principale di δύναμις intesa come principio di mutamento in un'altra cosa o nella stessa cosa in quanto altra. La potenza dunque nel suo significato principale è una potenza attiva, capace di generare o dare principio a un mutamento. Correlati a questo significato principale di δύναμις vi sono altri due significati o sensi di potenza: a. la potenza di subire un cambiamento, i.e. una potenza passiva; b. la capacità che le cose possiedono di resistere a un cambiamento verso la distruzione o verso uno stato peggiorativo rispetto a quello in cui si trovano, i.e. una potenza di resistenza. La suddivisione delle potenze in razionali e irrazionali è una distinzione interna alle potenze attive e non a quelle passive o di resistenza: le potenze razionali e irrazionali, infatti, sono descritte come principi di mutamento, i.e. come potenze attive.

Poiché tali principi risiedono talvolta in esseri inanimati, talvolta in esseri animati, e nell'anima e nella parte dell'anima che possiede la ragione, è chiaro che anche delle potenze alcune saranno irrazionali, altre fornite di ragione. (*Met. IX* 2, 1046a35-b1)

⁸³ Tra coloro che hanno rinvenuto una somiglianza tra *eph'hemin* e potenze razionali si possono indicare Echeñique (2012, 195, n. 2), che in una nota afferma che in qualche modo la trattazione del volontario ricorda quella delle capacità razionali senza però spingere il paragone oltre a una vaga somiglianza; Woods (2005, 192) il quale menziona anche lui come possibile rimando, rispetto all'uso del termine *kurios* in *EE* II 6, *Met. IX*; Heinaman (1988, 256-257) utilizza la formulazione delle potenze razionali per sostituire la formulazione degli *eph'hemin* nell'articolo dedicato all'involontario e al forzato. Heinaman è dunque l'unico autore a spingere il collegamento tra capacità razionali ed *eph'hemin* esplicito al punto tale da sostituire una formulazione con l'altra. Infine, Leunissen (2017, 124-126) afferma che la capacità naturale dell'uomo di essere disposto ad acquisire vizio e virtù può essere definita come una potenza razionale a tutti gli effetti: su quest'ultimo aspetto torneremo alla fine del paragrafo.

Se dunque gli enti sono distinti in inanimati, animati e dotati di ragione, anche le capacità e le potenze, che a questi enti appartengono, avranno delle caratteristiche diverse. Mentre dunque agli enti inanimati e agli enti animati privi di ragione appartengono potenze irrazionali, agli enti animati dotati di ragione appartengono delle potenze razionali. È nondimeno chiaro che all'uomo considerato in quanto ente animato *tout court* appartengono anche delle potenze irrazionali. La distinzione che qui viene operata da Aristotele si basa sul fatto che alcune potenze ineriscono a un soggetto in quanto privo o dotato di ragione. All'uomo considerato come in generale come vivente quindi apparterranno anche delle potenze irrazionali ma considerato come vivente dotato di ragione, gli appartengono delle potenze razionali. Successivamente, vengono illustrate le caratteristiche che distinguono le potenze razionali da quelle irrazionali.

E tutte le potenze accompagnate da ragione sono contemporaneamente potenze di effetti contrari, mentre le potenze irrazionali possono esercitare un'unica azione, per esempio ciò che è caldo riscalda soltanto, mentre la scienza medica può procurare la malattia e la salute. (*Met.* IX 2, 1046b3-7)

Emerge qui dunque la tesi centrale di IX 2 e la differenza fondamentale tra questi due tipi di δυνάμεις: mentre le potenze irrazionali hanno un solo possibile effetto, e.g. il fuoco non può riscaldare o raffreddare, le potenze razionali possono dar luogo a contrari, e.g. il medico in quanto dotato di scienza medica può curare o avvelenare il proprio paziente. La capacità delle potenze irrazionali di produrre un solo effetto può essere così riformulata:

- (a) Una potenze di φ è una potenza unidirezionale se e solo se ogni esercizio della capacità in circostanze normali è un'istanza di φ ⁸⁴.

La specificazione di “in circostanze normali” non è irrilevante. Aristotele non nega mai infatti, rispetto al mondo fisico perlomeno, che alcune cause possano essere completamente bloccate o ostacolate rispetto al darsi del loro effetto. Un albero di mele produce mele ogni anno ma possiamo immaginare che, a causa di un inverno particolarmente rigido, per la stagione in corso l'albero non produca affatto frutti. Questo non rende la capacità meno unidirezionale: il punto è piuttosto che il darsi dell'effetto è stato impedito per la presenza di altre cause e circostanze esterne che hanno ostacolato e bloccato il darsi dell'effetto stesso. Inoltre, è altrettanto vero che quando, per esempio, il fuoco riscalda vengono prodotti altri effetti concomitanti al riscaldamento: quando il fuoco riscalda il ghiaccio infatti questo si

⁸⁴ Makin 2006, 41.

scioglie e quando invece riscalda un corpo umido questo si secca. In ogni caso tuttavia vi è un effetto principale prodotto dal fuoco, i.e. riscaldare, che può dare luogo ad altri effetti, secondi o concomitanti nella catena causale.

Se dunque la definizione delle potenze irrazionali può essere formulata come in (a), ne segue che le potenze razionali invece possono essere riformulate nel modo seguente:

(b) una potenza di ϕ è bidirezionale se e solo possono esservi esercizi della potenza in circostanze normali che non sono istanze di ϕ .

Il dottore può curare un paziente ma, essendo la scienza medica una potenza razionale egli può anche non curarlo, i.e. avvelenarlo o farlo morire. Tuttavia, Aristotele afferma che, sebbene nel caso delle potenze razionali vi siano due effetti che possono essere generati, la capacità razionale non è legata in modo indifferente a entrambi i contrari, e.g. la medicina non è legata indifferentemente alla malattia e alla salute sebbene, a partire dal possesso della scienza medica, entrambi gli effetti possono essere generati.

La ragione di ciò sta nel fatto che la scienza è discorso, e il medesimo discorso serve a indicare la cosa e la privazione della cosa, ma non allo stesso titolo, e, se in un certo senso si riferisce a entrambe, in un altro senso si riferisce di più a ciò che è. (*Met.* IX 2, 1046b7-10)

La scienza, dunque, in quanto *logos*, riguarda entrambi i contrari. Un principio simile viene enunciato da Aristotele all'inizio di *EN V* (= *EE IV*) 1, dove Aristotele afferma che una è la scienza dei contrari mentre gli abiti, *hexeis*, che sono contrari, non riguardano entrambi i contrari. Tuttavia se è vero che le potenze razionali hanno la caratteristica di essere bidirezionali non è altrettanto vero che i due esiti sono in rapporto paritario o neutrale rispetto alla potenza stessa. La scienza medica è legata più al termine positivo di salute che non a quello negativo di malattia, in quanto la malattia può essere definita come assenza di salute proprio in virtù del fatto che conosciamo cosa sia una malattia in quanto essa si pone in una certa relazione con la salute; il discorso inverso, invece, per Aristotele non è valido. In sostanza, non conosciamo la salute in quanto essa si pone in una certa relazione con la malattia: la salute è qualcosa di positivo, è ciò che è, e dunque non può essere definita in modo indiretto, offrendo invece una definizione diretta della malattia. Si potrebbe dire che mentre vi sono diversi modi in cui un soggetto può essere malato, vi è, al contrario una sola definizione di salute: in sostanza, la malattia esprime un numero di variabili di molto superiore alla salute e questo perché essa è definita negativamente, come non-salute o assenza

di salute⁸⁵. Dunque, sebbene le potenze razionali siano potenze di contrari, è chiaro che vi è una sorta di assiologia o di gerarchia che impedisce di connettere le potenze razionali indifferentemente a uno dei due termini contrari.

Se dunque le potenze razionali possono in ogni caso dar luogo a effetti contrari e che si verifichi uno di questi non è determinato dall'interazione tra paziente e agente, come nel caso delle potenze irrazionali, che cosa fa sì che si generi un contrario piuttosto che l'altro? Aristotele afferma in *Met.* IX 5 infatti che non solo nel caso delle potenze irrazionali queste possono dar luogo a un solo effetto, e.g. il fuoco può solo riscaldare e non riscaldare o raffreddare, ma anche che questo avverrà necessariamente ogni qualvolta l'agente incontri il tipo appropriato di paziente e le circostanze non lo impediscano. Il fuoco, per esempio, se incontra un combustibile brucerà il combustibile in circostanze normali e riscalderà ciò che è riscaldabile, e.g. l'acqua, in circostanze normali. Dunque se agente e paziente appropriati si incontrano, il processo avrà necessariamente luogo.

Nel caso delle potenze irrazionali, quando ciò che agisce e ciò che patisce si incontrano nei modi adatti alla loro possibilità, necessariamente da una parte si produce, dall'altra si subisce qualcosa, mentre ciò non è necessario per le potenze razionali. (*Met.* IX 5, 1048a5-8)

Mentre dunque nel caso delle potenze irrazionali non è richiesto null'altro, affinché il processo si realizzi, oltre all'incontro nelle circostanze adatte, di agente e paziente, nel caso delle potenze razionali, la situazione è diversa; qui infatti non è sufficiente, nonostante sia una condizione necessaria, che si diano le circostanze appropriate al darsi di uno dei due effetti. Dal momento che le potenze razionali possono produrre entrambi i contrari, non possono produrli necessariamente, altrimenti, afferma Aristotele, produrrebbero insieme cose contrarie. Se cioè il darsi del processo fosse necessario e la potenza fosse legata in modo necessario a entrambi gli effetti, si avrebbe la conseguenza assurda e impossibile che la stessa cosa produca nel medesimo tempo e nel medesimo rispetto due cose contrarie, il che violerebbe il principio di non-contraddizione.

Dunque, dal momento che le potenze razionali non sono legate necessariamente a nessuno dei due effetti e dal momento che non è sufficiente che agente e paziente si incontrino in circostanze adatte affinché uno agisca e l'altro patisca, è necessario che vi sia qualcos'altro

⁸⁵ Makin 2006, 55.

che decide quale dei due effetti si genererà. Questa cosa è l'appetito o la scelta⁸⁶. Il medico cioè di fronte a un paziente può guarirlo o può nuocergli e, dal momento che non è determinato in modo necessario quale dei due effetti si genererà, sono la scelta e il desiderio del medico a determinare a quale dei due effetti egli darà luogo. Le potenze razionali dunque in quanto potenze di contrari sono legate al desiderio e alla scelta dell'agente razionale affinché uno dei due effetti si realizzi. Infatti, come Aristotele afferma alla fine di *Met.* IX 5, una potenza non è potenza di contrari in quanto può generare contemporaneamente e insieme i due contrari quanto, piuttosto, perché non è legata a nessuno dei due in modo necessario e dunque non è determinato quale dei due effetti si realizzi di volta in volta.

II.4.2. Potenze razionali, virtù ed eph'hemin.

Ora, a partire da questa ricostruzione di *Met.* IX 2-5 è possibile chiedersi se le potenze razionali abbiano in un certo senso a che fare con gli abiti, la virtù e gli *eph'hemin*.

Come già ricordato, numerosi autori hanno accostato la formulazione delle potenze razionali agli *eph'hemin*: nello specifico Heinaman (1988) nel suo articolo sul volontario utilizza esplicitamente la definizione delle potenze razionali come formula sostitutiva di ciò che dipende da noi. Heinaman (1988, 256) rileva che dal momento che l'*EE* non è particolarmente esplicativa nell'individuare a quali condizioni un agente possa essere detto in controllo dell'occorrere o del non occorrere di X, è possibile cercare in altri passi delle opere aristoteliche quali requisiti debbano essere assolti affinché un agente possa essere detto in controllo della sua azione: nello specifico *Met.* IX 2 e IX 5 sono ritenuti dall'autore particolarmente rilevanti a tal fine.

Rispetto invece alla virtù come *dynamis* è possibile citare un articolo di Allard-Nelson (2001), dove l'autrice sostiene che dal momento che la virtù è definita nella *Retorica* come una *dynamis* è possibile vederla come una capacità e come una capacità analoga alle capacità razionali descritte nella *Metafisica*. Rispetto alla possibilità di identificare la virtù con una *dynamis*, la prima difficoltà da prendere in considerazione è che Aristotele sembra negare esplicitamente questa possibilità allorché definisce la virtù come un abito e non come una capacità, come una *dynamis*, per l'appunto. Tuttavia nella *Retorica* (I 9, 1366a36 ss.) Aristotele afferma che la virtù è la capacità di procurare bene e preservarli e di realizzarne

⁸⁶ *Met.* IX 5, 1048a10-12.

molti e grandi⁸⁷. Il fatto che Aristotele consideri in *Ret.* 1 9, 1362b2 ss. che sia importante definire cosa sia la virtù e che questo sarà in seguito oggetto della trattazione, indurrebbe a concludere che la definizione della virtù come *dynamis* possa essere presa sul serio⁸⁸.

L'argomento di Allard-Nelson è volto dunque a mostrare che l'identificazione della virtù con una *dynamis* possa essere inserita in un contesto etico e metafisico appropriato. Una *dynamis*, a differenza di una *hexis*, come si è avuto modo di mostrare anche in questo lavoro di tesi, è una capacità di produrre contrari. Se ciò è vero, l'identificazione della virtù come una capacità aprirebbe a delle evidenti obiezioni. Se le capacità razionali sono infatti capacità di contrari e che si verifichi un contrario piuttosto che un altro dipende dal volere e dalla scelta dell'agente, allora il possesso di virtù o vizio non influenzerebbe in alcun modo la risposta dell'agente. Con ciò si intende che anche se fossimo in presenza di un agente virtuoso, non sarebbe in alcun modo possibile anticipare la qualità della sua azione, in quanto, a partire dalla virtù sarebbe possibile compiere sia azioni virtuose che viziose. Ma l'obiezione più fondamentale all'identificazione della virtù come una capacità è quella per cui ciò implicherebbe che a partire dalla virtù sia possibile compiere comportamenti viziosi e a partire dal vizio comportamenti virtuosi. Essendo infatti la virtù una capacità aperta a esiti contrari, nulla impedirebbe che dalla virtù si generino comportamenti viziosi.

Qualunque tentativo dunque di sostenere la possibilità di parlare della virtù come una capacità deve necessariamente far fronte a queste due difficoltà. La soluzione di Allard-Nelson, al fine di evitare di cadere nelle obiezioni qui considerate, è aprire alla possibilità che in molti casi un agente non possa essere definito pienamente virtuoso e dunque pienamente in possesso di una *hexis*. Il discorso di Aristotele rispetto al fatto che la virtù si presenta come un abito a partire dal quale è possibile compiere azioni coerenti con l'abito stesso sarebbe sì valido ma per l'uomo pienamente e completamente virtuoso.

Non è tuttavia a questo genere di uomo che si rivolge la *Retorica* che piuttosto considera come agenti i cittadini medi, cittadini cioè non pienamente virtuosi né pienamente viziosi ma che oscillano tra il vizio e la virtù. La persona media, di cui ci si aspetta che sia composto l'uditorio della *Retorica*, per esempio, sceglierà, secondo Allard-Nelson⁸⁹, in base al

⁸⁷ «ἀρετὴ δ' ἐστὶ μὲν δύναμις ὡς δοκεῖ ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτικὴ, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων, καὶ πάντων περὶ πάντα» (*Ret.* I 9, 1366a36-1366b1).

⁸⁸ Allard-Nelson 2001, 245.

⁸⁹ Allard-Nelson 2001, 253.

vantaggio personale. Dal momento che è possibile per un cittadino medio percepire il suo vantaggio personale come opposto a o in conflitto con quello degli altri, l'oratore dovrà appellarsi e far riferimento alla capacità degli ascoltatori di far bene agli altri, per indurlo a scegliere contro il suo vantaggio personale. Per i cittadini medi cioè la scelta può essere influenzata dalla persuasione, proprio perché a differenza del *phronimos*, questi ultimi non hanno integrato pienamente i propri abiti virtuosi. Mentre il *phronimos* è colui che agisce a partire da stati, *hexeis*, virtuosi consolidati e dunque sceglie virtuosamente e agisce virtuosamente, l'uomo medio non agisce, secondo Allard-Nelson a partire da *hexeis* virtuose ma a partire da una *dynamis*, una capacità di poter agire virtuosamente e viziosamente. E poiché è esattamente a questo pubblico che si rivolge il buon oratore che deve spingere gli individui ad agire per l'interesse e per il bene comune e non solo per la salvaguardia del bene personale, è anche per questa ragione che la virtù è qui definita come capacità e non come stato abituale.

La proposta di Allard-Nelson dunque vorrebbe eliminare le difficoltà prima esposte, che conseguirebbero dall'identificazione della virtù con una capacità di tipo razionale e, soprattutto, evitare la possibile sovrapposizione tra stato abituale e *dynamis*. Tuttavia se la proposta di Allard-Nelson ha il merito di provare a offrire una risposta alla prima difficoltà che si presenta allorché si prenda seriamente in esame la questione dell'identificazione della virtù come una *dynamis*, diverso è il caso per la seconda difficoltà.

La prima obiezione consisteva infatti nel mettere in evidenza come il possesso della virtù o del vizio fosse in conclusione irrilevante rispetto alla possibilità di anticipazione dell'azione di un soggetto e come dunque, in realtà, il possesso della virtù da parte del soggetto stesso fosse ininfluenza rispetto alla sua stessa scelta, dal momento che ogni volta che il soggetto sceglie, che egli sia virtuoso o vizioso non è rilevante in alcun modo, poiché egli può sempre scegliere tra vizio e virtù. Mi sembra che la proposta di Allard-Nelson possa rispondere a questa prima obiezione.

Se infatti pensiamo all'uomo pienamente virtuoso, al *phronimos*, per lui la virtù è una *hexis* a tutti gli effetti e dunque è possibile anticipare che l'uomo pienamente virtuoso si comporterà virtuosamente. L'uomo medio invece, che continua a oscillare tra virtù e vizio, seguirà tendenzialmente il suo vantaggio personale e dunque la sua azione potrà essere aperta a diversi aspetti qualitativi, i.e. vizio o virtù. Tuttavia, sebbene sia possibile sostenere che la

virtù sia anche una *dynamis* senza per questo rendere assolutamente superfluo il possesso di stati abituali di un certo tipo rispetto alle azioni che il soggetto compie, e sebbene possa essere una posizione realistica quella per cui non esistono solo uomini pienamente virtuosi o assolutamente viziosi ma anche degli stati intermedi, il problema più fondamentale dell'identificazione della virtù con una capacità non viene qui risolto.

La seconda obiezione infatti che fungeva da presupposto teorico della seconda fa riferimento al fatto che se assimiliamo la virtù a una capacità di tipo razionale, dovremmo essere poi in grado di spiegare come sia possibile che a partire dalla virtù si possa agire viziosamente, e viceversa. Il problema cioè non è che l'uomo medio, con abiti non ancora consolidati, può agire sia virtuosamente che viziosamente (anche se per agire virtuosamente dovrebbe essere accompagnato dalla giusta disposizione emotiva e l'azione dovrebbe essere indirizzata al giusto fine, ragion per cui comprendere che il proprio utile è equivalente all'utile della comunità non sarebbe, credo, una ragione sufficiente per dire che l'agente ha agito in modo virtuoso⁹⁰) ma è che l'uomo medio che possiede una virtù che, non è uno stato ma una capacità e una capacità di tipo razionale, a partire dalla capacità stessa possa agire sia secondo questa che contrariamente a questa. Come Aristotele sottolinea in *EN V 1*, il problema sarebbe spiegare come è possibile che, a partire da un contrario, si generi l'altro contrario: la virtù infatti è già un contrario e, a differenza delle scienze a partire dalle quali si può generare un contrario o l'altro, a partire da essa si possono dare solo azioni con essa coerenti. Questa difficoltà è, credo, difficilmente risolvibile e costituisce l'ostacolo ineludibile a chi voglia tentare di assimilare le potenze (o capacità) razionali con la virtù stessa.

Tuttavia come rilevato da Heinaman (1986; 1988) le potenze razionali possono essere utili al fine di spiegare il funzionamento degli *eph'hemin*. Non solo: credo che le potenze razionali possano essere utili anche per spiegare in che senso l'uomo possa essere atto a ricevere vizio e virtù ed è su questi ultimi due aspetti che vorrei soffermarmi in quest'ultima parte del paragrafo. Ora, se come abbiamo visto, l'assimilazione della virtù a una potenza razionale porta con sé delle difficoltà ineludibili, diverso, sotto alcuni punti di vista, è il caso degli *eph'hemin*. Dal momento che Aristotele non spiega quali siano le caratteristiche fondamentali

⁹⁰ Abbiamo infatti visto come per Aristotele l'uomo virtuoso sia un uomo dal carattere integrato. Non sarebbe dunque a partire dalla virtù che egli agirebbe virtuosamente, dal momento che, non possedendo costui un carattere integrato e oscillando costui tra vizio e virtù, non potrebbe essere definito propriamente un uomo virtuoso.

di questa nozione e di questa proprietà ma si limita a un'enunciazione degli stessi come capacità di fare o non fare e, al massimo, ricollega la nozione ad altre caratteristiche tipiche dell'uomo, come, per l'appunto, l'essere principio, l'utilizzo di alcuni strumenti esegetici che le potenze razionali mettono a disposizione può essere utile a chiarire alcuni aspetti sottili agli *eph'hemin* stessi.

Heinaman (1988) ricostruisce bene punti di convergenza e possibile divergenza tra capacità razionali ed *eph'hemin*. Se cioè una potenza razionale è una potenza di produrre contrari (a differenza delle potenze irrazionali da cui deriva un solo esito e che sono potenze di fare o generare una sola cosa), sembrerebbe naturale affermare che il dottore che possiede la scienza medica e che può dunque curare o provocare danno al paziente è in controllo del fatto che esso curi o non curi il paziente⁹¹. Come abbiamo visto, il fuoco possiede la potenza irrazionale del bruciare e dunque se il fuoco incontra, in condizioni normali, un materiale combustibile, il fuoco brucerà il combustibile, e.g. il legno. Ovviamente, affinché ciò sia possibile è necessario che si diano le condizioni appropriate affinché il fuoco bruci il combustibile. Se per esempio il legno fosse bagnato, è evidente che il fuoco non potrebbe bruciarlo e tuttavia questo caso non rientra nelle condizioni "normali" a cui il fuoco può esercitare la sua potenza. L'intervento di circostanze che possono ostacolare lo svolgersi naturale del processo o addirittura impedirlo del tutto non rende, come detto, il processo meno unidirezionale. Nel caso del dottore, invece, egli, possedendo la scienza medica, a partire da questa, può generare sia salute che malattia nel paziente: entrambe le alternative sono disponibili e dunque egli è in controllo, si potrebbe dire, del darsi e dell'occorrere della salute o della malattia nel paziente. Nel caso delle potenze razionali non è vero che se si incontrano agente e paziente e tutte le altre circostanze appropriate al darsi dell'azione sono soddisfatte, l'agente agirà e il paziente patirà (anche perché la potenza razionale è una potenza di contrari e non è possibile che entrambi i contrari si generino contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto). Nel caso delle potenze irrazionali, invece, se agente e paziente appropriato si incontrano e tutte le altre circostanze sono soddisfatte è necessario che uno agisca e l'altro patisca⁹².

Dunque, come abbiamo visto in apertura di paragrafo, nel caso delle potenze razionali è necessario un altro elemento: la scelta o il volere da parte dell'agente, il che rende naturale

⁹¹ Heinaman 1988, 256.

⁹² Heinaman 1988, 257.

considerare, come sostiene Heinaman⁹³, che sia in controllo, *eph'hemin*, per il medico curare o far ammalare il proprio paziente⁹⁴. Ora, sebbene l'accostamento delle potenze razionali agli *eph'hemin* renda senz'altro più esplicite alcune delle loro caratteristiche, questo resoconto non è tuttavia esente da difficoltà. La prima, rilevata da Heinaman stesso, è rappresentata dal fatto che, sebbene ciò che dipende da noi possa essere descritto come una capacità di fare o non fare X, nel resoconto aristotelico delle potenze razionali vi è qualcosa di più: le potenze razionali infatti sono capaci di dar luogo a contrari proprio perché sono potenze con una definizione (*dynamis metà logou*)⁹⁵. La possibilità infatti che ha il medico di curare o far ammalare il proprio paziente è data dal fatto che egli, possedendo la scienza medica, possiede la definizione della salute a partire da cui è possibile generare nel paziente sia la salute che la malattia. Nel caso degli *eph'hemin* la situazione è parzialmente diversa. Nel caso delle azioni, in generale, non è sempre vero che la capacità che un uomo possiede di fare o non fare X dipende dalla definizione o dalla spiegazione di cosa sia X. L'esempio riportato da Heinaman⁹⁶ è chiaro su questo punto: un uomo può camminare o non camminare ma non vi è in questo caso alcuna definizione la cui conoscenza svolga un ruolo analogo a quello svolto dalla conoscenza della salute nel caso dell'arte medica.

Ci si potrebbe però chiedere se questo discorso valga per la virtù. Si è detto che nel caso della virtù, questa non può essere equiparata a una potenza razionale dal momento che così si andrebbe incontro alla conseguenza, impossibile, per cui a partire dalla virtù sia possibile generare il vizio, dal momento che le potenze razionali sono potenze di contrari. Tuttavia, vi è un altro aspetto sotto il quale è possibile considerare l'analogia tra potenze razionali e ambito etico. Si è detto infatti che l'uomo è capace di accogliere vizio e virtù e che entrambe le alternative sono disponibili all'agente al momento della formazione dei suoi stati abituali, i.e. nella fase educativa. La virtù e il vizio, infatti, non sono per natura ma l'uomo è atto a accogliere entrambi⁹⁷, i.e. egli può divenire vizioso tanto quanto virtuoso tramite lo stesso

⁹³ Heinaman 1988, 256-257.

⁹⁴ È ovvio che laddove l'uomo abbia un potere irrazionale di X (o di non X), come per esempio invecchiare, egli non è in controllo dell'occorrere di X o di non-X, ma date le circostanze appropriate, X si verificherà necessariamente (questo per esempio avviene per tutti i processi fisiologici dell'uomo). Cfr. Heinaman 1986, 257.

⁹⁵ Heinaman 1988, 257.

⁹⁶ Heinaman 1988, 257.

⁹⁷ *EN* II 1, 1103a24-26.

processo, l'abitudine, connotato in modo qualitativamente contrario: come si diviene coraggiosi compiendo azioni coraggiose, così si diviene codardi compiendo azioni codarde. Si è detto inoltre che il processo tramite cui l'uomo si abitua a compiere azioni di un certo tipo, istruisce dapprima sul "che cosa" e successivamente sul "perché". La virtù, si potrebbe dire, non è senza ragioni. È possibile infatti offrire un resoconto della virtù e una sua definizione.

Inoltre, si potrebbe considerare che anche se è vero che il bambino che si forma e si abitua a comportamenti virtuosi non è considerato in grado di comprendere esaustivamente un resoconto completo della virtù e del vizio, che comprenda il "che cosa" e il "perché", è tuttavia vero che l'educatore, il maestro dovrebbe essere in possesso dello stesso al fine di indirizzare bene le abitudini del bambino. Se dunque è vero che molte delle azioni che un uomo compie non richiedono che il soggetto sia in possesso della conoscenza di una definizione affinché lo stesso possa agire in un senso o nell'altro, e se è altrettanto vero che, all'inizio, il soggetto che forma i propri abiti possiede il che cosa ma non il perché, posseduto invece dal suo educatore, è tuttavia possibile mantenere un'analogia tra le potenze razionali e la capacità che ha l'uomo di acquisire vizio o virtù e, in generale, gli *eph'hemin*.

Ciò che dipende da noi, ciò che è in nostro controllo è qualcosa che è possibile compiere o non compiere e in alcuni casi, come abbiamo visto, non compiere un'azione virtuosa corrisponde a compiere un'azione viziosa, ragion per cui, in generale, è possibile affermare che, in alcune circostanze, dipende dall'uomo compiere un'azione e anche il suo contrario. La capacità del dottore di guarire o far ammalare è inoltre, senza dubbio, una capacità razionale e che egli scelga a quale dei due corsi d'azione dare luogo dipende da lui, dalla sua scelta e dal suo desiderio. Se non altro dunque sembra possibile affermare che gli effetti a cui possono dare luogo le potenze razionali dipendono dal soggetto, rientrano cioè negli *eph'hemin*. Dal momento che infatti l'incontro tra paziente e agente risulta insufficiente affinché si dia uno dei due esiti contrari (e dal momento che è impossibile che si diano entrambi contemporaneamente) è lo stesso Aristotele a dirci che deve subentrare qualcos'altro, il volere o la scelta da parte dell'agente di dar luogo a uno dei due esiti. Ma d'altronde può esserci scelta e volere, deliberazione, solo delle cose che noi stessi possiamo realizzare, i.e. solo delle cose che dipendono da noi.

Le potenze razionali dunque si presentano come aventi un rapporto "ambiguo" con gli *eph'hemin*. Da un lato, si è cercato di offrire ragioni rispetto all'impossibilità di accostare la

virtù stessa a una potenza razionale: infatti ciò porterebbe a delle conseguenze difficili da accettare nella prospettiva dell'etica aristotelica, come per esempio il fatto che a partire dalla virtù possano darsi sia la virtù che il vizio (e, in generale, che a partire da un contrario possano darsi entrambi i contrari). Dall'altro, invece, si è visto che il funzionamento delle potenze razionali è analogo agli *eph'hemin* ed è stato spesso accostato a questi ultimi sebbene, come notato, non manchino difficoltà sotto questo aspetto.

Se le potenze irrazionali sono unilaterali, come i processi naturali che sono, per l'appunto, espressione di queste ultime, le potenze razionali invece sono bilaterali e a partire da esse possono darsi esiti contrari tra loro. Le potenze razionali inoltre come gli *eph'hemin* sono una singola capacità che può dare luogo a esiti contrari e non due capacità diverse, una per X e una per non-X. Queste dunque sono caratteristiche che le potenze razionali condividono con gli *eph'hemin* eppure, abbiamo notato, sussistono delle divergenze tra queste due nozioni che non rendono possibile un'assimilazione dell'una all'altra: nel caso degli *eph'hemin* infatti non è richiesto che vi sia scienza o discorso mentre ciò sembra essere richiesto per le potenze razionali⁹⁸. Se tuttavia è vero, come abbiamo visto, che possono essere distinte due fasi della vita morale di un individuo, una precedente all'acquisizione della virtù e una in cui invece il soggetto è già in possesso di disposizioni del carattere stabili, i.e. abiti o stati abituali, bisognerà ulteriormente chiedersi se le potenze razionali possano essere accostate a entrambe le fasi della vita morale degli agenti o se invece si avvicinino solo a una.

Si è detto che l'uomo è disposto naturalmente ad acquisire sia il vizio che la virtù e che egli non nasce per natura né vizioso né virtuoso. Dunque, dipende da lui diventare il tipo di uomo che egli diventerà e acquisire stati abituali di un certo tipo e di una certa qualità. Nella fase di acquisizione degli abiti dunque l'uomo è aperto a entrambi i contrari. In questo senso, il processo acquisitivo della virtù ricorda da vicino le potenze razionali, in quanto entrambi i contrari sono disponibili all'agente e che egli divenga virtuoso o vizioso non è determinato dalla natura ma dalla sua scelta e dal suo agire costantemente in un certo modo, i.e. virtuosamente o viziosamente. Nel caso di un carattere già formato invece abbiamo visto che il soggetto mantiene la sua capacità di agire, le azioni cioè dipendono ancora dal soggetto nel loro darsi, ma non dipende da lui la qualità delle stesse. Infatti, una volta che l'agente abbia acquisito un certo carattere e stati abituali virtuosi, o viziosi, egli potrà agire solo

⁹⁸ *Met.* IX 2, 1046b7-8.

coerentemente rispetto ai suoi stati abituali e non contrariamente a essi. Egli può ancora agire o non-agire (come mostrato nell'interpretazione minima degli *eph'hemin*) e tuttavia egli non può dare luogo ad azioni virtuose o viziose indifferentemente ma può agire solo coerentemente con i propri abiti.

Se ciò è vero dunque sembra che il comportamento di un agente già formato si discosti dal funzionamento prima illustrato delle potenze razionali e ciò per le ragioni prima esposte: la virtù, che è una *hexis*, infatti è già un contrario e dunque non può essere considerata né una *dynamis* né tantomeno una *dynamis* capace di genere effetti contrari tra loro. Se dunque un'analogia⁹⁹ tra *eph'hemin*, vizio e virtù e potenze razionali può essere rinvenuta, essa può essere rinvenuta solo nel caso di un agente che debba ancora formarsi alla virtù e che dunque sia, per natura, capace di e disposto a accogliere il vizio o la virtù¹⁰⁰.

⁹⁹ In merito all'argomento si veda anche Leunissen 2017, 124-126. Mariska Leunissen in queste pagine sostiene la posizione più forte per cui l'essere disposto dell'uomo ad acquisire vizio o virtù può essere a tutti gli effetti definito come il possesso di una potenza razionale per vizio e virtù. Tuttavia, sull'esatta uguaglianza tra l'essere disposti ad acquisire la virtù e il possedere una potenza razionale per la virtù manterrei più cautela: come abbiamo visto infatti, sebbene le corrispondenze e le analogie siano numerose, è altrettanto vero che nel descrivere e nel parlare delle potenze razionali, Aristotele sembra riferirsi principalmente alle scienze e al possesso di una definizione e di un discorso tale da poter generare sia un effetto che l'effetto contrario. Ora, sebbene sia possibile sostenere che l'educatore possa essere in possesso di tale definizione, sarebbe lui a possedere la potenza razionale di generare il vizio o la virtù nel discente e non il discente a possedere la potenza razionale di acquisire vizio o virtù tramite abitudine.

¹⁰⁰ Rispetto al rapporto tra la virtù intesa come *dynamis* si veda anche il lavoro di Anne Murgier (2014, 54-57). A partire da *EE* II 1, l'autrice mette in rilievo come la virtù si definisca in relazione a una certa opera, *ergo*. L'attività della virtù intesa come *energeia* e l'opera *ergon* corrispondono allo stato compiuto e realizzato (*entelecheia*) in cui è raggiunto il fine di un processo o di un essere. A partire da questa considerazione, l'autrice sostiene che la priorità dell'atto sulla potenza si manifesta, nella vita morale di un agente, nella vita intesa come attività più che disposizione. Al centro della definizione di felicità cioè non vi è una *dynamis* ma una *energeia*.

II PARTE

I criteri del volontario nell'Etica Eudemia

I. Etica Eudemia II 8: le azioni involontarie e il forzato

Testo e traduzione

1223b38 ὅτι δ' οὐδὲ κατὰ προαίρεσιν, πάλιν ἐκ τῶνδε δῆλον. τὸ μὲν γὰρ κατὰ βούλησιν ὡς

1224a1 οὐκ ἀκούσιον ἀπεδείχθη, ἀλλὰ μᾶλλον πᾶν ὃ βούλεται καὶ ἐκούσιον· ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἐκόντα, τοῦτο δέδεικται μόνον. πολλὰ δὲ βουλόμενοι πράττομεν ἐξαίφνης, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς οὐδὲν ἐξαίφνης.

a5 εἰ δὲ ἀνάγκη μὲν ἦν τριῶν τούτων ἓν τι εἶναι τὸ ἐκούσιον, ἢ κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τούτων δὲ τὰ δύο μὴ ἐστί, λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον. ἔτι δὲ μικρὸν προαγαγόντες τὸν λόγον ἐπιθῶμεν τέλος τῷ περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου διορισμῷ·

δοκεῖ γὰρ τὸ βία καὶ **a10** μὴ βία τι ποιεῖν οἰκεῖα τοῖς εἰρημένοις εἶναι·

τό τε γὰρ βίαιον ἀκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον εἶναι φαμέν. ὥστε περὶ τοῦ βία σκεπτέον πρῶτον, τί ἐστί καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον.

δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ἀντικεῖσθαι, καὶ ἡ βία καὶ ἡ ἀνάγκη, τῷ ἐκουσίῳ καὶ τῇ πειθοῖ **a15** ἐπὶ τῶν πραττομένων.

Che poi <volontario> non sia nemmeno quel che è conforme alla scelta, risulta chiaro dalle seguenti considerazioni. Si dimostrò infatti che quel che è conforme alla volontà non è involontario, ma che, piuttosto, tutto quel che uno vuole è anche volontario (ma soprattutto questo si è dimostrato, che anche senza volere è possibile agire volontariamente; e molte cose le facciamo, volendo, all'improvviso ma nessuno sceglie nulla all'improvviso).

Ora, se era necessario che il volontario fosse una di queste tre <alternative>, o <agire> secondo appetizione o secondo scelta o secondo pensiero, ma non è due tra queste, rimane che il volontario consista nell'agire in base a una qualche sorta di pensiero.

Facciamo ancora avanzare un poco l'argomento e portiamo compimento alla definizione di volontario e involontario.

Infatti sembra che il fare qualcosa forzatamente o non forzatamente siano concetti pertinenti all'argomentazione svolta: infatti il forzato è involontario, e diciamo che l'involontario è tutto forzato. Cosicché si deve prima indagare riguardo a ciò che è forzato, cosa sia e come sia in rapporto al volontario e all'involontario.

Sembra che il forzato e il necessario, e la forza e la necessità, siano contrari al volontario e alla persuasione nell'agire.

καθόλου δὲ τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν, καὶ γὰρ τὸν λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βία καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι φαμέν. ταῦτα δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ καθ' αὐτὰ ὀρμὴν φέρηται, οὐ βία οὐ μὴν οὐδ' ἐκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος **a20** ἢ ἀντίθεσις· ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βία φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἐμψύχων¹⁰¹ καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ὀρῶμεν βία πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὀρμὴν ἔξωθεν τι κινῆ· ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἀπλῆ ἢ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ αἰεὶ ἢ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος **a25** συμφωνεῖ. ὥστ' ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ζῴων ἀπλοῦν τὸ βίαιον, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, οὐ γὰρ ἔχει λόγον καὶ ὄρεξιν ἐναντίαν, ἀλλὰ τῇ ὄρεξει ζῆ, ἐν δ' ἀνθρώπῳ ἔνεστιν ἄμφω, καὶ ἐν τινὶ ἡλικία, ἣ καὶ τὸ πράττειν ἀποδίδομεν. οὐ γὰρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν ἤδη **a30** διὰ λογισμὸν πράττοντα.

Ma in generale parliamo del forzato e della necessità anche riguardo agli enti inanimati: e infatti diciamo che la pietra viene portata verso l'alto e il fuoco verso il basso forzatamente ed essendo costretti.

Ma quando vengano portate secondo natura e secondo l'impulso insito in loro, non si dicono né <mosse> forzatamente, e neppure certamente volontariamente; l'antitesi è priva di nome.

Tuttavia quando sono portate contro l'impulso, diciamo <che vengono portate> forzatamente.

Ma ugualmente anche nel caso degli esseri dotati di anima e degli animali vediamo che subiscono e fanno molte cose forzatamente, quando qualcosa di esterno li muova contro l'impulso insito in loro.

Negli oggetti inanimati il principio è semplice, ma negli esseri animati è molteplice: infatti non sempre l'appetizione e la ragione sono in accordo. Di conseguenza, nel caso degli altri animali il forzato è semplice, come per gli enti inanimati (infatti non hanno ragione e appetizione contraria a quella, ma vivono seguendo l'appetito); nell'uomo invece vi sono entrambi [i.e. la ragione e l'appetizione], e in una certa età, a cui attribuiamo anche l'agire. Infatti non diciamo che il bambino agisce, né la bestia, ma lo diciamo di colui che agisce già secondo il ragionamento.

¹⁰¹ ἐμψύχων Π ἀψύχων Oxon. Ald. *inanimata A'*

Accetto qui ἐμψύχων (Π) al posto di ἀψύχων (Oxon. Ald. e A'), sebbene quest'ultima offra il vantaggio di fare da collegamento tra la sezione precedente e la sezione successiva. dal momento che fino a questo punto Aristotele ha parlato di esseri inanimati. È vero che se accettiamo ἐμψύχων (che compare nella maggior parte dei manoscritti), la frase sembrerebbe ridondante, dato il riferimento agli ζῷα, immediatamente successivo. Tuttavia, se accettassimo ἀψύχων, diverrebbe più complesso giustificare la presenza del termine ἐμψύχα a a24, dal momento che non ricorre in alcuna delle sezioni precedenti del capitolo. È inoltre anche vero che gli esseri dotati di anima non sono solo gli animali *tout court*: l'uso del termine ζῷα dopo ἐμψύχα potrebbe dunque essere non tanto un caso di ridondanza, quanto più una specificazione.

δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι, καὶ οὐθεις βία μὲν ποιεῖ, χαίρων δέ. διὸ περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησις ἐστίν. ἐναντίας γὰρ ὁρμᾶς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ πράττει, ὥσθ' ὁ τ' ἐγκρατῆς βία, φασίν, ἀφέλκει αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἡδέων **a35** ἐπιθυμιῶν, ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσας τὴν ὄρεξιν, ὃ τ' ἀκρατῆς βία παρὰ τὸν λογισμὸν. ἦττον δὲ δοκεῖ λυπεῖσθαι, ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ἢ ἀκολουθεῖ χαίρων· ὥσθ' ὁ ἀκρατῆς μᾶλλον ἐκὼν καὶ οὐ βία, ὅτι οὐ λυπηρῶς. ἢ δὲ πειθῶ τῇ βία καὶ ἀνάγκη ἀντιτίθεται, ὃ δ' ἐγκρατῆς **1224b1** ἐφ' ἧ πέπεισται ἄγει καὶ πορεύεται οὐ βία, ἀλλ' ἐκὼν. ἢ δὲ ἐπιθυμία οὐ πείσασα ἄγει· οὐ γὰρ μετέχει λόγου.

ὅτι μὲν οὖν δοκοῦσιν οὗτοι μόνοι βία καὶ ἔκοντες ποιεῖν, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ὅτι καθ' ὁμοιότητά τινα τοῦ βία καθ' ἣν καὶ **b5** ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν, εἴρηται· οὐ μὴν ἀλλ' εἴ τις προσθῆ τὸ ἐν τῷ διορισμῷ προσκείμενον¹⁰², κάκεῖ λύεται τὸ λεχθέν. ὅταν μὲν γάρ τι τῶν ἔξωθεν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμὴν κινῆ ἢ ἡρεμίζῃ, βία φαμέν, ὅταν δὲ μή, οὐ βία·

Si ritiene che tutto ciò che è forzato sia doloroso, e nessuno fa qualcosa forzatamente ma rallegrandosene. Per questa ragione è estremamente controverso il caso del continente e dell'incontinente. Ciascuno di essi, infatti, agisce avendo impulsi contrari in se stesso, cosicché, diciamo, il continente trascina via se stesso forzatamente dai desideri piacevoli (infatti soffre ritraendosi verso il contrario dell'appetizione), mentre l'acratice <agisce> forzatamente contro il ragionamento. Sembra tuttavia che costui soffra di meno: infatti il desiderio è del piacevole, che egli segue, rallegrandosi; di conseguenza l'acratice agirà più volontariamente e non forzatamente, poiché non <agirà> dolorosamente.

Ma la persuasione si contrappone alla forza e alla necessità, e il continente muove verso ciò di cui è stato persuaso e procede non forzatamente ma volontariamente.

Il desiderio invece guida senza aver persuaso: infatti non partecipa della ragione. Si è detto dunque che solo costoro credono di agire forzatamente e volontariamente, e per quale motivo? Poiché <agiscono> secondo una certa somiglianza con l'agire forzatamente, secondo cui ne parliamo anche a proposito degli enti inanimati.

Senonché, se uno aggiunge una determinazione nella definizione, anche in quel caso la difficoltà esposta si risolve. Quando infatti qualcosa dall'esterno muove o porta in quiete contro l'impulso insito, diciamo 'forzatamente', quando ciò non accade, non è forzatamente.

¹⁰² προσκείμενον P: προκείμενον CL.

ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ' αὐτὸν ὀρμὴ ἐνοῦσα ἄγει, **b10** ἄμφω γὰρ ἔχει· ὥστ' οὐ βία οὐδέτερος, ἀλλ' ἐκὼν διὰ γε ταῦτα πράττει ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος. τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχὴν τὴν παρὰ τὴν ὀρμὴν ἢ ἐμποδίζουσιν ἢ κινουῦσιν ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἶ τις λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτοι τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν· ὅταν **b15** δ' ἔσωθεν ἢ ἀρχή, οὐ βία. ἔπει καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν ἀμφοτέροις ἔνεστι. καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονήν, ὅτι ὕστερον ὠφεληθήσεται, ἢ καὶ ἡδὴ ὠφελεῖται ὑγιαίνων· καὶ ὁ ἀκρατὴς χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευόμενος **b20** οὐδ' ἐπιθυμεῖ, λυπεῖται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην, οἶεται γὰρ κακὸν πράττειν. ὥστε τὸ μὲν βία ἐκάτερον φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν λογισμὸν ἐκάτερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν· κεχωρισμένα γὰρ ὄντα ἐκάτερα ἐκκρούεται ὑπ' ἀλλήλων. ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν **b25** ὅλην μεταφέρουσι ψυχὴν, ὅτι τῶν ἐν ψυχῇ τι τοιοῦτον ὀρῶσιν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἐνδέχεται τοῦτο λέγειν· ἢ δ' ὅλη ἐκοῦσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ ἐγκρατοῦς πράττει, βία δ' οὐδέτερος, ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφοτέρα ἔχομεν.

Nell'acratice e nel continente l'impulso che è in loro guida (ciascuno infatti possiede entrambi i principi): cosicché nessuno dei due agirebbe forzatamente, e neppure essendo costretto, ma agirebbe volontariamente a causa di questi fattori.

Infatti diciamo che il principio dall'esterno, che ostacola o muove contro l'impulso, è necessario, come se qualcuno avendo afferrato la mano di un altro con questa colpisse un terzo, essendo questo contrario sia al volere che al desiderare <di questi>; ma quando il principio è interno, non si agisce forzatamente. Poiché sia il piacere che il dolore sono presenti in entrambi [*scil.* nell'acratice e nel continente].

E infatti il continente si addolora ora, agendo contro il desiderio, e si rallegra del piacere che viene dall'aspettativa, poiché in seguito ne avrà un beneficio, o anche già da ora ha il beneficio di essere in salute; e l'acratice si rallegra essendo acratice di ottenere ciò che desidera, ma si addolora del dolore che viene dall'aspettativa, poiché pensa di agire male. Cosicché vi è ragione di dire che ciascuno sembra agire forzatamente e che ciascuno in un dato momento agisce involontariamente sia a causa dell'appetizione sia a causa del ragionamento: infatti, considerate separatamente, entrambi [la ragione e il desiderio] sono respinte l'uno dall'altra. Da qui trasferiscono il discorso anche all'anima nel suo insieme, poiché vedono qualcosa di simile in una una delle sue parti.

Ebbene è possibile dire questo sulle parti dell'anima: l'anima dell'acratice e del continente, come intero, agisce volontariamente, e nessuno dei due <agisce> forzatamente, ma solo una tra le parti che sono in costoro, poiché abbiamo entrambe per natura.

καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ἄρχων ἐστὶ **b30** ἐωμένης τῆς γενέσεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ ἐπιθυμία, ὅτι εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἔνεστι.

σχεδὸν δὲ τούτοις δυσὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, οἷον πολὺ καὶ γῆρας καὶ τᾶλλα τὰ **b35** τοιαῦτα. ὥστε μὴ κατὰ φύσιν ἐκάτερος πράττει, ἀπλῶς δὲ κατὰ φύσιν ἐκάτερος, οὐ τὴν αὐτήν. αἱ μὲν οὖν περὶ τὸν ἀκρατῆ καὶ ἐγκρατῆ ἀπορίαί περὶ τοῦ βία πράττειν ἢ ἀμφοτέρους ἢ τὸν ἕτερον, ὥστε ἢ μὴ ἐκόντας ἢ ἅμα βία καὶ ἐκόντας, εἰ δὲ τὸ βία ἀκούσιον, ἅμα ἐκόντας καὶ ἄκοντας πράττειν, αὐταὶ **1225a1** σχεδὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον ἡμῖν ὡς ἀπαντητέον. λέγονται δὲ κατὰ ἄλλον τρόπον βία καὶ ἀναγκασθέντες πράττειν, οὐ διαφωνοῦντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως, ὅταν πράττωσιν ὃ καὶ λυπηρὸν καὶ φαῦλον ὑπολαμβάνουσιν, **a5** ἀλλ' ἂν μὴ τοῦτο πράττωσι, πληγαὶ ἢ δεσμοὶ ἢ θάνατοι ὄσι. ταῦτα γὰρ φασὶν ἀναγκασθέντες πράττειν. ἢ οὐ, ἀλλὰ πάντες ἐκόντες ποιοῦσιν οὗτοι τοῦτο; ἔξεστι γὰρ μὴ ποιεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὑπομεῖναι τὸ πάθος.

ἢ ἐστὶ ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ. ὅσα μὲν γὰρ ἐφ' αὐτῷ τῶν **a10** τοιούτων μὴ ὑπάρξει ἢ ὑπάρξει, οὕτω δὲ ὅσα πράττει ἢ μὴ βούλεται ἐκὼν πράττει, καὶ οὐ βία· ὅσα δὲ μὴ ἐφ' αὐτῷ τῶν τοιούτων, βία πῶς, οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει, ἀλλ' οὐ ἔνεκα. ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορὰ· εἰ γὰρ ἵνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀποκτεῖνοι, **a15** γελοῖος ἂν εἴη εἰ λέγοι ὅτι βία καὶ ἀναγκαζόμενος, ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι ὃ πείσεται μὴ ποιήσας. οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ μὴ βία πράξει, ἢ οὐ φύσει <γε> ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἔνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ' αὐτῷ ταῦτα.

E infatti la ragione è presente come principio per natura, se inoltre è permessa la generazione e non mutilata, e <per natura è> il desiderio, poiché ci accompagna ed è presente fin dalla nascita.

Inoltre forse qualcuno riterrebbe alcune tra queste azioni <volontarie> ma non altre. Infatti quante tra tali cose dipendono dalla persona stessa che non occorrono o che occorrono, fa sempre volontariamente e non forzatamente quelle che pur non vorrebbe; ma quante tra tali cose non dipendono da lui, in un certo senso le fa forzatamente, non certamente in assoluto, poiché non sceglie precisamente l'azione che fa, ma il fine in vista di cui <la fa>, poiché anche in questi casi vi è una differenza. Se infatti uccidesse per non essere preso a mosca cieca, sarebbe ridicolo se dicesse che ha agito essendo costretto e forzatamente, ma c'è bisogno che ci sia un male più grande e più doloroso, che si patirà, qualora non si faccia quella certa azione. Così infatti agirà essendo costretto anche se non forzatamente, o non per natura, quando farà il male allo scopo di un bene o al fine di allontanare un male più grande, e <agirà> involontariamente: infatti non dipendono da lui queste cose.

διὸ **a20** καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμοὺς ἐνίους καὶ τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ συγγνώμην ἔχομεν ὡς πεφυκότα βιάζεσθαι τὴν φύσιν. καὶ μᾶλλον ἂν δόξειε βία καὶ ἄκων πράττειν ἵνα μὴ ἀλγῆ ἰσχυρῶς ἢ ἵνα μὴ ἡρέμα, καὶ ὅλως ἵνα μὴ ἀλγῆ ἢ ἵνα **a25** [μὴ] χαίρη. τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε, μὴδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ. διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας καίπερ διανοίας ἔργον ποιοῦντας ὅμως οὐ φησὶν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι οὔτ' εἰπεῖν ἢ εἶπον **a30** οὔτε πράξαι ἢ ἔπραξαν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δι' ἐπιθυμίαν· ὥστε καὶ διάνοιαι τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσίν, ἢ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν. ὥστ' εἰ τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον καὶ πρὸς τὸ βία ἔδει σκέψασθαι, **a35** τοῦτο μὲν οὕτω διηρήσθω· οὔτοι γὰρ μάλιστ' ἐμποδίζουσι τὸ ἐκούσιον, ὡς βία πράττοντες ἀλλ' οὐχ ἐκόντες¹⁰³.

Perciò molti ritengono l'amore involontario, e alcuni impulsi e cose naturali, poiché forti anche oltre la natura: e le perdoniamo come se essendo naturalmente così violassero la natura. E si potrebbe pensare che agisca forzatamente e involontariamente, più chi agisce per evitare un forte dolore che chi agisce per evitarne uno moderato, e in generale più agisce per evitare un dolore che chi agisce per avere un piacere. Infatti ciò che dipende da lui, verso cui tutto si riconduce, è ciò che la sua natura è capace di tollerare; ciò che non è capace, non è proprio della sua appetizione o del suo ragionamento per natura, e non dipende da lui.

Perciò anche rispetto a coloro che sono ispirati dal dio e profetizzano, sebbene facciano un lavoro di pensiero, ugualmente non diciamo che dipende da loro, nè aver detto ciò che dissero, nè aver fatto ciò che fecero.

Neppure certamente agiscono per desiderio: cosicché sia alcuni pensieri che passioni non dipendono da noi, o meglio le azioni secondo pensieri di questo tipo e ragionamenti, ma come disse Filolao: «vi sono alcuni ragionamenti più forti di noi».

Cosicché se bisognava indagare il volontario e l'involontario anche rispetto all'agire forzatamente, si distingue così: infatti questi casi soprattutto ostacolano il volontario, poiché agiscono forzatamente ma non volontariamente.

¹⁰³ οἱ γὰρ μάλιστ' ἐμποδίζοντες τὸ ἐκούσιον ὡς βία πράττοντες ἀλλ' ἐκόντες PCL : ἀλλ' οὐχ ἐκόντες λόγοι οὔτοι εἰσίν mg. P².

L'oggetto del capitolo 8 del libro II dell'*Etica Eudemia* è la definizione e l'analisi di uno dei due criteri che Aristotele identifica perché un'azione possa essere detta involontaria. Nello specifico, Aristotele afferma che un'azione è involontaria se è compiuta forzatamente e se è compiuta per ignoranza. Se la trattazione del criterio della conoscenza (o dell'ignoranza) è rimandata al capitolo 9 dello stesso libro, *EE* II 8 affronta invece le azioni involontarie in quanto forzate.

L'analisi del forzato, come si vedrà, risulta complicata da casi che sembrano porsi al limite tra volontario e involontario, come, per esempio, le azioni compiute sotto costrizione o per necessità.

Tale analisi porterà non solo a due formulazioni del criterio del forzato, di cui solo la seconda verrà poi effettivamente accolta, poiché più precisa e risolutiva di alcune aporie generate invece dalla prima formulazione, ma anche alla comprensione di alcuni 'casi limite' come involontari, in quanto forzati, sebbene in un senso non assoluto o, potremmo dire, derivato.

Nel corso del capitolo infatti Aristotele distingue tra tre classi d'azione:

1. le azioni forzate (in senso stretto);
2. le azioni dettate da necessità;
3. le azioni dettate da emozioni incontrollabili o irrefrenabili.

Il problema, rispetto alle tre classi di azione identificate, concerne l'ascrizione delle diverse tipologie di azione al dominio del volontario o dell'involontario¹⁰⁴. Tuttavia, se in alcuni casi la collocazione dell'azione in uno dei due domini risulta meno problematica, diversamente, nel caso delle azioni dettate da necessità e da emozioni incontrollabili, è possibile rinvenire alcune caratteristiche tali da mettere in discussione i confini tra volontario e involontario e rendere più complessa la loro classificazione.

Mentre nell'*EN* Aristotele afferma che un'azione non è forzata se il principio dell'azione è interno all'agente stesso, i.e. se egli è il principio motore delle parti strumentali del suo corpo, nell'*EE* questo criterio viene sì accolto ma viene anche affiancato da un'altra nozione: la capacità naturale di sopportazione da parte di un agente. Questa "naturale capacità", di cui è

¹⁰⁴ Dal momento che in *EE* è assente una distinzione tripartita come invece accade in *EN* rispetto alla volontarietà delle azioni, tutto ciò che è opposto al volontario sembrerebbe necessariamente cadere nell'involontario (cfr. *EN* III 1 1109b30-35; 1110a12-15; III 2 1110b18-24; *EE* II 9 1225b16-17; II 8 1224a13-15; II 6 1223a16-18).

complesso tratteggiare i contorni, sembra inoltre essere assunta come una condizione ancor più fondamentale rispetto a quella dell'immanenza del principio rispetto all'agente stesso. Essa infatti è la condizione in base a cui possiamo affermare che qualcosa "dipende dall'agente stesso".

Spesso, la trattazione del forzato nell'*EE* è stata considerata da vari interpreti di Aristotele manchevole rispetto a quella dell'*EN*¹⁰⁵: nell'*EE*, cioè, Aristotele solleva più problemi di quanti ne risolva effettivamente e, data la poca chiarezza dei criteri (e lo stato di corruzione del testo), l'*EN* è stata ritenuta superiore dal punto di vista filosofico. L'*EN*, infatti, identificando un criterio chiaro e incontrovertibile per il forzato – un'azione è detta forzata se il principio della stessa non è nell'agente ed egli non contribuisce in nulla all'azione stessa¹⁰⁶ – permette una risoluzione più lineare di casi controversi. Come vedremo, Aristotele non trascura il fatto che vi siano alcune casistiche d'azione su cui può sorgere un'ἀμφισβήτησις¹⁰⁷, una controversia, ma afferma che queste azioni richiedono indulgenza, perdono, pur essendo più vicine al volontario che all'involontario. Nell'*EE* invece il discorso è più complesso e l'ascrizione di queste azioni a uno dei due domini (del volontario e dell'involontario) sembra spesso oscillare tra due soluzioni diverse. Inoltre, proprio il ricorso a due criteri piuttosto che a uno e il fatto che il secondo criterio sia così complesso da definire e tratteggiare sono due aspetti della trattazione che spesso sono stati considerati negativamente dai commentatori.

Partendo dunque dal testo di *EE* II 8, e senza voler entrare nella questione della "superiorità" di un'*Etica* rispetto all'altra, l'obiettivo sarà innanzitutto quello di restituire un'immagine più o meno coerente del testo aristotelico, cercando di evidenziarne i nuclei problematici e alcune (apparenti) contraddizioni.

Infine prendendo l'avvio dall'analisi dei tre casi considerati da Aristotele, si cercherà di mettere in luce come due aspetti siano da considerarsi rilevanti nel trattare delle azioni forzate (e dell'involontario in generale): la natura e l'ambito comunitario.

¹⁰⁵ Charles 2012, 1-26; Sauvé Meyer 2006, 137-157; Heinaman 1986, 146.

¹⁰⁶ *EN* III 1, 1110b15-17.

¹⁰⁷ Il termine ἀμφισβητέω è spesso usato in greco per riferirsi esplicitamente a casi di controversie legali o comunque riguardanti un contesto giuridico. Sull'uso del termine ἀμφισβητέω nell'*EE* e nell'*EN* si farà riferimento soprattutto nella sezione finale della tesi. Per il momento, sarà sufficiente segnalare che il fatto che Aristotele affermi che vi è una 'controversia' sullo statuto di volontarietà delle azioni e il fatto che il termine scelto sia connotato giuridicamente, è un ulteriore segno, a mio avviso, del fatto che Aristotele tenga sempre presente sullo sfondo della trattazione di volontario e involontario l'ambito comunitario in cui l'azione dell'agente si svolge (cfr. Viano 2011, 101-121).

Da un lato è proprio la nozione di natura, con tutte le difficoltà interpretative a essa collegate, a offrire uno strumento esegetico fondamentale per l'ascrizione delle azioni al volontario o all'involontario.

Dall'altro, proprio la trattazione di questi 'casi limite' permetterà di mettere in relazione l'analisi delle azioni forzate con pratiche giuridiche di sanzione e riconoscimento e con pratiche di apprezzamento sociale, quali lode e biasimo, che portano alla considerazione del soggetto agente come membro di una comunità sociale che si esprime sulla sua condotta.

§ I. 1. Le azioni involontarie in quanto forzate (in senso stretto)

Aristotele inizia la sua analisi del forzato con la considerazione di casi che rispondono pienamente ai criteri di "forza" che verranno identificati nel capitolo. Per questo motivo, tali azioni possono essere definite come casi di azione forzata in senso stretto.

Prima di passare all'esame delle caratteristiche di questa tipologia di azione (che come vedremo, sono due: 1. ciò che muove dall'esterno; 2. ciò che muove contro l'impulso naturale del soggetto), Aristotele enuncia una tesi volta a mettere in relazione il forzato con l'involontario.

τό τε γὰρ βίαιον ἀκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον πᾶν βίαιον εἶναι φαμέν.

Infatti il forzato è involontario, e diciamo che l'involontario è tutto forzato. (EE II 8 1224a10)

Come già intuibile, questa tesi non può corrispondere alla reale visione aristotelica rispetto all'involontario. Aristotele qui infatti afferma non solo che il forzato è involontario (tesi che verrà poi effettivamente confermata) ma anche che l'involontario è tutto forzato¹⁰⁸.

Tuttavia, se, come sappiamo, i criteri dell'involontario sono due, i.e. l'agire forzatamente e l'agire per ignoranza, risulta evidente che l'involontario non può essere completamente definito dall'agire forzatamente. Se così fosse infatti, non vi sarebbe alcuno spazio per il

¹⁰⁸ Woods (2005, 24) traduce: «we say that what what is compelled is involuntary and what is involuntary is always compelled». Inwood e Woolf (2013, 29) traducono invece: «We say that what is forced is involuntary and that everything involuntary is forced». Seguendo Donini (1999, 208, n. 96) credo che qui Aristotele miri a fornire una definizione, seppur provvisoria e accolta come opinione generale, dell'involontario. L'opinione che dunque viene momentaneamente accolta come punto di partenza per l'analisi aristotelica dell'involontario è che quest'ultimo possa essere completamente definito dal forzato e che dunque i due termini siano equivalenti: tutto il forzato è involontario e tutto l'involontario è forzato (in questo senso il πᾶν si riferisce al τὸ ἀκούσιον e non è inteso in senso distributivo, come invece sembrano intenderlo Woolf e Inwood).

secondo criterio e sembrerebbe dunque strano che Aristotele abbia definito il volontario come l'agire in accordo col pensiero. In base a questa definizione, sarebbe infatti naturale aspettarsi che anche l'involontario debba avere un qualche rapporto con il pensiero e il ragionamento, come risulterà evidente nel caso delle azioni compiute per ignoranza.

Che la tesi che identifica pienamente l'involontario con il forzato non rispecchi la reale considerazione di Aristotele rispetto al volontario e all'involontario, è indicato dal φαμέν. Il φαμέν con cui si apre l'argomentazione infatti segnala che qui Aristotele non sta enunciando la sua propria visione rispetto al volontario ma che sta, preliminarmente, considerando opinioni di senso comune o generalmente accettate¹⁰⁹.

A partire da questa enunciazione preliminare, tuttavia, prende avvio la ricerca sul forzato, volta a identificare caratteristiche e criteri propri delle azioni forzate in senso stretto. Sarà solo a partire dalla considerazione del forzato in senso stretto infatti che sarà possibile interrogarsi su quelli che abbiamo definito essere "casi limite" dell'azione forzata, in quanto, sebbene siano analoghi a questa prima categoria di azioni, non rispondono esattamente ai criteri che Aristotele identifica per poter parlare di forzato. È proprio in virtù di questa non piena rispondenza che queste azioni meritano un trattamento separato al fine di comprendere se effettivamente possano essere ascritte al dominio dell'involontario e a quali condizioni ciò sia possibile.

Aristotele definisce dunque il forzato in senso stretto tramite due caratteristiche (o due criteri):

1. ciò che muove contro l'impulso naturale del soggetto;
2. ciò che muove dall'esterno.

I. 1. 1. Ciò che muove contro l'impulso naturale.

La prima caratteristica dell'azione forzata viene immediatamente menzionata da Aristotele, che istituisce un'analogia tra movimenti forzati e azioni forzate.

καθόλου δὲ τὸ βίαιον καὶ τὴν ἀνάγκην καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων λέγομεν, καὶ γὰρ τὸν λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βία καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι φαμέν. ταῦτα δ' ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ καθ' αὐτὰ ὀρμὴν φέρηται, οὐ βία οὐ μὴν οὐδ' ἐκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἢ ἀντίθεσις· ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βία φαμέν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἐμψύχων καὶ ἐπὶ τῶν ζώων ὀρῶμεν βία πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα, ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὀρμὴν ἐξωθέν τι κινή· ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἀπλή ἢ ἀρχή, ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις πλεονάζει· οὐ γὰρ ἀεὶ ἢ

¹⁰⁹ Per usi paralleli di φάναι, si veda *Pol.* 1401a17; *Pol.* 1326a15; *EN* 1153a13.

ὄρεξις καὶ ὁ λόγος συμφωνεῖ. ὥστ' ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ζώων ἀπλοῦν τὸ βίαιον, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀψύχων, οὐ γὰρ ἔχει λόγον καὶ ὄρεξιν ἐναντίαν, ἀλλὰ τῇ ὄρεξει ζῆ, ἐν δ' ἀνθρώπῳ ἔνεστιν ἄμφω, καὶ ἐν τινὶ ἡλικίᾳ, ἣ καὶ τὸ πράττειν ἀποδίδομεν. οὐ γὰρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν ἤδη διὰ λογισμὸν πράττοντα.

Ma in generale parliamo del forzato e della necessità anche riguardo agli enti inanimati: e infatti diciamo che la pietra viene portata verso l'alto e il fuoco verso il basso forzatamente ed essendo costretti. Ma quando vengano portate secondo natura e secondo l'impulso insito in loro, non si dicono né <mosse> forzatamente, e neppure certamente volontariamente; l'antitesi è priva di nome. Tuttavia quando sono portate contro l'impulso, diciamo <che vengono portate> forzatamente. Ma ugualmente anche nel caso degli esseri dotati di anima e degli animali vediamo che subiscono e fanno molte cose forzatamente, quando qualcosa di esterno li muova contro l'impulso insito in loro. Negli oggetti inanimati il principio è semplice, ma negli esseri animati è molteplice: infatti non sempre l'appetizione e la ragione sono in accordo. Di conseguenza, nel caso degli altri animali il forzato è semplice, come per gli enti inanimati (infatti non hanno ragione e appetizione contraria a quella, ma vivono seguendo l'appetito); nell'uomo invece vi sono entrambi [i.e. la ragione e l'appetizione], e in una certa età, a cui attribuiamo anche l'agire. Infatti non diciamo che il bambino agisce, né la bestia, ma lo diciamo di colui che agisce già secondo il ragionamento. (*EE* II,8 1224a15-30)

Nella sezione [A] del testo considerato, Aristotele afferma qui che «in generale», καθόλου, si parla di forzato per tutti gli enti, anche per gli enti inanimati. In questi casi si dice forzato un movimento¹¹⁰ che contrasta con l'impulso naturale o la tendenza naturale del soggetto.

L'esempio qui considerato riguarda il movimento naturale di due enti inanimati: la pietra e il fuoco. Ciascun elemento, infatti, tende a tornare per natura verso il suo luogo proprio. La terra tende a muoversi verso il basso e il fuoco verso l'alto. Se tale movimento viene ostacolato e viene forzato verso la direzione contraria, sarà violento, contro natura e, per l'appunto, forzato. La pietra viene cioè portata forzatamente verso l'alto (quando, per esempio, viene lanciata) e il fuoco verso il basso. Tale movimento è dunque forzato e, nel caso della pietra e del fuoco, contro natura.

La prima definizione di forzato che viene offerta è quindi una definizione sufficientemente ampia e generica da comprendere diversi casi: gli enti inanimati, i viventi, i viventi dotati di

¹¹⁰ Uso qui il termine "movimento" e non "azione" in quanto Aristotele sta parlando del forzato in generale, come nozione applicabile anche a enti inanimati. Il termine azione sarebbe dunque inappropriato, dal momento che non si può legittimamente affermare che il movimento della pietra verso il suo luogo proprio sia un'azione.

sensazione (ζῶα), l'uomo. Risulta dunque chiaro che la prima generale nozione di 'forzato' sia una nozione mutuata dal mondo naturale e dalla fisica¹¹¹.

Come messo in evidenza da Kenny¹¹², tale definizione di "forza", come ciò che muove e porta in quiete contro l'impulso insito nel soggetto, è sufficientemente generale da poter essere applicata anche ai casi specifici, cioè a quel tipo specifico di 'forza' che contrasta con il movimento volontario, più che con il movimento naturale. La nozione di forzato qui offerta infatti trova come antitesi sia il movimento secondo natura che il volontario, sebbene sia inappropriato, come specificato da Aristotele, parlare di volontario nel caso degli enti inanimati¹¹³.

La generalità di questa prima definizione di "forzato", espressa dall'avverbio καθόλου, trova la sua controparte specifica nella sezione successiva del capitolo, dove, dopo aver esposto le aporie che possono derivare da una considerazione errata di ciò che è il forzato, Aristotele afferma che tali problemi possono trovare facilmente soluzione se si aggiunge una determinazione nella definizione, ἐν τῷ διορισμῷ προσκείμενον (*EE* II,8 1224b6).

¹¹¹ Cfr. con i seguenti passi:

«Necessity is twofold: one, in accordance with nature and impulse; the other, by force and contrary to impulse—e.g. a stone travels both upwards and downwards from necessity, but not because of the same necessity». (*An. Po.*, 94b37-95a2);

«Ora tutte le cose rimangono in quiete o si muovono secondo natura o per costrizione (βία). Secondo natura là dove esse rimangono senza costrizione, ivi anche si portano, e là dove si portano, ivi anche rimangono. Quanto al luogo in cui rimangono per costrizione, ivi anche si portano per costrizione, e là dove si portano per costrizione, ivi anche rimangono per costrizione. Inoltre, se una data traslazione avviene per costrizione, quella contraria è secondo natura. Se dunque è per costrizione che la terra che la terra si muove da un altro luogo verso questo centro, di qui essa si muoverà verso quel luogo secondo natura, e se la terra proveniente da laggiù rimane qui senza costrizione, è secondo natura che essa si dirigerà qui, in quanto il movimento secondo natura è unico.». (*De caelo* I, 8 276a22-30.);

«Sono secondo natura tanto queste < sostanze > quanto quegli < attributi > che ad esse ineriscono di "per sé", come per il fuoco l'essere portato verso l'alto». (*Phys.* II,1 192b 35-36);

«Fra gli esseri mossi da altro alcuni si muovono secondo natura e alcuni contro, come per esempio i corpi costituiti da terra che vanno verso l'alto o il fuoco verso il basso». (*Phys.* VIII,4 254b 20-22).

¹¹² Kenny 1979, 38.

¹¹³ Il movimento secondo natura non viene detto propriamente volontario, ma, come Aristotele afferma, è 'senza nome' (*EE* II,8 1224a 19-20). Interpreto qui 'senza nome' come facente riferimento a un termine che possa opporsi in modo più appropriato e specifico al 'forzato'. Infatti se il movimento per natura o secondo natura è posto in antitesi con il movimento contro natura, nel caso degli elementi naturali, il termine 'forzato' non trova un termine che possa fungere effettivamente da antitesi a questa nozione. Se un movimento contro natura è forzato, il muoversi naturale di un ente inanimato non trova un 'nome' ulteriore: è semplicemente un movimento secondo natura, né volontario (in quanto tale termine sarebbe inappropriato) né forzato.

Nella prima definizione del forzato viene dunque espressa semplicemente l'idea che quando qualcosa viene mosso o portato in quiete contro l'impulso, allora questo movimento è forzato («ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βία φαιμέν»¹¹⁴). Questa prima definizione esprime sì una condizione necessaria affinché qualcosa possa essere detto mosso forzatamente ma non sufficiente. Essa infatti si basa solo su una delle caratteristiche che Aristotele identifica per l'azione forzata, i.e. che il forzato muove (o porta in quiete) contro l'impulso naturale insito nell'agente.

Tuttavia se il forzato fosse esaurito da questa condizione o caratteristica, si andrebbe incontro ad alcune aporie.

Nel caso degli enti inanimati, caratterizzati da un principio semplice, è infatti chiaro che ciò che muove contro il loro impulso debba necessariamente essere loro esterno, proprio perché, internamente, sono caratterizzati da un principio semplice, unico e unitario. Nel caso degli enti dotati di anima, il discorso diviene più complesso. Anche a questi infatti è possibile applicare la definizione di forzato come ciò che muove e porta in quiete contro l'impulso insito nell'agente e, tuttavia, questa definizione risulta insufficiente.

Nel caso degli enti dotati di anima, Aristotele afferma che il principio si moltiplica, non è più unico. Questa specificazione vale propriamente per gli esseri umani, in quanto dotati sia di ragione che di desiderio. Nel caso degli animali non-umani, infatti, è ancora possibile

¹¹⁴ *EE* II 8 1224a20. Qui il ταύτην fa riferimento a ὁρμήν della linea immediatamente precedente.

considerare che il principio sia unico, i.e. il desiderio¹¹⁵, in quanto questi ultimi sono privi di razionalità e dunque non può sussistere un conflitto tra queste due facoltà.

Aristotele introduce qui, senza ulteriori specificazioni, il termine ἔξωθεν *dall'esterno*, che era assente nella prima formulazione del criterio del forzato. Se infatti, nel caso di enti inanimati, è immediatamente necessario che ciò che muove contro l'impulso naturale muova dall'esterno, nel caso dei viventi e, nello specifico, dei viventi razionali, è possibile ipotizzare un conflitto tra principi interni all'agente, e.g. un conflitto tra ragione e desiderio. Il termine ἔξωθεν riveste dunque un'importanza cruciale nella definizione del forzato.

Essendo l'uomo caratterizzato dalla presenza di due principi, bisognerà comprendere se ἔξωθεν faccia riferimento a "esterno al principio" o a "esterno all'anima". Se infatti ἔξωθεν venisse interpretato come "esterno al principio" si incorrerebbe nel problema di dover considerare forzate le azioni di due tipologie specifiche di uomini, l'acratice (l'incontinente o l'uomo dal volere debole) e l'encratice (il continente). Tale distinzione e tale specificazione del termine ἔξωθεν porteranno a una nuova definizione del forzato come ciò che muove dall'esterno contro l'impulso naturale insito nel soggetto.

Solo a seguito della specificazione del termine ἔξωθεν, che è stato fin qui solo menzionato, si può giungere alla seconda e più specifica definizione del forzato, come non semplicemente movimento contro l'impulso insito nel soggetto ma come movimento forzato *dall'esterno* contro l'impulso insito nel soggetto.

¹¹⁵ Non è tuttavia chiaro cosa Aristotele intenda quando afferma che negli enti dotati di anima il principio si moltiplica, poiché, al contempo, nega agli animali la possibilità di un genuino dissidio interno al soggetto, dal momento che gli animali (eccetto l'uomo, ovviamente) sono privi di razionalità. Infatti se inizialmente viene affermato che negli animali il principio si moltiplica, subito dopo si afferma anche che negli animali il principio è semplice, i.e. il desiderio. Flannery (2007, 44) propone di emendare il testo per renderlo più coerente: «The problem is that Aristotle seems to be saying both that in all the animated "there is more than one principle" and that some of them have a single principle (desire). Perhaps the problem is in the manuscript tradition and we can fix things by emending τοῖς in 1224a24 to τισι, giving ἐν μὲν τοῖς ἀψύχοις ἀπλή ἢ ἀρχή, ἐν δὲ τισι ἐμψύχοις πλεονάζει. The idea would then be that in inanimate things the moving principle [ἀρχή] is simple, but in some animated things (i.e., man) it is complex». Sebbene l'emendazione renda il testo più lineare e meno apparentemente contraddittorio, per provare a risolvere questa contraddizione senza ricorrere a emendazioni, si potrebbe pensare che Aristotele consideri prima gli animali in generale (compreso l'uomo) e successivamente gli animali non-razionali e che dunque vi sia una sorta di "slittamento semantico" dall'una all'altra occorrenza di ζῷον. Dunque, negli animali in generale il principio si moltiplica, considerando come "animali" sia i viventi non-razionali che quelli razionali. Tuttavia, nello specifico gli animali in cui il principio si moltiplica sono *solamente e precisamente* gli animali razionali, i.e. l'uomo. Un'ulteriore alternativa potrebbe essere rappresentata dal fatto che Aristotele consideri che vi possano essere conflitti anche tra diversi tipi di desiderio (per esempio tra ἐπιθυμία e θυμός). Tuttavia, ciò che emerge dal testo è che Aristotele considera come unico conflitto motivazionale rilevante per l'agente il conflitto tra ragione e desiderio, tra un'istanza razionale e una non-razionale.

I. 1. 2. *Il caso dell'acratice: ciò che muove muove dall'esterno.*

L'acratice è descritto da Aristotele come quel tipo di uomo che, nonostante la sua ragione gli prescriva di astenersi o compiere un certo tipo di azione, segue il proprio desiderio, che invece tende verso esiti contrari alle prescrizioni della sua ragione.

Un esempio di *akrasia* è rappresentato dal diabetico che, nonostante sappia che mangiare dolci nuoce alla sua salute e la ragione dunque gli prescriva di astenersene, vedendo una fetta di torta, decide in ogni caso di mangiarla, spinto dal desiderio.

Nel caso dell'acratice, dunque, è evidente che ragione e desiderio sono in contraddizione tra loro e si oppongono l'una all'altro. Anche l'encratice, o il continente, vive una situazione simile. Anche il continente ha in sé desideri e ragioni che contrastano tra loro e, tuttavia, a differenza dell'acratice, riesce a far 'vincere' la ragione sui propri desideri: nel caso del diabetico, preso come esempio, il continente, nonostante provi un desiderio, che potremmo definire travolgente, di mangiare una fetta di torta, riesce ad astenersi da tale azione e, dunque, a contenersi.

A differenza, dunque, degli animali che hanno un principio semplice e che seguono solo il desiderio, nel caso dell'uomo è possibile identificare casi in cui i principi, ragione e desiderio, contrastino tra loro.

Il problema dunque riguarda la possibilità di applicare la nozione di forzato a questo tipo specifico di casi, dal momento che uno dei due principi (talvolta la ragione, talvolta il desiderio) è respinto dall'altro *esternamente*¹¹⁶.

Aristotele argomenta contro questa ipotesi attraverso un procedimento eliminatorio volto a mettere in luce le contraddizioni derivanti dall'applicazione della nozione di forzato al caso dell'acratice. Gran parte dell'argomentazione aristotelica si basa inoltre su due aspetti connessi all'azione, i.e. il dolore e il piacere, che, come vedremo, rivestiranno un'importanza cruciale nell'analisi della seconda classe di azioni di cui si occupa EE II,8: le azioni compiute sotto costrizione o per necessità.

Il forzato è infatti accompagnato dal dolore che l'agente prova nel compiere l'azione.

δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι, καὶ οὐθεὶς βία μὲν ποιεῖ, χαίρων δέ. διὸ περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησις ἐστίν. ἐναντίας γὰρ ὁρμᾶς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ πράττει, ὥσθ' ὁ τ'ἐγκρατῆς βία, φασίν, ἀφέλκει αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἡδέων

¹¹⁶ Per 'esternamente' si intende qui da un altro principio che è esterno al principio considerato: la ragione è infatti 'esterna' al desiderio e viceversa.

ἐπιθυμιῶν, ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσιν τὴν ὄρεξιν, ὃ τ' ἀκρατῆς βία παρὰ τὸν λογισμὸν. ἤττον δὲ δοκεῖ λυπεῖσθαι, ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ἢ ἀκολουθεῖ χαίρων· ὥσθ' ὁ ἀκρατῆς μᾶλλον ἐκὼν καὶ οὐ βία, ὅτι οὐ λυπηρῶς. ἢ δὲ πειθῶ τῇ βία καὶ ἀνάγκη ἀντιτίθεται, ὃ δ' ἐγκρατῆς ἐφ' ἧ πέπεισται ἄγει καὶ πορεύεται οὐ βία, ἀλλ' ἐκὼν. ἢ δὲ ἐπιθυμία οὐ πείσασα ἄγει· οὐ γὰρ μετέχει λόγου.

Si ritiene che tutto ciò che è forzato sia doloroso, e nessuno fa qualcosa forzatamente ma rallegrandosene. Per questa ragione è estremamente controverso il caso del continente e dell'incontinente. Ciascuno di essi, infatti, agisce avendo impulsi contrari in se stesso, cosicché, diciamo, il continente trascina via se stesso forzatamente dai desideri piacevoli (infatti soffre ritraendosi verso il contrario dell'appetizione), mentre l'acratice <agisce> forzatamente contro il ragionamento. Sembra tuttavia che costui soffra di meno: infatti il desiderio è del piacevole, che egli segue, rallegrandosi; di conseguenza l'acratice agirà più volontariamente e non forzatamente, poiché non <agirà> dolorosamente.

Ma la persuasione si contrappone alla forza e alla necessità, e il continente muove verso ciò di cui è stato persuaso e procede non forzatamente ma volontariamente.

Il desiderio invece guida senza aver persuaso: infatti non partecipa della ragione. (EE II,8 1224a30-b2)

L'argomentazione di Aristotele inizia con le seguenti considerazioni. Si era affermato che il forzato è involontario. Al contempo il forzato è doloroso. Ciò implica che se un'azione è forzata, essa sarà necessariamente anche dolorosa.

Il desiderio invece è sempre del piacevole. Dunque il continente, andando contro il desiderio, non proverà piacere, mentre l'incontinente, seguendo il proprio desiderio proverà piacere.

Si era però detto che il forzato è doloroso. Dunque il continente, provando dolore, agirà forzatamente, a differenza dell'incontinente.

Tuttavia il continente è stato persuaso dalla ragione. E la persuasione è opposta alla forza e alla necessità. Dunque il continente agisce volontariamente e non forzatamente. L'incontinente invece agisce sotto la guida del desiderio che non persuade.

Le due conclusioni sono dunque in evidente contraddizione tra loro.

L'argomentazione è, come vediamo, complessa e non sempre formalmente corretta (a meno che non vengano introdotte alcune correzioni).

È possibile dunque offrire una formalizzazione dell'argomento di Aristotele per cercare di comprendere meglio il procedere della sua argomentazione.

(a) Il forzato tutto è doloroso ($F \leftrightarrow D$)¹¹⁷;

¹¹⁷ Aristotele qui sembra ammettere solo che il forzato implichi il dolore e non viceversa. Tuttavia anche in questo caso, perché il ragionamento risulti formalmente corretto, è necessario introdurre una co-implicazione.

- (b) Il forzato è involontario e l'involontario è tutto forzato ($F \leftrightarrow I$)¹¹⁸;
- (c) L'involontario è contrario al volontario ($I \neq V$);
- (d) Il doloroso è opposto al piacevole ($D \neq P$);
- (e) Il desiderio è del piacevole ($d \leftrightarrow P$)¹¹⁹;
- (f) Il continente agisce contro il desiderio e dunque dolorosamente ($C \rightarrow \neg d$; $\neg d \rightarrow \neg P$; $\neg P = D$).

Il che ci porta a concludere che:

- (g) da (a), (b), (e) e (f): il continente agisce forzatamente e involontariamente ($C \rightarrow F \rightarrow I$).

Inoltre:

- (h) l'incontinente agisce seguendo il desiderio e dunque piacevolmente ($In \rightarrow d \rightarrow P$).

Dunque:

- (i) da (a), (c) (d) e (h), l'incontinente agisce non forzatamente e volontariamente.

Dunque Aristotele giunge a due conclusioni:

1. il continente agisce forzatamente;
2. l'incontinente agisce non forzatamente (e dunque più volontariamente).

Tuttavia, è anche vero che:

- (l) La persuasione è opposta alla forza e alla necessità ($p \neq F$);
- (m) La ragione persuade ($R \rightarrow p$);
- (n) Il desiderio non persuade ($d \rightarrow \neg p$);

Dunque:

- (o) il continente seguendo la ragione agisce non forzatamente (da (l) e (m));
- (p) l'incontinente seguendo il desiderio agisce forzatamente (da (l) e (n)).

È chiaro dunque che le conclusioni cui si giunge con questa seconda linea argomentativa sono in contraddizione con le conclusioni precedenti. Se infatti all'inizio si era giunti alla conclusione che il continente agisce in modo forzato e l'incontinente no, ora invece si è di

¹¹⁸ da *EE* II 8, 1224a10.

¹¹⁹ Affinché infatti l'argomentazione proceda in modo formalmente corretto è necessario che vi sia una doppia implicazione tra "piacere" e "desiderio".

fronte alla conclusione contraria, i.e. che il continente agisce non forzatamente e l'incontinente agisce forzatamente.

Tale contraddizione è inaccettabile. Per questo Aristotele propone di aggiungere una determinazione nella distinzione: tale determinazione ha come scopo quello di sciogliere l'aporia e la contraddizione cui si giunge considerando l'acratice e l'encratice e il conflitto motivazionale tra ragione e desiderio.

È vero infatti che l'agire del continente e dell'incontinente sembra avere una somiglianza con l'agire forzato, come è risultato evidente dalle argomentazioni addotte finora, in riferimento alla "forza" come "contrarietà a un impulso"¹²⁰.

In effetti, entrambi agiscono contrariamente a uno degli impulsi presenti in loro, sia esso la ragione o il desiderio.

Tuttavia, il discorso viene sciolto se si specifica cosa si intende con il termine ἔξωθεν *dall'esterno*.

ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ' αὐτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα ἄγει, ἄμφω γὰρ ἔχει· ὥστ' οὐ βία οὐδέτερος, ἀλλ' ἐκὼν διὰ γε ταῦτα πράττει ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος. τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχὴν τὴν παρὰ τὴν ὁρμὴν ἢ ἐμποδίζουσιν ἢ κινοῦσαν ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτει τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν· ὅταν δ' ἔσωθεν ἢ ἀρχή, οὐ βία. ἔπει καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν ἀμφοτέροις ἔνεστι.

Nell'acratice e nel continente l'impulso che è in loro guida (ciascuno infatti possiede entrambi i principi): cosicché nessuno dei due agirebbe forzatamente, e neppure essendo costretto, ma agirebbe volontariamente a causa di questi fattori.

Infatti diciamo che il principio dall'esterno, che ostacola o muove contro l'impulso, è necessario, come se qualcuno avendo afferrato la mano di un altro con questa colpisse un terzo, essendo questo contrario sia al volere che al desiderare <di questi>; ma quando il principio è interno, non si agisce forzatamente. Poiché sia il piacere che il dolore sono presenti in entrambi [*scil.* nell'acratice e nel continente]. (EE II,8 1224b 9-16)

In entrambi i casi, sia quello dell'acratice che dell'encratice, a guidare l'azione è pur sempre un principio interno all'agente. In questo senso, nessuno dei due agisce forzatamente.

Perché si agisca forzatamente, è dunque necessario che il principio proveniente dall'esterno che muove contro l'impulso dell'agente, sia simile al caso di chi prenda la mano

¹²⁰ Aristotele infatti ha spesso fatto riferimento fino a questo momento al volontario come un agire secondo qualcosa (*katà physin, katà tèn hormén;* EE II 7, 1223a23ss., II,8 1224a18) e all'involontario come agire contro qualcosa (*parà physin, parà tèn hormén;* EE II 7, 1223b36ss., II 8, 1224a20). Il forzato è dunque un agire o un movimento contro natura, contro l'impulso. È per questo motivo che sia continente che incontinente hanno una somiglianza con l'agire forzato e con l'agire volontario, poiché ciascuno dei due agisce sia secondo un principio (e dunque diremmo volontariamente) sia contro un principio (e dunque forzatamente e involontariamente).

di un altro uomo per colpirne un terzo. In sostanza, l'argomentazione di Aristotele mira a escludere che i conflitti 'interiori' possano essere annoverati tra i casi di azione forzata.

Che essi inoltre non agiscano forzatamente è segnalato anche dal fatto che in entrambi sono presenti sia piacere che dolore¹²¹.

Il dolore è infatti usato da Aristotele come una sorta di "segno" dell'agire forzato¹²². Nel caso delle azioni dettate da necessità, il dolore o la previsione del dolore assumeranno inoltre una rilevanza fondamentale. In generale, Aristotele sostiene che un'azione involontaria che non sia accompagnata da dolore o da rimorso è legittimamente considerata di dubbio statuto. Se qualcuno dicesse di aver agito involontariamente e tuttavia tale azione non fosse accompagnata da dolore o seguita da rimorso, sarebbe legittimo per un osservatore dubitare che il soggetto considerato abbia compiuto l'azione davvero involontariamente¹²³. Perlomeno, potrebbe sorgere il dubbio che, anche al variare delle circostanze che hanno indotto l'agente ad agire involontariamente, lo stesso agente non si sarebbe volontariamente comportato diversamente.

Inoltre, sebbene entrambe le "parti" dell'anima, o meglio, entrambi i principi siano respinti l'uno dall'altro a seconda del caso considerato, l'anima come intero agisce volontariamente¹²⁴, in quanto entrambi i principi sono presenti nell'uomo per natura.

Aristotele specifica a questo punto che vi sono due modi in cui qualcosa può essere detto "per natura":

1. si definisce per natura ciò che è presente subito fin dalla nascita (i.e. il desiderio);
2. si definisce per natura ciò che si sviluppa se la generazione non è ostacolata (i.e. la ragione).

Nel caso della ragione e del desiderio dunque entrambi sono presenti 'per natura' nell'uomo. Questa specificazione è importante poiché permette, insieme al criterio dell'esteriorità della forza, di risolvere l'aporia generata dall'incontinente.

¹²¹ Aristotele specifica nella sezione successiva, che non approfondiremo, che infatti il continente soffre nel trattenersi dal piacere immediato ma si rallegra del futuro (i.e. dal fatto che l'aver ascoltato le prescrizioni della ragione gli gioverà) mentre l'incontinente prova piacere nell'immediato ma si addolora per il futuro.

¹²² cfr. Urmson 1988, 46-47.

¹²³ Nell'*EN* tali azioni verranno definite da Aristotele come "non-volontarie". Cfr. *EN* III 2, 1110b18-22.

¹²⁴ *EE* II 8, 1224b 28-29.

Se infatti considerassimo solo una delle due “parti”, ragione o desiderio, come presente per natura nell’uomo, si potrebbe riaprire la possibilità di considerare che l’altra “parte” risponda al criterio del forzato di cui si è trattato finora, cioè che forzi l’impulso naturale insito nel soggetto e che lo forzi dall’esterno, in quanto una delle due parti non sarebbe “insita nel soggetto”, in quanto non appartenente alla sua natura.

Di diversa opinione è invece Michael Woods (2005, 132):

How is the discussion of whether these elements are natural relevant to the context? The conclusion that both the persons in question act in accordance with nature seems to be intended as a further reinforcement of the view that they act voluntarily, based on the explanation of behavior under compulsion given at 1224a18. But it is not clear, in view of the conclusion of 1224b5-11, that the denial that either reason or desire are natural would cast doubt on the conclusion that they act voluntarily; nor has the view that they are natural been questioned in the previous discussion.

Woods rileva infatti che la discussione sulla “naturalità” dei principi non è menzionata nelle argomentazioni precedenti, sostenendo che non è chiaro come la negazione che o la ragione o il desiderio siano per natura possa gettare un’ombra sul fatto che sia il continente che l’incontinente agiscono volontariamente. Ora se è vero che Aristotele non ha precedentemente discusso l’idea che ragione e desiderio siano entrambi naturali, è altrettanto vero che nella prima definizione di forzato il riferimento al movimento naturale degli elementi fa capo a una nozione di ciò che è per natura: in quel caso, il movimento verso il luogo proprio, che è, appunto, un movimento per natura o naturale.

In secondo luogo, se è vero che ora Aristotele ha introdotto il criterio dell’esteriorità come una condizione necessaria affinché qualcosa sia detta forzata, è altrettanto vero, come già detto, che se negassimo la naturalità e l’essenzialità dei due principi – ragione e desiderio – presenti nell’uomo, la ‘parte’ che viene, a seconda del caso, considerata come “forzante” rispetto all’altra, potrebbe essere considerata esterna al soggetto e dunque pienamente rispondente al criterio.

Aristotele infatti è disposto a riconoscere che i comportamenti dell’acratice e dell’encratice abbiano una certa somiglianza con l’agire forzato. Tuttavia ciò che impedisce di spingere oltre questa somiglianza è proprio il fatto che l’anima, considerata come intero (e non nelle sue “parti” o “funzioni” separatamente), agisce volontariamente, in quanto non vi è nulla di esterno all’anima che la muova o la porti in quiete contro l’impulso. Il dissidio è e resta cioè

tutto interiore, ragion per cui è possibile negare che l'acratice (tanto quanto l'encratice) agisca forzatamente. Come affermato da Kenny (1979, 40):

Though the continent and the incontinent are therefore acting each against a natural principle, a different one in each case, the answer to the unqualified question 'Do they act in accordance with nature?' is 'Yes' (1224b35).

A questo punto è ora possibile riconsiderare le caratteristiche di un'azione forzata:

1. ciò che muove contro l'impulso naturale;
2. ciò che muove dall'esterno.

Rispetto al primo punto dunque si è visto come per essere forzato un movimento debba andare contro la naturale tendenza del soggetto considerato.

Rispetto al secondo punto, invece, si è considerato come tale istanza che forza il movimento, o la quiete, contro l'impulso o la tendenza naturale, debba provenire dall'esterno, essere al di fuori del soggetto e della sua "natura". Il riferimento alla natura diviene, nel caso delle azioni compiute per necessità e spinti da emozioni incontrollabili, uno degli aspetti fondamentali per la risoluzione del problema della classificazione di queste due tipologie di azioni come volontarie o involontarie. È dunque importante che il riferimento a impulsi e tendenze naturali sia tenuto presente e non è secondario che venga menzionato anche in relazione a casi che, come si è avuto modo di notare, potrebbero essere descritti come meno problematici. La natura del soggetto svolge dunque un ruolo importante nella definizione di volontario e involontario nell'*EE*, aspetto questo che non trova spazio nell'*EN* e nella definizione del forzato che viene lì offerta, dove, invece, si afferma che

È compiuto per forza un atto di cui è esterno il principio, ed è tale che a esso non contribuisce per nulla colui che agisce o subisce, come per esempio se siamo trasportati da un vento, o da persone che si sono impadronite di noi. (*EN* III 1, 1110a1-4)

Nonostante anche nell'*EN* Aristotele rifletta sia sulle azioni forzate in senso stretto sia su quelli che abbiamo detto essere "casi limite" del forzato¹²⁵, la soluzione in nessuno dei due

¹²⁵ *EN* III 1, 1110a4-14: «È dubbio se siano volontarie o involontarie le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri. Ora, azioni del genere sono miste, ma somigliano di più a quelle volontarie. Infatti nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle circostanze».

casi fa esplicito riferimento alla “natura”, nozione che costituisce, sotto molti aspetti, uno degli scarti maggiori tra le due *Etiche*¹²⁶.

I. 1.3. Il soggetto non è principio d'azione.

Il secondo criterio o caratteristica volta a individuare i casi di azione forzata fa dunque riferimento a quello che si potrebbe definire un criterio di “esteriorità”: ciò che forza forza dall'esterno. L'analisi di questa caratteristica porta con sé la conseguenza che il soggetto non è principio dell'azione che compie, o che sembra compiere.

τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχὴν τὴν παρὰ τὴν ὀρμὴν ἢ ἐμποδίζουσιν ἢ κινουῦσιν ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτει τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν· ὅταν δ' ἔσωθεν ἡ ἀρχή, οὐ βίαια.

Infatti diciamo che il principio dall'esterno, che ostacola o muove contro l'impulso, è necessario, come se qualcuno avendo afferrato la mano di un altro con questa colpisse un terzo, essendo questo contrario sia al volere che al desiderare <di questi>; ma quando il principio è interno, non si agisce forzatamente.. (*EE* II,8 1224b 12-15)

L'esempio riportato da Aristotele per spiegare questa caratteristica (e in generale, il forzato in senso stretto) è molto chiaro. Si considerino tre soggetti, A, B e C.

Ora A prende la mano di B per colpire C. È dunque senza dubbio la mano di B a colpire C ma è B responsabile della sua azione?

Dal momento che il principio dell'azione è esterno al soggetto considerato B ed è invece in A, non è B a essere responsabile dell'azione “colpire C” ma A.

L'azione di B è infatti forzata e dunque involontaria. B non può quindi essere considerato responsabile dell'azione¹²⁷.

La nozione di responsabilità è, nell'etica aristotelica, strettamente connessa anche a pratiche di apprezzamento sociale e a pratiche di sanzione giuridica. Il responsabile dell'azione può dunque essere lodato o biasimato, soggetto a punizione e riconoscimento.

¹²⁶ Cfr. Donini 2014.

¹²⁷ In *EE* II 6, 1222b 18-20 infatti l'uomo, a differenza delle altre sostanze viventi, viene definito principio di azione (oltre che di generazione di enti della stessa specie). Aristotele considera che, mentre nel caso dei processi naturali, tra cui, per esempio, quello di generazione o di invecchiamento, la causalità è unilaterale, nel caso delle azioni umane invece lo stesso principio, i.e. l'uomo o il soggetto agente, può dar luogo a esiti contrari (cf. Broadie 1991, 150-153). Nel caso del processo acquisitivo degli abiti e delle virtù, dunque, l'uomo è caratterizzato dalla possibilità di divenire virtuoso tanto quanto vizioso. Proprio per questo, afferma Aristotele, il soggetto può essere lodato e biasimato, punito e riconosciuto, in quanto realmente causa delle sue azioni e della loro “qualità” e, dunque, αἴτιος, termine che indica sia l'essere causa ma anche l'essere responsabile (o imputabile da un punto di vista giuridico). Cf. *infra* I Parte, II.2.2.

Nell'esempio qui considerato è evidente che non può essere B a essere punito per la sua azione. Egli infatti non è principio della stessa e si potrebbe sostenere che qui ha una mera funzione strumentale¹²⁸. È la mano di B a colpire C ma essa è solo lo strumento tramite cui si svolge l'azione di A. La catena causale risale infatti al di fuori di B e ha invece il suo principio in A, che prende la mano di B. D'altronde anche la spiegazione o la descrizione di tali azioni richiederebbe come principio esplicativo il riferimento all'azione di A e al volere di A di colpire C. B si configura dunque come mero strumento dell'azione e non come principio dell'azione stessa.

Il soggetto B non essendo *causa* dell'azione, non essendo neppure *principio* della stessa ed essendo *forzato* da A, agisce *involontariamente* e, di conseguenza non è *responsabile*.

In questo modo viene salvaguardata una sorta di linearità, che Aristotele aveva stabilito nel capitolo 6 del libro II, tra l'essere causa, essere principio ed essere responsabile¹²⁹.

Questa sembra essere anche l'argomentazione di Heinaman (1988)¹³⁰.

Heinaman considera infatti che un soggetto compie un'azione volontariamente alle seguenti condizioni:

- (i) A ha compiuto X¹³¹;
- (ii) dipendeva da A non commettere X;
- (iii) A ha commesso X con conoscenza¹³²;
- (iv) A ha commesso X δι'αὐτόν *tramite/a causa di/per se stesso*¹³³.

Successivamente l'ultima condizione viene così riformulata¹³⁴:

¹²⁸ Cfr. Klimchuk 2002, 9: «insofar as compulsion in this sense can move stones no less than persons, it moves us *qua* physical things. This plainly is not the way in which actions performed under necessity are compelled».

¹²⁹ *EE* II 6, 1223a2-9.

¹³⁰ Sebbene Heinaman abbia come obiettivo principale quello di spiegare perché le azioni compiute per necessità possano essere considerate involontarie, la sua descrizione del volontario e dell'involontario è applicabile anche al caso delle azioni strettamente forzate, proprio perché non costituiscono quello che abbiamo definito essere un "caso limite".

¹³¹ Dove A sta per il soggetto agente e X per l'azione.

¹³² La conoscenza corrisponde al secondo criterio identificato da Aristotele per la volontarietà delle azioni in *EE* II 9.

¹³³ Il δι'αὐτόν è dunque interpretato come la controparte positiva dell'agire forzatamente e dunque corrisponde all'idea che il principio dell'azione sia nel soggetto. Egli agirà dunque per se stesso: egli è cioè la causa del suo agire (in inglese, *through himself*).

¹³⁴ Heinaman 1988, 254.

(iv') A è la *causa* del suo compiere X.

La riformulazione della condizione (iv) in (iv') trova il suo fondamento in quanto Aristotele ha affermato in *EE* II 6. L'agente è causa propria o origine propria delle sue azioni: «ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος» (*EE* II 6, 1223a4-5)¹³⁵.

Nel caso delle azioni forzate dunque sembra essere evidente che non è il soggetto considerato a essere in controllo dell'occorrere di X ma qualcuno o qualcos'altro.

Heinaman prosegue traducendo la condizione (ii) nel modo seguente, tramite il riferimento alle potenze razionali e irrazionali (*Met.* Θ 2-5)¹³⁶:

(ii') A possiede una potenza razionale di X se e solo se:

(A) il soggetto appropriato e le altre condizioni necessarie per compiere X (distinte dal "volere X") sono presenti al tempo T e la loro presenza è insufficiente per rendere vero che A compie X al tempo T;

(B)

(i) data la presenza del soggetto appropriato e delle condizioni necessarie, il "volere di X" da parte di A al tempo T è sufficiente o sarebbe sufficiente per rendere vero che A compie X al tempo T;

(ii) data la presenza del soggetto appropriato e delle condizioni necessarie il volere di non-X da parte di A al tempo T è sufficiente o sarebbe sufficiente per rendere vero che A non compie X al tempo T.

Nel caso di un'azione strettamente forzata sembra evidente che il volere non-X da parte del soggetto agente A non è una condizione sufficiente a rendere vero che A non compie X (dal momento che A è forzato a compiere X, contro il suo volere e il suo ragionamento).

¹³⁵ La definizione dell'uomo come *controlling principle* implica che: 1. che tutte le azioni di cui l'uomo è principio possono generarsi e non generarsi; 2. che dipende da lui che si generino e non si generino.

Nello spiegare meglio queste caratteristiche Heinaman fa inoltre riferimento alla distinzione tra potenze razionali e non razionali descritte da Aristotele in *Met.* Θ,2-5. La differenza tra potenze razionali e irrazionali si basa principalmente su tre aspetti: 1. le potenze razionali sono presenti solo in esseri animati mentre le potenze irrazionali sono presenti sia in esseri animati che inanimati; 2. nel caso delle potenze irrazionali, se ciò che agisce e ciò che patisce si incontrano nelle circostanze adatte è necessario che da una parte si produca e dall'altra si subisca un effetto; nelle potenze razionali, se ciò che agisce e ciò che patisce si incontrano nei modi adatti alla loro possibilità, non è necessario che uno agisca e l'altro patisca; 3, le potenze irrazionali producono un solo effetto mentre le potenze razionali possono dar luogo a contrari.

¹³⁶ Heinaman 1988, 258.

Non solo dunque il non compiere quell'azione non dipende dal soggetto (condizione (ii)), poiché né le condizioni (i) e (ii) di B sono rispettate, ma A non è neppure la causa del suo compiere X (iv'), dal momento che tale causa va ricercata al di fuori di A.

Nel caso esemplificato da Aristotele del soggetto la cui mano viene afferrata per colpirne un altro, è chiaro che il non volere colpire l'uomo, da parte del soggetto considerato, non è sufficiente a rendere vero che il soggetto non compie l'azione (condizione (ii')B(ii)); è anche chiaro che egli non è neppure la causa di tale azione, dal momento che è colui che prende la sua mano a causare l'azione stessa.

Il caso delle azioni *strettamente* forzate, come quelle qui considerate, non pone dunque particolari problemi rispetto alla loro classificazione come azioni involontarie. Essendo involontarie, il soggetto non è responsabile e dunque non può neppure essere legittimamente punito (o biasimato) per aver compiuto tale azione.

Il caso di un'azione *strettamente* forzata¹³⁷ infatti non è problematico rispetto alla relazione causa-principio-volontario-responsabile e neppure alla sua ascrizione al dominio dell'involontario.

In conclusione, le caratteristiche di un'azione *strettamente* forzata sono state definite tramite due criteri:

1. ciò che muove contro l'impulso naturale;
2. ciò che muove dall'esterno.

Da queste due caratteristiche, e in particolar modo a partire dalla seconda, è possibile affermare ulteriormente che il soggetto non è principio d'azione, i.e. che il principio d'azione è al di fuori del soggetto considerato e quest'ultimo dunque, non essendo causa della sua azione, non può legittimamente ricevere né lode e biasimo, né punizione alcuna o alcun riconoscimento per l'azione. In sostanza, l'azione è involontaria perché non dipende affatto dal soggetto considerato che essa si verifichi o meno. L'azione non è cioè ἐπ'αυτῷ.

Diverso, come vedremo, è il caso delle azioni compiute sotto spinta della necessità. Queste azioni, proprio perché sembrano mettere in discussione la relazione tra causa-principio-volontario-responsabile pongono anche problema rispetto all'ascrizione delle stesse nel dominio del volontario o dell'involontario, costituendosi come "casi limite".

¹³⁷ Che, ricordiamo, corrisponde al primo dei tre casi che Aristotele prende in considerazione in *EE* II 8.

§ I. 2. Le azioni compiute per necessità (o costrizione).

I.2.1. Caratteristiche preliminari e casistica.

Dopo aver delineato le caratteristiche delle azioni forzate in senso stretto, Aristotele passa a considerare un'altra tipologia, o classe, di azioni: le azioni compiute per necessità (o per costrizione).

λέγονται δὲ κατὰ ἄλλον τρόπον βία καὶ ἀναγκασθέντες πράξει, οὐ διαφωνοῦντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως, ὅταν πράττωσιν ὁ καὶ λυπηρὸν καὶ φαῦλον ὑπολαμβάνουσιν, ἀλλ' ἂν μὴ τοῦτο πράττωσι, πληγαὶ ἢ δεσμοὶ ἢ θάνατοι ὦσι. ταῦτα γὰρ φασιν ἀναγκασθέντες πράξει. ἢ οὐ, ἀλλὰ πάντες ἐκόντες ποιοῦσιν οὗτοι τοῦτο; ἔξεστι γὰρ μὴ ποιεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὑπομεῖναι τὸ πάθος.

Si dicono in un altro modo agire forzatamente ed essendo costretti, quando fanno ciò che comprendono essere sia doloroso che misero, senza che vi sia disaccordo tra la ragione e l'appetizione, ma se non lo facessero, ci sarebbero disgrazie o catene o morti. Infatti dicono di aver fatto queste cose essendo costretti. O forse non è così, ma tutti fanno volontariamente questo genere di azioni? Infatti è possibile non farle, ma sopportare quella passione. (*EE* II,8 1225a 2-8)

Due elementi emergono subito dalla presentazione della casistica in oggetto:

1. si è in dubbio sullo statuto di volontarietà delle azioni: alcuni dicono di essere stati costretti (e dunque di aver agito involontariamente); altri sostengono che abbiano agito volontariamente;
2. il caso delle azioni compiute per necessità rappresenta un 'caso limite' del forzato, quasi quanto a prima vista sembrava esserlo quello dell'acratice, ma con una differenza sostanziale: ragione e desiderio non sono in disaccordo.

L'assenza di disaccordo tra ragione e desiderio implica non solo che l'agente non vuole fare ciò che è costretto a fare ma anche che la sua ragione gli prescrive di astenersi da

quell'azione. La ragione comprende che l'azione è misera e genererà dolore¹³⁸. A differenza del caso dell'acratice, dove vi è dunque un conflitto motivazionale interno all'agente, qui non sembra esserci tale conflitto, poiché ragione e desiderio non sono in disaccordo. Il caso delle azioni compiute per necessità, dunque, pur ponendosi come un 'caso limite' del forzato, così come lo era stato il caso dell'incontinente, non permette tuttavia di ricorrere alla stessa soluzione del caso dell'acratice. Lì infatti era stato possibile affermare che l'acratice (e l'encratice) agisce volontariamente poiché tutta l'anima agisce volontariamente e non vi è qualcosa che, dall'esterno, forza l'azione. Nel caso delle azioni compiute per necessità, invece, essendo ragione e desiderio in accordo, il conflitto motivazionale non sembra essere interno all'agente. Sono invece qui presenti da un lato una 'costrizione psicologica' proveniente dall'esterno e dall'altro la consapevolezza che il soggetto rimanga principio dell'azione che compie. L'ascrizione di questo genere di azioni al volontario o all'involontario dovrà dunque tenere in considerazione questi due aspetti.

Si è detto che questa tipologia di azioni¹³⁹ ha un dubbio statuto rispetto al loro essere compiute volontariamente o involontariamente. L'aporia viene presentata tramite due alternative:

¹³⁸ Woods (2005, 132) commenta: «'Either unpleasant or bad' would be what we should have expected Aristotle to say». Tuttavia Aristotele, usando qui congiunzioni correlative piuttosto che disgiuntive sembra marcare ancora di più la differenza tra il caso dell'acratice e colui che agisce in quanto costretto. Si potrebbe ipotizzare che *λπιπρόν* e *φαῦλον* facciano riferimento a ragione e desiderio. Il desiderio tende verso il piacevole mentre, in questo caso, l'azione viene connotata come dolorosa: non sarebbe dunque oggetto di desiderio. D'altronde una 'retta ragione' tende verso il bello e il nobile mentre l'azione che il soggetto è costretto a compiere viene connotata come misera, cattiva. Entrambe le facoltà dunque, sia razionale che non-razionale, sono in accordo in questo caso. D'altronde sarebbe anche possibile considerare il caso in cui un'azione nobile comporti in un certo senso un 'dolore' (si pensi per esempio a un soldato che coraggiosamente si oppone al nemico affrontando la morte e la paura). Tuttavia anche in questo caso, l'azione veramente virtuosa dovrebbe essere accompagnata dalla giusta disposizione emotiva e dunque vi sarebbe comunque un certo piacere derivante dalla consapevolezza di star compiendo un'azione nobile e virtuosa. I propositi dunque di questa precisazione sembrano essere:

1. segnare la distanza di questa tipologia di azioni dal caso del continente e dell'incontinente ed escludere un conflitto motivazionale interno all'agente;
2. evidenziare una condizione generale delle azioni compiute per necessità: l'agente non vorrebbe farle e la sua stessa ragione gli prescrive di astenersene e tuttavia le compie ugualmente.

¹³⁹ Queste azioni sono quelle che comunemente nell'*EN* vengono definite 'azioni miste' (*EN* III 1, 1110a4 ss.). Poiché Aristotele nell'*EE* non si dilunga nell'esemplificazione di casi concreti (escluso il conciso riferimento a *πληγαί, δεσμοί, θάνατοι*), è dall'*EN* che riprenderò gli esempi di azioni compiute per costrizione o necessità (e.g. il capitano della nave che getta il carico per salvare la ciurma e l'uomo minacciato nei suoi affetti dal tiranno).

- a 1225a6¹⁴⁰ Aristotele propone la branca dell'alternativa per cui il soggetto sembra aver compiuto l'azione involontariamente in quanto costretto (ἀναγκασθέντες);

- a 1225a6-7¹⁴¹ viene presentata l'altra branca dell'alternativa per cui il soggetto, invece, ha compiuto l'azione volontariamente, in quanto sarebbe stato possibile per lui sopportare il dolore.

Nella presentazione della prima alternativa, è chiaro che l'agente ha compiuto l'azione, πράξει. Dunque ha agito. Non è un mero strumento dell'azione di un altro come invece veniva riportato nel caso delle azioni *strettamente* forzate.

Egli è principio dell'azione.

Inoltre nel testo riportato emergono già alcune delle caratteristiche o degli aspetti da tenere in considerazione trattando delle azioni compiute per necessità:

1. vi è una minaccia proveniente dall'esterno di mali che si subiranno se l'agente non compie l'azione (disgrazie, catene, morti);
2. nel caso delle azioni compiute per necessità o per costrizione, l'agente resta principio di azione;
3. il conflitto considerato non è interno all'agente ma viene presentato come un conflitto tra due istanze, una interna all'agente e una esterna, i.e. la minaccia.

Sebbene poi nell'*EE* non siano presenti esemplificazioni di tale genere di azioni, volgendo lo sguardo all'*EN* è possibile ritrovare alcuni casi di azioni compiute per necessità o per costrizione.

ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται ἢ διὰ καλόν τι, οἷον εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πράξει κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων, καὶ πράξαντος μὲν σφύζονται μὴ πράξαντος δ' ἀποθνήσκουσιν, ἀμφισβήτησιν ἔχει πότερον ἀκούσιά ἐστιν ἢ ἐκούσια. τοιοῦτον δὲ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· ἀπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκῶν, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες.

È dubbio se siano volontarie o involontarie le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri. (*EN* III 1, 1110a4-11)

¹⁴⁰ «ταῦτα γὰρ φασιν ἀναγκασθέντες πράξει».

¹⁴¹ «ἢ οὐ, ἀλλὰ πάντες ἐκόντες ποιοῦσιν οὗτοιο τοῦτο; ἔξεστι γὰρ μὴ ποιεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὑπομεῖναι τὸ πάθος».

Nell'EN tali azioni sono considerate come 'azioni miste', più vicine al volontario che all'involontario.

μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εὐόκασι δὲ μᾶλλον ἐκούσίοις· αἰρεταὶ γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν. καὶ τὸ ἐκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον. πράττει δὲ ἐκὼν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν.

Dunque le azioni di questo genere sono 'miste', ma somigliano di più alle <azioni> volontarie: infatti sono scelte, nel momento in cui agiscono, ma il fine dell'azione è secondo il momento opportuno. E si dice volontario e involontario certamente, quando si agisce. Ma agisce volontariamente: e infatti il principio del movimento delle parti organiche in questo genere di azioni è in se stesso. Da ciò segue che il principio è in lui, da lui dipende agire o non agire. Questo genere di azioni sono volontarie certamente, ma forse in senso assoluto involontarie. Nessuno infatti sceglierebbe nessuna di queste cose per sé. (EN III 1, 1110a11-19)

Come è possibile notare, nell'EN Aristotele si confronta con la medesima aporia: le azioni compiute per necessità sono volontarie o involontarie?

La soluzione sembra essere che azioni di questo genere siano da considerarsi come 'azioni miste': miste cioè di volontario e involontario. Infatti, se il principio dell'azione è pur sempre il soggetto, se egli agisce e se il principio del movimento delle parti organiche è nell'agente, allora queste azioni sono volontarie. La mano dell'agente non è mossa da un altro soggetto, che si trova al di fuori di lui e che muove il suo corpo come se fosse uno strumento per la sua azione¹⁴². È invece il soggetto a muovere se stesso. Tuttavia Aristotele riconosce che questo genere di azioni assomiglino anche alle azioni involontarie. Nessuno infatti avrebbe scelto di compiere quell'azione per se stessa. Aristotele ammette che nessuno, i.e. nessun uomo virtuoso, nessun buon capitano, sceglierebbe di fare l'azione che fa (uccidere un uomo, buttare il carico a mare) se non fosse 'costretto' dalle circostanze: in assoluto per costoro l'azione è involontaria, dove per 'in assoluto' in questo caso bisognerebbe intendere 'a prescindere dalle circostanze'. Tuttavia nelle circostanze concrete, costoro scelgono di compiere quell'azione. Il soggetto cioè si trova a scegliere quel corso d'azione perché le

¹⁴² Era questo invece il caso delle azioni *strettamente* forzate.

circostanze lo ostacolano o gli impediscono di scegliere ciò che avrebbe scelto in circostanze normali¹⁴³.

Gli esempi di casi concreti che rappresentano questa tipologia di azioni riportati nell'EN sono due:

1. un uomo viene minacciato dal tiranno, che ha in ostaggio la sua famiglia, e viene costretto a compiere qualcosa di turpe;
2. il capitano di una nave si ritrova in una tempesta ed è costretto a gettare il carico a mare per salvare se stesso e l'equipaggio.

Il primo caso dunque fa riferimento a un'azione compiuta sotto minaccia o costrizione. Se l'uomo compie l'azione, i famigliari si salvano, altrimenti verranno uccisi.

Il secondo caso invece fa riferimento a un'azione compiuta per necessità¹⁴⁴.

I due casi fanno probabilmente riferimento, come messo in rilievo da Kenny (1979, 30), a controversie legali che avvenivano nella *polis*. La questione, sebbene non completamente riducibile a una sentenza, potrebbe comunque fare riferimento a un concreto problema giudiziario: come giudicheremmo questi uomini?, li puniremmo per le loro azioni?, hanno agito volontariamente o meno?

¹⁴³ Nell'EN tuttavia, la conclusione, seppure ambigua, è che azioni di questo tipo siano volontarie. Sull'argomento si veda per esempio Kenny (1979, 27-37), Echeñique (2014, 140-141), Klimchuk (2002, 4-9). Kenny (1979, 34-35) afferma: «Whether somebody left the door open, or let a child drown, will depend *inter alia* on whether he should have closed the door and whether what he was doing instead of rescuing the child was of comparable importance to the saving of the child's life. [...] Whether an action was voluntary or not, however, does not depend on such evaluation. An action which is done in order to avoid evil is an intentional action and *a fortiori* a voluntary one: being forced in this sense, in no way rules out being voluntary».

¹⁴⁴ È opportuno precisare che in greco non vi è una distinzione semantica tra 'necessità' e 'costrizione', 'minaccia' (cfr. Klimchuk 2002, 5). Con il termine greco ἀνάγκη vengono coperte entrambe le casistiche (cfr. LSJ 1996, 101 v. ἀνάγκη). Sebbene i due termini spesso si implicino a vicenda, la differenza tra i casi considerati da Aristotele può essere così schematicamente riassunta: nel primo caso, vi è un agente che costringe, minacciando, un altro agente a compiere un'azione (si potrebbe dunque parlare di una 'costrizione psicologica'); nel secondo caso, invece, vi è una forza naturale che determina una situazione di pericolo grave. Nel primo caso dunque, gli agenti da considerare sono due. Nel secondo invece l'agente è uno. La medesima distinzione si può trovare nel codice penale italiano art. 54 c.p. Lo stato di necessità, disciplinato dall'articolo come scriminante, si applica anche se lo stesso è determinato dall'altrui minaccia. In tal caso, del fatto commesso dalla persona minacciata risponde chi l'ha costretta a commetterlo.

I. 2.2. Le azioni dettate da necessità sono involontarie?

I. 2.2.1. Le alternative interpretative: le ragioni a sostegno delle due interpretazioni.

Le azioni dettate da necessità, e la necessità in generale, erano state, a un primo sguardo, assimilate da Aristotele alla nozione di forza. Forza e necessità erano state poi a loro volta opposte al volontario e alla persuasione.

δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον καὶ τὸ ἀναγκαῖον ἀντικεῖσθαι, καὶ ἡ βία καὶ ἡ ἀνάγκη, τῷ ἔκουσίῳ καὶ τῇ πειθοῖ ἐπὶ τῶν πραττομένων.

Sembra che il forzato e il necessario, e la forza e la necessità, siano contrari al volontario e alla persuasione nell'agire. (*EE* II,8 1224a13-15)

Le due nozioni di forza e necessità vengono presentate insieme all'inizio del capitolo 8 e sembrerebbero essere quasi una coppia sinonimica posta in antitesi con persuasione e volontarietà. Tuttavia queste nozioni, sebbene vicine, sottendono in realtà a due diverse tipologie di azioni che non possono essere trattate in modo equivalente. Se infatti una delle caratteristiche che era emersa nel caso delle azioni *strettamente* forzate è che il soggetto non è principio di azione e che piuttosto è principio dell'azione ciò che forza il moto e la quiete del soggetto considerato, nel caso delle azioni compiute per necessità è invece subito emerso che il soggetto resta principio di azione. È lui che compie l'azione e non un altro agente. Ciò non solo implica la necessità di una trattazione separata di questa tipologia di azione ma è anche ciò che costituisce uno dei problemi fondamentali rispetto a un'ascrizione lineare di queste azioni all'involontario e al forzato. Infatti se il soggetto resta principio d'azione si potrebbe essere tentati di ascrivere immediatamente questa tipologia di azioni alle azioni volontarie, proprio in virtù del legame che si è stabilito in *EE* II 6 tra principio-causa-responsabilità-volontario.

Dalla presentazione di questa seconda casistica di azioni sembrano emergere quattro aspetti: (1) due prospettive sul loro statuto di volontarietà e (2) due caratteristiche.

- (1) a. le azioni dettate da necessità sono involontarie: l'agente è infatti costretto;
- b. le azioni dettate da necessità sono volontarie: l'agente può sopportare quel dolore;
- (2) a. vi deve essere una minaccia proveniente dall'esterno, che suscita una pena per ciò che concerne il futuro (percosse, catene e morti);
- b. l'agente è principio d'azione.

Rispetto al punto (1) è possibile notare come la presentazione delle due alternative sembri ricordare le due parti avverse di un processo. Si potrebbe cioè immaginare che l'imputato si difenda dall'accusa di aver compiuto l'azione criminosa appellandosi al fatto che egli l'ha sì compiuta ma essendo costretto, dunque involontariamente.

L'opponente, i.e. l'accusa, potrebbe tuttavia sostenere che l'agente ha comunque compiuto l'azione volontariamente poiché poteva sopportare quel dolore, dove il dolore sarebbe quello derivante dalle conseguenze della minaccia. Poiché l'agente poteva scegliere se sopportare quel dolore o meno, dal momento che è sempre possibile sopportarlo, l'agente ha avuto la possibilità di scegliere tra due alternative. A maggior ragione, dunque, egli è considerato responsabile della sua azione e si può affermare che abbia agito volontariamente.

Rispetto al punto (2), invece, emerge il conflitto che Aristotele sta qui considerando tra un'istanza proveniente dall'esterno che minaccia l'agente e il fatto che il soggetto rimanga egli stesso principio dell'azione. È propriamente il fatto che l'agente sia e resti principio d'azione a mettere maggiormente in dubbio lo statuto di queste azioni. Infatti, la descrizione in sé e in astratto dell'azione corrisponde a un'azione volontaria. L'agente è infatti il principio motore delle proprie membra¹⁴⁵.

Aristotele sottolinea inoltre che in questi casi all'agente resta una possibilità di scelta.

τῶν τοιούτων, βία πῶς, οὐ μέντοι γ'ἀπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὁ πράττει, ἀλλ' οὗ ἕνεκα, ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορά.

Quante tra tali cose non dipendono da lui, in un certo senso le fa forzatamente, non certamente in assoluto, poiché non sceglie precisamente l'azione che fa, ma il fine in vista di cui <la fa>, poiché anche in questi casi vi è una differenza. (EE II 8, 1225a 11-14)

Come è possibile notare la scelta di cui si sta qui trattando non concerne i mezzi volti a raggiungere il fine (oggetto ordinario della scelta in Aristotele) ma il fine stesso per cui l'agente compie l'azione. Ciò che egli deve fare per raggiungere il fine non può infatti essere oggetto di deliberazione, perché non vi è alcuna reale alternativa.

L'agente non può deliberare tra percorsi d'azione diversi. Ciò che egli deve scegliere è se salvare la sua famiglia o non salvare la sua famiglia – e dunque non piegarsi al ricatto, salvare la ciurma o non salvare la ciurma.

¹⁴⁵ A differenza delle azioni forzate dove l'agente considerato poteva essere considerato un mero strumento dell'azione che l'altro agente compiva, servendosi del suo corpo.

Questo aspetto delle azioni dettate da necessità sembrerebbe dunque favorire la prospettiva di coloro che ritengono che questa classe di azioni sia ascrivibile alle azioni volontarie: l'agente è principio d'azione e di scelta, per quanto limitata.

Un ulteriore problema rispetto a queste linee fa riferimento al fatto che Aristotele affermi che, sebbene non si scelgano i mezzi, si sceglie (προαιρείται) il fine dell'azione.

Come noto, Aristotele nega nelle *Etiche* che il fine sia oggetto di scelta in quanto il fine è, piuttosto, posto dal desiderio¹⁴⁶. In sostanza, il fine non si sceglie: si desidera.

Quando Aristotele nell'*Etica Nicomachea* restringe il campo della deliberazione – attraverso un processo di progressive eliminazioni di cose su cui non è possibile deliberare – afferma anche che i fini non rientrano nel campo degli oggetti della βούλευσις, la deliberazione. Egli infatti afferma che: «deliberiamo non sui fini, ma su ciò che porta al fine»¹⁴⁷. Oggetto della deliberazione non sono dunque i fini ma i mezzi volti al raggiungimento del fine. Non rientrando nel campo della deliberazione, il fine eccede anche il campo della scelta, προαίρεσις.

Gli oggetti della scelta e quelli della deliberazione differiscono inoltre solo per il grado di determinazione che li contraddistingue. Mentre gli oggetti della deliberazione hanno in sé un grado di indeterminatezza, quelli della προαίρεσις sono oggetti già determinati: «sono la stessa cosa l'oggetto della deliberazione e l'oggetto della scelta, tranne per il fatto che ciò che viene scelto è già stato determinato»¹⁴⁸.

Infine, in *EN* III 4, 1111b27 si legge: «inoltre il volere è soprattutto relativo al fine, mentre la scelta è di ciò che porta al fine».

¹⁴⁶ *EN* III 5, 1112b15-17; *EN* III 5, 1112b 12-13; *EN* III 7, 1113b2-15; *EE* II 10, 1226b9-10; 1226b29-30; 1227a5-9.

¹⁴⁷ *EN* III 5, 1112b 12-13.

¹⁴⁸ *EN* III 5, 1113a 2-3.

Sembra dunque strano che qui Aristotele affermi che l'agente, pur non potendo scegliere i mezzi, che, come si è visto, sono l'oggetto ordinario della προαίρεσις, possa scegliere il fine, che invece non è definito come oggetto ordinario della προαίρεσις¹⁴⁹.

Si potrebbe quindi ipotizzare che qui lo scarto tra la possibilità di scelta del fine e l'impossibilità di scelta dei mezzi, cui Aristotele si riferisce tramite il termine προαιρεῖται¹⁵⁰, stia qui a evidenziare una delle caratteristiche delle azioni sotto costrizione, nello specifico che, nei casi considerati, l'agente non sceglie, perché non può scegliere, i mezzi per raggiungere il fine. Questo implicherebbe che non siano disponibili all'agente corsi d'azione alternativi per raggiungere il fine. Se cioè, l'agente A vuole salvare la sua famiglia (fine F), egli non ha altro mezzo che obbedire al tiranno (azione X). L'azione dunque non è propriamente scelta e questo aspetto sembrerebbe offrire una ragione a supporto della visione per cui le azioni compiute sotto costrizione siano involontarie.

Sarebbe tuttavia possibile affermare che alcune persone possano 'scegliere' un fine diverso rispetto a quello dell'agente A, i.e. che alcune persone scelgano il sacrificio di sé, l'eroismo. In questo caso, dunque, A sceglie di non salvare la propria famiglia e sceglie piuttosto il sacrificio di sé (e dei suoi cari). Se è così, allora, si potrebbe ritornare all'alternativa per cui queste azioni debbano essere considerate volontarie.

Tuttavia, sotto questo aspetto, bisognerà nuovamente considerare il rapporto fine-desiderio. Questa scelta infatti sembra essere attribuibile più al carattere dell'agente stesso che a un ragionamento deliberato. Vi sono persone che eleggono il sacrificio di sé a scapito dell'autopreservazione. Tuttavia queste persone sono tali poiché hanno quella sorta di

¹⁴⁹ L'impossibilità di scelta dei fini è stata messa in questione da Cooper 1986. Cooper infatti afferma (1986, 16): «Other things may be pursued as ends provided that at the same time they are pursued as means to whatever end is ultimate. So these subordinate ends can be deliberated about by considering whether they will contribute to the attainment of whatever end is ultimate; and therefore the pursuit of them can be explained, and hopefully justified, by reference to the ultimate end, to which they serve also as "means"». Cooper distingue cioè tra fini su cui non si delibera, in quanto fini 'ultimi', e fini su cui invece sarebbe possibile deliberare, in quanto fini "intermedi" che possono essere anche visti come "mezzi" per il raggiungimento del fine ultimo, che invece è solo voluto, desiderato. I fini intermedi, in quanto oggetto di deliberazione sono anche, di conseguenza, oggetto di scelta. Tuttavia, ciò che rende particolari le azioni compiute sotto costrizione, o per necessità, è esattamente il fatto che Aristotele neghi che in questi casi vi sia una concreta possibilità di scegliere i mezzi. Inoltre, come si vedrà nel seguito dell'argomentazione, la scelta da parte del soggetto del fine, per quanto riguarda le azioni compiute per necessità, è attribuibile non tanto alla sua capacità di compiere una "giusta" scelta e alla sua capacità deliberativa rispetto al fine – che dunque sarebbe un "fine intermedio" – quanto più al "tipo" di agente che egli è, con riferimento alla possibilità (o all'impossibilità) che egli possa essere biasimato o punito per il fatto di essere quel genere di persona che 'sceglie' di salvare la propria famiglia piuttosto che sacrificarla per non uccidere un uomo.

¹⁵⁰ cfr. *Top.* 116b23.

carattere tale da far scegliere quel fine, i.e. il sacrificio, piuttosto che l'altro, i.e. l'autoconservazione¹⁵¹. Queste persone sono, in sostanza, diversi tipi di persone, con diverse disposizioni caratteriali.

A questo punto la domanda potrebbe essere così riformulata: si può dunque attribuire a queste persone la 'colpa' di aver scelto di salvare se stessi e la propria famiglia piuttosto che sacrificarla?

Infine, bisognerà ulteriormente notare che Aristotele afferma che questo genere di azioni, sebbene contraddistinte da una molto limitata possibilità di scelta, possono essere dette forzate, sebbene in modo qualificato, βία πώς.

1.2.2.2. Il peso della minaccia.

Entrambe le parti, accusa e difesa dell'ipotetico imputato, sembrerebbero poter addurre elementi a favore della propria posizione. L'azione infatti sembra essere volontaria dal momento che all'agente è possibile sopportare quella passione e dal momento che egli sceglie il fine per cui compie l'azione stessa. D'altra parte, invece, l'azione sembra essere involontaria dal momento che l'agente non dispone di corsi d'azione alternativi e dal momento che è costretto da un altro agente a lui esterno o dalle circostanze.

Aristotele, nelle linee precedenti al testo citato, sembra, inoltre, prospettare una terza alternativa rispetto al volontario e all'involontario: alcune di queste azioni potrebbero essere considerate volontarie e altre no, seppure in senso qualificato.

ἢ ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ. ὅσα μὲν γὰρ ἐφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι, οὕτω δὴ ὅσα πράττει ἃ μὴ βούλεται ἐκὼν πράττει, καὶ οὐ βία· ὅσα δὲ μὴ ἐφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων, βία πώς, οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει, ἀλλ' οὐ ἔνεκα. ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορά·

Inoltre forse qualcuno riterrebbe alcune tra queste azioni <volontarie> ma non altre. Infatti quante tra tali cose dipendono dalla persona stessa che non occorrono o che occorrono, fa sempre volontariamente e non forzatamente quelle che pur non vorrebbe; ma quante tra tali cose non dipendono da lui, in un certo senso le fa forzatamente, non certamente in assoluto, poiché non sceglie precisamente l'azione che fa, ma il fine in vista di cui <la fa>, poiché anche in questi casi vi è una differenza. (EE II 8, 1225a 8-14)

Quale sarebbe dunque il criterio che permette di distinguere un caso dall'altro, i.e. un caso di azione volontaria rispetto a un caso di azione forzata in modo qualificato? Cosa permette di giudicare alcune di queste azioni volontarie e altre no?

¹⁵¹ Klimchuk 2002, 10.

Prima di rispondere alla domanda, è necessario considerare alcune difficoltà interpretative presenti alla linea 9: non è infatti chiaro cosa si sottintenda con οὔ.

Le alternative interpretative e di traduzione proposte da Woods (2005, 132) sono due:

1. «Forse qualcuno potrebbe dire che alcune di queste cose siano vere e altre no»;
2. «Forse qualcuno potrebbe dire che alcune di queste azioni siano volontarie e altre no».

L'alternativa cioè è tra “vero” e “volontario”. Tuttavia il seguito del testo suggerisce che bisogna prediligere la seconda interpretazione. Aristotele infatti non sta qui discutendo sulla “verità” delle affermazioni precedenti ma sulla “volontarietà”. Ciò che considera negli argomenti successivi è se queste azioni possano essere definite a buon diritto volontarie o involontarie.

Ma se alcune di queste azioni sono volontarie e altre non lo sono, qual è il criterio che permette di distinguerle le une dalle altre?

Alcune di queste azioni sono classificate come volontarie perché dipende dall'agente stesso che occorano o non occorano. Altre invece sono forzate (e dunque involontarie) poiché non dipendono dall'agente, sebbene non in senso assoluto, dal momento che l'agente sceglie pur sempre il fine per cui la compie nonostante non scelga ciò che fa, l'azione in se stessa¹⁵².

Il primo problema a emergere da queste righe riguarda l'interpretazione ἐφ' αὐτῷ μὴ ὑπάρξει ἢ ὑπάρξει *dipende da lui che occorano o non occorano*.

Kenny (1979, 42-43) interpreta

The sense of the Greek clause translated ‘when it is in the agent’s power whether such a situation should obtain or not’ is not clear, and some scholars have wished to emend the text to read ‘whenever in these cases it is in the agent power to perform the action or not’. But this emendation wrecks the sense of the next passage: for it is not in the agent’s power not to act, then he is acting under force not just ‘in a manner’ but ‘without qualification’. If the *textus receptus* is translated as above we can take Aristotle to be distinguishing between cases where the existence of duress is due to the victim’s own action and cases where it is not.

Kenny afferma dunque che la differenza tra il primo gruppo di azioni e il secondo risiede nel contributo dell'agente al crearsi della situazione di minaccia. Se l'agente non ha contribuito in nulla al crearsi di una situazione che lo ha poi posto nella condizione di essere minacciato, allora l'azione è involontaria. L'interpretazione di Kenny è affascinante e trova

¹⁵² cfr. §2.2.1.

casi corrispondenti nella moderna giurisprudenza, e.g. *Lynch v. D.P.P. for Northern Ireland* (in Kenny 1979, 42)¹⁵³.

Nella sentenza viene reso chiaro infatti che l'appello alla scriminante di aver agito sotto costrizione non sarebbe possibile nel caso in cui un uomo, che si è volontariamente unito all'IRA o a un'altra organizzazione terroristica, si trovi poi in una situazione dove viene costretto a obbedire agli ordini dell'organizzazione sotto la minaccia di sofferenze e torture che gli altri membri potrebbero infliggergli. In base a questa ricostruzione, se l'agente ha contribuito al verificarsi della situazione di minaccia con le sue proprie azioni (nell'esempio riportato da Kenny, entrando a far parte di un'organizzazione terroristica), non si potrebbe appellare alla necessità affinché la sua azione venga considerata involontaria ed egli assolto da ogni responsabilità.

Possono tuttavia essere portate due obiezioni a questa interpretazione: una di tipo "contestuale" e una che invece tiene in considerazione il procedere dell'argomentazione in *EE* II 8. La prima obiezione riguarda il ruolo che una tale distinzione potrebbe giocare all'interno dell'etica aristotelica.

Se è vero che da un lato Aristotele sembra introdurre nell'*EN* una nozione di concausazione (*EN* III 7, 1114b22-24), sebbene in un contesto argomentativo molto distante da quello qui in oggetto, diverso è il caso dell'*EE*, in cui non vi è alcuna menzione di tale nozione.

Non si comprenderebbe dunque perché Aristotele debba qui introdurre un riferimento al contributo dell'agente nel generare la situazione di minaccia.

Rispetto alla seconda obiezione, bisogna tenere invece conto del seguito del testo.

Aristotele infatti afferma:

εἰ γὰρ ἵνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀποκτεῖνοι, γελοῖος ἂν εἴη εἰ λέγοι ὅτι βία καὶ ἀναγκαζόμενος, ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι ὃ πείσεται μὴ ποιήσας.

Se infatti uccidesse per non essere preso a mosca cieca, sarebbe ridicolo se dicesse che ha agito essendo costretto e forzatamente, ma c'è bisogno che ci sia un male più grande e più doloroso, che si patirà, qualora non si faccia quella certa azione. (*EE* II 8, 1225a 14-17)

Si ricorderà che erano state introdotte due caratteristiche delle azioni compiute per necessità:

¹⁵³ Per casi simili in merito all'ordinamento italiano, si veda *Cassazione Penale, Sez. V, sentenza n. 16012 28/10/2005*.

1. vi deve essere una minaccia proveniente dall'esterno;
2. l'agente è e resta principio dell'azione.

Ora, il testo qui considerato introduce una terza caratteristica:

3. la percezione che l'agente ha della minaccia.

Aristotele infatti riporta un caso in cui, evidentemente, un agente si appella all'involontarietà dell'azione commessa, in quanto costretto, in modo ridicolo.

Se infatti un agente dicesse di aver ucciso un altro perché minacciato e, infine, la minaccia si rivelasse essere di poco conto, si potrebbe dire che questo agente ha agito βίᾱ πῶς? Questo caso apparterebbe alle azioni volontarie o a quelle involontarie?

La questione concerne dunque il peso della minaccia e la percezione che della stessa ha l'agente. È chiaro che non tutte le circostanze in cui un soggetto ha avvertito una minaccia possono essere considerate casi di azione involontaria. Diversamente, il rischio sarebbe quello di cadere in una sorta di soggettivismo, in cui non vi sarebbe alcun criterio per poter distinguere tra colui che ha compiuto un'azione turpe per un'inezia e colui che invece è stato realmente sottoposto a una grave minaccia. Alcune delle azioni che vengono apparentemente compiute sotto minaccia, restano dunque volontarie dal momento in cui vi è una "sproporzione" tra la minaccia percepita e l'effettiva gravità della stessa. In questo senso, l'agente resta in controllo dell'occorrere (o del non occorrere) dell'azione, che non può quindi essere considerata involontaria. L'alternativa quindi proposta da «ἐφ' αὐτῷ μὴ ὑπάρξει ἢ ὑπάρξει» («dipende da lui che occorran o non occorran») non fa tanto riferimento alla personale vicenda biografica dell'agente quanto più alla distinzione tra casi in cui l'appello alla necessità è giustificato e casi in cui non lo è, cioè tra casi in cui l'agente resta in controllo dell'occorrere dell'azione e casi in cui l'agente non lo è¹⁵⁴.

Il problema di un agente che sopravvalutasse la portata di una minaccia sarebbe dunque un problema di percezione della stessa e ciò non esenterebbe in alcun caso dalla responsabilità (anche giuridica) dell'azione compiuta. Dunque, affinché un'azione venga considerata involontaria – nella casistica delle azioni compiute sotto necessità – è necessario che vi sia un male maggiore che l'agente patirà se non si piega alla minaccia. Se dunque il male minacciato è più grande e ben più doloroso del corso d'azione che bisognerebbe intraprendere per evitarlo, sembrerebbe essere lasciata aperta la possibilità che quest'azione sia involontaria.

¹⁵⁴ Su questo punto si veda anche Echeñique 2012, 113-114.

Diversamente, sarebbe ridicolo che si affermasse che questa azione è stata compiuta in quanto costretti, non più che se qualcuno si appellasse alla necessità o alla legittima difesa nello star giocando a nascondino. L'alternativa deve dunque essere un male (e non qualcosa che possa portare un giovamento al soggetto¹⁵⁵) e soprattutto un male che possa essere considerato insopportabile da parte dell'agente.

Diversamente, l'agente è considerato responsabile della sua azione, in quanto è egli stesso ad avere una percezione spropositata della minaccia e una percezione errata della proporzione tra fine e mezzo. Il caso qui in oggetto può essere paragonato all'uomo vile, di cui Aristotele parla in *EE* III 1.

οἱ μὲν <οἷν> δειλοὶ καὶ θρασεῖς διαψεύδονται διὰ τὰς ἕξεις· τῷ μὲν γὰρ δειλῷ τὰ τε μὴ φοβερὰ δοκεῖ φοβερὰ εἶναι καὶ τὰ ἡρέμα σφόδρα, τῷ δὲ θρασεῖ τὸ ἐναντίον τὰ τε φοβερὰ θαρραλέα καὶ τὰ σφόδρα ἡρέμα.

Dunque, i vili e i temerari si lasciano ingannare dai loro abiti: il vigliacco infatti crede che quel che non è pauroso sia pauroso e crede tremendo quel che è appena pauroso; mentre al contrario al temerario quel che è pauroso ispira fiducia e quel che è tremendo egli lo crede appena pauroso. (*EE* III 1, 1229b22-25)

In questi casi l'agente non può appellarsi alla paura della minaccia, proprio perché è in errore rispetto alla percezione che dovrebbe avere della stessa. L'agente è dunque ingannato dai suoi stati abituali (nel caso del vile dalla viltà, nel caso dell'iroso dall'ira, etc...).

Quindi, non in tutti i casi in cui un agente si appella alla necessità può essergli accordata l'involontarietà della sua azione o che questa sia forzata in un senso qualificato. Ciò che contribuisce dunque a fare da discriminare tra il volontario e l'involontario, tra l'essere in controllo dell'occorrere di un'azione o meno, è il peso della minaccia. Se quest'ultima viene considerata in modo erroneo dall'agente, dipenderà pur sempre da lui che l'azione occorra o meno. Diversamente, l'azione potrà essere considerata involontaria. È dunque necessario che tra l'azione che si compie e il fine che si vuole ottenere (o che si vuole evitare) vi sia una proporzione. Nel caso dell'agente che uccide un uomo per non essere preso a mosca cieca, vi è una sproporzione tra il fine F che si vuole ottenere (non essere preso) e il mezzo X che si adopera per raggiungere il fine (uccidere l'uomo). Come Aristotele specifica nelle linee seguenti al passo considerato, il fine da evitare deve essere necessariamente un male più grande o il fine da ottenere un bene molto più grande.

¹⁵⁵ Se l'agente si trovasse costretto a scegliere di uccidere un uomo perché minacciato e, tuttavia, da tale omicidio ricavasse un guadagno (e.g. perché magari doveva una somma di denaro a quell'uomo e non era in grado di restituirla), si sarebbe forse riluttanti nel ritenere quell'azione involontaria.

οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ μὴ βίᾳ πράξει, ἢ οὐ φύσει <γε,> ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἔνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ' αὐτῶ ταῦτα.

Così infatti agirà essendo costretto anche se non forzatamente, o non per natura, quando farà il male allo scopo di un bene o al fine di allontanare un male più grande, e <agirà> involontariamente: infatti non dipendono da lui queste cose. (EE II 8, 1225a 17-19)

Rispetto a cosa si debba intendere per «allontanare un male più grande» o agire «allo scopo di un bene» potrà forse essere utile considerare un esempio. Ammettiamo che l'agente A sia costretto da un tiranno a uccidere un uomo (azione X) per salvare la sua famiglia (fine F) che altrimenti morirà ($\neg F$ ¹⁵⁶). Ora, $\neg F$ è un male più grande rispetto a X, nello specifico, perdere tutta la propria famiglia e, forse anche la propria vita, può essere considerato come un male più grande rispetto all'uccidere un uomo. Dunque per allontanare un male più grande, i.e. $\neg F$, A compie X (che è un male minore rispetto a $\neg F$). Nell'esempio considerato, al fine di non perdere la sua famiglia ($\neg\neg F=F$), A uccide un uomo. In questo caso la proporzione sembra essere rispettata. Tuttavia potremmo considerare anche la branca positiva dell'alternativa: il fine F deve essere un bene più grande ma non rispetto a X quanto più rispetto a $\neg X$. Non uccidere un uomo, i.e. preservarne la vita, è un bene, così come è un bene salvare la propria famiglia. Ora, F potrebbe legittimamente essere considerato un bene più grande rispetto a $\neg X$ (salvare molti piuttosto che pochi, o uno). Dunque, A, al fine di F, cioè per un bene più grande rispetto a $\neg X$, compie X. Nell'esempio considerato, l'agente, al fine di salvare la sua famiglia F, compie X o non si astiene da $\neg X$ (i.e. $\neg\neg X$)¹⁵⁷.

Uno dei problemi che sorgono a questo punto è che questo ragionamento può essere ricostruito solo a posteriori. È cioè solo in sede di valutazione dell'azione che è possibile propriamente ricostruire un calcolo proporzionale tra fine e mezzi. L'agente, quando sottoposto a minaccia, non si impegna in un calcolo costi-benefici razionale e freddo. Al contrario, egli agisce guidato dalle emozioni, poiché sente che l'alternativa gli sarebbe insostenibile, come vedremo. Tuttavia, se l'azione viene considerata da un punto di vista comunitario, bisognerà chiedersi se effettivamente tutta la comunità sia disposta a riconoscere che l'alternativa era realmente insostenibile o se, invece, l'agente, a causa di una percezione errata della minaccia, abbia agito in modo tale da non potersi appellare alla necessità. Le

¹⁵⁶ Dal momento che non vi è una terza alternativa, non fare F equivale necessariamente a $\neg F$.

¹⁵⁷ Per una simile interpretazione del criterio della proporzione si veda Echeñique 2012, 116.

azioni compiute sotto minaccia dunque, in modo più visibile rispetto alle azioni forzate, reinseriscono il soggetto agente in un ambito “comunitario”.

Il passo offre inoltre un altro elemento di difficoltà rispetto alla presenza della negazione μή:

οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ μὴ βίᾳ πράξει, ἢ οὐ φύσει <γε,>.

Così infatti agirà essendo costretto anche se non forzatamente, o non per natura. (*EE* II 8, 1225a17-18)

Diverse interpretazioni sono state addotte sulla presenza del μή, che dunque renderebbe l'azione “necessitata” o “costretta” e al contempo “non forzata”. Tutti i MSS sono concordi nel conservare la negazione. Dal momento che però Aristotele sembra essere incline a trattare la necessità come una forma di forzato e dal momento che il forzato è considerato involontario, sembra strano che qui Aristotele affermi che l'azione è al contempo involontaria (ἄκων) e non forzata (μὴ βίᾳ). Tuttavia, l'emendazione non è necessaria¹⁵⁸. Se infatti si ritiene che Aristotele consideri qui la “necessità” come un “caso limite” del forzato e che vi siano due sensi in cui qualcosa può essere detto forzato, i.e. un senso principale e un senso derivato, possiamo ancora considerare che qui Aristotele stia affermando che la necessità non costituisca un caso di azione forzata in senso stretto ma forzata in un modo qualificato, βίᾳ πῶς, come nelle linee immediatamente precedenti¹⁵⁹.

Riassumendo le conclusioni cui si è giunti finora in merito alla necessità, è possibile affermare che, affinché un'azione possa essere considerata forzata in questo senso qualificato, in quanto dettata da necessità o compiuta per costrizione, è necessario che vi siano delle circostanze “extra-ordinarie” e che la minaccia che essa comporta sia talmente spaventosa e dolorosa da richiedere una forza o un super-eroismo sovrumani al fine di poter essere tollerata¹⁶⁰.

L'emozione che viene suscitata nel soggetto dalla minaccia deve essere così forte da richiedere uno sforzo sovrumano per contrastarla e ciò non si potrebbe legittimamente pretendere da un agente.

¹⁵⁸ cfr. Kenny 1979, 44: Kenny tuttavia sostiene che questi casi sono un'occorrenza di ἀνάγκη (necessità) ma non di βίᾳ (forzato), in nessun senso.

¹⁵⁹ *EE* II 8, 1225a 12.

¹⁶⁰ Klimchuk 2002, 10.

Questa conclusione ci riconduce alla domanda con cui si era chiusa la sezione precedente: si può dunque attribuire a un agente la colpa di aver scelto di salvare se stesso e la propria famiglia piuttosto che sacrificarla?

§ I. 3. *Le azioni dettate da emozioni incontrollabili.*

Il riferimento a un male maggiore che l'agente patirebbe se non si piegasse alla minaccia e al fatto che tale alternativa gli risulti tanto insostenibile da eccedere il campo delle cose che dipendono da lui, può essere meglio spiegata in riferimento alla terza classe di azioni di cui si occupa *EE II 8*: le azioni compiute in quanto spinti da emozioni incontrollabili. Sebbene queste azioni costituiscano una terza classe o un terzo gruppo e siano dunque distinte dalle azioni compiute per necessità (o minaccia), Aristotele sembra servirsi proprio di questa tipologia di azioni per spiegare l'involontarietà delle azioni compiute per necessità. È infatti proprio in riferimento a questa classe di azioni che viene introdotta la nozione di "ciò che la natura è in grado di tollerare"¹⁶¹.

A questa classe appartengono infatti azioni contraddistinte da un eccesso di *pathos*, da emozioni, appunto, troppo forti per poter essere controllate.

Aristotele introduce questa nuova classe di azioni, affermando che vi sono alcuni che ritengono l'amore e alcuni impulsi involontari in quanto capaci di violare la natura:

διὸ καὶ τὸν ἔρωτα πολλοὶ ἀκούσιον τιθέασιν, καὶ θυμοὺς ἐνίους καὶ τὰ φυσικά, ὅτι ἰσχυρὰ καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ συγγνώμην ἔχομεν ὡς πεφυκότεν βιάζεσθαι τὴν φύσιν.

Perciò molti ritengono l'amore involontario, e alcuni impulsi e cose naturali, poiché forti anche oltre la natura: e le perdoniamo come se essendo naturalmente così violassero la natura. (*EE II 8*, 1225a 19-22)

Innanzitutto nel testo risulta evidente come Aristotele marchi il passaggio dalla seconda alla terza classe di azioni tramite un *διό*, "perciò", che sottolinea il legame tra le azioni compiute per necessità e quelle compiute sotto spinta di emozioni irrefrenabili. Tra le due classi vi è un elemento comune: il darsi di un'emozione così forte da violare i limiti stessi della natura. Diversamente sarebbe difficile rendere conto del perché Aristotele leghi le due classi di azioni tramite un "perciò", "per questo motivo". Il motivo che spinge molti a ritenere involontari alcuni eccessi di amore, impeto e altre cose naturali (*τὰ φυσικά*) è che sono forti anche oltre la natura e questo sembra essere lo stesso motivo che spinge a giudicare

¹⁶¹ *EE II 8*, 1225a 25-27.

involontarie le azioni compiute sotto necessità o minaccia¹⁶². Le azioni compiute spinti da emozioni troppo forti sono involontarie perché non dipendono dal soggetto, in quanto non rientrano nella sua capacità naturale di sopportazione.

τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε, μὴδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ.

Infatti ciò che dipende da lui, verso cui tutto si riconduce, è ciò che la sua natura è capace di tollerare; ciò che non è capace, non è proprio della sua appetizione o del suo ragionamento per natura, e non dipende da lui. (*EE II 8, 1225a 25-27*)

Ciò che dipende dal soggetto dunque trova una nuova condizione necessaria per il suo darsi: dipende dal soggetto ciò che la sua natura è in grado di sopportare, ciò che non è in grado di sopportare non dipende da lui ed è involontario. Ciò che eccede sia il suo desiderio che il suo ragionamento e non è riconducibile alla loro naturalità, non potrà essere nel potere dell'agente.

Heinaman (1988, 270) afferma che se il volere di Y da parte dell'agente (dove Y può essere più o meno identico all'azione X che A compie) è causato da Z che è a sua volta irresistibile, allora l'azione non dipende dall'agente. Il volere che causa l'azione deve essere cioè φύσει, per natura. Se in altre circostanze il solo volere o non volere da parte dell'agente compiere l'azione X rende vero che A compie (non compie) X, in questo caso le circostanze negano questa possibilità. Come si ricorderà, in questi casi, la ragione e il desiderio dell'agente sono in accordo. L'agente sa che compiere l'azione X è una cosa turpe e non vuole compierla. Eppure, date le circostanze, e data l'insostenibilità dell'alternativa, A che pur non vuole compiere X, compie X, poiché la pena futura e la previsione della stessa sono più di quanto la sua natura è in grado di sopportare.

Ci si potrà a questo punto chiedere quale nozione di natura sia qui in gioco.

¹⁶² Kenny (1979, 45) rileva che qui Aristotele stia parlando solo di stati fisici (che violano la naturalità) e non di azioni e che questo aspetto contribuisca a rendere conto del fatto che, nel caso delle azioni compiute sotto necessità o minaccia, è la situazione nel complesso a essere ritenuta involontaria e non l'azione singola. Tuttavia, credo che sebbene Aristotele qui menzioni effettivamente solo stati singoli, che oltrepassano e violano la natura, nel seguito del testo menzioni anche 'azioni' che da questi derivano, i.e. la profezia: «διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιῶντας, ὅμως οὐ φαμεν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι, οὐτ'εἰπεῖν ἢ εἶπον, οὐτε πρᾶξαι ἢ ἔπραξαν» (*EE II 8, 1225a 27-30*). Sembra dunque possibile pensare che da questi stati fisici ed emotivi derivino delle azioni che sono, per l'appunto, dettate da emozioni incontrollabili. Questa considerazione ovviamente non nega la seconda affermazione di Kenny, i.e. che, nel caso delle azioni compiute per necessità sia la situazione nel suo complesso, o, meglio, l'azione considerata nel complesso della situazione a essere considerata involontaria.

Nonostante la poca chiarezza di questo criterio, è possibile affermare che tale espressione non fa riferimento a una natura individuale quanto piuttosto a una natura “comune”. Non è la natura del singolo individuo in quanto tale, Socrate o Platone, con le sue credenze e i suoi stati a essere presa in considerazione ma ciò che, in senso più generale, gli individui di una certa specie, che hanno caratteristiche comuni, sono in grado di tollerare. Diversamente, si ricadrebbe nuovamente in una sorta di soggettivismo, che è proprio ciò che Aristotele sembrava voler evitare nella considerazione delle azioni compiute sotto necessità. L’uomo che ne uccide un altro in un gioco, non potrà far appello alla necessità, né potrà dire di essere stato spinto da un’emozione incontrollabile, sebbene, forse sia quel tipo d’uomo, vile, per cui cose per nulla paurose gli appaiono spaventose.

Il problema tuttavia non è così risolto, dal momento che è ancora possibile porre la questione se tale nozione di natura si riferisca a una concezione di tipo “essenzialista” o se piuttosto il riferimento sia generico: la natura non è intesa in un senso strettamente individuale ma ciò non implica necessariamente che il riferimento sia a una natura specie specifica (facente dunque capo all’essenza dell’essere umano).

Si potrebbe infatti considerare che la nozione di natura stia a indicare ciò che, con “consenso” più o meno unanime, tutti affermiamo che un uomo è capace di sopportare.

Anche questa lettura sembra porre dei problemi rispetto alla fondazione del consenso. Il criterio sarebbe cioè troppo lasso, considerando che ciò su cui un gruppo di individui potrebbe accordarsi come eccedente rispetto alle capacità naturali di sopportazione potrebbe variare a seconda di vari fattori (la cultura, l’educazione ricevuta, etc...). Com’è possibile dunque identificare questa natura? Innanzitutto bisognerà considerare che, sebbene nell’etica aristotelica, l’uomo virtuoso *par excellence* sia lo standard di riferimento, in questo caso non sembra che si stia considerando una natura già qualitativamente determinata.

La paura che la minaccia instillerebbe nell’individuo prescinde dal suo carattere, se deve essere considerata tale da rendere un’azione non dipendente dal suo controllo.

In questo senso la natura del codardo non tollererà le stesse cose della natura del coraggioso, l’iracondo rispetto a quella del mite. Si deve dunque ritornare all’alternativa di una natura intesa in senso essenzialista (i.e. le proprietà e gli attributi che appartengono di per sé a un uomo in quanto tale)? La natura qui in oggetto può essere piuttosto considerata in un senso “statistico”. Con ciò si intende che tutti sono disposti a riconoscere l’esistenza di cose

che nessun uomo potrebbe sopportare e che, dunque, superano la sua natura. I membri della comunità riconoscono cioè che forse loro stessi non si sarebbero comportati diversamente.

Dal momento che nella maggior parte dei casi gli uomini riconoscono che quella coercizione avrebbe piegato anche loro, allora sono disposti a riconoscere che quella coercizione eccede la capacità naturale di sopportazione di un agente.

Un discorso simile sembra essere condotto da Aristotele nella trattazione del coraggio:

τὰ δὲ τοῖς πλείστοις φοβερὰ, καὶ ὅσα τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ταῦθ' ἀπλῶς φοβερὰ λέγομεν.

Ma le cose che risultano paurose alla maggior parte degli uomini – e tutte quelle che sono tali per la natura umana – queste le diciamo paurose in senso assoluto. (*EE* III 1, 1228b24-26)

Le cose che il coraggioso si trova ad affrontare, terribili e temibili, sono dunque tali per la maggior parte degli uomini e rispetto alla natura umana. Sebbene dunque non sia possibile rintracciare una nozione di natura ben caratterizzata da parte dell'autore, sembra essere possibile sostenere che la nozione di natura implichi qui questo senso che è stato definito “statistico”: la maggior parte degli uomini non sarebbe in grado di sostenere queste passioni¹⁶³. La minaccia cui l'agente è sottoposto susciterebbe in lui una tale passione, per cui non gli è possibile essere propriamente in controllo delle sue azioni. In questo senso dunque, non solo è possibile rendere conto del *διό* e dunque della relazione che Aristotele sembra istituire tra queste due classi di azioni, ma anche comprendere perché ritenga che, nonostante il soggetto resti principio dell'azione, la stessa non può essere ritenuta volontaria ma forzata, sebbene in modo diverso rispetto alle azioni della prima classe. L'agente che viene minacciato farebbe, nei casi specifici cui Aristotele fa accenno, qualunque cosa pur di evitare “morti”, “catene”, “percosse”. La paura e la previsione della pena futura¹⁶⁴ rendono la situazione tale da eccedere la sua naturale capacità di sopportazione.

¹⁶³ Questo senso “statistico” non può essere ovviamente completamente scisso da una certa concezione “essenzialista” della natura umana. Tuttavia, nonostante questo, non è possibile considerare che la ‘natura’ cui Aristotele si riferisce in questo testo sia l'essenza della natura umana, con tutti gli accidenti e gli attributi per sé che la caratterizzano. Il fatto che l'essenza sia a fondamento di questo senso statistico, non rende questi due aspetti sovrapponibili.

¹⁶⁴ Cfr. *Phys.* II 5, 197a 27-30: «Per la stessa ragione anche l'essere a un passo da un gran bene o un gran male equivale a essere fortunati o sfortunati, perché la mente si esprime come se l'uno o l'altro fossero già presenti ed, effettivamente, “l'essere lì ad un passo” dà l'impressione che non si frapponga alcuna distanza».

Si era sostenuto che la nozione di natura di cui Aristotele si serve in questo argomento dovesse essere una natura intesa in senso “statistico” e che invece andasse rifiutata una nozione di natura come natura strettamente individuale (ciò che la natura di Socrate, con i suoi stati e le sue credenze, con la sua vicenda biografica, è in grado di sopportare). Ora, sebbene questa nozione “forte” di natura individuale debba essere esclusa, è tuttavia possibile ammettere, proprio in virtù del fatto che la natura è qui intesa in senso statistico, che siano ammesse delle variazioni individuali. Con ciò si intende che ciò che la natura non è in grado di sopportare, in quanto tutti gli uomini sarebbero disposti a riconoscere che eccede la capacità naturale di sopportazione di un agente, ammette dei gradi e delle variabilità all’interno di uno spettro. La nozione di natura che qui si configura non è cioè una nozione monolitica ma è una nozione che permette, all’interno della stessa, di riconoscere e ammettere un margine minimo di oscillazione tra casi diversi, cioè nel passaggio dalla “norma generale” al “caso specifico”.

L’idea che qui la natura debba essere interpretata in senso statistico necessita tuttavia di ulteriori specificazioni. Nell’EE, come si è avuto modo di vedere prendendo in esame la prima parte di EE II,8 in cui Aristotele introduce la nozione di forzato come qualcosa che muove contro l’impulso per sé, contro la natura del soggetto considerato, Aristotele mutua varie nozioni dal mondo naturale e della fisica: la forza è ciò che muove contro natura nel caso degli enti inanimati; l’azione dell’acratice non può essere considerata forzata in quanto non contrasta con ciò che è naturale.

Henry (2015, 169-189) in un articolo dedicato alla possibilità (o all’impossibilità) di dimostrare i fatti morali in modo analogo a ciò che avviene con i fenomeni naturali, afferma che la nozione di $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$ debba essere intesa in un senso che egli definisce statistico: «to say that Fs are G ‘for the most part’ means that most (as opposed to all or few) Fs are G. [...] they are statistical generalisation»¹⁶⁵.

La categoria di eventi che cadono poi sotto $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$, viene ulteriormente distinta tra proposizioni che implicano una regolarità causale che esprimono leggi *ceteris paribus*; proposizioni che implicano una regolarità causale secondo il più e il meno (dove viene ammesso un certo *range* di variabilità all’interno della stessa categoria); proposizioni che implicano mera correlazione tra eventi.

¹⁶⁵ Henry 2015, 170-171.

Ora, sebbene a un primo sguardo possa sembrare che l'analisi condotta finora possa far riferimento alla seconda sottocategoria dell' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, in quanto viene ammesso un *range* di variabilità all'interno della nozione di “ciò che la natura è in grado di sopportare”, non credo che la nozione di natura cui Aristotele sta qui facendo effettivamente riferimento possa essere considerata come una nozione presa dal mondo fisico e poi direttamente applicata al mondo etico e dei fatti morali. Aristotele non sta facendo riferimento qui a una natura specie determinata quanto a una generica, potremmo dire, capacità di resistenza psicologica o psicofisica degli esseri umani.

Questa specificazione della lettura offerta permette anche di rendere conto dell'espressione «ἐφ' αὐτῷ»¹⁶⁶, “dipendente dall'agente stesso”, e di «ἡ αὐτοῦ φύσις»¹⁶⁷, “la sua natura”, senza dover incorrere nelle difficoltà e nelle derive soggettiviste di una lettura individualista in senso forte.

La naturale capacità di sopportazione di un agente sembra dunque configurarsi come condizione di possibilità affinché qualcosa possa essere detto ἐφ' ἡμῖν, dipendere da noi. Questa condizione sembra essere, inoltre, ancor più fondamentale rispetto alle altre condizioni della volontarietà, a cui pure è strettamente collegata.

Un'azione, perché possa essere detta volontaria o involontaria, deve, in primo luogo, poter essere ἐπ' αὐτῷ, *dipendente dal soggetto agente*.

È solo in questo gruppo di azioni, potremmo dire, che è possibile chiedersi se poi l'azione compiuta possa essere suscettibile dell'ulteriore categorizzazione “volontario”/“involontario”.

Alcuni interpreti¹⁶⁸ ritengono, contrariamente, che la categoria di “ciò che dipende da noi” sia sostanzialmente equivalente al volontario e “ciò che non dipende da noi” sia, di conseguenza, equivalente all'involontario. Questo è possibile solo a patto di comprendere se ἐπ' αὐτῷ sia inteso in un senso specifico o generale.

In un senso generale, “ciò che dipende da noi” non designa ciò che l'agente specifico ha effettivamente in suo potere fare, o non fare. Per esempio, è chiaro che il varare una

¹⁶⁶ *EE* II 8, 1224a25.

¹⁶⁷ *EE* II 8, 1224a26.

¹⁶⁸ Donini 1989b, 4; Sauvé Meyer 2014, 75-90.

costituzione sia qualcosa che è in potere degli uomini (senso generale) ma è altrettanto chiaro che non dipende dagli Ateniesi varare la costituzione di Sparta (senso specifico)¹⁶⁹.

Ora, come sappiamo le condizioni della volontarietà menzionate da Aristotele sono due: l'azione non deve essere forzata e deve avvenire con conoscenza (o senza ignoranza) delle circostanze particolari di un'azione. In senso generale, potrebbe dipendere dagli agenti, e.g. uccidere il proprio padre. È qualcosa che è in nostro potere fare, proprio perché non eccede la nostra naturale capacità di sopportazione di un'azione. Tuttavia, in senso stretto, non dipendeva propriamente da Edipo uccidere il proprio padre, poiché mancava una delle condizioni per rendere un'azione volontaria, la conoscenza dell'oggetto. In senso specifico dunque, è possibile sostenere l'equivalenza tra ciò che non dipende da un agente e ciò che viene compiuto involontariamente. D'altronde sembrerebbe assurdo pretendere da un agente che dipenda da lui non uccidere il proprio padre quando a costui manca esattamente la conoscenza dell'identità del proprio padre.

Tuttavia, se attribuiamo a ἐπ' αὐτῷ anche un senso generale, non sembra illegittimo considerare che la "naturale capacità di sopportazione di un agente" possa essere una condizione di possibilità affinché qualcosa possa essere detto dipendere da noi.

I. 3.1. La capacità naturale di sopportazione tra EE II 8 e EE III 1.

In numerosi passi di *EE III 1* alcuni dei quali sono stati già menzionati nella sezione precedente, Aristotele sembra considerare che vi siano alcune cose che sono "paurose" per tutti gli uomini (e anche per il coraggioso) e altre che invece sembrano andare al di là della naturale capacità di sopportazione dell'uomo.

In questo senso, *EE III 1* potrebbe aiutare a meglio comprendere l'argomentazione di *EE II 8*.

In *EE III*, Aristotele tratta in modo disteso della virtù del coraggio. Dopo aver fornito una definizione del coraggio come lo stato intermedio tra viltà e temerarietà, Aristotele passa a descrivere con quali cose abbia a che fare il coraggio, i.e. le cose che generano paura nell'agente e, nello specifico, paura di un dolore distruttore della vita. Riprendendo le conclusioni cui è giunto nel corso della trattazione, Aristotele inoltre afferma che:

¹⁶⁹ *EN III 5*, 1112a 27-30: Aristotele parla qui nello specifico degli oggetti di deliberazione. Tuttavia, affinché su qualcosa si possa deliberare, questa deve essere alla portata dell'agente stesso ἐπ' αὐτῷ.

τὰ μὲν οὖν φοβερά, περὶ ὅσα φαμὲν εἶναι τὸν ἀνδρεῖον, εἴρηται δὴ ὅτι τὰ φαινόμενα ποιητικὰ λύπης τῆς φθαρτικῆς· ταῦτα μέντοι πλησίον τε φαινόμενα καὶ μὴ πόρρω, καὶ τοσαῦτα τῷ μεγέθει ὄντα ἢ φαινόμενα ὥστ'εἶναι σύμμετρα πρὸς ἄνθρωπον. ἔνια γὰρ ἀνάγκη παντὶ φαίνεσθαι ἀνθρώπῳ φοβερὰ καὶ διαταράττειν. οὐθὲν γὰρ κωλύει, ὥσπερ θερμὰ καὶ ψυχρὰ, καὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων ἑνίας ὑπὲρ ἡμᾶς εἶναι καὶ τὰς τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἕξεις· οὕτω καὶ τῶν περὶ τὴν ψυχὴν <ἔνια> παθημάτων.

Si è detto dunque che le cose paurose, nel cui ambito diciamo che si muove il coraggioso, sono quelle che appaiono capaci di provocare un dolore distruttivo; esse devono però apparire prossime e non lontane e inoltre essere, o apparire, di una grandezza tale da potersi commisurare all'uomo. Alcune cose infatti devono necessariamente apparire paurose e risultare sconvolgenti a ogni uomo: nulla vieta, in realtà che, come il caldo e il freddo a alcune delle altre forze naturali che possono essere più forti di noi e delle disposizioni del corpo umano, così avvenga anche a proposito delle affezioni dell'anima. (EE III 1, 1229b13-21)

Dunque, Aristotele sembra qui distinguere tra cose che sono “commisurate” all'uomo e cose che invece sembrano superarlo. Il paragone che viene qui istituito è quello tra caldo e freddo. Mentre vi sono alcune affezioni del corpo che sono commisurate agli stati del corpo umano, vi sono invece alcune affezioni che lo superano (l'eccesso di caldo o di freddo, nell'analogia considerata). Come nelle affezioni corporee, anche in quelle dell'anima è possibile rintracciare affezioni che sono σύμμετρα, *proporzionate* e affezioni che invece ci superano, ὑπὲρ ἡμᾶς εἶναι, che sono al di là della nostra portata. Essendo ὑπὲρ ἡμᾶς queste cose non possono essere ἐφ'ἡμῖν, dipendenti dal nostro controllo, proprio perché la loro caratteristica è di sfuggire al controllo dell'agente.

Tuttavia, come è stato già visto, in EE III, Aristotele specifica anche che:

τὰ δὲ τοῖς πλείστοις φοβερά, καὶ ὅσα τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ταῦθ' ἀπλῶς φοβερὰ λέγομεν.

Ma le cose che risultano paurose alla maggior parte degli uomini – e tutte quelle che sono tali per la natura umana – queste le diciamo paurose in senso assoluto. (EE III 1, 1228b24-26)

Aristotele distingue in questo libro due sensi in cui qualcosa può essere detta paurosa: un senso relativo e uno assoluto. Infatti di fronte alle cose che provocano paura, in un senso il coraggioso non prova paura, in quanto coraggioso: queste cose gli appaiono moderatamente paurose o nient'affatto. In un altro senso, invece, in quanto uomo, queste cose fanno paura e, nello specifico, le cose che provocano timore nella maggior parte degli uomini, in quanto paurose per la natura umana, queste possono essere definite paurose in senso assoluto. Il problema che occorre nel caso dei vili è che costoro provano un grande timore quando invece la maggior parte degli uomini prova delle emozioni o delle affezioni comuni.

οἱ μὲν οὖν νοσώδεις καὶ ἀσθενεῖς καὶ δειλοὶ καὶ ὑπὸ τῶν κοινῶν παθημάτων
πάσχουσι τι, πλὴν θᾶπτόν τε καὶ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί.

Le persone malaticce, i deboli e i vili soffrono qualcosa anche nei casi delle affezioni comuni, tranne che ne sono affetti più rapidamente e in maggior grado che la gran parte degli uomini. (*EE* III 1, 1228b35-37)

Il vile cioè prova un timore troppo grande e che insorge troppo rapidamente rispetto agli altri uomini. Per questo la cosa per cui egli prova timore, non può essere ritenuta spaventosa in senso assoluto, perché la maggior parte degli uomini non sarebbe disposta a concedergli che l'affezione che egli prova è provata nel modo “adatto” o “opportuno” rispetto al tempo e alla quantità¹⁷⁰ e alla situazione.

Questi passi di *EE* III 1 incoraggiano dunque l'interpretazione della nozione di natura in gioco in *EE* II 8 in un senso statistico-comunitario. Ciò che la natura umana è in grado di sopportare non è dunque qualcosa di definito in senso essenziale quanto più è ciò che tutti gli uomini sono disposti a riconoscere essere intollerabile. Il riferimento costante alla “moltitudine”, espresso tramite οἱ πολλοί, τοῖς πλείστοις, παντὶ ἀνθρώπῳ, e l'uso del plurale ὑπὲρ ἡμᾶς segnala dunque la presenza di un ambito “comunitario”.

Se da un lato le azioni dettate da necessità e quelle compiute sotto spinta di emozioni irrefrenabili sembravano velare e sfumare i confini tra volontario e involontario e porre problema rispetto al giudizio che si dovrebbe avere di tali azioni, non solo in “astratto” ma anche in circostanze concrete, come quelle di un processo, la lunga trattazione che Aristotele dedica loro e il loro approfondimento come “casi limite”, segna anche la portata “comunitaria” e collettiva del discorso sull'involontarietà. L'analisi compiuta fino ad ora da Aristotele sul criterio del “forzato” non è dunque un'indagine che ha come oggetto solo il singolo individuo ma che tiene conto anche del contesto sociale e giuridico in cui l'individuo agisce. L'individuo non è dunque considerato in senso monadico (senza porte né finestre) ma, al contrario, è considerato come membro di una comunità che, nella fattispecie, si interroga anche sulle risposte da dare rispetto all'agire del singolo: punire, assolvere o gratificare, lodare, biasimare.

Sebbene infatti si sia avuto modo di notare che vi debbano essere delle condizioni per appellarsi alla necessità – l'impossibilità di intraprendere corsi d'azione differenti, la

¹⁷⁰ In più passi infatti Aristotele afferma che bisogna provare emozioni e/o bisogna compiere delle azioni che siano ‘proporzionate’ rispetto alla situazione. Per esempio, un uomo che subisce una grave offesa dovrà irarsi e irarsi molto, altrimenti sarà da considerarsi vizioso, nello specifico ἀνάληγτος. *EE* II 5, 1222a39-b4; *EE* III 3, 1231b10-15.

proporzionalità tra mezzi e fini – è anche vero che il riconoscimento dell’assenza di colpa nell’agente si fonda fondamentalmente sul fatto che vi era qualcosa che la sua natura non poteva sopportare. E questo riconoscimento, come detto, è un riconoscimento “comunitario”. Gli altri membri della comunità cioè riconoscono che la forza eccedeva la sua natura e, nel fare questo, riconoscono che essi stessi non avrebbero potuto comportarsi diversamente, in quanto tale forza avrebbe ecceduto anche la loro stessa natura.

§ I. 4. Tre modi di dire “forzato”.

Se l’analisi che abbiamo condotto fino a questo momento è corretta, è possibile considerare che nel capitolo 8 del libro II dell’*EE*, Aristotele stia considerando tre modi in cui un’azione si può dire forzata e la terza classe d’azione è usata dall’autore come strumento esegetico per comprendere meglio perché anche le azioni compiute per necessità possano essere considerate in modo qualificato forzate e involontarie.

Il primo senso in cui un’azione si può dire forzata è quello che fa riferimento al forzato in senso stretto o, si potrebbe dire, *κρίτως*, *in senso principale*. In questi casi, l’agente la cui azione viene considerata forzata non è un vero e proprio agente, proprio perché non contribuisce in nulla all’azione e si configura come mero strumento o in modo meramente “materiale”. Nel caso dell’uomo la cui mano viene presa per colpirne un altro, costui è solo strumento dell’azione e dunque l’azione è involontaria. Questo caso risponde perfettamente alle caratteristiche che Aristotele individua per l’azione forzata: il principio dell’azione è esterno all’agente e l’azione va contro l’impulso naturale insito nell’agente stesso.

Il secondo caso di azione che si considerava è invece legato alle azioni compiute per necessità. Il problema di queste azioni è legato al fatto che il principio dell’azione è immanente o interno all’agente stesso. Queste azioni dunque non sembrano, a un primo sguardo, configurarsi come forzate e, di conseguenza, non sembrano neppure poter essere considerate involontarie. Aristotele riconosce bene che questa casistica di azione rappresenta un ‘caso limite’ delle azioni forzate eppure è possibile considerare un ulteriore elemento che le caratterizza: l’emozione che la minaccia o la situazione di necessità suscitano nell’agente. È proprio questo aspetto che fa da “raccordo” con la terza tipologia di azioni considerate, i.e. le azioni compiute in quanto spinti da emozioni incontrollabili. Queste azioni sono involontarie sebbene non perfettamente aderenti ai criteri del forzato che Aristotele aveva stabilito in prima

battuta, dal momento che anche in questa terza classe, il principio dell'azione resta interno all'agente. Tuttavia queste azioni, come quelle dettate da necessità, condividono il secondo criterio delle azioni forzate in senso stretto che Aristotele aveva stabilito, i.e. vi è qualcosa che muove contro le tendenze naturali dell'agente. Nel caso delle azioni dettate da necessità infatti abbiamo visto come l'azione che il soggetto compie non è né ritenuta buona dalla ragione né voluta dal desiderio. In questo senso l'azione è contraria a entrambi gli impulsi o le tendenze naturali dell'agente. In più, l'alternativa insostenibile, che viola la naturale capacità di sopportazione di un agente, è evidentemente non naturale, in quanto oltrepassa la natura. Nel caso delle emozioni irrefrenabili, in cui viene messa a fuoco la nozione di "naturale capacità di sopportazione" è altrettanto evidente che tali azioni sono involontarie proprio perché violano la capacità naturale di sopportazione, che si configura come una condizione necessaria affinché qualcosa possa essere detto dipendere dal soggetto e dunque, in seconda istanza, volontario.

Sebbene dunque queste due classi di azioni non rispondano perfettamente ai due criteri del forzato in senso stretto, sarebbe comunque possibile considerare che ne rispettino almeno uno, in quanto tali azioni non incontrano il modo naturale di atteggiarsi della ragione e del desiderio.

Per queste ragioni, è possibile considerare che queste azioni possano essere dette forzate in un senso derivato o qualificato, in quanto, nonostante l'agente resti principio d'azione e dunque, sotto questo aspetto, possano essere considerate volontarie, l'azione, considerata nel suo complesso e nella situazione, può essere considerata involontaria, in quanto eccedente la naturale capacità che un agente ha di sopportare.

Infine, riprendendo la distinzione operata da Austin¹⁷¹ tra giustificazioni e scuse, ci si potrebbe domandare se i casi considerati in EE II,8 propendano più verso le prime o le seconde.

Austin infatti considera che quando un soggetto è accusato di qualcosa, vi sono due modi generali in cui può difendere la sua condotta.

Il primo è una "giustificazione": il soggetto agente, S, ammette di aver compiuto l'azione, A, ma afferma anche questa era la cosa giusta, buona o ammissibile date le circostanze. L'agente cioè *giustifica* la propria condotta e ne offre ragioni e spiegazioni.

¹⁷¹ Austin 1956–57, 1-3.

L'altro atteggiamento che si potrebbe avere in questi casi è la "scusa": il soggetto S ammette che non è una cosa buona aver compiuto l'azione A, ma sostiene che l'affermazione "S ha compiuto A" non è un'affermazione così "pacifica" come sembrerebbe a un primo sguardo.

Austin sintetizza così le due posizioni:

In the one defence, briefly, we accept responsibility but deny that it was bad: in the other, we admit that it was bad but don't accept full, or even any, responsibility. [...] is he partly responsible, because he roused a violent impulse or passion in me, so that it wasn't truly or merely me acting " of my own accord" (excuse)? Or is it rather that, he having done me such injury, I was entitled to retaliate (justification)? Such doubts merely make it the more urgent to clear up the usage of these various terms. But that the defences I have for convenience labelled "justification " and " excuse" are in principle distinct can scarcely be doubted. (Austin 1956-57, 2-3)

Alla base della distinzione tra un approccio difensivo e l'altro vi è dunque una differente attribuzione della responsabilità: nel primo caso l'agente accetta pienamente di essere responsabile della sua azione; nel secondo caso invece rifiuta tutta o parte della sua responsabilità. È chiaro che le due difese spesso sono confuse l'una con l'altra e che talvolta i due approcci possano essere usati contemporaneamente. Tuttavia l'intento di Austin è distinguere, almeno in linea di principio, tra "giustificazioni" e "scuse".

Woods (2005, 134) afferma che vi sono due modi, entrambi possibili e entrambi soggetti a obiezioni, di interpretare *EE II 8*: da un lato è possibile sostenere che l'appello alla necessità funga da giustificazione per l'azione (e d'altronde è il soggetto a compierla, dunque dovrebbe esserne, *a fortiori*, responsabile); dall'altro è invece possibile sostenere che l'azione sia stata compiuta da un soggetto *psicologicamente incapace* e, in questo caso, saremmo nel campo delle "scuse" di Austin.

Ora, se è vero che in *EE II 8* possono essere distinti tre modi in cui un'azione può essere detta forzata, uno principale e non qualificato, e due invece qualificati, βίᾳ πῶς, sarà necessario interrogarsi sulla relazione che tutte e tre le classi d'azioni intrattengono con la distinzione austiniiana tra giustificazioni e scuse.

Va da sé che anche in questo caso, la prima classe di azioni, i.e. le azioni forzate in senso stretto, non prevedono alcuna assunzione di responsabilità da parte del soggetto, in quanto il soggetto non è causa dell'azione stessa. In questo caso la difesa dunque si appellerebbe alle scuse rifiutando qualunque assunzione di responsabilità da parte dell'imputato. Nel secondo e nel terzo caso, la situazione diviene più complessa. Il

soggetto come abbiamo visto ha compiuto l'azione, ne è principio: dovremmo dunque porci nell'ambito delle giustificazioni? Una certa interpretazione delle azioni compiute sotto necessità potrebbe portare a questo esito: l'azione compiuta era la migliore che si poteva compiere date le circostanze e lo stesso Aristotele riconosce la necessità di una proporzione tra mezzi-fini. Tuttavia si è visto come, sebbene la 'proporzionalità' sia un requisito dell'azione, questo è appunto un requisito ma non la condizione in base alla quale Aristotele afferma che tali azioni sono involontarie. Piuttosto, la condizione per il riconoscimento dell'involontarietà delle azioni compiute sotto minaccia e sotto spinta di emozioni irrefrenabili è la capacità naturale di sopportazione.

Se l'analisi condotta fino a questo momento è corretta, il fatto che l'eccedere questa naturale capacità di sopportazione renda un'azione non ἐφ' ἡμῶν, dipendente da noi, sembra assimilare queste due classi di azioni alle "scuse" di cui parla Austin. Se infatti un'azione non dipende dal soggetto è difficile che questo possa essere ritenuto responsabile della stessa, in modo completo o parziale. L'agente inoltre meriterà συγγνώμη, perdono ma anche "scusa" o "compassione". E se questo è il caso, a maggior ragione è giustificato pensare che siamo nel campo delle "scuse", in quanto l'agente ha agito in modo involontario: è per questo infatti che lo "perdoniamo"¹⁷².

¹⁷² «συγγνώμην ἔχομεν» *EE* II 8, 1225a21-22.

Echeñique (2012, 147) scrive: «the agent in cases of [...] coercion is not praised, because in these cases the question is not whether he has correctly ranked the alternatives left open to him. He is rather the object of sympathy or condolence. This makes it quite clear that he does something wrong, albeit involuntarily. This is precisely Austin's definition of 'excuse'».

II. Etica Eudemia II 9: le azioni involontarie e l'ignoranza.

Testo e traduzione

1225a36 ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἔχει τέλος, **a37** καὶ οὔτε τῆ ὀρέξει οὔτε τῆ προαιρέσει τὸ ἐκούσιον ὄρισται, λοι-**1225b1** πὸν δὴ ὀρίσασθαι τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν. δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι τὸ ἐκούσιον τῷ ἀκουσίῳ, καὶ τὸ εἰδότα ἢ ὄν ἢ ᾧ ἢ οὗ ἔνεκα (ἐνίστε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατήρ, ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ, ἀλλ' ἵνα σώσῃ, ὥσπερ αἱ Πελιάδες, ἢ τὸ ᾧ ὅτι τοδὶ μὲν πόμα, ἀλλ' **b5** ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον) τῷ ἀγνοοῦντι καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὃ δι' ἄγνοιαν, μὴ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν, καὶ ὃ καὶ ᾧ καὶ ὄν, ἀκούσιον· τὸ ἐναντίον ἄρ' ἐκούσιον. ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ **b10** ἐκούσιον τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων. ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἐν μὲν τὸ ἔχειν, ἐν δὲ τὸ χρῆσθαι τῆ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν ὡς δικαίως <ἄν> ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως, οἶον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρήτο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις **b15** ψέγοιτο ἄν, εἰ ὃ ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν, μὴ ἔχει δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην. ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον.

Poiché dunque quest'indagine è conclusa, e il volontario non è stato definito né dall'appetizione e neppure dalla scelta, resta che sia definito come ciò che è secondo il pensiero¹⁷³. Sembra infatti che il volontario sia contrario all'involontario, e il conoscere o l'oggetto o il mezzo o il fine è contrario al fatto che <il soggetto agente> ignori sia la persona che il mezzo che l'oggetto per ignoranza, non per accidente (infatti qualche volta sa che è il padre, ma non al fine di ucciderlo, ma per salvarlo, come le Peliadi, o si conosce il mezzo, che questa è una bevanda, ma come filtro e vino, e invece era cicuta); l'agire per ignoranza, sia dell'oggetto che del mezzo che della persona, è involontario; il contrario dunque è volontario. Dunque tutte le cose che, quando dipende da lui non farle, il soggetto fa non ignorando e per se stesso, è necessario che siano volontarie, e il volontario è questo; quante invece fa ignorando e a causa dell'ignorare, le fa involontariamente. Poiché il conoscere e il sapere sono detti in due odi, in uno, il possedere, nell'altro l'usare la conoscenza, colui che possiede la conoscenza ma non se ne serve è lecito che sia detto giustamente ignorante, ma è lecito che non lo sia detto giustamente, per esempio se non se ne è servito per negligenza. Ugualmente anche non possedendo la conoscenza qualcuno potrebbe essere biasimato, se non la possiede di ciò che era facile o necessario <sapere> e non la possiede per negligenza o piacere o dolore. Dunque riguardo a queste cose <il volontario e l'involontario> si distingue così.

¹⁷³ Le traduzioni sono di Donini con delle modifiche da me apportate.

Come abbiamo già visto nel trattare di *EE* II 8, Aristotele nell'*incipit* del capitolo, definisce l'agire volontario come l'agire in accordo con una qualche sorta di pensiero.

Il criterio della conoscenza dunque richiama questa prima definizione proprio nell'*incipit* di II 9 dove si legge che il volontario è agire *kata dianoian*, cioè in accordo col pensiero, dal momento che non è stato definito da nessuno dei candidati precedenti (l'appetizione e la scelta).

Questa formulazione ha indotto alcuni commentatori¹⁷⁴ a ritenere che nell'*EE* Aristotele neghi la possibilità di attribuire nozioni come volontario e involontario agli animali, dal momento che questi sono privi della *dianoia*, in quanto privi di una facoltà razionale. Il problema che quindi verrebbe a essere sollevato da questa formulazione del volontario è l'eccessiva ristrettezza del criterio. In merito a questo aspetto, quindi, l'*EE* sembra avere un approccio meno inclusivo rispetto all'*EN*¹⁷⁵ di ciò che può essere considerato volontario e, d'altronde, nell'*EE* Aristotele afferma che né gli animali né i bambini agiscono in senso proprio perché privi della razionalità¹⁷⁶. Tuttavia, se è vero che Aristotele definisce il volontario come accordo con il pensiero, è anche vero che questa definizione, che pur compare all'inizio di *EE* II 9, non ritornerà più nel seguito del capitolo (e in generale nel seguito del libro II) dove viene affrontato in modo più dettagliato il criterio della conoscenza e dove viene ricapitolato ciò che si intende per volontario. Come vedremo, il criterio della conoscenza (o dell'ignoranza) sarà esplicitato tramite il sostantivo *agnoia* e il verbo *agnoeo*. Se dunque nella prima parte verrà preso in considerazione il criterio della conoscenza rispetto a volontario e involontario, così come viene descritto in *EE* II 9, nella seconda si cercherà di vedere se il resoconto aristotelico di questo criterio sia effettivamente così restrittivo da poter essere negato agli animali e si cercherà di mettere in relazione questo testo con un'altra opera di Aristotele, il *De Motu Animalium*, in cui compaiono le nozioni di volontario e involontario riferite al comportamento e al movimento animale.

¹⁷⁴ Zanuzzi 2007, 1-9; Zingano 2009, 1-18.

¹⁷⁵ *EN* III 1, 1110a1-4; *EN* III 3, 1111a22-24; *EN* III 2, 1110b24-27. Nell'*EN* infatti non si fa mai riferimento alla *δίανοια* quanto più alla coppia antitetica *ἄγνοέω-εἰδώς*.

¹⁷⁶ *EE* II 6, 1222b20; *EE* II 8, 1224a27-30.

§ II. 1. Ignorare e non per accidente.

II. 1.1. Ciò di cui può darsi ignoranza.

Aristotele inizia la sua formulazione del criterio dell'ignoranza stabilendo in primo luogo un legame tra volontario/involontario e agire con ignoranza/agire con conoscenza. Se cioè l'agire involontario è contrario all'agire volontario, e l'agire ignorando è contrario all'agire conoscendo, allora l'agire ignorando sarà involontario. Ovviamente, questo primo argomento si regge sulla premessa per cui il volontario è agire *katà dianoian* e, dunque, conoscendo¹⁷⁷.

A partire da queste preliminari considerazioni, Aristotele approfondisce poi che cosa si intenda per agire con ignoranza o agire ignorando.

δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι τὸ ἐκούσιον τῷ ἀκούσιῳ, καὶ τὸ εἰδότα ἢ ὄν ἢ ᾧ ἢ οὐ
ἐνεκα (ἐνίστε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατήρ, ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ, ἀλλ' ἵνα σώσῃ,
ὥσπερ αἱ Πελιάδες, ἢ τὸ ᾧ ὅτι τοδὶ μὲν πόμα, ἀλλ' ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν
κώνειον) τῷ ἀγνοοῦντι καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὃ δι' ἄγνοιαν, μὴ κατὰ συμβεβηκός. τὸ δὲ
δι' ἄγνοιαν, καὶ ὃ καὶ ᾧ καὶ ὄν, ἀκούσιον· τὸ ἐναντίον ἄρ' ἐκούσιον.

Sembra infatti che il volontario sia contrario all'involontario, e il conoscere o l'oggetto o il mezzo o il fine è contrario al fatto che <il soggetto agente> ignori sia la persona che il mezzo che l'oggetto per ignoranza, non per accidente (infatti qualche volta sa che è il padre, ma non al fine di ucciderlo, ma per salvarlo, come le Peliadi, o si conosce il mezzo, che questa è una bevanda, ma come filtro e vino, e invece era cicuta); l'agire per ignoranza, sia dell'oggetto che del mezzo che della persona, è involontario; il contrario dunque è volontario. (EE II 9, 1225b1-8)

Accanto al criterio del forzato dunque è necessario porre anche un secondo criterio: quello della conoscenza. Ora, in generale, si potrebbe sostenere che un uomo agisce volontariamente se è a conoscenza di ciò che sta facendo, cioè se conosce le circostanze particolari (i cosiddetti *kath'hekasta* dell'*EN*¹⁷⁸) in cui la sua azione si svolge. Se l'agente non è a conoscenza delle circostanze particolari della sua azione, allora la sua azione sarà involontaria. Un caso che può esemplificare la situazione cui Aristotele fa riferimento è quello di Edipo: Edipo uccide il padre senza sapere che l'uomo che sta uccidendo è il proprio padre. Come dovrà essere giudicato? Ora è chiaro che Edipo, avendo ucciso suo padre ignorando che l'uomo che egli uccideva era precisamente il padre, è un parricida involontario. È difficile infatti poter pensare che un uomo abbia volontariamente ucciso il proprio padre, non sapendo che la vittima era il

¹⁷⁷ Perché il ragionamento sia valido inoltre è necessario che a ogni elemento corrisponda uno e un solo contrario.

¹⁷⁸ *EN* III 3, 1111a24.

proprio padre. Aristotele procede dunque ad analizzare questo secondo criterio dell'azione involontaria, illustrandone le caratteristiche.

Il primo elemento a essere illustrato da Aristotele fa riferimento alla lista delle circostanze di cui si può avere conoscenza o ignoranza nel momento in cui si svolge l'azione: agire con conoscenza o dell'oggetto o del mezzo o del fine è contrario all'agire con ignoranza della persona, del mezzo e della cosa¹⁷⁹. Come rilevato da Woods¹⁸⁰ e da Kenny¹⁸¹, innanzitutto il testo pone il problema di come interpretare l'opposizione che Aristotele stabilisce tra agire con conoscenza di alcuni elementi e agire con ignoranza degli stessi.

Quando infatti Aristotele menziona la lista di circostanze di cui un agente può non essere a conoscenza nel momento dell'azione lega le loro occorrenze tramite un “καί”. Sembrerebbe cioè che Aristotele affermi che l'agire con conoscenza della persona o del mezzo o del fine debba essere contrastato all'agire con ignoranza della persona e del mezzo e della cosa. Dal testo sembrerebbe emergere dunque che la conoscenza di uno degli elementi menzionati nella lista delle cose che si conoscono rispetto all'azione sia sufficiente a rendere l'azione volontaria. Se conosco o la persona o il mezzo o il fine dell'azione, allora la mia azione è volontaria; se invece non conosco sia la persona, sia il mezzo che il fine l'azione è involontaria. Sembrerebbe cioè che, affinché l'azione sia involontaria, sia necessario ignorare tutti gli elementi menzionati nella lista.

Ora sarebbe strano che qui Aristotele stia affermando che la conoscenza di anche una sola circostanza dell'azione debba essere contrastata con l'ignoranza di tutte le circostanze particolari dell'azione stessa: il criterio sembra essere formulato in un modo troppo stretto e troppo impegnativo per l'agente stesso. La soluzione al problema¹⁸² intendere i καί non come correlativi in senso stretto ma come disgiuntivi (laddove è chiaramente una disgiunzione, ἢ, che mette in relazione le circostanze di cui un soggetto può essere a conoscenza): Aristotele sta cioè proponendo una lista di circostanze, come aveva già fatto poche righe più sopra, la cui ignoranza di anche una sola tra queste rende l'azione involontaria. In questo modo è

¹⁷⁹ Della cosa o dell'oggetto. Il testo greco riporta un ὃ, cioè un pronome relativo neutro all'accusativo. Come emergerà dal seguito della discussione, in realtà per “oggetto” si intende far riferimento all'azione nel suo complesso, per cui l'ὃ del testo potrebbe essere visto come la risposta alla domanda «cosa sta facendo (τι πράττει)?».

¹⁸⁰ Woods 2005, 136.

¹⁸¹ Kenny 1979, 54.

¹⁸² Kenny 1979, 54.

possibile salvaguardare l'idea che anche l'ignoranza di uno solo di questi aspetti dell'azione potrebbe essere sufficiente a rendere l'azione stessa involontaria.

L'ignoranza rilevante al fine di considerare un'azione involontaria deve concernere poi alcuni specifici elementi dell'azione: soggetto (ὄν), strumento (ὄργανον), oggetto (ὄντος). La lista che viene qui offerta presenta due elementi comuni alla lista delle circostanze menzionate in riferimento a ciò che un agente deve conoscere¹⁸³ di un'azione e un elemento differente. Aristotele infatti contrasta questo tipo di ignoranza alla conoscenza del soggetto (ὄν), dello strumento (ὄργανον) e del fine (οὗ ἕνεκα). In realtà quella che sembra essere una differenza fra le due liste proposte può ben essere ridimensionata. La conoscenza dell'ὄ infatti deve essere intesa come la conoscenza di ciò che il soggetto sta facendo, i.e. dell'azione, del "cosa". Il soggetto cioè deve sapere di star compiendo X nel momento in cui compie X. Nella descrizione dell'azione e nella conoscenza del "cosa" è ragionevole, inoltre, che rientri anche il fine. Se consideriamo l'esempio offerto da Aristotele a 1225b4-5, le Peliadi conoscono il soggetto dell'azione, il padre, ma non conoscono il fine dell'azione né il mezzo (pensano di salvare il padre ma in realtà a conoscere il vero fine dell'azione è Medea che vuole, invece, ucciderlo¹⁸⁴). Se dunque ci si chiedesse se le Peliadi sanno quello che stanno facendo nel momento in cui lo stanno facendo, la risposta sarebbe negativa, assumendo che la descrizione dell'azione sia "somministrare una bevanda al padre per salvarlo". Nella descrizione dell'azione rientrano dunque tutti gli elementi dell'azione stessa, compreso il fine, ragion per cui non sembrerebbe esserci una reale contraddizione tra le due liste offerte da Aristotele. Quello che maggiormente colpisce è invece la differenza tra il numero delle circostanze nella lista dei *kath'hekasta* proposta nell'*EE* e quella invece offerta nell'*EN*, considerevolmente più lunga:

τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὄργανῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἠρέμα ἢ σφόδρα.

Chi, che cosa, riguardo cosa o in cosa agisce, a volte anche per mezzo di cosa, per esempio di uno strumento, e pervenendo a cosa, per esempio alla salvezza, e come, per esempio se con calma o violentemente. (*EN* III 2, 1111a4-7)

¹⁸³ *EE* II 9, 1225b2-3.

¹⁸⁴ Nel mito Medea inganna le figlie di Pelia, consigliando loro un incantesimo, un *pharmakon*, per far ringiovanire il padre e dunque non farlo morire, che tuttavia invece conduce alla morte dello stesso.

Nell'*EN* dunque Aristotele produce una lista più lunga delle circostanze che possono rendere un'azione involontaria. Tuttavia successivamente specifica anche che

περὶ πάντα δὴ ταῦτα τῆς ἀγνοίας οὔσης, ἐν οἷς ἢ προᾶξις, ὁ τούτων τι ἀγνοήσας ἄκων δοκεῖ πεπραχέναι, καὶ μάλιστα ἐν τοῖς κυριωτάτοις· κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ ἐν οἷς ἢ προᾶξις, ὃ καὶ ὃ οὐ ἔνεκα.

Allora, l'ignoranza di tutti questi aspetti è ignoranza di ciò in cui si dà l'azione, e si crede che abbia agito involontariamente colui che ne ignora qualcuno, e precisamente nelle circostanze più importanti: pare che gli aspetti più importanti dell'azione siano cosa si fa e ciò cui si perviene.¹⁸⁵ (*EN* III 2, 1111a15-19)

Ora, le due condizioni più importanti che Aristotele riconosce affinché un'azione possa essere considerata involontaria sono il "cosa" e il fine. Tuttavia, il "cosa" sembra avere una sorta di primato sul fine, in quanto, come abbiamo già detto, il cosa sembra avere la capacità di riassumere in sé potenzialmente tutte le circostanze particolari dell'azione stessa, compreso il fine, l'in vista di cui l'azione viene compiuta¹⁸⁶ e dunque l'apparente contraddizione nelle due liste di circostanze offerte nell'*EE* può essere risolta.

II.1.2. Non per accidente.

Dopo aver specificato la lista delle circostanze di cui può darsi ignoranza, Aristotele specifica ulteriormente che la conoscenza delle circostanze si oppone all'ignoranza delle stesse a causa dell'ignoranza e ciò μὴ κατὰ συμβεβηκός, *non per accidente*. Il problema che emerge dal testo è dunque comprendere a quale elemento del discorso faccia riferimento il "non per accidente".

Almeno tre alternative interpretative sono state offerte a questo proposito¹⁸⁷:

1. il «non per accidente» deve essere riferito a «contrario»: in questo caso ciò che si fa per ignoranza non è solo accidentalmente ma essenzialmente contrario a ciò che si fa per conoscenza;

¹⁸⁵ Modifico qui la traduzione di Natali e accolgo il suggerimento di traduzione di Echeñique (2012, 156-159) e l'emendazione del testo di Richards che inserisce un *ho* prima *kaí* della riga a18. Echeñique sostiene che, dopo la presentazione di una lista lunga e articolata di circostanze particolari a 1111a3ss., Aristotele identifichi all'interno di queste circostanze due che sono più importanti (senza emendazione del testo non si spiegherebbe perché Aristotele debba specificare che vi siano delle circostanze κυριώτατα per poi ribadire che sono le stesse in cui si svolge l'azione).

¹⁸⁶ Echeñique 2012, 159; Kenny 1979, 55.

¹⁸⁷ Woods 2005, 137.

2. il «non per accidente» deve essere riferito a «ignoranza della persona, del mezzo e della cosa»: in questo caso Aristotele starebbe dicendo che vi possono essere delle ignoranze accidentali al momento dell'azione. Il soggetto agente potrebbe cioè ignorare alcuni elementi, pur essendo a conoscenza di altri, e potrebbe conoscere il soggetto sotto una descrizione e non sotto un'altra, come Edipo che non sa che l'uomo davanti a sé è suo padre pur sapendo che l'uomo davanti a sé è un uomo anziano con i capelli bianchi;
3. il «non per accidente» deve essere riferito a «per ignoranza»: in questo caso l'ignoranza in questione deve essere rilevante rispetto al modo in cui l'agente ha agito e non essere meramente accidentale rispetto a ciò che l'agente ha fatto.

Ora, comprendere a quale delle tre alternative debba essere riferito il $\mu\eta$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ implica tre diversi modi di comprendere il passo. Ritengo che la prima alternativa debba essere scartata: infatti se intendessimo il non-per-accidente nel senso proposto dalla prima opzione di lettura, Aristotele non starebbe facendo altro che ribadire un concetto già espresso, cioè che l'agire con ignoranza è opposto all'agire con conoscenza, ma non si comprenderebbe perché sarebbe necessario ribadire che questa opposizione non è meramente accidentale.

Le altre due alternative interpretative, invece, sembrano rilevare un aspetto più importante di questa tipologia di azioni, i.e. il problema delle molteplici descrizioni possibili di uno stesso oggetto, e non sembrano, d'altronde, essere incompatibili l'una con l'altra.

Da un lato, la seconda opzione interpretativa pone l'accento sulla conoscenza non accidentale che è richiesta agli agenti dei singoli elementi dell'azione stessa. Per esempio, Edipo ha una conoscenza accidentale di suo padre perché sa che il soggetto S è l'uomo con i capelli bianchi di fronte a lui ma non sa che è suo padre. Per avere conoscenza non-accidentale, Edipo deve sapere che il soggetto è suo padre¹⁸⁸.

La terza alternativa, invece, pone l'accento sul fatto che l'ignoranza, per cui il soggetto si trova a essere in uno stato di ignoranza¹⁸⁹, deve essere rilevante all'azione stessa. Ora, perché l'ignoranza in questione non sia meramente accidentale all'azione considerata nel suo complesso, è necessario che tale ignoranza implicitamente faccia riferimento alle circostanze particolari dello svolgersi dell'azione, che costituiscono la descrizione completa dell'azione

¹⁸⁸ Heinaman, 1986, 132: «In general, we can say that the agent has non-accidental knowledge of the subject S just in case the agent knows that the subject is S (where either proper names or descriptions may be substituted for 'S' and 'knows' must be understood opaquely)».

¹⁸⁹ La distinzione tra i due termini $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omega\acute{\omicron}\nu$ e $\delta\iota'$ $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omega\iota\alpha\nu$ verrà esplicitata nel paragrafo successivo.

stessa. Il tipo di ignoranza non accidentale invocato dalla terza alternativa sembra essere quello implicato in casi in cui l'agente, venendo posteriormente informato sulle reali circostanze dell'azione stessa nel suo complesso, affermi che, se avesse saputo, si sarebbe comportato diversamente. Questa alternativa dunque non sembra escludere la seconda opzione interpretativa di cui si è fatta menzione ma anzi sembra poterla comprendere¹⁹⁰.

Ma perché Aristotele sente l'esigenza di specificare che, perché un'azione sia considerata involontaria in quanto dettata da ignoranza, l'ignoranza in questione debba essere non accidentale?

La domanda sembra far riferimento, come detto, alle diverse descrizioni che si possono avere di uno stesso soggetto¹⁹¹. Si prenda nuovamente l'esempio di Edipo. Edipo, come abbiamo detto, uccide volontariamente l'uomo con i capelli bianchi che incontra lungo la strada. L'uomo con i capelli bianchi è il padre di Edipo. Dunque, si potrebbe concludere, sostituendo una descrizione all'altra, che Edipo uccida volontariamente il proprio padre (che è l'uomo con i capelli bianchi). Aristotele, invece, blocca questo processo specificando che per l'appunto l'ignoranza (o la conoscenza) deve essere non accidentale¹⁹² e, per converso, rilevante all'azione stessa, dove la descrizione rilevante al fine della possibilità di accusare Edipo di parricidio è che l'uomo è suo padre. In questo senso dunque è possibile collegare l'idea del non-per-accidente al fatto che la sostituzione libera di descrizioni estensionalmente equivalenti non sia sempre possibile¹⁹³.

Al contrario, un'ignoranza accidentale all'azione stessa non sarebbe sufficiente a rendere l'azione involontaria. Con questo si intende che, nel corso dell'azione, vi possono essere svariate circostanze di cui un soggetto non è a conoscenza la cui ignoranza è tuttavia solo accidentale all'azione stessa, o vi può essere una conoscenza accidentale di alcune circostanze dell'azione che però non sono rilevanti rispetto al corso d'azione intrapreso dall'agente.

¹⁹⁰ Heinaman 1986, 132.

¹⁹¹ Rispetto a questo punto, mi distanzio da Woods (2005,136). Woods infatti mostra un certo scetticismo rispetto alla reale possibilità di attribuire ad Aristotele la consapevolezza che sia possibile descrivere un certo soggetto sotto più descrizioni (pur lasciando aperta la possibilità che sia effettivamente questo ciò che Aristotele sottende con *μη κατὰ συμβεβηκός*, *non per accidente*).

¹⁹² Heinaman 1986, 131-132.

¹⁹³ Ackrill 1980, 96. Nella fattispecie dell'esempio considerato, non è possibile sostituire alla descrizione 'uomo con i capelli bianchi' 'l'uomo è suo padre' per quanto entrambe siano estensionalmente equivalenti e facciano riferimento allo stesso soggetto.

Tuttavia, il problema delle possibili descrizioni rilevanti per la considerazione di un'azione come volontaria o involontaria porta con sé l'ulteriore questione del fatto che, sebbene Edipo possa essere considerato un parricida involontario e dunque non possa essere biasimato per questa azione, egli possa essere comunque considerato un omicida volontario.

La questione delle diverse possibili descrizioni di un'azione implica cioè che vi possano essere alcune circostanze in cui un agente può essere lodato sotto una descrizione (o non biasimato o non punito) e invece biasimato sotto un'altra descrizione¹⁹⁴. Edipo potrebbe cioè essere imputato ancora per omicidio, sebbene non possa essere imputato per parricidio. Quando cioè un agente compie un'azione involontariamente in quanto in stato di ignoranza, potrebbe essere detto compiere al contempo volontariamente un altro tipo d'azione, che risponde a un'altra descrizione. Le Peliadi, per esempio, uccidono involontariamente il proprio padre somministrandogli una bevanda ma al contempo potrebbero essere dette aver volontariamente somministrato una bevanda al proprio padre per salvarlo¹⁹⁵. Quando l'agente agisce involontariamente a causa dell'ignoranza, l'ignoranza in questione starebbe determinando non solo un'assenza di conoscenza ma anche una credenza positiva errata¹⁹⁶. In questo senso, le Peliadi non sanno che la bevanda che stanno somministrando al proprio padre è un veleno che lo ucciderà ma *sanno* che la bevanda che gli stanno offrendo è una bevanda che lo salverà. In questi casi dunque sembra esserci una controversia su come debbano essere intesi i termini “conoscere” e “ignorare” e dunque sulla conseguente attribuzione di volontarietà alle diverse descrizioni possibili di un'azione. D'altronde, sembra essere questo che Aristotele ha in mente nell'esempio delle Peliadi e, ancor più chiaramente, nell'esempio di Merope nell'*EN*¹⁹⁷. Riprendendo la formulazione di Kenny di “credenza positiva errata” si potrebbe cioè affermare che le Peliadi volontariamente offrono al proprio padre un filtro poiché “sanno” che la bevanda è un filtro. La conoscenza viene così intesa in un senso largo o

¹⁹⁴ Ackrill (1980, 96-97) afferma che Aristotele fallisce nel riconoscere questo punto e che non afferma mai esplicitamente che si può essere accusati di reati diversi a seconda della descrizione offerta dell'azione (nel caso di Edipo di omicidio e non di parricidio).

¹⁹⁵ Questa sembra essere la linea interpretativa di Kenny (1979, 49) quando afferma che l'ignoranza non si configura solo come assenza di conoscenza ma anche come credenza positiva errata.

¹⁹⁶ Kenny 1979, 49: «positively mistaken belief». Sul fatto che l'ignoranza implichi non solo un'assenza di conoscenza ma anche una credenza positiva errata si tornerà nel seguito dell'argomentazione.

¹⁹⁷ *EN* III 1, 1111a11-12: nel mito Merope uccide, o tenta di uccidere, il proprio figlio pensando che sia il nemico.

debole, tale da comprendere anche una credenza falsa. La questione dunque concerne in prima istanza cosa si debba intendere qui per “conoscere” e solo successivamente, e come diretta implicazione, la conseguente attribuzione di volontarietà all’azione stessa. Il problema che si pone intendendo la conoscenza in un senso così largo è se effettivamente si possa considerare corretto sostenere che, nell’esempio menzionato delle Peliadi, queste ultime offrano *volontariamente* al padre un filtro.

In base a un’interpretazione debole di conoscenza le figlie di Pelia sanno che la bevanda è un filtro – dove *sapere* equivarrebbe qui a *credere*. La descrizione della bevanda come filtro è tuttavia semplicemente falsa e sembra difficile attribuire a questa azione la nozione di volontarietà in base al criterio della conoscenza, proprio perché, in questo caso, il criterio così inteso sarebbe troppo largo. Sarebbe cioè sufficiente *credere* affinché l’azione possa essere considerata volontaria ma Aristotele non sembra andare verso questa direzione. Piuttosto, come espresso da Echeñique (2012, 155) “conoscere” e “ignorare” in questo contesto devono essere intesi come relativi alla descrizione e alla generalità della descrizione dello stesso oggetto o condizione. In questo senso cioè è corretto affermare che le Peliadi offrono volontariamente al proprio padre una bevanda e involontariamente gli offrono del veleno, ma non sarebbe corretto sostenere che le Peliadi offrano al proprio padre un filtro semplicemente perché un filtro non c’è mai stato¹⁹⁸. Ciò che al massimo è possibile sostenere è che le Peliadi conoscono il mezzo sotto un livello di generalità maggiore (bevanda piuttosto che cicuta o veleno) rispetto alla conoscenza che dovrebbero avere perché l’azione sia considerata volontaria nel suo complesso. L’ignoranza dunque non implica nella sua controparte positiva una credenza falsa ma una conoscenza parziale a un più alto grado di generalità rispetto a quella che l’agente avrebbe dovuto possedere per sapere esattamente quello che stava facendo. Di conseguenza, la volontarietà è relativa in questo caso al livello di generalità della descrizione vera conosciuta da parte dell’agente e l’involontarietà al livello, diverso e più specifico, di generalità della descrizione vera ignorata dall’agente stesso¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Inoltre, sebbene spesso all’ignoranza possa essere accostata un’altra credenza positiva, vi sono dei casi in cui l’ignoranza è solo assenza di conoscenza che non implica che il soggetto debba avere una credenza o un’opinione errata, quale che sia, rispetto a ciò che non conosce. L’ignoranza cioè può essere assenza di conoscenza *tout court*.

¹⁹⁹ Echeñique 2012, 156.

§ II.2. Agire ignorando e agire per ignoranza.

Dopo aver dunque chiarito di quali elementi può esservi ignoranza e il senso della clausola “non per accidente”, ci si potrebbe chiedere perché Aristotele specifichi non solo che il soggetto agisca in uno stato di ignoranza di questi elementi (ἀγνοοῦντι) ma anche per ignoranza (δι' ἄγνοιαν).

Heinaman²⁰⁰ sostiene che nell'*EE* non vi sia alcuna reale differenza tra lo stato di ignoranza in cui il soggetto si trova e l'agire per ignoranza²⁰¹. Tuttavia Aristotele, nel seguito del capitolo, ribadisce nuovamente che il soggetto ignorando e a causa del fatto che ignora agisce involontariamente²⁰². Inoltre viene utilizzato più volte il costrutto διὰ con accusativo per mettere in evidenza casi in cui il soggetto agisce sì in stato di ignoranza (ἀγνοῶν) ma non a causa dell'ignoranza, bensì per esempio, a causa di trascuratezza o negligenza (δι' ἀμέλειαν)²⁰³. Il fatto che l'agire in stato di ignoranza a causa dell'ignoranza venga contrastato all'agire in stato di ignoranza a causa di altri fattori sta dunque a indicare che la specificazione del δι' ἄγνοιαν debba essere seriamente presa in considerazione e che sia effettivamente informativa rispetto allo statuto di volontarietà di un'azione. L'agire in stato di ignoranza a causa dell'ignoranza e l'agire in stato di ignoranza a causa di negligenza non sono cioè nozioni sovrapponibili: la condizione di errore epistemico di un agente deve essere dunque considerata non solo in se stessa ma anche in relazione alla causa che ha condotto l'agente a tale condizione epistemica difettiva.

La specificazione che il soggetto debba agire non solo in stato di ignoranza ma anche a causa dell'ignoranza assume quindi una certa rilevanza al fine di comprendere il discorso sull'involontario. Ma cosa aggiunge questa specificazione che un soggetto agisce involontariamente non solo ignorando ma, soprattutto, ignorando a causa dell'ignoranza, al secondo criterio dell'involontario?

²⁰⁰ Heinaman 1986, 132.

²⁰¹ Heinaman rileva invece che tale differenza sia presente nell'*EN*, nello specifico in *EN* III, 10 e *EN* V, 10. Tuttavia rispetto al libro V dell'*EN*, libro comune a entrambe le *Etiche*, vi è una discussione sull'originale appartenenza del libro all'*EE* o all'*EN*. Per quanto concerne i rapporti tra le due *Etiche* e l'originale appartenenza dei libri comuni all'*Eudemia* piuttosto che alla *Nicomachea* si veda per esempio Kenny 1978, Charles 2012 e Mills 1980.

²⁰² *EE* II 9, 1225b10-11.

²⁰³ *EE* II 9, 1225b14; b16.

La clausola “a causa dell’ignoranza” fa riferimento a due aspetti delle azioni involontarie in quanto dovute a errori epistemici: da un lato, sembra ricondurre il discorso al non-per-accidente e, dall’altro, sembra fare riferimento al seguito del testo.

Rispetto al primo punto, se la ricostruzione del μή κατὰ συμβεβηκός che si è offerta è corretta, il δι’ ἄγνοιαν starebbe a significare esattamente che la causa stessa dell’azione è l’ignoranza e che dunque lo stato di errore epistemico in cui l’agente si trova è causa stessa della sua azione e dunque non è accidentale all’azione stessa.

Edipo è un parricida involontario in quanto non conosce la descrizione rilevante dell’uomo davanti a sé come proprio padre e dunque agisce per ignoranza non accidentale, i.e. rilevante, all’azione stessa in quanto ha una mera conoscenza accidentale. Tuttavia si potrebbe immaginare il caso di un agente che voglia uccidere una persona somministrandogli del veleno e pensando di dargli della cicuta e dandogli invece dell’arsenico. Ora anche questo potrebbe configurarsi come un caso di errore di fatto: il soggetto sta agendo in uno stato di ignoranza e nello specifico in un caso di ignoranza del mezzo. Tuttavia il fatto che tale agente sia in errore rispetto al mezzo non è sufficiente a configurare un caso di conoscenza o ignoranza non accidentale perché la descrizione rilevante al fine di poter considerare l’azione come volontaria o involontaria, qui è “veleno” non “cicuta” o “arsenico”.

Se cioè è vero che la volontarietà e la conoscenza sono relativi alla generalità della descrizione vera conosciuta dall’agente, in questo caso è sufficiente che l’agente conosca la bevanda come veleno piuttosto che nelle sue specificazioni rispetto al tipo di veleno utilizzato, cicuta piuttosto che arsenico. È chiaro che in casi di errori non rilevanti all’azione, errori e ignoranza appunto solo accidentali rispetto all’azione, il soggetto può essere ancora detto aver agito in stato di ignoranza (di fatto non sapeva che quello era un tipo specifico di veleno) ma non si può affermare che abbia agito in quel modo a causa della sua ignoranza: la conoscenza della bevanda come arsenico o come cicuta non è rilevante al fine dell’accusa di omicidio, potremmo dire, né rispetto alla possibilità di biasimare l’azione stessa da parte della comunità sociale.

Inoltre, dal momento che lode e biasimo e le pratiche di punizione e riconoscimento sono segno della volontarietà e dell’involontarietà dell’azione, è chiaro che in questi casi il soggetto ha agito volontariamente ed è dunque *aitios* della sua azione, responsabile. In questo caso dunque la specificazione dell’ignoranza non accidentale si lega al δι’ ἄγνοιαν, a causa dell’ignoranza.

Tuttavia abbiamo detto che il δι' ἄγνοιαν si lega anche al seguito del testo aristotelico offrendo la possibilità di specificare ulteriormente il criterio. Aristotele, infatti, nella seconda parte di II 9, distinguendo tra conoscenza attuale e potenziale, specifica che l'agente che fallisce nell'usare la conoscenza o che fallisce nel possederla può essere biasimato per il suo stato di ignoranza, se questo è dovuto a trascuratezza, piacere e dolore (δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην)²⁰⁴. L'agente in questi casi si trova di fatto in una situazione di ignoranza (come già è stato detto) ma questa ignoranza è dovuta a una disposizione fallace²⁰⁵. La clausola “a causa dell'ignoranza” sta così a identificare casi in cui non vi è nessun'altra disposizione che può essere individuata per l'errore epistemico al di là dell'errore epistemico stesso. Se l'errore epistemico, lo stato di ignoranza fattuale, è dovuto ad altre cause, per l'appunto negligenza, piacere e dolore, allora, sebbene l'agente possa essere di fatto considerato come star agendo in ignoranza, egli può ancora, tuttavia, essere biasimato.

ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἐν μὲν τὸ ἔχειν, ἐν δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν ὡς δικαίως <ἄν> ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως, οἷον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρήτο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις ψέγοιτο ἄν, εἰ ὁ ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν, μὴ ἔχει δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην.

Poiché il conoscere e il sapere sono detti in due modi, in uno, il possedere, nell'altro l'usare la conoscenza, colui che possiede la conoscenza ma non se ne serve è lecito che sia detto giustamente ignorante, ma è lecito che non lo sia detto giustamente, per esempio se non se ne è servito *per negligenza*. Ugualmente anche non possedendo la conoscenza qualcuno potrebbe essere biasimato, se non la possiede di ciò che era facile o necessario <sapere> e non la possiede *per negligenza o piacere o dolore*. (EE II 9, 1225b11-16, corsivo mio)

Aristotele qui presenta errori fattuali dovuti non a ignoranza ma a fattori eticamente rilevanti²⁰⁶ e, tuttavia, non si pronuncia sullo statuto di volontarietà delle azioni che ne conseguono ma afferma piuttosto che sono involontarie le azioni che si compiono per ignoranza e a causa dell'ignoranza e che sono biasimate le azioni che invece si compiono in ignoranza ma a causa di negligenza, piacere e dolore. Queste azioni sono dunque volontarie o involontarie?

²⁰⁴ EE II 9, 1225b16

²⁰⁵ Echeñique 2012, 164-165.

²⁰⁶ Echeñique 2012, 165.

Nell'*EN* Aristotele afferma che l'uomo ubriaco che agisce in ignoranza ha agito volontariamente in quanto dipendeva da lui non ubriacarsi in primo luogo²⁰⁷. È cioè volontario e dunque considerato colpevole lo stato iniziale che ha posto il soggetto nella situazione di fatto di essere in errore. Tale distinzione apparentemente non è presente nell'*EE* e, d'altronde, anche la posizione presentata nell'*EN* offre alcuni elementi problematici. Da un lato, infatti, si potrebbe considerare che Aristotele affermi che, sebbene l'azione possa essere considerata involontaria indipendentemente dal contesto, in quanto compiuta in ignoranza, l'agente può ancora essere biasimato per la il suo stato di errore epistemico o di ignoranza perché volontario è il punto di partenza che ha condotto l'agente ad agire in ignoranza²⁰⁸. È dunque allo stato iniziale che ha determinato l'errore di fatto che devono essere riferiti la lode o il biasimo, la punizione o il riconoscimento. Il fallimento nell'esercizio della conoscenza da parte dell'agente – o il fallimento nel possesso della conoscenza che era necessario possedere – sono imputabili all'agente se il fallimento è dovuto a una disposizione fallace, i.e. se era in potere del soggetto esercitare quella conoscenza o ottenerla ma non lo ha fatto a causa di una disposizione viziosa. Sebbene dunque l'azione che ne risulta possa, rispetto al criterio dell'ignoranza, essere considerata involontaria in senso assoluto, i.e. senza tenere conto delle circostanze (in quanto l'agente agisce in stato di ignoranza), non può essere considerata involontaria relativamente alle circostanze che l'hanno determinata.

²⁰⁷ *EN* III 2, 1110b25 ss.

²⁰⁸ In merito alla quesitone della volontarietà di azioni compiute in ignoranza ma non a causa di ignoranza, Kenny (1979), Heinaman (1986) e Echeñique (2012) presentano un interessante quadro di dibattito. Kenny nell'esame delle azioni compiute per ignoranze afferma che Aristotele sembra essere troppo indulgente nella considerazione degli errori fattuali (1979, 52) e troppo severo per quanto concerne invece gli errori che si potrebbero definire universali (ή καθόλου ἄγνοια). Uno dei punti centrali dell'argomentazione di Kenny, presente anche in Heinaman (1986, 137-146), è che Aristotele sia incapace di distinguere tra la colpevolezza dell'errore e la colpevolezza del risultato. Nel caso dell'uomo ubriaco, per esempio, l'azione che ne risulta è considerata involontaria in quanto l'agente ha agito in stato di ignoranza. Tuttavia l'errore è colpevole, in quanto l'agente poteva non ubriacarsi, ed è di conseguenza volontario. Aristotele fallirebbe precisamente nel rendere l'agente doppiamente responsabile sia dello stato che del risultato. Questa affermazione si basa sull'assunto, che Echeñique definisce "versione conservativa del criterio", per cui nei casi in cui l'errore non è scusabile allora anche l'azione, i.e. il risultato non è scusabile. In base a questo assunto Aristotele dovrebbe rinunciare o alla visione per cui lode e biasimo sono riferite a azioni volontarie (e dunque rendere biasimevole anche il risultato dell'azione che è però involontario) o rendere il risultato dell'azione volontario e a questo punto sarebbe lecito e normale poterlo biasimare o condannare. Echeñique propone una diversa ricostruzione dell'argomento aristotelico che permette di non rinunciare a nessuna delle due branche dell'alternativa e che d'altronde sembra render ben conto, almeno per quanto concerne *EE* II 9, dell'andamento del discorso aristotelico che non si esprime come abbiamo visto sulla volontarietà o l'involontarietà delle azioni compiute in ignoranza ma dovute ad altri fattori ma afferma che è possibile biasimare l'errore, lo stato di ignoranza in sé. Questa visione alternativa è quella che Echeñique definisce una "visione liberale" (2012, 163).

Affinché un'azione sia quindi considerata involontaria in base al secondo criterio dell'involontario, sono necessari tre elementi che posseggono, di volta in volta, una maggiore capacità di specificazione del criterio stesso.

1. In primo luogo, l'agente deve agire in stato di ignoranza (*EE II 9, 1225b5*). Questo primo aspetto non è tuttavia sufficiente a determinare l'involontarietà di un'azione in quanto, come abbiamo visto, un agente può compiere un'azione essendo in stato di ignoranza rispetto ad alcuni elementi che tuttavia non sono rilevanti alla descrizione dell'azione a cui si riferisce il concetto di involontario. Dunque è necessario introdurre un ulteriore elemento;
2. l'ignoranza non deve essere accidentale all'azione (*EE II 9, 1225b6*): l'ignoranza deve essere cioè rilevante all'azione stessa e al corso d'azione intrapreso dall'agente. Tuttavia non tutti i casi in cui un agente agisce in ignoranza rilevante possono essere considerati propriamente involontari e dunque esentanti il soggetto da responsabilità. È necessario quindi introdurre un terzo elemento;
3. il soggetto deve agire in stato di ignoranza e *a causa dell'ignoranza* (*EE II 9, 1225b5-6, b10*) non accidentale diversamente sebbene l'azione sia considerata involontaria, la disposizione eticamente rilevante che ha condotto all'ignoranza può essergli imputata ed egli può essere aperto a essere oggetto di pratiche sociali di lode e biasimo: se cioè il suo stato di ignoranza è dovuto alla presenza di fattori eticamente rilevanti, egli può ancora essere biasimato.

II. 2. 1. Atto e potenza nel criterio della conoscenza.

La necessità della caratteristica della non-accidentalità è stata messa in questione da Heinaman (1986). Heinaman infatti sostiene che il fatto che un agente possieda conoscenza non-accidentale perda qualunque funzione o ruolo positivo all'interno della discussione del criterio della conoscenza allorché Aristotele introduce la distinzione tra conoscenza attuale e potenziale nel seguito di *EE II 9*.

ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διττόν, ἐν μὲν τὸ ἔχειν, ἐν δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν ὡς δικαίως <ἄν> ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως, οἷον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρήτο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις ψέγοιτο ἄν, εἰ ὁ ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν, μὴ ἔχει δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονῆν ἢ λύπην. ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον.

[A] Poiché il conoscere e il sapere sono detti in due modi, in uno, il possedere, nell'altro l'usare la conoscenza, [B] colui che possiede la conoscenza ma non se ne serve è lecito che sia detto giustamente ignorante, ma è lecito che non lo sia detto giustamente, per esempio se non se ne è servito per negligenza. [C] Ugualmente anche non possedendo la

conoscenza qualcuno potrebbe essere biasimato, se non la possiede di ciò che era facile o necessario <sapere> e non la possiede per negligenza o piacere o dolore. (*EE* II 9, 1225b11-16)

Aristotele presenta qui un'ulteriore specificazione del secondo criterio dell'involontario affermando, in linee generale, che, dal momento che il sapere si dice sia secondo la potenza che secondo l'atto, chi ignora può ignorare sia perché [C] non possiede affatto quella conoscenza, sia perché [B] fallisce nell'esercitare una conoscenza che possiede già²⁰⁹. Il passo sembra richiamare da vicino *DA* II 5 in cui Aristotele presenta, in effetti, i due modi in cui qualcosa può essere detto potenza e atto.

Riguardo alla potenza e all'atto si deve fare una distinzione, giacché ora ne abbiamo parlato in modo sommario. (1) Un essere è conoscente o al modo che diremmo conoscente l'uomo, perché è uno degli esseri che conoscono e che possiedono il sapere; (2) oppure al modo che diciamo ormai conoscente chi possiede la conoscenza della grammatica. Costoro non si trovano in potenza allo stesso modo, ma il primo perché il suo genere e la sua materia sono di un certo tipo, (3) il secondo perché, qualora lo voglia, può esercitare la sua conoscenza, purché qualcosa di esterno non glielo impedisca. (4) Chi, poi, ormai esercita il suo sapere, si trova in atto e conosce in senso vero e proprio questa determinata A. Pertanto i primi due, che sono conoscenti in potenza, diventano conoscenti in atto, ma il primo subisce un'alterazione mediante l'apprendimento e muta più volte dalla condizione contraria, mentre il secondo, diversamente, dal possedere (ma senza farne uso) l'aritmetica o la grammatica, passa a esercitarle. (*DA* II 5, 417a21-417b1)

Senza entrare nel merito del dibattito in merito ai tipi di alterazione e al rapporto tra le stesse e le transizioni da potenza e attualità, prime e seconde²¹⁰, dal testo emerge che Aristotele distingue tra due modi in cui un soggetto può essere detto conoscere potenzialmente.

Un soggetto conosce in potenza se:

1. è quel tipo di ente capace di acquisire una conoscenza (potenza prima);
2. è un soggetto che ha già acquisito una conoscenza ma non la sta attualmente esercitando (potenza seconda o anche attualità prima).

Un soggetto conosce poi in atto in due sensi:

²⁰⁹ cfr. *EN* VII 5, 1146b31-34.

²¹⁰ In merito al dibattito sull'interpretazione di *DA* II,5 e sui diversi tipi di alterazione si veda, Sorabji (1974), Caston (1993), Burnyeat (2002), Heinaman (2007), Bowin (2011).

3. conosce in atto se, dacché era ignorante, ha acquisito una conoscenza (attualità prima o potenza seconda);
4. conosce in atto se sta attualmente esercitando questa conoscenza (attualità seconda).

Se mettiamo in relazione il testo del *DA* con l'*EE*, si può dunque affermare che Aristotele, a partire dalla distinzione tra potenzialità e attualità nel conoscere, afferma che un soggetto può ignorare nel senso in cui ignora chi possiede una conoscenza ma non la esercita e nel senso in cui ignora chi non ha affatto acquisito una conoscenza. Lo stesso Heinaman, in un articolo dedicato a *DA* II 5²¹¹, e proprio mettendo in parallelo questo passo con *EE* II 9, afferma che l'ignoranza, ἄγνοια, può esser detta in tre modi:

1. un soggetto può essere detto cosciente nel senso in cui è cosciente qualunque uomo in quanto appartenente alla specie uomo: un uomo è cioè sapiente in potenza solo per il fatto di essere naturalmente conformato in quel modo, cioè capace di avere e acquisire conoscenza per natura. Dunque un uomo può essere detto, per converso, ignorante in questo primo senso se, per qualche motivo, è incapace, naturalmente, di conoscere. Questo senso corrisponde, in base all'interpretazione di Heinaman, a una potenzialità prima (che tuttavia al momento non interessa ai fini dell'argomentazione sul criterio di involontarietà di *EE* II 9);
2. un soggetto può essere detto sapiente anche nel senso in cui un uomo ha già acquisito una conoscenza (potenzialità seconda o attualità prima). Per converso, dunque l'ignoranza relativa a questo secondo senso, fa riferimento al caso di chi, pur possedendo la capacità naturale ad acquisire una conoscenza, non la acquisisce (rispetto a una potenzialità seconda);
3. un soggetto infine può essere detto sapiente nel senso in cui esercita la conoscenza che ha acquisito e, per converso, ignorante se non esercita la sua conoscenza (rispetto dunque a un'attualità seconda).

Ora, Aristotele in *EE* II 9 sembra far riferimento proprio a questi ultimi due casi nelle sezioni [B] e [C]. In base all'interpretazione di Heinaman tuttavia l'introduzione di conoscenza attuale e potenziale elimina la necessità della nozione di non-per-accidente.

La ricostruzione dell'argomento di Heinaman infatti fa leva sul fatto che, se è vero che Aristotele afferma che l'agente A agisce volontariamente se possiede conoscenza non-accidentale, dal momento in cui A agisce comunque volontariamente se la sua ignoranza è dovuta a disposizioni fallaci e dunque la volontarietà è indipendente dal possesso o

²¹¹ Heinaman 2007, 139-187.

dall'assenza di conoscenza non-accidentale, allora il fatto che il soggetto debba avere una conoscenza non accidentale per agire volontariamente è irrilevante. Infatti anche se A non possiede conoscenza non-accidentale (ignora nel senso relativo alla potenzialità seconda) e dunque è, si potrebbe dire, ignorante *tout court*, agisce comunque volontariamente, se doveva possedere quella conoscenza.

Dunque il criterio per cui, per agire volontariamente, il soggetto agente deve possedere una conoscenza non-accidentale, si rivela, alla fine, essere semplicemente inutile²¹².

Tuttavia, per rispondere ad Heinaman, si può sostenere che il criterio per cui l'agente agisce volontariamente se ha una conoscenza non-accidentale, può essere visto anche a partire dalla sua controparte negativa, l'ignoranza, che è, d'altronde, ciò che Aristotele sta analizzando in *EE* II 9.

Aristotele cioè definisce in prima istanza i criteri dell'involontarietà, il forzato e l'ignoranza, e, a partire da questi, restituisce una teoria dell'azione volontaria. Se il criterio della conoscenza non-accidentale viene visto nella sua controparte negativa, i.e l'ignoranza non-accidentale, allora vediamo che la specificazione dell'ignoranza non-accidentale non perde valore anche a seguito dell'introduzione della differenza tra potenza e atto.

Un infatti agente può essere detto ignorante sia nel caso in cui non possiede una conoscenza che dovrebbe possedere, sia nel caso in cui non esercita una conoscenza che possiede e che, invece, in quella circostanza, dovrebbe esercitare²¹³. Rispetto a quest'ultimo senso in cui un agente può essere detto ignorante, Aristotele afferma inoltre che in un senso l'agente potrebbe essere detto giustamente ignorante e in un senso invece non giustamente, dal momento che egli possiede una conoscenza e tuttavia non la esercita. A seconda cioè se guardiamo all'azione a partire da una potenzialità seconda o di un attualità seconda, l'agente può essere detto non ignorante nel primo senso e ignorante nel secondo. Inoltre, anche rispetto al soggetto che dovrebbe possedere una conoscenza che non possiede, Aristotele afferma che costui potrebbe ancora essere biasimato per la sua mancanza di conoscenza, dal momento che l'agente stesso è naturalmente predisposto a poter acquisire conoscenza e, se l'ignoranza fosse

²¹² Heinaman 1986, 135.

²¹³ Heinaman 2007, 152.

dovuta a fattori eticamente rilevanti, l'agente potrebbe ancora essere biasimato per il suo stato di ignoranza²¹⁴.

L'ignoranza in questione, inoltre, deve essere sempre del tipo rilevante all'azione e dunque non-accidentale.

Se dunque si assume come punto di vista l'ignoranza, piuttosto che la conoscenza, vediamo che la distinzione tra potenza e atto serve a specificare i sensi in cui qualcuno può essere detto in stato di errore epistemico e questa specificazione permette di caratterizzare ancora meglio il criterio dell'involontarietà. Heinaman sostiene che la conoscenza diventa un criterio irrilevante per l'azione volontaria perché un agente può essere detto aver agito volontariamente anche se privo di conoscenza (nel caso in cui egli avrebbe dovuto averla perché era facile e necessario acquisirla). Tuttavia, Aristotele sta qui specificando, al contrario, che non tutti gli stati di errore epistemico possono essere considerati come esoneranti il soggetto da responsabilità nonostante l'azione possa essere considerata involontaria se considerata in assoluto. Il discorso dunque concerne in prima istanza l'involontario e, a partire da questo, il volontario. La specificazione non solo non è inutile ma non rende neppure inutile il discorso svolto da Aristotele nelle prime parti del capitolo.

Se erano state individuate tre caratteristiche per l'azione involontaria in quanto dettata da ignoranza, l'introduzione della distinzione tra atto e potenza specifica meglio una di queste tre caratteristiche.

L'agente quindi agisce involontariamente se:

1. agisce in stato di ignoranza.
2. l'ignoranza non è accidentale all'azione
3. agisce in stato di ignoranza e *a causa dell'ignoranza non accidentale*.

La distinzione tra atto e potenza specifica la prima delle caratteristiche, per cui:

1. agisce in stato di ignoranza:
 - c. se è privo di una conoscenza;
 - d. se non esercita una conoscenza che possiede.

Se, infine, tale stato di ignoranza non è determinato da nessun altro fattore eticamente rilevante al di là dell'ignoranza stessa, l'agente avrà agito involontariamente *tout court*, diversamente, avrà ancora agito involontariamente, eppure la sua ignoranza potrà ancora essere biasimata in quanto il biasimo verrà attribuito non all'azione in sé che può ancora

²¹⁴ *EE* II 9, 1225b15.

essere considerata involontaria in senso assoluto ma alla disposizione morale che ha indotto l'agente a trovarsi in stato di ignoranza. Dello stato di ignoranza infatti, se dovuto a fattori eticamente rilevanti, può essere considerato responsabile l'agente che, a causa delle sue disposizioni e della sua negligenza, si è trovato volontariamente a essere in uno stato di ignoranza. Aristotele qui dunque distingue tra casi di ignoranza che esentano completamente il soggetto da responsabilità in quanto l'azione è involontaria *tout court* e casi di ignoranza, negligente, che invece non esentano affatto il soggetto da responsabilità, al punto tale che egli può essere ancora biasimato, dal punto di vista delle pratiche di apprezzamento sociale, e punito, dal punto di vista delle pratiche giuridiche. Bisogna concluderne che lode e biasimo non traccino la volontarietà? Al contrario: lode e biasimo, pena e retribuzione sono attribuite, anche in questo caso, non all'azione in sé considerata in quanto involontaria ma ai fattori, eticamente rilevanti, che hanno determinato lo stato di ignoranza e che sono a tutti gli effetti considerati come volontari essi stessi.

Questa distinzione tra ignoranza e ignoranza negligente, come si vedrà, sarà particolarmente rilevante nella classificazione dei danni che Aristotele propone in *EN* V 10 e, come si cercherà di mostrare, tra i due resoconti vi è un sostanziale accordo.

§ II. 3. *Volontario e involontario: De Motu Animalium e Etica Eudemia.*

La questione di volontario e involontario viene affrontata da Aristotele non solo nelle *Etiche* ma anche nella *Retorica* e nel *De Motu Animalium*. Rispetto a quest'ultima opera, appartenente ai cosiddetti scritti naturalistici o di biologia, Aristotele affronta la questione dei movimenti involontari, non volontari e volontari.

La comprensione delle differenze e di alcune possibili analogie con azioni volontarie e involontarie può aiutare a gettare una luce anche sul volontario in *EE*, al fine di comprendere anche se la definizione del volontario che emerge alla fine di *EE* II 8 e II 9 possa essere considerata incompatibile con quanto Aristotele afferma rispetto ai movimenti volontari in *MA*. Spesso infatti le due argomentazioni sono state poste in collegamento tra loro (soprattutto nel paragone tra *MA* e *EN*) ma il loro collegamento, come messo in evidenza da Martha Nussbaum²¹⁵, non è ovvio, dal momento che nel *MA* non vi è alcuna menzione di elementi quali l'ignoranza e il rimorso, che invece vengono trattati in *EN* III. Tuttavia, l'analisi di questo passaggio del *MA*, può permettere di ampliare il discorso ai movimenti animali e a tre

²¹⁵ Nussbaum 1985, 379.

tipologie fondamentali di movimento che occorrono nei viventi dotati di sensazione (di cui anche l'uomo fa parte), i.e. volontario, involontario e non-volontario. Per questo, dapprima verrà riportata una sorta di tassonomia dei movimenti descritti in *MA* 11, al fine di chiarirne le caratteristiche e, successivamente, verranno posti in comparazione con quanto Aristotele afferma su volontario e involontario in ambito etico. Sebbene, come vedremo, emergano alcune differenze sostanziali nella trattazione di involontario e volontario nel *MA* rispetto alle *Etiche*, i due resoconti devono, perlomeno, non essere incompatibili l'uno con l'altro, dal momento che il *MA* descrive la struttura generale del movimento animale e tale struttura riguarda anche il caso, più specifico dell'uomo. Il *MA* permette quindi di ampliare il contesto argomentativo di volontario e involontario ad alcuni aspetti comuni del movimento e delle azioni specificatamente umane, e dunque morali, rendendo conto anche del contesto biologico-naturalistico delle azioni stesse.

Nel capitolo 11 del *MA*, Aristotele afferma che vi sono alcuni cambiamenti, che occorrono nel vivente, che si configurano come una risposta automatica a uno stimolo esterno, rispetto ai quali non si può affermare che siano coinvolti il desiderio e il pensiero. Questo genere di cambiamento, è definito come un movimento involontario.

Definisco involontari per esempio i movimento del cuore e del pene (spesso essi sono mossi dall'apparizione di qualche cosa senza un comando dell'intelligenza), non volontari invece movimenti come il sonno e la veglia, la respirazione e tutti gli altri di questo tipo. (*MA*,11 703b5-9, trad. Lanza)

Nei casi sopra menzionati cioè l'anima risponde in automatico e la risposta in questi casi è data solo dall'interazione tra lo stimolo esterno e la disposizione corporea (la quantità sufficiente di *hule pathetikè*). Inoltre nessuno di questi movimenti o cambiamenti implica il movimento del corpo tutto intero se non accidentalmente. Ciò che accade è invece riconducibile a un movimento di una parte del corpo che viene affetta dallo stimolo (la tachicardia rispetto al cuore, l'erezione rispetto al pene)²¹⁶.

Dal testo sopra citato emergono subito alcuni aspetti importanti rispetto ai movimenti involontari.

Perché vi sia movimento involontario è richiesta la presenza di un'immagine: quando qualcosa appare al soggetto, questa "apparizione" può essere sufficiente al darsi del movimento involontario stesso. Il secondo elemento che emerge dal testo è l'assenza del

²¹⁶ Nussbaum 1985, 379.

comando dell'intelletto²¹⁷. Innanzitutto bisognerà specificare che la menzione del *nous* non deve indurci a pensare che in *MA* Aristotele stia facendo riferimento al caso specifico dell'essere umano. Il discorso portato avanti da Aristotele rispetto a movimenti volontari, involontari e non volontari non è un discorso antropocentrico. Il *nous* che viene qui menzionato non deve essere dunque compreso come la facoltà specificatamente umana dell'intelletto e della razionalità di cui gli animali risultano privi ma come una generale e generica facoltà discriminatoria. D'altronde, nel *DA*, Aristotele afferma che tale capacità discriminatoria può essere svolta dalla sensazione e dal *nous* (*DA* III 10, 433a9–10). Nel *DA*, la sensazione, per esempio, distinguendo tra piacevole e doloroso, genera un desiderio di fuga o ricerca: la sensazione cioè distingue e discrimina. Il riferimento al *nous* dunque non restringe il campo agli esseri umani quanto, piuttosto, mette in evidenza il secondo elemento tipico dei movimenti involontari, i.e. l'assenza di una facoltà critica-discriminatoria di ordine superiore. Ciò che dunque caratterizza i movimenti involontari è che l'apparizione di un'immagine è sufficiente a determinare una risposta e un movimento nel soggetto cui l'immagine stessa appare, senza che venga implicata una facoltà critica di ordine superiore.

Gli esempi riportati da Aristotele per i movimenti involontari fanno riferimento al movimento del cuore e al movimento dei genitali: la tachicardia e l'erezione. Inoltre, i due esempi riportati da Aristotele fanno riferimento a due risposte corporee dettate da emozioni opposte tra loro: da un lato infatti Aristotele menziona la tachicardia, l'accelerazione del battito cardiaco, dovuta all'apparizione di un oggetto spaventoso, potenzialmente doloroso; dall'altro invece l'erezione, risposta corporea dettata dall'apparizione di un oggetto attraente e potenzialmente piacevole.

L'apparizione dell'oggetto suscita dunque nel soggetto una risposta automatica e una reazione fisiologica locale, senza che l'intelletto, inteso come facoltà discriminatoria, giochi

²¹⁷ Rispetto alla presenza della *phantasia* e all'assenza di *nous* potrebbero già sollevarsi alcune difficoltà. La *phantasia* infatti potrebbe essere già descritta come una facoltà critica che svolge una funzione di discernimento (così infatti viene presentata in *MA* 6, 700b17-23). Se così fosse, allora anche nei movimenti involontari potrebbe essere vista in gioco una facoltà critica discriminatoria. Tuttavia, in questo passaggio è proprio l'opposizione presentata da Aristotele tra *nous* e *phantasia* a rendere difficile sostenere questo aspetto. La *phantasia* è qui citata precisamente in opposizione all'intelletto, visto dunque come facoltà discriminatoria e critica, di livello, si potrebbe dire, superiore: il ruolo dunque che la *phantasia* svolge in questo tipo di movimento è semplicemente quello di far apparire un'immagine, uno stimolo, a cui segue un'immediata risposta corporea, senza che siano chiamate in causa funzioni di livello superiore o una funzione cognitiva intesa in senso largo.

alcun ruolo nella risposta stessa. Tuttavia, se questa ricostruzione è corretta, ci si può ancora domandare quale sia il ruolo del desiderio nei movimenti involontari.

Aristotele infatti afferma non solo che questi movimenti sono caratterizzati dall'assenza del comando dell'intelletto ma anche che la *phantasia* e l'*orexis* non sono κυρία, in controllo dell'occorrere di questi movimenti. Sembrerebbe cioè che, non essendo l'*orexis* in controllo del darsi e dell'occorrere del movimento, il desiderio non abbia parte alcuna nei movimenti involontari. Ma è realmente necessario eliminare qualunque ruolo del desiderio nella descrizione dei movimenti involontari?

Di nessuno di questi è assolutamente padrona né l'immaginazione né il desiderio (*MA* 11 703b9-10, trad. Lanza modificata)

Come messo in rilievo dalla Nussbaum²¹⁸ e da Morel²¹⁹, in realtà, ciò che Aristotele sta affermando è che il desiderio (e l'immaginazione) non siano in pieno controllo dell'occorrere di questi movimenti ma questo non implica che debba essere eliminato qualunque tipo di riferimento alle due facoltà nella descrizione dei movimenti involontari. D'altronde Aristotele ha ammesso che, perché si dia movimento involontario è necessario che qualcosa appaia²²⁰. Almeno l'immaginazione dunque ha sicuramente un ruolo in questo genere di movimenti, i.e. presenta al soggetto l'immagine dell'oggetto. È dunque possibile pensare che anche il desiderio abbia una funzione per quanto concerne i movimenti involontari e ciò sembra essere addirittura necessario. Se infatti i movimenti involontari vengono considerati come risposte automatiche e immediate all'apparizione di un oggetto esterno che si può configurare come piacevole e come doloroso è necessario ammettere che ciò generi nel soggetto un qualche tipo di desiderio, elementare o pervasivo²²¹.

Bisogna cioè pensare che Aristotele riconosca l'esistenza di alcuni desideri elementari e semplici che sono comuni a tutti gli animali, come quello sessuale e quello dell'auto-conservazione. Diversamente, bisognerebbe pensare che tali movimenti siano semplicemente delle risposte fisiologiche non accompagnate da qualsivoglia emozione. Ma Aristotele nel seguito del testo non sembra andare in questa direzione.

²¹⁸ Nussbaum 1985, 382.

²¹⁹ Morel 2013, 122 n.62-64.

²²⁰ «πολλάκις γὰρ φάνεντος τινός» *MA* 11 703b9-10.

²²¹ Nussbaum 1985, 382.

Il pensiero e l'immaginazione, come si è già detto, rendono presenti gli elementi determinanti delle affezioni, perché rendono presenti le forme degli elementi determinanti. (*MA* 11, 703b18-20, trad. Lanza modificata)

Ciò che Aristotele afferma qui in effetti è che il pensiero e/o l'immaginazione, presentando delle immagini e dei contenuti, presentando cioè la forma degli oggetti²²², provocano delle affezioni nel soggetto. Ma se allora le affezioni sono presenti è necessario immaginare che vi sia anche un qualche tipo di desiderio, se non altro, come detto, elementare e pervasivo.

Per quanto riguarda invece i movimenti non volontari, Aristotele non si sofferma lungamente sulla loro spiegazione e descrizione ma ne riporta tre casi: il sonno, la veglia, la respirazione²²³. Questi movimenti non solo non sono sotto il controllo di una facoltà discriminativa di ordine superiore (e.g. l'intelletto) ma non occorrono neppure in occasione di una rappresentazione dell'immaginazione e non implicano il desiderio. Sono cioè dei movimenti che potremmo dire naturali, nel senso di movimenti che svolgono la funzione di conservazione e buon funzionamento dell'organismo preso nel suo complesso.

Infine i movimenti volontari sono quel genere di movimento caratterizzato dalla presenza di una facoltà di ordine superiore capace di orientare il comportamento verso uno scopo (oggetto della trattazione dei capitoli precedenti del *MA* che ne spiegano il funzionamento a livello fisiologico e psicologico). Questa funzione di orientamento a uno scopo del comportamento e del movimento può essere svolta dalla sensazione, dall'immaginazione e dall'intelletto (nel caso degli esseri umani).

Vediamo che ciò che muove l'animale è il pensiero, l'immaginazione, la decisione, la volontà e il desiderio. Tutti questi si riportano a intelligenza e desiderio. L'immaginazione e la percezione occupano lo stesso posto dell'intelligenza, perché concernono tutte il giudizio, e differiscono per le differenze dette altrove. (*MA* 6, 700b17-23, trad. Lanza modificata)

²²² Si può affermare infatti che l'immaginazione presenta la forma dell'oggetto perlomeno come piacevole o doloroso rispetto al soggetto.

²²³ *MA* 11, 703b7-9.

I movimenti volontari implicano non solo una capacità di ordine superiore²²⁴ ma anche il fatto che il soggetto sia il principio di tale movimento, che può essere spiegato teleologicamente rispetto allo scopo che il soggetto persegue: il fine cioè viene a essere il limite, positivo, del movimento. L'oggetto si configura cioè come un motore non mosso, che muove il desiderio (motore mosso) verso il suo raggiungimento. Il movimento dunque può e deve essere spiegato teleologicamente, come movimento orientato verso uno scopo, un fine e tale fine, per l'appunto, costituisce il limite del movimento stesso.

Da questa breve ricapitolazione dei movimenti descritti nel *MA*, emergono alcuni elementi che possono essere messi in relazione con volontario e involontario nell'*EE*.

Innanzitutto, è facile notare come i movimenti involontari del *MA* e le azioni involontarie nell'*EE* non siano nozioni perfettamente sovrapponibili. È vero che anche nel *MA* i movimenti involontari sono caratterizzati dall'assenza di una facoltà discriminatoria di ordine superiore (l'intelletto per esempio), così come nell'*EE* una delle caratteristiche dell'involontario è l'ignoranza. Tuttavia il parallelo non può spingersi oltre. Nel *MA*, i movimenti involontari, come abbiamo visto, sono reazioni immediate a uno stimolo proveniente dall'esterno. I movimenti involontari descritti in *MA* 11 possono inoltre essere a loro volta inquadrati nel caso più ampio, si potrebbe dire, di azioni che possono a loro volta essere volontarie o involontarie. Il soldato che di fronte al nemico subisce un'accelerazione del battito cardiaco (un movimento involontario dovuto all'apparizione del nemico, oggetto doloroso) può ancora comportarsi virtuosamente o viziosamente, volontariamente o involontariamente²²⁵. Un uomo virtuoso infatti può divenire tachicardico rispetto alla vista del nemico o nell'immaginarsi la battaglia ma non è questo che determinerà il suo essere virtuoso o vizioso. Come Aristotele ribadisce in *EE* III 1, 1229b13-21 anche il coraggioso prova timore rispetto a degli oggetti paurosi. Ciò che lo distingue dal codardo è l'assecondare o meno questa emozione, fuggendo, disertando, abbandonando il campo di battaglia o gettando lo

²²⁴ Andrà brevemente considerato che, per Aristotele, le facoltà discriminative come l'intelletto e la sensazione non muovono esse stesse, per quanto siano necessarie affinché si dia il movimento stesso: è piuttosto il desiderio a essere causa motrice, come in *DA* III,10 433a21-24. Tuttavia è anche vero che l'animale si muove volontariamente in presenza di rappresentazioni, i.e. in funzione della percezione di eventi esterni e in vista di un certo fine. L'animale e l'uomo si muovono dunque in funzione di rappresentazioni in senso largo, come quelle offerte dalla sensazione, dall'immaginazione e dall'intelletto stesso. In questo senso l'animale si muove grazie alla facoltà desiderativa che è orientata da un'operazione cognitiva (Morel 2013, 21; 109-110).

²²⁵ Nussbaum 1985, 382.

scudo. E ancora, questo movimento involontario può essere a sua volta inquadrato nel campo di un'azione involontaria, se, per esempio, un uomo che prova eccitazione sessuale e ha rapporti con una donna, non sapeva chi fosse costei (è questo il caso di Edipo rispetto a Giocasta), o di un'azione volontaria (se è per esempio un adultero colpevole dal momento che sapeva che la donna era sposata).

Tuttavia se è vero che dunque i movimenti involontari non sono particolarmente espressivi rispetto al caso delle azioni involontarie, forse più illuminante è il caso dei movimenti volontari. Questo genere di movimenti, della cui fisiologia non abbiamo affrontato i dettagli, sono caratterizzati dal fatto di essere orientati a uno scopo e dalla presenza di una facoltà discriminatoria di ordine superiore. Ora sebbene il caso del movimento volontario e quello delle azioni volontarie non possano essere completamente sovrapposti l'uno all'altro (niente viene detto da Aristotele rispetto alle condizioni negative di un'azione volontaria o rispetto al ruolo della virtù rispetto al desiderio del fine), notiamo però che vi sono degli elementi comuni a entrambe le descrizioni. In entrambi i casi infatti è presente il riferimento al fatto che il soggetto debba essere principio d'azione o di movimento e che vi debba essere una facoltà discriminatoria di ordine superiore che orienti il movimento o l'azione. Da questo punto di vista le due analisi, *EE* II 8 e soprattutto II 9 e *MA* 11, convergono.

Ora è vero che alcuni commentatori, come per esempio Zingano (2009), hanno visto nella definizione di volontario offerta in *EE* II 9, una restrizione di volontario e involontario al solo caso dell'essere umano. L'*EE* rispetto all'*EN* sarebbe cioè meno inclusiva dal momento che esclude che bambini e animali possano agire *tout court* e dunque anche che possano agire volontariamente o involontariamente. Di più dal momento che in *EE* II 9 un ruolo importante viene rivestito dalla *dianoia* sembrerebbe che l'*EE* abbia un approccio meno "naturalistico" rispetto a quello dell'*EN*, dove invece la *dianoia* come elemento caratterizzante il volontario non viene menzionata. Come già rilevato nell'introduzione del capitolo, diversi punti sono qui da tenere in considerazione. Innanzitutto se è vero che l'agire volontario è definito come agire *katà dianoian* è anche vero che questa formulazione viene poi sostituita dalla coppia *agnoia-agnoeo*. Le due formulazioni non sono in contraddizione tra loro ma la sostituzione è indice di una definizione del volontario meno forte e meno caratterizzata dal pensiero inteso come ragionamento discorsivo. Ritengo, in ogni caso, che in questo contesto la *dianoia* debba essere intesa in senso largo come facoltà discriminatoria di ordine superiore, come una

generica facoltà di conoscenza delle condizioni e delle circostanze in cui si svolge l'azione. Nell'uomo questa facoltà è espressa in senso proprio precisamente dalla razionalità, di cui gli altri animali sono privi.

Tuttavia non per questo, il resoconto aristotelico dell'azione volontaria deve essere necessariamente considerato come escludente la possibilità di attribuzione delle nozioni di volontario e involontario a bambini e animali. Ciò che Aristotele nega è che bambini e animali possano agire in senso proprio, dal momento che per la *praxis*, intesa in senso stretto come un agire moralmente significativo, è richiesta la razionalità. La negazione dell'azione non implica tuttavia necessariamente la negazione della possibilità di attribuire volontarietà e involontarietà ai movimenti. E d'altronde questo sembrerebbe ben strano dal momento che in *EE II 8* la prima nozione di involontario, o per meglio dire, di forzato che Aristotele prende in considerazione è precisamente tratta dal mondo degli enti privi di ragione, siano essi elementi naturali semplici (la pietra e il fuoco) siano essi animali non-razionali²²⁶. Aristotele dunque non sta affermando che bambini e animali non possano muoversi volontariamente ma sta piuttosto negando che essi possano agire volontariamente e involontariamente, precisamente perché essi non possono agire nel senso in cui agisce un uomo con una razionalità pienamente sviluppata²²⁷. Lo scarto fondamentale che viene istituito è cioè quello tra movimento, degli animali *tout court*, e azione moralmente significativa, dell'uomo. È alla luce di questo scarto

²²⁶ Come già sottolineato nella sezione dedicata al forzato, Aristotele inizia la sua argomentazione rispetto al forzato a partire dalla considerazione che si dica forzato un movimento che muove contro natura (e.g. l'essere portato verso il basso del fuoco). Tuttavia, Aristotele afferma anche che il movimento secondo natura non viene detto volontario. L'antitesi del forzato in questo caso resta senza nome.

²²⁷ Vi sono tuttavia due ragioni distinte per cui bambini e animali non possono agire volontariamente: i primi infatti non agiscono perché non hanno ancora sviluppato pienamente una facoltà che tuttavia possiedono potenzialmente; gli altri perché privi per natura di tale facoltà. Mentre dunque ai bambini possono ancora essere attribuiti, per esempio, lode e biasimo, nel caso dell'animale ciò può essere fatto (quando per esempio si loda un ghepardo perché veloce o un leone perché coraggioso, come in *HA*, I 1, 488b12-28) ma impropriamente, in quanto non si loda, o almeno non in senso proprio, ciò che avviene per natura (*EE II,6* 1223a 9-15). I bambini dunque non agiscono nel senso in cui agisce un agente morale pienamente maturo e sviluppato: essi infatti non sono ancora dotati di ragione ma possono essere indirizzati dalla ragione di un altro (non agiscono *metà logou* ma possono essere detti agire *katà logon*, dove *katà logon* indica precisamente la capacità che essi hanno di seguire la ragione di un agente pienamente maturo, quale un insegnante o un genitore). Ma se lode e biasimo possono essere diretti ai bambini, non solo allo scopo di rendere il loro comportamento socialmente accettabile ma anche al fine di orientarli e indirizzarli verso la virtù e l'*eudaimonia*, è possibile considerare che, sebbene bambini e animali siano detti non agire e, conseguentemente, non agire neppure volontariamente, essi non agiscono per due ragioni essenzialmente differenti l'una dall'altra: gli uni, i.e. gli animali, perché privi di razionalità e gli altri perché la loro facoltà razionale non è ancora completamente sviluppata.

che diviene impossibile parlare univocamente (nel senso di una perfetta analogia o, finanche di una perfetta sovrapposizione) delle nozioni di volontario e involontario rispetto all'azione e rispetto al movimento.

I resoconti del *MA* e dell'*EE* rispetto al volontario non sono però in contraddizione tra loro. Se è vero che per un movimento volontario è necessario che entri in gioco una facoltà discriminatoria di ordine superiore (sia essa la sensazione, l'immaginazione o il pensiero) e se è vero che nell'uomo la facoltà che maggiormente esprima questa funzione è l'intelletto, allora l'agire volontario dell'uomo sarà un agire secondo intelletto. L'uomo, tuttavia, come abbiamo visto, può essere principio di opposti ed è l'unico tra i viventi a essere principio d'azioni, il che rende irriducibile il comportamento morale dell'uomo al comportamento e al movimento animale. L'impossibilità di una riduzione di un resoconto all'altro non li rende però incompatibili, dal momento che, dato che il *MA* si concentra sulle condizioni generali del movimento e l'*EE* sull'agire morale che, a sua volta, implica un certo movimento, essi devono perlomeno essere compatibili e non contraddittori l'uno all'altro, rispetto alla struttura generale del movimento stesso.

Alla luce della differenza irriducibile tra l'agire morale e il movimento animale, possono essere spiegate anche le differenze rispetto all'involontario, sebbene, come visto, rispetto al volontario vi siano alcuni elementi di convergenza e dunque vi sia una possibilità di rendere compatibili la struttura del comportamento animale con la struttura del comportamento umano. L'*EE* può dunque essere considerata forse sì meno inclusiva, nel senso che non include nella sua trattazione del volontario il movimento dei viventi, ma essa risponde a una domanda più precisa e specifica rispetto al *MA*: cosa rende volontario l'agire moralmente significativo dell'uomo? La risposta a questa domanda non può essere contraddittoria rispetto a quanto Aristotele stesso ha affermato nel *MA*, dove il resoconto più generale sul movimento tiene in conto gli aspetti comuni a tutti i viventi: al massimo, tale risposta sarà più specifica e più determinata.

§ II. 4. Eph'hemin, volontario e involontario: quali rapporti?

In conclusione dunque il quadro che emerge dalla trattazione di volontario e involontario in Aristotele è complesso e sfaccettato. A partire dalla considerazione di *EE* II 8, infatti, il forzato si è presentato come un criterio che apre alla considerazione anche di casi e tipologie

di azioni diverse tra loro. La trattazione dell'ignoranza in *EE* II 9 d'altra parte ha permesso non solo di delineare più approfonditamente quali siano le condizioni affinché un'azione possa essere considerata involontaria sotto questo aspetto ma anche di considerare come il mero riconoscimento che l'agente ha agito in stato di ignoranza, non sia una condizione sufficiente all'attribuzione di involontarietà. L'ignoranza in oggetto infatti non deve essere il risultato o la conseguenza di azioni e stati moralmente rilevanti. A partire dunque dal quadro emerso di volontarietà e involontarietà è possibile domandarsi quale sia il rapporto tra volontario, involontario ed *eph'hemin*. Si è detto nella prima parte di questo lavoro di tesi, che gli *eph'hemin* sono una delle condizioni, insieme ad altre, che rendono il soggetto responsabile della sua azione. Ma qual è il rapporto tra queste condizioni e le condizioni espresse nella trattazione del volontario in *EE* II 8-9?

Alla fine di II 8 si è visto come la domanda sulla volontarietà di un'azione può essere posta solo a partire dal riconoscimento che l'azione sia *eph'hemin*. Nel caso delle azioni compiute sotto spinta di emozioni irrefrenabili infatti l'agente merita perdono e viene considerato aver agito involontariamente precisamente perché l'azione non dipendeva da lui ed eccedeva la sua naturale capacità di sopportazione. Nel caso delle azioni compiute per necessità emerge un altro aspetto degli *eph'hemin* rispetto al volontario: l'agente, nel caso delle azioni compiute per necessità, non poteva astenersi dal compierla perché l'alternativa non gli era disponibile o non era sostenibile. Questo aspetto è particolarmente in linea con l'idea di *eph'hemin* che è emersa e cui si è accennato nella I parte della tesi. Nell'*EE* infatti gli *eph'hemin* si configurano come un criterio "minimo" per cui, affinché un'azione possa essere considerata dipendente da un agente, è necessario che l'agente stesso possa perlomeno astenersi dal compierla.

Questo aspetto è esattamente la caratteristica che viene a mancare nelle azioni compiute per necessità: l'agente non può astenersi dal compiere l'azione che compie, pur non desiderandola e ritenendola malvagia dal punto di vista razionale, poiché l'alternativa sarebbe per lui insostenibile. L'azione non è cioè *eph'hemin*, dipendente da lui, in quanto il criterio, seppur "minimo", espresso negli *eph'hemin* stessi non viene rispettato. L'ignoranza che rende l'azione involontaria, d'altronde, permette di introdurre alcune specificazioni all'interno del criterio stesso. In questi casi l'agente agisce involontariamente in quanto non sa quello che sta facendo. La descrizione dell'azione posseduta dall'agente cioè non corrisponde alla "realtà",

intesa, talvolta, come descrizione più specifica, dell'azione che sta compiendo. Si è in generale sostenuto²²⁸ che gli *eph'hemin* corrispondano al volontario e che le due nozioni siano co-estensive: un'azione che è *eph'hemin* è dunque un'azione volontaria e *viceversa*. Al contrario, un'azione involontaria è un'azione che non dipende dal soggetto e *viceversa*. La corrispondenza che si è rilevata tra “ciò che dipende da noi” e volontario è sostenibile, almeno parzialmente. Tuttavia, ritengo che, alla luce del quadro su volontario e involontario che emerge dalle pagine di *EE* II 8-9, sia necessario introdurre alcune, dovute, precisazioni.

Innanzitutto ritengo che sia necessario distinguere tra un senso largo e un senso stretto della nozione di “ciò che dipende da noi”. Nel senso largo della nozione, dipende, e.g., da noi varare una costituzione per lo Stato; tuttavia, nel senso stretto della nozione, non dipende da noi varare la costituzione della Germania o di un paese straniero. Se dunque distinguiamo tra due sensi in cui qualcosa può essere detto dipendere da un soggetto, emerge già una prima caratteristica che è stata spesso negletta dai commentatori: è solo all'interno delle azioni che possono essere dette dipendere da un agente in senso largo che ha senso chiedersi se l'azione sia volontaria o involontaria. Questo aspetto emerge con chiarezza proprio in *EN* V 10, allorché Aristotele riprende il discorso sul volontario per applicarlo poi alle diverse categorie di errori, considerati anche come aventi rilevanza giuridica²²⁹. Qui infatti Aristotele afferma che il volontario è tra le cose che dipendono da noi. Il volontario dunque si presenta come una categoria meno estesa degli *eph'hemin*.

È solo tra le cose che dipendono da noi che può essere ricercata e affermata l'attribuzione di volontarietà: non avrebbe cioè alcun senso chiedersi se invecchiare sia un'azione volontaria o meno, proprio perché l'invecchiamento non dipende e non può mai dipendere da un agente. Tuttavia, è possibile riconoscere anche un senso stretto della nozione: dipende dagli Ateniesi per esempio dare delle leggi ad Atene o dipende da un agente singolo, per esempio, andare in battaglia o disertare. In questo caso se l'azione dipende realmente da un agente, i.e. se non sono rintracciate circostanze e condizioni che rendono l'azione involontaria, qualunque branca dell'alternativa egli scelga, compiere X o astenersi dal compiere X, sarà necessariamente volontaria. In questo caso cioè è possibile affermare che dipendeva dal soldato andare in battaglia e che dunque egli, essendo andato in battaglia, ha compiuto

²²⁸ Donini 1989a; 1989b. Bobzien 2014a; 2014b.

²²⁹ *EN* V 10, 1134a23-1135b2.

l'azione volontariamente. Tuttavia, anche qui, è necessaria un'ultima precisazione. Gli *eph'hemin* coprono sempre due branche di un'alternativa. Affermare cioè che dipendeva dal soldato andare in battaglia sottintende anche la branca negativa dell'alternativa stessa, i.e. che dipendeva da lui anche non andarci. La volontarietà di un'azione tuttavia può essere attribuita a una sola delle due branche: egli è andato volontariamente in battaglia oppure egli ha volontariamente disertato. Mentre cioè gli *eph'hemin* tengono insieme due alternative, la volontarietà può essere attribuita solo a una delle due, i.e. solo all'alternativa che l'agente ha effettivamente compiuto e in questo senso dunque *eph'hemin* e volontario non sono due nozioni completamente sovrapponibili l'una all'altra.

Per poter parlare del volontario è stato dunque necessario inserire l'argomentazione di Aristotele all'interno di una teoria causale dell'azione che chiarisse alcuni aspetti fondamentali che fungono da presupposto teorico per poter parlare del volontario stesso. A questo punto è possibile domandarsi in che modo il resoconto aristotelico sul volontario e l'involontario si inserisca e sia collegato all'interno della considerazione dell'individuo come membro di una comunità sociale. È a questo aspetto che sarà dedicata l'ultima parte di questo lavoro.

III PARTE

I risvolti sociali e giuridici di volontario e involontario

I. La *prohairesis*: un resoconto non esaustivo.

Prima di passare a considerare il rapporto tra la trattazione del volontario e dell'involontario rispetto a pratiche di apprezzamento sociale e pratiche giuridiche, è necessaria una breve e, evidentemente per nulla esaustiva, digressione rispetto alla *prohairesis*, di cui Aristotele parla estesamente in *EE* II 10. Il discorso che Aristotele porta avanti sulla *prohairesis* nell'*EE* è definito da Kenny²³⁰ come sostanzialmente analogo e parallelo al discorso portato avanti sulla decisione nell'*EN*. Tuttavia, le prime difficoltà sull'argomento insorgono già a partire dal tentativo di tradurre il termine stesso *prohairesis* e di ricostruire l'etimologia della parola stessa cui Aristotele appare far riferimento in *EE* II 10, 1226b5-8. Rispetto ai problemi che incorrono nel momento in cui ci si confronta con la traduzione del termine *prohairesis*, bisogna anzitutto dire che questa è stata tradotta con le più svariate alternative: “scelta”, “decisione”, “risoluzione”, “electio” e finanche con “voluntas”²³¹. La varietà delle traduzioni disponibili per questo termine mostra già la difficoltà non solo linguistica ma anche teoretica di afferrare esattamente il senso e il significato profondo della *prohairesis* aristotelica. La *prohairesis* è tuttavia intrinsecamente collegata e legata non solo al discorso sulla causalità tipica dell'uomo rispetto alle azioni ma anche, evidentemente, al volontario e dunque alla responsabilità morale.

§ I.1. La *prohairesis*: un procedimento eliminatorio.

Innanzitutto, Aristotele inizia la sua indagine sulla *prohairesis* chiedendosi a quale genere appartenga la decisione²³², in che modo la *prohairesis* sia legata a ciò che è volontario e quale sia l'oggetto della *prohairesis* stessa: in sostanza, il punto cruciale di II 10 è comprendere e definire cosa sia la *prohairesis*. Aristotele a questo punto si serve di un procedimento eliminatorio simile, dal punto di vista metodologico, a quello che aveva utilizzato in II 7, dove si presentavano diversi candidati alla definizione del volontario. Innanzitutto, Aristotele nega che la *prohairesis* coincida con l'appetizione dal momento che nessuna delle tre specie in cui si divide la facoltà desiderativa può essere un candidato alla definizione della decisione stessa. L'argomento di Aristotele è fondamentalmente estensionale e riguarda la differenza di

²³⁰ Kenny 1979, 69.

²³¹ Merker (2016, 391-409) offre una ricostruzione della storia di traduzioni e interpretazioni del termine *prohairesis*.

²³² Mi avvalgo qui della traduzione del termine proposta da Donini nella sua edizione dell'*EE* (1999).

estensione del campo degli oggetti di cui può esserci decisione e quello di cui invece si danno varie forme di desiderio. Si danno casi, cioè, in cui sono presenti le varie specie della facoltà desiderativa (desiderio, impeto, volontà) eppure non è presente la decisione, e.g. negli animali. Gli animali infatti possiedono la facoltà desiderativa ma non agiscono in base a una decisione, dal momento che mancano della facoltà razionale che è indispensabile per la decisione stessa. Di più, vi sono casi in cui si dà decisione senza desiderio, come il caso di un agente che agisca in base a un freddo calcolo razionale. Se dunque si danno casi in cui la decisione occorre senza facoltà appetitiva e *viceversa*, allora diviene chiaro che la decisione non può essere definita dalla facoltà appetitiva stessa.

La decisione poi non può essere definita neppure dall'opinione: anche qui infatti vi è un problema di estensione del campo di oggetti di cui si danno opinione o decisione. L'opinione infatti ha un campo di oggetti più ampio rispetto alla decisione: si può per esempio avere un'opinione rispetto alla commensurabilità della diagonale ma questa non può essere oggetto di decisione. Un'ulteriore differenza, ancor più fondamentale, riguarda il valore di verità dell'opinione: mentre l'opinione può essere vera o falsa, la decisione non è soggetta a valori di verità. La *prohairesis* cioè non è vera o falsa ma giusta o sbagliata. Un aspetto comune poi tra l'opinione e la volontà, che è per l'appunto una delle specie della facoltà desiderativa, è rappresentato dal fatto che mentre del fine si possono dare sia opinione che volontà, del fine, afferma Aristotele, non si dà decisione.

§ I.2. Ta pros to telos: la virtù e la prohairesis.

La decisione dunque non riguarda il fine. Oggetto della decisione sono piuttosto i *ta pros to telos*, i.e. “le cose in vista del fine”. Aristotele dunque traccia qui un contrasto tra il desiderio del fine e la scelta dei mezzi in vista del fine e dunque tra oggetti di desiderio e oggetti di *prohairesis*. Questa distinzione, apparentemente così netta, può in realtà essere attenuata allorché si considera più dettagliatamente quale sia l'oggetto proprio della *prohairesis*. La *prohairesis* infatti ha come oggetti “le cose in vista del fine”: come messo in rilievo da Kenny²³³, la *prohairesis* implica dunque sempre due termini dal momento che è la decisione o la scelta di qualcosa in vista di qualcos'altro, l'atto cioè di scegliere A in vista di B. Per questo la *prohairesis* è essenzialmente legata alla facoltà razionale, dal momento che

²³³ Kenny 1979, 73.

l'intelligenza, il *nous*, permette di contemplare le cause, i.e. la relazione causale che sussiste tra il fine e i mezzi volti al raggiungimento del fine. Tuttavia, proprio perché il fine è operativo nella definizione degli oggetti di decisione, la *prohairesis* implica anche il riferimento alla facoltà desiderativa. In altre parole, se è vero che il fine è oggetto di desiderio e i *ta pros to telos* oggetti di *prohairesis* è altrettanto vero che il desiderio del fine è operativo in tutti gli stadi della decisione stessa: si potrebbe cioè dire che il desiderio di realizzare e raggiungere il fine si “trasli” in qualche modo sui mezzi. L'agente cioè desidera i mezzi in quanto desidera realizzare il fine.

A partire da queste considerazioni e dal fatto che la *prohairesis* implica la scelta di qualcosa in vista di qualcos'altro, diviene chiaro perché Aristotele, nonostante neghi che la decisione sia opinione o volontà, affermi, al contempo, che la *prohairesis* viene da entrambe o, per meglio dire, che entrambe sono componenti della decisione stessa.

La decisione è dunque nelle parole di Aristotele

un'appetizione deliberativa di quelle cose che dipendono da noi (tutti infatti vogliamo le cose che anche decidiamo, ma non decidiamo però certe tutte le cose che vogliamo); e dico deliberativa quell'appetizione, di cui è principio e causa la deliberazione e dove si ha appetizione per aver deliberato” (*EE* II 10, 1226b16-20).

Se infatti il fine è desiderato e dunque coinvolge la facoltà appetitiva, d'altro canto, l'intelligenza contempla i mezzi e delibera sui mezzi, *ta pros to telos*²³⁴, volti al raggiungimento del fine stesso.

La deliberazione infatti è strettamente connessa alla *prohairesis* ed è presentata come l'atto di riportare a se stessi il principio o la causa : l'uomo è in grado di riportare a sé il principio per il fatto che è dotato di intelligenza, i.e. di una facoltà che permette di contemplare le cause e i principi. Da un lato infatti l'intelligenza permette di contemplare il fine, in quanto causa

²³⁴ Cooper (1986, 16) ha sostenuto che, nonostante Aristotele affermi esplicitamente che il fine non è oggetto di decisione, questa affermazione vale per il fine ultimo, i.e. la felicità, ma non per i fini intermedi. L'interpretazione di Cooper si fonda cioè sull'idea che l'unico fine che non è subordinato ad alcun altro fine sia precisamente il fine ultimo, l'*eudaimonia*. Tutti gli altri fini, dunque, benché possano essere considerati tali, sono a loro volta subordinati al fine ultimo e possono quindi essere interpretati come fini intermedi che a loro volta svolgono la funzione di *ta pros to telos* rispetto alla felicità stessa. Conseguentemente, Cooper sostiene l'idea che l'affermazione aristotelica per cui del fine non vi è decisione ma desiderio debba essere limitata al solo fine ultimo.

finale, e dall'altro di considerare i mezzi per raggiungere il fine intesi come cause motrici che producono e contribuiscono a generare il fine stesso.

Proprio perché nella *prohairesis* è operativo il desiderio del fine, nella decisione si rivelano anche gli stati abituali del carattere di un agente, siano essi virtuosi o viziosi. Il desiderio è infatti un modo in cui si rivelano e si esprimono gli stati abituali di un agente. Per questa ragione la decisione si collega anche alla virtù e al vizio. Come affermato in *EE* II 11, la virtù rende retto il fine piuttosto che il ragionamento, che invece è preservato dalla continenza, piuttosto che dalla virtù stessa. Tuttavia, proprio perché la virtù rende retto il fine e la decisione riguarda le cose in vista del fine, la virtù rientra nel discorso stesso sulla *prohairesis* tanto che Aristotele può affermare alla fine di II 11 che dalla decisione è possibile giudicare la qualità di un uomo, in quanto in essa si rivela anche il fine per cui fa qualcosa.

§ 1.3. La *prohairesis* e il volontario.

Se dunque la virtù si collega alla decisione considerata come scelta di qualcosa in vista di qualcos'altro, è necessario considerare anche in che modo la deliberazione si connetta alla *prohairesis* e al volontario. La deliberazione è infatti il processo tramite cui l'agente contempla le alternative disponibili per il raggiungimento del fine e contempla dunque i mezzi, considerati in quanto cause, che possono portare al raggiungimento del fine stesso. Gli oggetti della deliberazione sono, a loro volta, oggetti potenziali di decisione.

La deliberazione dunque così descritta si presenta come un processo che richiede tempo. In effetti, allorché Aristotele aveva escluso la *prohairesis* dai candidati alla definizione del volontario, aveva affermato esattamente che il volontario è più ampio della *prohairesis* proprio perché mentre si può agire volontariamente e nell'attimo, nessuno sceglie nulla nell'attimo.

In sostanza, si danno casi in cui un agente agisce improvvisamente e volontariamente eppure non delibera e non decide, nel senso aristotelico, di fare quello che fa, dal momento che mentre la decisione e la deliberazione richiedono tempo, si può agire volontariamente anche nell'istante. Volontario e involontario costituiscono tuttavia il quadro e la cornice entro cui è possibile svolgere il discorso sulla *prohairesis*. La decisione infatti si presenta come una sotto-classe del volontario: con ciò si intende che mentre tutte le azioni su cui vi è stata decisione sono anche volontarie, il volontario è invece più ampio nella sua estensione rispetto

alla *prohairesis* stessa. Perché dunque un'azione possa essere considerata frutto della decisione è in primo luogo necessario che questa sia riconosciuta come volontaria e dunque che essa non violi le condizioni della volontarietà definite da Aristotele in *EE* II 8-9.

La *prohairesis* è quindi caratterizzata da una dimensione temporale che è stata spesso enfatizzata, soprattutto rispetto alla ricostruzione dell'etimologia del termine *prohairesis* che Aristotele riporta in *EE* II 10:

δηλοῖ δέ πως καὶ τὸ ὄνομα αὐτό. ἢ γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ'ἑτέρου πρὸς ἑτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλήs.

in qualche modo lo chiarisce anche il suo stesso nome. La decisione è infatti una scelta, ma non semplicemente questo, bensì scelta di una cosa a preferenza di un'altra, il che non è possibile senza ponderare e riflettere. (*EE* II 10, 1226b6-8)

A partire dall'analisi del termine stesso *prohairesis*, Aristotele si propone di mostrare alcuni degli aspetti rilevanti della decisione stessa. Rispetto al testo tuttavia sono necessarie alcune preliminari precisazioni. Anne Merker accetta infatti la lezione per cui la *prohairesis* sarebbe la decisione di qualcosa *pros heteron*, rispetto a qualcos'altro e in vista di qualcos'altro²³⁵. L'espressione trova secondo la commentatrice una corrispondenza diretta con tutte le formule con *pros* che costellano il capitolo 10. Così, l'analisi del nome *prohairesis* come *hairesis tinos pros heteron* starebbe a indicare e significare esattamente il decidere in vista di un fine (*heneka tinos*). Con l'eccezione della Merker, altri commentatori²³⁶ accettano invece la lezione per cui la *prohairesis* sarebbe un'*hairesis* di qualcosa *pro heterou*. La proposizione *pro* con il genitivo fa riferimento a due aspetti della *prohairesis* stessa: da un lato alla dimensione temporale, così importante nel differenziare la decisione dal volontario, e, dall'altro, alla dimensione preferenziale.

Credo che il *pro* della *prohairesis* implichi in realtà entrambi gli aspetti. Da un lato infatti la decisione è la decisione di qualcosa al posto di qualcos'altro. Nella deliberazione infatti vengono contemplati diversi modi con cui un agente può raggiungere e ottenere un fine e tuttavia la decisione è necessariamente decisione di uno solo di questi modi. La decisione è cioè sempre decisione di qualcosa al posto di qualcos'altro.

²³⁵ Merker 2016, 324.

²³⁶ Woods 2005, 143-144; Donini 1999, 66-67.

D'altro canto tuttavia il *pro* fa necessariamente riferimento anche a una dimensione temporale sotto due aspetti. Da un lato infatti la decisione, come abbiamo detto, richiede tempo: è un processo cioè che non si svolge nell'istante. Ma l'aspetto temporale rientra nella *prohairesis* anche in un altro senso. La decisione infatti permette anche di ordinare nel tempo i passi che devono essere compiuti in vista del fine: se, per esempio, il fine di un agente è restituire un debito, la decisione permette di ordinare nel tempo per l'appunto tutti i passi che contribuiscono alla realizzazione del fine, e.g. accumulare denaro sufficiente alla restituzione del debito, chiedere un incontro con il creditore e infine consegnare la somma dovuta.

La *prohairesis* dunque si presenta come una nozione cruciale all'interno dell'etica aristotelica. Essa si lega infatti agli *eph'hemin*, in quanto la decisione non può che darsi di ciò che dipende da un agente; si lega alla virtù, dal momento che, essendo decisione di qualcosa in vista di un fine, rivela anche i desideri di un agente e i suoi stati abituali; si lega al volontario, dal momento che è solo di ciò che viene compiuto volontariamente che può darsi *prohairesis*. Non solo, come vedremo in questa III parte della tesi, per tutte queste ragioni, la *prohairesis* appare una nozione importante anche nella classificazione dei danni, sia rispetto alla caratteristica temporale legata al tempo della deliberazione, sia rispetto alla caratteristica temporale che fa riferimento all'ordinare nel tempo i passi per raggiungere il fine e che quindi rimanda anche alla nostra idea di "premeditazione" e "disegno preordinato". Questa nozione infatti di natura strettamente filosofica si collega a un ambito strettamente giuridico, allorché viene utilizzata da Aristotele per sostituire e precisare ciò che nel diritto greco è definito agire *ek pronoias*, "a partire dalla rappresentazione".

II. Lode/biasimo e volontario/involontario.

L'analisi condotta sui concetti di volontarietà e involontarietà in Aristotele porta anche alla considerazione delle conseguenze di queste due nozioni sul piano delle pratiche legate alla responsabilità morale: lode e biasimo, punizione e riconoscimento (o retribuzione). Mentre le prime possono essere definite come pratiche di apprezzamento sociale, le seconde invece fanno riferimento al piano giuridico/legale. Se molto è stato detto in merito alle pratiche di apprezzamento sociale in Aristotele, soprattutto a partire dalla pubblicazione del volume di Sauvé Meyer *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*²³⁷, per quanto riguarda

²³⁷ Sauvé Meyer 2011.

le pratiche giuridiche lo *status quaestionis* si presenta diverso. Da un lato infatti, sono stati condotti e recentemente ripresi, per esempio da Cristina Viano (2011; 2015) e Anne Merker (2016), studi sul rapporto tra il concetto di volontario nel diritto della *polis* classica e l'interpretazione di questi concetti in Aristotele. In particolare, lo studio di Anne Merker si pone come obiettivo l'analisi del concetto di *prohairesis* aristotelica a partire dall'uso del termine nell'oratoria e in particolare nell'oratoria giuridica, con specifico riferimento a Demostene e Lisia.

Per quanto riguarda le pratiche di apprezzamento sociale, invece, queste sono state interpretate e pensate da molti come *reactive attitudes* à la Strawson²³⁸. Secondo questo filone interpretativo, lode e biasimo si presentano essenzialmente come atteggiamenti reattivi a un comportamento che nel caso della lode si accorda e, nel caso del biasimo, non si armonizza con l'aspettativa e le richieste della comunità. Gli atteggiamenti reattivi di cui parla Strawson riflettono infatti la naturale reazione della persona che li prova al comportamento che un altro agente ha avuto nei suoi confronti e che ha incontrato o meno la sua aspettativa. Essi sono cioè maggiormente rivelatori del soggetto che li esprime piuttosto che dell'oggetto su cui sono espressi. Secondo questo filone interpretativo, anche in Aristotele, nel caso delle pratiche di apprezzamento sociale, lode e biasimo non sarebbero altro che atteggiamenti reattivi che, tuttavia, possono essere sospesi o modificati laddove venga riconosciuto che il soggetto agente o, meglio, il comportamento dell'agente è un *target* inappropriato per questi stessi atteggiamenti, e.g. se l'azione è involontaria. Rispetto poi al fatto che Aristotele sembri negare, seppur con motivazioni diverse²³⁹, che bambini e animali agiscano, coloro che interpretano lode e biasimo come atteggiamenti reattivi possono tentare di conciliare tale affermazione con la loro interpretazione tramite due strategie argomentative: a. negare che i bambini siano *target* appropriati; b. interpretare gli atteggiamenti reattivi come disposizioni sanzionatorie volte al condizionamento e al controllo comportamentale. Spesso queste due

²³⁸ Nel suo saggio *Freedom and Resentment* Strawson (2008, 6-7) introduce così il discorso sugli atteggiamenti reattivi: «we should think of the many different kinds of relationship which we can have with other people [...]. Then we should think, in each of these connections [...] of the kind of importance we attach to the attitudes and intentions towards us [...] and of the kinds of *reactive* attitudes and feeling to which we ourselves are prone. In general we demand some degree of goodwill or regard on the part of those who stand in these relationships to us». Nel seguito del saggio (11-12), Strawson spiega poi che gli atteggiamenti reattivi sono essenzialmente naturali reazioni umane alla buona o cattiva volontà o all'indifferenza degli altri nei nostri confronti, che si manifestano nei loro comportamenti o azioni.

²³⁹ Cfr. II parte, § II. 3.

strategie argomentative sono inoltre utilizzate in modo congiunto. Una delle condizioni riconosciute infatti da Strawson perché gli atteggiamenti reattivi incontrino un *target* appropriato, è data dal fatto che l'agente debba essere ritenuto a tutti gli effetti un membro della comunità sociale, i.e. che egli possa essere in grado di incontrare le aspettative della comunità e che egli possa essere capace di esprimere i propri atteggiamenti reattivi nei confronti degli altri membri della società. Diversamente, verrà adottata la cosiddetta *objective attitude*, per cui un soggetto viene riconosciuto come temporaneamente o definitivamente incapace di partecipare a relazioni interpersonali genuine (è questo il caso degli psicopatici e dei bambini)²⁴⁰. In questi casi, lode e biasimo possono essere interpretati in senso strumentalista: essi sono strumenti, per l'appunto, per controllare e condizionare il comportamento di chi viene ritenuto, definitivamente o temporaneamente, al di là della sfera comunitaria. Vicini a queste posizioni troviamo per esempio, Irwin (1980), Sauvé Meyer (2011; 2014) e Susanne Bobzien (2011)²⁴¹: lode e biasimo vengono interpretati da questi autori come aventi un mero valore strumentale nel caso di un soggetto ancora in formazione dal punto di vista morale, e come *reactive attitudes* nel caso di un agente pienamente maturo. Rispetto a un agente ancora in formazione dal punto di vista morale, infatti, lode e biasimo avrebbero la funzione, strumentale di controllare e condizionare il comportamento dell'agente al fine di permettere la formazione di un carattere e l'acquisizione di comportamenti che incontrino e rispettino gli *standards* della comunità sociale in cui l'agente si trova a vivere. Il biasimo, e.g., avrebbe la funzione di scoraggiare il bambino a intraprendere corsi d'azione lesivi rispetto alla comunità sociale e all'armonia della comunità stessa e di scoraggiare comportamenti che non incontrano il favore degli altri membri della comunità sociale. Nel caso di un agente pienamente maturo, lode e biasimo si configurerebbero invece principalmente come *reactive attitudes*, nei termini teorizzati da Strawson. L'educazione morale, che passa anche attraverso lode e biasimo, si configurerebbe dunque come una sorta di condizionamento comportamentale e analogamente alle *reactive attitudes*, che sono

²⁴⁰ Cfr. Strawson (2008, 9-10): l'*objective attitude* implica il vedere l'altro come un oggetto di politiche sociali, al fine di controllarlo, gestirlo, condizionarlo. Le *nuances* con cui l'atteggiamento oggettivo può esprimersi possono essere diverse e tuttavia hanno tutte in comune il fatto di non essere atteggiamenti reattivi che sono propri del coinvolgimento e della partecipazione degli altri alla sfera delle relazioni interpersonali.

²⁴¹ Bobzien 2011, 3: «praising and blaming are human activities which are reactive to certain kinds of – mostly – human behaviours and habits that please or annoy».

maggiormente espressive di chi le esprime piuttosto che dell'oggetto su cui sono espresse, anche l'educazione morale verrebbe a essere perseguita a vantaggio di chi controlla o condiziona il comportamento piuttosto che a vantaggio del bambino o del discente in generale. Coerentemente dunque la ricerca di Aristotele sul volontario non dovrebbe essere compresa, secondo questi autori, come una ricerca sulle condizioni della responsabilità morale quanto più come uno studio sulle condizioni rispetto a cui il comportamento di un agente può essere ritenuto un *target* appropriato all'espressione di atteggiamenti reattivi. La funzione fondamentale di lode e biasimo rispetto a un soggetto non ancora pienamente maturo sarebbe quindi quella di sanzionare comportamenti negativi e incoraggiare comportamenti contrari cosicché l'agente incontri l'aspettativa della comunità. L'attribuzione di volontarietà e involontarietà all'azione si pone infine come condizione affinché lode e biasimo possano essere rivolte all'azione stessa e all'agente che l'ha compiuta: se il soggetto infatti avesse compiuto un'azione involontariamente non sarebbe equo (*fair*) che il suo comportamento venisse interpretato come espressione del suo *ill-will* verso terzi e che dunque venga biasimato.

Se questo è stato uno dei modi in cui lode e biasimo sono stati interpretati, un filone diverso è rappresentato da autori come Echeñique, Di Muzio²⁴² e Roberts²⁴³, che hanno fornito, per l'appunto, un'interpretazione diversa, in termini di un'*aretaic perspective*, delle pratiche di apprezzamento sociale. Secondo Echeñique²⁴⁴ nello specifico, lode e biasimo non andrebbero considerati come atteggiamenti reattivi perché Aristotele li definisce espressamente come *logoi*, discorsi e non attitudini, atteggiamenti o sentimenti. Lode e biasimo non sono cioè sentimenti ma giudizi sulla virtuosità o la viziosità e, in generale, sulla bontà e la malvagità manifestata dalle persone nelle loro azioni.

In secondo luogo, Aristotele non afferma mai che l'agente meriti o sia degno di lode o biasimo. La ragione individuata dall'autore per la mancanza di un discorso sul "merito", per cui un agente dovrebbe meritarsi di essere oggetto di lode o biasimo, risiede nel fatto che vi sono alcuni comportamenti e azioni che possono e, in effetti, sono in Aristotele oggetto di pratiche di apprezzamento sociale e che tuttavia non rientrano nella categoria di

²⁴² Di Muzio 2000.

²⁴³ Roberts 1989.

²⁴⁴ Echeñique 2012; 2014.

comportamenti a cui vengono rivolti normalmente gli atteggiamenti reattivi e che dunque sfuggono al discorso sul merito. Se, come si è detto, gli atteggiamenti reattivi esprimono sentimenti di risentimento o delusione nei confronti di un agente che, tramite le sue azioni, non ha incontrato le aspettative e gli *standards* della comunità, arrecando danno ad altri membri della comunità stessa, lode e biasimo invece possono riguardare anche comportamenti che non hanno arrecato alcun danno a terzi, come, per esempio, vizi e virtù che riguardano l'agente stesso²⁴⁵, vizi e virtù auto-referenziali o auto-riferentisi, che di per sé non implicano in modo diretto il riferimento a un altro.

Infine, perché lode e biasimo possano essere rivolti a un agente, non ci sarebbe bisogno che il soggetto sia un agente pienamente maturo dal punto di vista etico e, dunque, in grado di rivolgere lui stesso lode e biasimo agli altri membri della comunità o comprendere il perché vengano attribuiti lode e biasimo alla sua propria condotta, ma sarebbe sufficiente che l'agente posseda quella struttura psichica, i.e. il possesso della facoltà razionale, potenziale o attuale, in fase di sviluppo o già pienamente formata, che gli permetta di comprendere i *logoi* in cui lode e biasimo sono espressi. Da questo punto di vista non sarebbe necessario teorizzare lode e biasimo come strumenti di condizionamento e controllo comportamentale nel caso del bambino, che non ha ancora raggiunto una piena maturità etica. Infatti, una delle fondamentali differenze tra la posizione di Echeñique e quella di autori come Sauvé Meyer e Susanne Bobzien è che mentre queste ultime ricercano condizioni di *giustificazione* di lode e biasimo (condizioni a cui cioè un agente può essere ritenuto *accountable* o a cui sarebbe meritato e equo attribuire all'agente lode e biasimo), il primo, a partire anche dagli studi di Watson (1996), ricerca le condizioni a cui è possibile valutare un agente in termini di vizio e virtù: in base a questa concezione il comportamento dell'agente viene valutato in quanto espressivo della sua concezione di vita buona, di felicità e, dunque, in quanto espressivo dell'insieme consolidato delle sue *hexeis*.

È per questa ragione che lode e biasimo possono essere rivolti anche a comportamenti e azioni, che, pur non arrecando danno a terzi, sono considerati espressivi di stati abituali del carattere viziosi o virtuosi dell'agente (vizi e virtù *self-regarding*). In ogni caso, è evidente che le pratiche di lode e biasimo siano centrali rispetto al discorso su volontario e involontario e che questo aspetto costituisca un punto di convergenza tra le diverse posizioni, chiaro e

²⁴⁵ Echeñique 2014, 92: «self-regarding vices and virtues are still *blameable* and *praisable* respectively».

ineliminabile. Tale centralità è d'altronde attestata anche da *EE* II 6 dove la possibilità di lodare e biasimare è utilizzata da Aristotele come una delle premesse dell'argomentazione per dimostrare la volontarietà di vizio e virtù. Lode e biasimo infatti possono essere attribuiti solo alle cause e qui l'ambiguità del termine *aitios* è in realtà particolarmente utile a comprendere questo aspetto. Proprio perché il termine *aitios* si pone tra la nozione di causa e quella di responsabilità, è stato necessario al fine di comprendere quale teoria della responsabilità emergesse dalle pagine dell'*Etica Eudemia* inserire l'azione umana all'interno di una teoria causale dell'azione. Tuttavia, come si è visto, rispetto alle azioni compiute per ignoranza, essere causa non è l'unico requisito per la responsabilità ed è anche per questa ragione che lo stesso termine *aitios*, che pur conserva nella sua radice un rimando chiaro alla causalità, non può essere tradotto semplicemente con causa: esso introduce infatti un ulteriore livello argomentativo. Aristotele d'altronde si mostra consapevole, come vedremo, delle difficoltà che possono sorgere rispetto alla lodabilità o biasimabilità di un'azione e/o di un agente.

Entrambe le correnti evidentemente pongono l'accento, seppur con modalità e con scopi differenti, sulla centralità del volontario rispetto alla possibilità di attribuire lode e biasimo a un agente: se per i sostenitori delle pratiche di apprezzamento sociale come *reactive attitudes*, la volontarietà è fondamentale perché un agente possa essere ritenuto *accountable* per le sue azioni, per i sostenitori di un'*aretaic perspective* e dell'*ethical appraisability*, la volontarietà è centrale affinché un'azione possa essere considerata effettivamente espressiva delle *hexeis* (virtuose o viziose) di un agente. Come si cercherà di analizzare a partire da *EE* II 11, credo che vi siano buoni motivi per ritenere che lode e biasimo non siano meramente *reactive attitudes* ma che questi vengano rivolti a comportamenti e azioni in quanto espressivi, o perlomeno ritenuti tali, delle *hexeis* dell'agente.

διὰ ταῦτα καὶ ψεκτὸν ἢ κακία καὶ ἡ ἀρετὴ ἐπαινετόν· τὰ γὰρ ἀκούσια αἰσχρὰ καὶ κακὰ οὐ ψέγεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ τὰ ἐκούσια.

Per queste ragioni, è biasimevole il vizio e la virtù lodevole; infatti non si biasimano le cose turpi e cattive che sono involontarie né si lodano quelle buone, ma si biasimano e si lodano le cose volontarie. (*EE* II 11, 1228a9-11, trad. Donini modificata)

Aristotele sembra affermare qui che lode e biasimo vengono attribuite non a vizio o virtù ma a ciò che è volontario: questo tuttavia non significa che lode e biasimo non riguardino la virtù e il vizio, come vedremo. L'argomento sembra essere parzialmente una ripresa e un approfondimento di quello che Aristotele aveva già affermato in *EE* II 6: il segno che vizio e

virtù sono volontari è dato dal fatto che vizio e virtù sono lodevoli e biasimevoli, proprio in quanto volontari. Anche qui Aristotele ribadisce che la lode e il biasimo non sono riferiti tanto a vizio e virtù ma a ciò che è volontario. In altre parole, l'azione viziosa non è biasimevole *tout court* ma è biasimevole in quanto volontaria e, conseguentemente, l'azione virtuosa non è lodevole *tout court* ma lodevole in quanto volontaria. Questo vuol dire che vizio e virtù siano qualitativamente neutri rispetto a lode e biasimo? Anche in questo caso può venire in soccorso il testo di *EN III*, dove Aristotele considera i vizi del corpo: nel caso dei vizi del corpo infatti non biasimiamo un uomo per la sua bruttezza se questa è dovuta a una conformazione naturale ma solo se questa è stata causata dalla sua trascuratezza e negligenza, i.e. se è causata volontariamente. Ciò non implica evidentemente che vizio e virtù siano qualità neutre dal punto di vista etico: della virtù infatti è propria la lode e del vizio il biasimo. Affermare che un uomo sia codardo per esempio è già una forma di biasimo, in quanto il vizio è propriamente oggetto di biasimo. Tuttavia, non è il vizio in generale, qui considerato alla stregua di un difetto, a poter essere biasimato, e.g. una deformità del corpo in generale, ma un'azione viziosa in quanto espressione della qualità morale di un agente e il vizio come abito in quanto volontariamente acquisito. Successivamente Aristotele procede a ulteriori precisazioni indicando a cosa debba essere rivolta la lode (o il biasimo):

ἔτι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα· καίτοι αἰρετώτερον ἢ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ ἀναγκαζόμενοι, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς. ἔτι διὰ τὸ μὴ ῥᾶδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὅποια τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ποιός τις. αἰρετώτερον μὲν οὖν ἢ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἢ προαίρεσις.

Inoltre lodiamo e biasimiamo tutti guardando alla scelta più che alle opere: quantunque l'attività della virtù sia preferibile, poiché fanno cose malvagie anche essendo costretti, ma nessuno le sceglie. Inoltre, poiché non è semplice vedere quale sia la scelta, per queste ragioni siamo costretti a giudicare la qualità di un uomo dalle azioni. Dunque l'attività è preferibile, ma più lodevole la scelta. (*EE II 11, 1228a11-19*, trad. Donini modificata)

Aristotele qui precisa a cosa dovrebbero essere rivolti lode e biasimo. Da un lato infatti viene affermato che, nella pratica concreta, si loda e si biasima guardando alla scelta, piuttosto che alle azioni in sé; dall'altro viene affermato che la scelta è più difficile da vedere e che dunque si è costretti a lodare o biasimare, in generale a giudicare, la qualità delle azioni piuttosto che la scelta in sé. Come riconciliare queste due affermazioni?

Aristotele, nel descrivere la *prohairesis* in *EE II 10-11*, afferma che la scelta si dà dei mezzi per il fine. Nella scelta è tuttavia sempre operativo anche il desiderio del fine, lo scopo

per cui l'azione viene compiuta e, d'altronde, sappiamo che il fine per Aristotele è desiderato, piuttosto che scelto, e che il desiderio del fine è a sua volta espressivo degli stati abituali, viziosi o virtuosi di un agente: nella *prohairesis* dunque si rivela il fine e, di conseguenza, dal momento che questo è espressivo degli stati abituali, il carattere morale dell'agente stesso.

D'altra parte, tuttavia, Aristotele riconosce la difficoltà insita nel giudicare la scelta di un agente: la scelta infatti non si vede, non è percepibile o accessibile a partire da uno sguardo esterno. Per comprendere meglio il senso di questa affermazione si potrebbe, in questo caso, pensare alla scelta come a ciò che noi definiremmo "intenzione"²⁴⁶, sebbene le due nozioni non siano perfettamente sovrapponibili. In ogni caso, al fine di rendere chiaro ciò che Aristotele sta affermando in queste pagine, è possibile pensare, seppur con le dovute accortezze, alla scelta in termini di intenzione: parafrasando Aristotele, ciò che si vede è l'azione di un uomo, non la sua intenzione nel compiere l'azione stessa e quindi un discorso analogo può essere svolto per la scelta. Se dunque la scelta è più indicativa delle disposizioni di un agente, è altrettanto vero che si è costretti a giudicarne le azioni. Eppure, guardare alle azioni non è sempre un metodo infallibile per comprendere se l'agente abbia agito a partire dalla virtù o dal vizio.

La ragione della fallibilità di lode e biasimo applicata alle azioni è da ricercarsi propriamente nelle condizioni della volontarietà di cui Aristotele ha parlato in *EE* II 8-9. Aristotele infatti dice in *EE* II 11 che talvolta gli agenti compiono azioni malvagie perché costretti e, tuttavia, nessuno, i.e. nessun agente virtuoso, le avrebbe scelte. La frase rimanda direttamente a *EE* II 8 e alle azioni compiute per necessità²⁴⁷. Si ricorderà che in quei casi, Aristotele aveva precisato che le azioni compiute per necessità sono contrarie sia al desiderio che al ragionamento. L'agente tuttavia compie l'azione in quanto costretto, in quanto l'alternativa sarebbe per lui insostenibile, i.e. sarebbe al di là della sua naturale capacità di sopportazione e perché il fine per cui compie l'azione è, in sostanza, un fine buono²⁴⁸. È vero

²⁴⁶ Donini 1999, 211 n.133.

²⁴⁷ *EE* II 8, 1225a9-14: «inoltre forse qualcuno riterrebbe alcune tra queste azioni <volontarie> ma non altre. Infatti quante tra tali cose dipendono dalla persona stessa che non occorrono o che occorrono, fa sempre volontariamente e non forzatamente quelle che pur non vorrebbe; ma quante tra tali cose non dipendono da lui, in un certo senso le fa forzatamente, non certamente in assoluto, poiché non sceglie precisamente l'azione che fa, ma il fine in vista di cui <la fa>, poiché anche in questi casi vi è una differenza»

²⁴⁸ Cfr. II parte, I. 2.2.2.

che in tali casi l'agente viene costretto a compiere un'azione cattiva eppure questa azione non è realmente rivelatrice dei suoi stati del carattere, in quanto è involontaria. L'agente può dunque sì compiere un'azione che *haplos* potrebbe essere giudicata biasimevole, eppure, guardando alla sua scelta, si potrebbe vedere che egli la compie per un fine nobile o perché, in realtà, nel caso delle azioni compiute per ignoranza, egli non sapeva ciò che stava facendo in quanto la sua descrizione dell'azione è diversa (si pone a un livello di generalità maggiore) rispetto all'azione che egli ha effettivamente performed.

Nel caso delle azioni compiute per forza o necessità, l'agente virtuoso potrebbe essere costretto a compiere X e tuttavia non può mai essere costretto a compiere X per un fine non virtuoso: la costrizione e la forza si fermano all'azione e non possono coinvolgere la scelta dell'agente o il suo desiderio. L'azione che egli compie resterà cioè contraria al suo ragionamento e al suo desiderio. Per questa ragione, si potrà essere costretti a compiere un'azione cattiva o viziosa ma non a compiere un'azione cattiva o viziosa per un fine cattivo o vizioso o con un'intenzione viziosa. Anche nel caso dell'ignoranza, ciò che l'agente sceglie non corrisponde a ciò che un soggetto fa e ciò perché, in questi casi, è presente un problema di descrizioni: l'ignoranza infatti non implica una credenza positiva errata, come invece sostenuto da Kenny (1979, 49), ma che l'agente sia in possesso di una descrizione vera posta a un livello di generalità maggiore rispetto a una descrizione vera posta a un livello più specifico e ignorata dall'agente. Se dunque ciò è vero, le Peliadi non possono essere biasimate per aver ucciso il proprio padre poiché la loro descrizione dell'azione in quanto scelta (dare una bevanda per salvare il proprio padre) e la descrizione dell'azione che esse compiono (dare un veleno al padre) in stato di ignoranza e per ignoranza, a cui potrebbe essere rivolto il biasimo, non corrispondono.

Perché dunque lode e biasimo vengano rivolti a un'azione in quanto considerata espressiva della *prohairesis* e delle *hexeis* di un agente, è necessario che le due descrizioni, i.e. quella presente nel discorso di lode o biasimo (che corrisponde all'azione concreta svolta dall'agente) e quella che l'agente possiede nel performare l'azione, coincidano e comprendano, nella descrizione stessa, il fine per cui l'azione in oggetto viene compiuta. Questo è evidente anche da un altro esempio: potremmo immaginare infatti due agenti che compiono la medesima azione, e.g. affrontare il nemico sul campo di battaglia. Tuttavia uno dei due, e.g. il soldato coraggioso, affronta il nemico per un fine nobile, salvare la patria,

difendere la libertà dei suoi concittadini; l'altro agente, il soldato codardo, affronta il nemico perché teme di più ciò che accadrebbe se egli disertasse. Apparentemente le due azioni sono identiche: entrambi infatti stanno affrontando il nemico. Tuttavia una sola delle due è realmente virtuosa, perché il fine per cui i due agiscono non è lo stesso: in realtà le loro azioni sono, per l'appunto, solo apparentemente identiche e solo apparentemente entrambe meritevoli di lode ma solo una delle due è espressiva delle *hexeis* virtuose del soldato che la compie e dunque realmente meritevole di lode.

È per questo motivo che Aristotele afferma che lodabile non è tanto l'azione in sé quanto la scelta o, in generale, l'intenzione. È per questo motivo che sebbene *de facto* siamo costretti a lodare le azioni, poiché è difficile vedere la scelta dell'agente, in realtà ciò che si loda è la scelta stessa e l'azione è lodata solo perché considerata espressiva della *prohairesis* e del carattere morale dell'agente che l'ha compiuta. Infatti a partire dalle azioni (ἐκ τῶν ἔργων) giudichiamo la qualità dell'uomo che le ha compiute (ποῖός τις). Ritengo dunque che *EE* II 11 possa offrire un valido sostegno all'interpretazione di lode e biasimo non come *reactive attitudes* ma come discorsi rivolti ad azioni considerate espressive dell'insieme consolidato degli stati abituali di un agente, i.e. del suo carattere morale qualitativamente determinato come vizioso o virtuoso. Ritengo dunque che lode e biasimo non possano essere considerati meramente come atteggiamenti reattivi a un comportamento che ha disatteso l'aspettativa della comunità. Non solo infatti, come sostenuto da Echeñique, non sono sentimenti ma *logoi* ma un'ulteriore differenza che le inquadra maggiormente nell'ambito di una *aretic perspective* è data dal fatto che, sebbene lode e biasimo vengano rivolte alle opere, ciò che stiamo lodando o biasimando è, in realtà, la qualità morale dell'agente che le ha compiute, il suo essere vizioso o virtuoso, che si rivela nella scelta più che nelle opere stesse.

Se dunque da questo punto di vista è possibile sostenere la posizione di chi difende la prospettiva dell'*ethical appraisability*, dall'altro non è possibile negare che lode e biasimo, nell'etica aristotelica, abbiano anche la funzione di incoraggiare e scoraggiare la ripetizione di alcuni tipi di azione considerati virtuosi o viziosi, come rilevato dall'interpretazione d'ispirazione strawsoniana. Questo tuttavia non deve indurre a pensare a lode e biasimo come meri strumenti di condizionamento e controllo comportamentale. L'educazione morale in Aristotele è diversa dal mero condizionamento comportamentale: mentre infatti la prima viene portata avanti per il bene dell'educando, la seconda invece ha come obiettivo fondamentale il

controllo del comportamento per il beneficio e l'utilità di colui che mette in atto tali pratiche. La lode e il biasimo cioè potendo essere recepiti e assimilati come discorsi dalla razionalità ancora in formazione del bambino possono sì incoraggiare e scoraggiare lo stesso a compiere alcune azioni ma Aristotele pensa anche che queste pratiche e in generale l'educazione morale debbano essere intese nell'interesse del discente, i.e. per il suo bene e per il raggiungimento della felicità e della virtù etica.

Il merito della proposta dei sostenitori di lode e biasimo come *reactive attitudes* è tuttavia, senza dubbio, l'aver riportato al centro della discussione etica il ruolo della comunità sociale. L'etica aristotelica è essenzialmente inscritta cioè in un ambito comunitario e politico²⁴⁹ come attestato dalla centralità di pratiche di apprezzamento sociale e, come si vedrà, delle pratiche giuridiche rispetto al discorso sul volontario. Aristotele infatti non perde mai di vista l'ambito comunitario e la dimensione sociale della formazione dell'individuo, dal momento che tale formazione non può essere condotta in isolamento dalla società, seppur con finalità e scopi differenti rispetto a quelli messi in evidenza dai sostenitori delle cosiddette *reactive attitudes*.

Tuttavia, come si è detto, la centralità del discorso sul volontario non può essere limitata alle pratiche di apprezzamento sociale, lode e biasimo, ma deve essere estesa a comprendere anche le pratiche giuridiche, punizione e riconoscimento, che spesso hanno ricevuto meno attenzione. La prossima sezione sarà dunque dedicata all'approfondimento di questo aspetto.

III. Le pratiche giuridiche, volontario e involontario.

Le pratiche giuridiche, i.e. punizione e retribuzione, hanno ricevuto, rispetto a lode e biasimo, meno attenzione rispetto alla funzione che possono essere dette svolgere all'interno dell'etica aristotelica e ancor meno nell'*Etica Eudemia* dove i riferimenti a queste pratiche, se non si considera *EN V*, libro comune a entrambe le etiche, sono effettivamente scarsi²⁵⁰. Una delle prospettive da cui è stato affrontato il dibattito è relativa alla possibilità di attribuire all'agente la possibilità di fare diversamente e dunque sulla conciliabilità di tali pratiche con

²⁴⁹ Bódeús 1993, 39-46.

²⁵⁰ Come sottolineato da Sorabji (1980, 288-290), in Aristotele manca un resoconto coerente e completo sulla pena e sulle funzioni che la pena può assolvere. Alla pena vengono di volta in volta attribuite diverse funzioni, come quella deterrente, correttiva e riformatrice o "terapeutica". Aristotele non sembra tuttavia essere interessato alla funzione tradizionale della pena, i.e. la funzione purificatrice, che fa riferimento a un *background* essenzialmente religioso, in base a cui, dal momento che ogni morte è considerata una contaminazione, è necessario che l'omicida debba essere sottoposto a pratiche purificatrici per evitare di contaminare la città stessa.

un *account* deterministico dell'etica aristotelica stessa. Destrée (2011) e lo stesso Echeñique (2014) hanno sostenuto che, perché tali pratiche possano essere giustificate all'interno del pensiero etico di Aristotele, è necessario che l'agente aristotelico abbia perlomeno avuto in qualche momento la possibilità di fare diversamente. La questione delle pratiche giuridiche sarebbe dunque direttamente connessa al dibattito su determinismo/indeterminismo. Destrée (2011) prospetta come soluzione, a partire dal riconoscimento dell'unidirezionalità degli abiti, la distinzione di due fasi della vita morale di un individuo: la fase *katà logon* e la fase *metà logou*. Riassumendo, dunque, Destrée (2011, 300) sostiene che mentre il bambino agisce *katà logon*, i.e. secondo ragione (e nello specifico secondo la ragione di un altro, e.g. il maestro) dal momento che l'istanza razionale è a lui esterna ed è rappresentata dall'educatore (sia esso un maestro o un genitore), l'adulto agisce *metà logou*, congiuntamente a ragione, i.e. la propria. L'istanza razionale è dunque, nella fase matura della vita etica di un individuo, interna all'agente stesso. Nel passaggio dall'infanzia all'età adulta si pone, per l'agente, la possibilità di rigettare e rifiutare l'istanza educativa ricevuta fino a quel momento e dunque è possibile sostenere che almeno nel passaggio dall'agire secondo ragione all'agire congiuntamente a ragione si ponga la possibilità, per l'agente stesso, di agire diversamente e scegliere tra due alternative, tra vizio e virtù. Secondo Echeñique (2014) l'accento posto da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* sulla volontarietà dell'acquisizione degli stati abituali rispecchia l'esigenza teorica di mostrare che il soggetto è divenuto volontariamente la persona che è divenuta e che dunque possa essere legittimamente punito per le azioni che discendono dal carattere acquisito. L'autore riprende infatti un'affermazione di Gary Watson²⁵¹ per cui non si possono soffrire sanzioni che, ragionevolmente, non si aveva avuto modo di evitare. La mera autonomia dell'agente non sarebbe cioè un requisito sufficiente a fondare la legittimità di pratiche come pena e retribuzione: le pratiche giuridiche dunque si distinguerebbero da quelle di apprezzamento sociale propriamente per il fatto che le prime richiedono un fondamento della loro legittimità. Tuttavia, dal momento che la prospettiva determinismo/indeterminismo non è centrale in questo lavoro di tesi, l'analisi delle pratiche giuridiche sarà condotta a partire da un altro punto di vista: da un lato si cercherà di comprendere quali ricadute abbia il discorso di Aristotele su volontario e involontario rispetto alla classificazione degli errori (*βλαβαι*) nella *Retorica* e nel libro V dell'*EN*. Aristotele infatti propone per due

²⁵¹ Echeñique 2014, 94.

volte un sistema di classificazione degli errori (considerati come aventi una rilevanza giuridica) e tuttavia, come si vedrà, le due classi non sono perfettamente equivalenti. D'altronde il libro V dell'*EN* è, come sappiamo, un libro comune a entrambe le *Etiche* ed è dunque possibile cercare di comprendere se e come il discorso svolto da Aristotele sul volontario in *EE* II 8-9 possa essere o meno ritrovato all'interno delle diverse classi di errori proposte nel libro sulla giustizia. Il discorso compiuto da Aristotele su volontario e involontario infatti è fin dal principio inserito in un ambito comunitario.

Si è visto che, nel trattare delle azioni compiute per necessità, Aristotele sembra rimandare al contesto di accusa e difesa all'interno di un tribunale. Inoltre, il riferimento alla comunità compare anche alla fine di *EE* II 8, allorché Aristotele inserisce il riferimento alla naturale capacità di sopportazione e al perdono²⁵². L'ambito comunitario si manifesta maggiormente proprio nella trattazione dei casi limite, dove la volontarietà e l'involontarietà delle azioni è messa in dubbio e dove dunque non è chiaro, rispetto alle pratiche giuridiche, quale debba essere la risposta degli altri membri della comunità. L'indagine etica di Aristotele non ha cioè di mira solo il singolo individuo ma l'individuo in quanto membro di una comunità sociale e il riferimento a lode e biasimo, pena e retribuzione manifesta propriamente questo aspetto.

L'appartenenza dell'individuo alla comunità non è tuttavia posta solo *ex post*, a partire dalle "conseguenze" delle sue azioni, ma si pone anche *ex ante*, a partire dalla concezione stessa di Aristotele dell'essere umano come "educabile". L'educazione richiede cioè la presenza degli altri; non è casuale in questo senso che nell'*EN*, Aristotele usi il verbo *ethizo* al passivo e non all'attivo: si viene a essere abituati, educati²⁵³. Ma l'aspetto che abbiamo definito comunitario, è presente in Aristotele anche sotto un'altra forma. Egli afferma infatti in *EE* II 10 che:

ἄμα δ' ἐκ τούτων φανερόν καὶ ὅτι καλῶς διορίζονται οἱ τῶν παθημάτων τὰ μὲν ἐκούσια τὰ δ' ἀκούσια τὰ δ' ἐκ προνοίας νομοθετοῦσιν· εἰ γὰρ καὶ μὴ διακριβοῦσιν, ἀλλ' ἄπτονται γέ πῃ τῆς ἀληθείας. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐροῦμεν ἐν τῇ περὶ τῶν δικαίων ἐπισκέψει.

Da ciò è anche chiaro, a un tempo, che è una buona distinzione quella dei legislatori che definiscono alcuni atti come volontari, altri involontari e premeditati. Infatti, anche se non distinguono con precisione, tuttavia in qualche modo si accostano al vero. Ma di questo parleremo nell'esame della giustizia. (*EE* II 10, 1226b36-1227a3).

²⁵² *EE* II 8, 1225a23.

²⁵³ *EN* II 1, 1103b23-25: «non è quindi una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati (ἐθίζεσθαι) in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto».

Che la distinzione dunque tra volontario e involontario abbia una rilevanza dal punto di vista giuridico è chiaro ad Aristotele stesso. Ma non è solo questa consapevolezza a muovere Aristotele: si affaccia qui infatti un'ulteriore preoccupazione dell'autore, i.e. quella di aggiungere le opportune precisazioni all'interno della classificazione dei danni e degli errori tipica del diritto a lui contemporaneo. Rispetto al rapporto tra Aristotele e i legislatori del suo tempo (e in generale rispetto agli operatori del campo legale), molto è stato detto a partire da alcuni lavori condotti da Lee (1937) e da Loomis (1972) e ripresi poi da Sorabji (1989) e, in tempi più recenti, da Viano (2011; 2015) e Merker (2016) rispetto ad alcuni aspetti di convergenza tra diverse tipologie di reato nella *polis* e lo studio, condotto da Aristotele, in merito al volontario.

Tra questi in particolare spicca il lavoro di Anne Merker (2016) la quale, attraverso l'analisi delle orazioni di Lisia e Demostene, cerca di rintracciare una genealogia del termine *prohairesis* mostrando il debito aristotelico nei confronti del dibattito giuridico dei suoi tempi. Come il lavoro di Anne Merker, la maggior parte di questi studi, con l'eccezione di Sorabji (1989), sono stati dedicati al ritrovamento di debiti e analogie tra la classificazione aristotelica degli errori e le classificazioni di reato della Grecia classica: in sostanza, si è cercato di mostrare il debito o, in ogni caso, la continuità che Aristotele mostrerebbe di avere nei confronti del dibattito giuridico del suo tempo²⁵⁴. Sorabji²⁵⁵, pur mostrandosi attento nei confronti di questo aspetto, sostiene invece che Aristotele abbia contribuito a un rinnovamento del diritto dell'Atene classica e che lo stesso diritto romano avrebbe giovato delle sue teorie su volontario e involontario. Tuttavia, tale argomento non viene particolarmente sviluppato all'interno del libro e sembra rimanere più un'intuizione che un oggetto di analisi approfondita. Credo che però Sorabji colga un aspetto rilevante dell'atteggiamento aristotelico nei confronti del diritto lui contemporaneo. Come mostrato dal testo di *EE* II 10, egli ritiene che mentre, da un lato, i legislatori abbiano colto alcuni aspetti centrali rispetto alla distinzione delle azioni in volontarie, involontarie e premeditate (qui *ek pronoias*) essi non

²⁵⁴ La stessa Laura Pepe (2008; 2015), dei cui studi in merito alla materia di omicidio nella Grecia classica mi sono avvalsa, inserisce la classificazione dei danni aristotelica all'interno delle fonti utili per ricavare informazioni rispetto alla dottrina greca in materia di omicidio. Ritengo tuttavia che, dal momento che la classificazione aristotelica dei danni ha come obiettivo dichiarato quello di distinguere più precisamente rispetto ai legislatori i criteri di imputabilità soggettiva, Aristotele non sia una fonte particolarmente istruttiva rispetto alla legislazione del suo tempo, poiché egli propone, come vedremo, nuove classificazioni e nuove distinzioni.

²⁵⁵ Sorabji 1980, 288-298.

siano precisi nelle loro distinzioni. In sostanza, nonostante sia vero che tali distinzioni abbiano un fondamento nella verità delle cose, è altrettanto vero che le stesse non sono precise e che, invece, ulteriori precisazioni possano essere fatte nel libro sulla giustizia, dove, per l'appunto, viene presentata una classificazione degli errori proprio a partire dalle distinzioni tra volontario e involontario. Ritengo cioè che, nonostante sia indubbiamente vero che Aristotele si mostra cosciente delle questioni giuridiche del suo tempo, è altrettanto vero che essendo egli il primo a proporre una teoria filosofica della responsabilità morale, non può essere lasciata da parte la portata delle innovazioni che egli ha introdotto rispetto alle pratiche correnti del suo tempo. Per queste ragioni, dopo aver trattato della classificazione aristotelica degli errori, verrà offerta una, seppur breve e senza pretese di esaustività, ricostruzione delle diverse categorizzazioni di reati della *polis* ateniese al fine di evidenziare anche gli elementi di divergenza tra queste e la classificazione aristotelica delle βλαβαί.

§ III.1. Le classi di errori nella Retorica.

Una prima classificazione dei danni compare all'interno della *Retorica*. Qui la corte di giustizia è menzionata da Aristotele come uno dei luoghi privilegiati in cui la retorica trova la sua applicazione. Aristotele distingue tra tre tipi di discorso: deliberativo, giudiziario, epidittico²⁵⁶. A partire dunque dal capitolo 10, Aristotele analizza le premesse del sillogismo giudiziario e afferma che bisogna considerare primariamente tre punti: i mobili o i moventi dell'atto ingiusto, le disposizioni degli agenti e le disposizioni delle vittime.

Di seguito ci sarebbe da parlare dell'accusa e della difesa, da quante e da quali cose devono essere prodotti i sillogismi. Occorre dunque cogliere tre cose: la prima: in vista di quali e di quante cose gli uomini commettono ingiustizia, la seconda: in che modo questi, essendo in un certo stato d'animo, commettono ingiustizia, la terza: verso quali persone e in che stato d'animo sono tali persone. (*Rhet.* I 10, 1368b1-5)

Di seguito Aristotele passa a considerare che cosa si debba intendere per atto ingiusto. La descrizione dell'atto ingiusto in questo caso corrisponde all'essere *paranomos* che Aristotele definisce in *EN* V 2-3. Il commettere ingiustizia corrisponde cioè nella *Retorica* a un comportamento o a un atto che viola la legge (mentre nessuna menzione vi è della giustizia intesa come virtù completa). L'ingiustizia viene dunque a essere un comportamento che viola sia le leggi particolari, i.e. le leggi scritte in conformità alle quali si amministra uno stato, sia

²⁵⁶ *Rhet.* 1358b7-8.

la legge comune, non scritta ma su cui tutti si trovano in accordo. Tuttavia bisogna distinguere innanzitutto se un agente ha commesso ingiustizia volontariamente o meno ed è per questa ragione che Aristotele riporta qui la definizione del volontario, affermando che si compiono volontariamente tutte quelle cose che si fanno conoscendo (εἰδότες) e senza essere costretti (μὴ ἀναγκάζομενοι). Questa formulazione del volontario non trova un corrispettivo strutturale identico nell'*EE* e tuttavia richiama evidentemente i due criteri del volontario di cui trattano *EE* II 8-9: il soggetto, per agire volontariamente, deve agire conoscendo le circostanze particolari dell'azione e senza costrizione.

Egli sostiene poi che mentre tutto ciò che si sceglie viene compiuto con conoscenza, non tutto ciò che si fa con conoscenza è scelto. Questo passaggio da un lato sembra richiamare l'incipit di *EE* II 8, dove Aristotele aveva distinto, sulla base dell'elemento temporale, la scelta e il volere dal volontario. Tuttavia, se lì la distinzione era stata operata attraverso l'introduzione dell'elemento tempo (infatti non è possibile scegliere nell'attimo ma è possibile agire volontariamente e improvvisamente, ragion per cui il volontario non può essere definito dalla scelta), qui invece la distinzione è tra ciò che si sceglie, il volontario e la conoscenza.

Questo passaggio sembra dunque svolgere due funzioni all'interno dell'argomentazione di Aristotele. Da un lato, viene operata la distinzione tra ciò che si conosce e ciò che si sceglie: si può infatti agire con conoscenza e tuttavia senza aver compiuto un lungo processo deliberativo, i.e. si può agire con conoscenza e improvvisamente; dall'altro, senza momentaneamente tener conto del criterio del forzato, che verrà ripreso in seguito, rispetto alle classi di errori la distinzione rileva due modi in cui un soggetto può agire volontariamente: un agente infatti può agire volontariamente o volontariamente e a partire dalla scelta. Tale distinzione non rimarrà, come vedremo, superflua.

È d'altra parte, interessante notare che qui Aristotele non utilizza come formula per intendere il forzato i termini μὴ βίᾳ ma utilizza piuttosto il participio passivo del verbo ἀναγκάζω. Si ricorderà che all'inizio di *EE* II 8, Aristotele aveva contrapposto ciò che è volontario sia alla forza che alla necessità, utilizzando i due termini in modo quasi sinonimico, salvo poi introdurre alcune sfumature tra i due (il cui uso tuttavia resta, come si è mostrato, vicino). Su cosa si debba intendere per ἀνάγκη, Aristotele ritorna nel seguito del testo, distinguendo tuttavia preliminarmente, rispetto alle cause, se un agente compia un'azione essendo egli stesso causa della sua azione o no.

Ebbene, tutti compiono ogni cosa, da un lato, non a causa propria, dall'altro, per causa propria. E di quelle che si compiono non per causa propria, alcune si verificano per caso, altre per necessità. (*Rhet.* I 10, 1368b32-35)

Il testo è dunque coerente con quanto Aristotele afferma in *EE* II 9 a proposito delle azioni volontarie e involontarie. Di più, anche la struttura grammaticale utilizzata è la stessa. Come in *EE* II 9, Aristotele affermava che sono volontarie le azioni che il soggetto compie δι'αυτόν, anche qui ritroviamo la stessa formula per indicare che il soggetto compie un'azione essendone causa (δι'αυτούς). Ciò che poi l'agente compie non essendo egli causa della sua azione avviene per caso (τύχη), per natura (φύσει) o per necessità (ἐξ ἀνάγκης). La stessa lista si ritrova d'altronde in *EE* II 6 quando Aristotele introduce il discorso sul volontario, affermando che non vi è né biasimo né lode per quelle cose che si fanno per necessità (ἐξ ἀνάγκης), per caso (ἐκ τύχης) o per natura (ἐκ φύσεως)²⁵⁷. Se dunque le cause sono la necessità, il caso, la natura o l'uomo in quanto agente, bisogna che prima di tutto si operi tale distinzione, al fine di comprendere se il soggetto sia effettivamente causa o meno della sua azione. Successivamente, Aristotele opera ulteriori distinzioni all'interno del concetto di ἀνάγκη.

Di ciò che si verifica per necessità, bisogna distinguere da un lato ciò che avviene per costrizione dall'altro ciò che avviene per natura, di conseguenza tutte quante le cose che non si compiono a causa del soggetto, da un lato si verificano per fortuna, dall'altro per natura, dall'altro ancora per costrizione. (*Rhet.* I 10, 1368b35-37)

La necessità dunque viene ulteriormente distinta in ciò che avviene per natura e ciò che avviene per costrizione, βία. Il concetto di necessità dunque viene suddiviso in due sottospecie, di cui una viene, infine, fatta coincidere con il concetto stesso di natura mentre l'altra, tramite l'introduzione del termine βία si rifà espressamente alle azioni forzate.

Rispetto invece alle azioni che il soggetto compie per se stesso e di cui viene definito *aitios*, responsabile, si identificano quattro motori: l'abitudine, il calcolo, l'impulso e il desiderio²⁵⁸. Ciò che viene dal caso, afferma Aristotele, è ciò la cui causa è indeterminata e non avviene né regolarmente né perlopiù; per natura invece tutto ciò che ha una causa determinata e avviene regolarmente e perlopiù; per costrizione, ciò che si genera contro il

²⁵⁷ In *EN* III 5, 1112a31-32, parallelamente, Aristotele afferma che le cause sono natura, necessità, caso o l'intelletto e tutto ciò che dipende da noi.

²⁵⁸ È interessante notare che anche qui Aristotele sembra riprendere il principio dell'unidirezionalità degli abiti, affermando che a partire dalla temperanza, il temperante compirà azioni di quel genere e così per l'intemperante. Questo sembra essere un ulteriore elemento a sostegno dell'idea che Aristotele nella *Retorica* abbia ben presente che la virtù sia un abito e non una *dynamis*.

desiderio e il ragionamento di chi agisce. Tale formulazione di costrizione riprende dunque quanto affermato da Aristotele in *EE* II 8 rispetto alle azioni compiute per forza e per necessità: infatti, mentre rispetto al forzato, Aristotele aveva affermato che un agente può essere detto agire forzatamente nel caso in cui qualcosa dall'esterno muova contro l'impulso, nel caso delle azioni compiute per necessità si affermava che queste venivano compiute senza che vi fosse dissenso tra la ragione e il desiderio e che, anzi, l'agente non desiderava compiere quell'azione che d'altronde era giudicata cattiva dal suo ragionamento.

Nel caso delle azioni compiute per forza inoltre, Aristotele dopo aver preso in considerazione il caso dell'incontinente e del continente, i.e. casi in cui vi è dissenso tra ragione e desiderio, aveva specificato che dal momento che entrambi sono presenti per natura nell'uomo, non è possibile dire che l'incontinente agisce forzatamente: perché vi sia azione forzata infatti è necessario che ciò che si genera sia contrario a entrambi gli impulsi. La questione di volontario e involontario rispetto agli atti ingiusti viene poi ripresa in *Rhet.* I 13. Aristotele innanzitutto propone di distinguere tra atti volontari e involontari in base al criterio della conoscenza e, successivamente, tra atti volontari compiuti per scelta o per passione.

È necessario che tutte le accuse riguardino o la comunità o un privato cittadino, inoltre riguardino chi ha agito senza sapere e senza volere o in modo volontario e consapevole, e tra queste o con predeterminazione o sulla base di una pulsione. (*Rhet.* I 13, 1373b33-36)

Si può dunque affermare che gli atti ingiusti vengano preliminarmente divisi in involontari, premeditati, volontari. Di più, per l'accusa e la difesa dell'imputato sorge anche spesso una differenza rispetto alle descrizioni che queste possono offrire del capo d'imputazione: talvolta infatti si afferma di aver preso ma di non aver rubato o di aver rubato ma di non aver commesso sacrilegio.

La questione sembra concernere il problema, emerso nella trattazione del secondo criterio della volontarietà, i.e. la conoscenza, delle diverse possibili descrizioni di un'azione in base al livello di generalità o specificità della conoscenza posseduta da parte del soggetto. È questo infatti anche il caso paradigmatico di Edipo: se un immaginario accusatore può accusarlo di parricidio, è altrettanto vero che la difesa punterebbe sull'ignoranza da parte di Edipo dell'identità dell'uomo come suo padre al momento dell'omicidio.

Aristotele mostra dunque di essere ben consapevole di questo problema e del risvolto pratico che porta con sé nei dibattimenti nelle corti di giustizia. In alcuni casi inoltre la

differenza risiede nella *prohairesis*²⁵⁹: non sempre infatti se si è preso qualcosa si è commesso un furto ma solo se questa cosa appartiene a un altro e se lo si è fatto con lo scopo di danneggiarlo o nuocergli. In sostanza, anche qui Aristotele ribadisce quanto era stato affermato in *EE* II 10: se da un lato è vero che si lodano e si biasimano le azioni, è altrettanto vero che è la *prohairesis* (la scelta, che in questi casi, può essere fatta corrispondere, in senso ampio, anche a intenzione) che mostra realmente la qualità dell'azione e la disposizione di chi ha commesso l'azione stessa. È infatti a partire dalla scelta che è possibile giudicare che l'azione sia stata commessa con malvagità e cattiveria, i.e. a partire dal vizio. Ciò viene ulteriormente sostenuto in *Rhet.* I 13 proprio nel momento in cui Aristotele propone una classificazione dei diversi tipi di *blabai*.

Infatti sono questi i casi equi, quelli per i quali si deve avere comprensione, e gli errori e gli atti ingiusti non sono meritevoli di uguaglianza di trattamento, né lo sono gli errori e i casi sfortunati: sono infatti sfortunati tutti quei casi non previsti e non provenienti da malvagità, errori tutti quelli che non sono impreveduti e che non derivano da malvagità, atti ingiusti tutti quei casi non impreveduti e derivati da perversità: infatti ciò che è a causa del desiderio deriva dalla perversità. (*Rhet.* I 13, 1375b4-10)

Aristotele dunque distingue tre tipologie di *blabai*, danni o errori, che meritano una diversità di trattamento – se ne può avere perdono e comprensione, oppure possono essere puniti più o meno severamente: a. ἀτυχήματα: sono gli errori non previsti e che non provengono da malvagità; b. ἀμαρτήματα: sono gli errori non impreveduti ma che non derivano da malvagità; c. ἀδικήματα: errori non impreveduti e derivanti da malvagità. Il termine utilizzato da Aristotele per intendere ciò che non poteva essere previsto è παράλογος, che tornerà, come vedremo, anche in *ENV* 10.

Gli ἀτυχήματα sono dunque casi sfortunati come potrebbe essere il caso di chi, per esempio, offra un torta di mandorla a un amico senza che nessuno dei due sappia che questi è allergico alla frutta secca. In questo caso non era ragionevole aspettarsi che un terzo fosse a conoscenza dell'allergia che la vittima stessa ignorava di avere e dunque l'azione stessa e le conseguenze che ne derivano non provengono evidentemente da una disposizione viziosa.

Gli ἀμαρτήματα invece sono errori che potevano essere previsti ma che non derivano da malvagità: per esempio, se un soggetto scaglia una freccia in una giornata particolarmente ventosa e questa, invece di colpire il bersaglio, viene deviata dal vento e colpisce un passante;

²⁵⁹ *Rhet.* I 13, 1374a9-17

oppure il caso di chi tirando uno schiaffo a un altro, si trova ad avergli lesa irreversibilmente la vista, senza che tuttavia questo fosse lo scopo del suo gesto.

Infine gli ἀδικήματα, terza e ultima categoria di errore, sono quelle azioni che non solo non sono impreviste ma derivano da malvagità: per esempio il caso di chi vuole uccidere un uomo e dunque prende un coltello e lo accoltella uccidendolo o il caso di chi ingiuria e diffama un uomo in pubblico al fine di lederne l'onore.

Nessun accenno tuttavia viene fatto in queste pagine, nella classificazione degli errori, alla distinzione tra atti volontari e atti deliberati che prima era stata menzionata da Aristotele. Ciò che sembra emergere invece da queste distinzioni è piuttosto il riferimento alla negligenza che Aristotele aveva aggiunto come specificazione del criterio dell'ignoranza. Come si vedrà più approfonditamente nella sezione successiva, infatti, il termine *paralogos* ricorre in entrambe le definizioni delle due classi di errore e il termine indica il riferimento all'essere contrario a ogni ragionevole aspettativa (nonostante su questa interpretazione non vi sia concordanza tra i commentatori). La differenza dunque tra ἀτυχήματα e ἀμαρτήματα è data dal fatto che mentre nel primo caso non vi era nessun motivo ragionevole per cui l'agente potesse prevedere le conseguenze della sua azione, nel secondo l'agente avrebbe potuto prevederle le conseguenze ma non lo ha fatto per negligenza o trascuratezza e tale differenza, che concerne due diversi tipi di disposizioni che conducono l'agente a essere in uno stato di ignoranza, è discussa da Aristotele in *EE* II 9.

Riassumendo dunque la *Retorica* distingue tra due criteri che esentano il soggetto dalla responsabilità giuridica delle sue azioni: la forza e l'ignoranza. L'esame del forzato mostra alcune analogie con *EE* II 8, non solo nell'uso del termine *anagke* ma anche nella definizione stessa della forza come ciò che è contrario a ragionamento e desiderio. Se l'agente agisce forzatamente egli non può essere ritenuto causa delle sue azioni. Rispetto al criterio della conoscenza vengono invece distinte tre tipologie di errori: i casi sfortunati, in cui l'agente non poteva prevedere le conseguenze della sua azione; gli errori, in cui l'agente poteva prevedere le conseguenze ma ha agito senza malvagità (e.g. il caso della negligenza); le ingiustizie, in cui l'agente agisce a partire dalla scelta. Manca tuttavia in questa distinzione la classe del volontario che non fa riferimento alla scelta, che pure Aristotele aveva menzionato prima di introdurre la classificazione degli errori. Se dunque questa è la classificazione degli errori offerta nella *Retorica*, che trova elementi di somiglianza con la definizione dei criteri del

volontario offerta nell'*EE*, tale classificazione appare leggermente diversa in *EN V*, dove le *blabai* vengono suddivise non in tre ma in quattro differenti tipologie.

§ III.2. Le classi di errori in *EN V* e il criterio della conoscenza.

Anche in *EN V* Aristotele propone una classificazione degli errori e dei diversi tipi di disposizioni che conducono un agente a commettere ingiustizia. A differenza della *Retorica*, dove giusto e ingiusto sono considerati solamente rispetto al loro valore giuridico, come violazione della legge universale o particolare, nell'*EN* Aristotele distingue la giustizia che corrisponde alla virtù completa e la giustizia che invece corrisponde all'essere secondo la legge, anche qui distinta in universale e particolare. A partire dal capitolo 10, Aristotele si occupa di analizzare quali azioni ingiuste compiute da un agente lo rendono realmente ingiusto. È infatti possibile, afferma Aristotele²⁶⁰, compiere azioni ingiuste senza essere ingiusti, distinguendo dunque tra azione e intenzionalità dell'azione²⁶¹. Infatti chi si accompagna a una donna sposata quando la sua azione deriva dalla passione e non dalla scelta, ha compiuto sì un'azione ingiusta ma egli non è ingiusto, dal momento che non è dall'ingiustizia che deriva il suo comportamento ma dalla mancanza di autocontrollo. Dopo aver stabilito queste premesse e aver distinto tra diverse sfere in cui si può dare ingiustizia o giustizia (giusto politico, giusto relativo ai possessi, etc...) Aristotele passa a considerare come volontario e involontario siano collegate alla sfera della giustizia. Innanzitutto vengono distinti giusto e ingiusto (*adikon/dikaion*) come qualità e atti giusti e ingiusti (*adikema/dikaioma*), che rappresentano l'essere messo in pratica di un'azione giusta o ingiusta a partire dall'ingiustizia e dalla giustizia, affermando poi che si agisce ingiustamente quando l'azione è volontaria:

uno agisce ingiustamente e giustamente quando lo fa volontariamente, mentre non agisce ingiustamente né in modo giusto, se non per accidente, quando lo fa involontariamente: infatti compie azioni cui capita di essere giuste o ingiuste; quindi l'azione ingiusta e quella giusta si definiscono per mezzo del volontario o dell'involontario, dato che quando l'atto risulta volontario, viene biasimato, ed è allora che esso è anche un'azione ingiusta. Di modo che qualcosa potrà essere ingiusto, ma non ancora 'azione ingiusta', se non ha in sé la caratteristica del volontario. (*EN V* 10, 1134a16-23)

²⁶⁰ *EN V* 10, 1134a14-21.

²⁶¹ Natali 1999, 495, n. 487.

Il volontario viene a essere dunque la caratteristica fondamentale affinché qualcosa non abbia solo la qualità di essere ingiusta ma sia propriamente un'azione ingiusta. Se infatti un soggetto agisce involontariamente la sua azione non potrà essere considerata giusta o ingiusta, i.e. non siamo in presenza di un *adikema* ma dell'*adikon*, cioè di qualcosa che ha la qualità di essere ingiusto.

Il “non per accidente” viene qui riferito infatti all'azione stessa: un agente che agisce involontariamente infatti compie un'azione cui capita di essere giusta senza che questa derivi dalla disposizione corrispondente e senza che sia accompagnata dall'intenzione e dall'attitudine emotiva che dovrebbe accompagnare un atto propriamente giusto, *dikaioma* o *dikaiopragma*. La distinzione potrebbe essere più evidente a partire da un esempio: un uomo che per esempio nell'uscire di fretta da un palazzo si scontri con un ricercato in fuga dalla polizia permettendone dunque l'arresto ha agito giustamente in modo accidentale. Egli non aveva l'intenzione di consegnare un reo alla giustizia: non aveva né l'intenzione né la disposizione emotiva appropriata affinché l'azione possa essere ritenuta giusta, se non in modo accidentale. Allo stesso modo, Merope, che uccide il figlio pensando che sia il nemico, agendo involontariamente e a partire dall'ignoranza, compie un'azione ingiusta in modo accidentale: non aveva alcuna intenzione di uccidere il figlio ma anzi, pensava di compiere un servizio alla patria uccidendo il nemico. La sua azione dunque non è accompagnata né dall'intenzione né dall'attitudine emotiva che possa renderla a tutti gli effetti un *adikema* ma, al contrario, questa è un'azione cui capita di essere *adikon*.

È all'*adikema* e non all'*adikon* che Aristotele attribuisce la proprietà di essere biasimevole, i.e. all'atto volontario e non a quello involontario, che è ingiusto in modo accidentale. Se dunque volontario e involontario sono strettamente connessi alla questione della definizione dell'atto ingiusto, è necessario riprendere la definizione di volontario al fine di poterla applicare a questa casistica:

[A] Per ‘volontario’ intendo, come si è detto anche prima, ciò che rientra nelle cose che dipendono da noi, [B] e che uno compie consapevolmente, senza ignorare né chi è oggetto dell'azione, né lo strumento con cui agisce, né il fine, per esempio chi colpisce, con che cosa e a che scopo; e tutto ciò non per accidente [C] né per costrizione, come nel caso che si avrebbe se uno, presa la mano di un altro, colpisse un terzo: il secondo non agisce volontariamente, perché l'atto non dipende da lui. Può capitare che chi è colpito sia suo padre, e che lui sappia solo che è un uomo, o che è uno dei presenti, ma non sappia che è suo padre; tali distinzioni vanno fatte allo stesso modo anche riguardo al fine e all'azione tutta intera. [D] Quindi ciò che è ignoto, o non è ignoto ma non dipende da chi agisce, o avviene per costrizione, è involontario. Infatti molte sono le cose che avvengono per natura e che noi facciamo e subiamo consapevolmente, e

nessuna di queste è volontaria o involontaria, come invecchiare e morire. (*EN V 10*, 1134a23-1135b2)

Il brano è lungo e riprende molti argomenti che erano già stati esposti nell'analisi del volontario.

Innanzitutto, rispetto alla sezione [A] della citazione in oggetto, uno dei primi elementi ad attirare l'attenzione è che il volontario viene qui definito come un sotto-insieme rispetto a ciò che dipende da un agente. Nella II parte, si era visto infatti come sia possibile distinguere tra un senso specifico e un senso generale degli *eph'hemin*. Molti hanno sostenuto che ciò che dipende da un soggetto sia essenzialmente coincidente con il volontario: se infatti un'azione è forzata, questa non dipende dal soggetto (il soggetto non può astenersi dal compierla), e se un'azione è compiuta per ignoranza non dipende dal soggetto (in quanto la descrizione vera più specifica dell'azione non è conosciuta dall'agente e dunque non dipende da lui fare qualcosa che non sa di star facendo).

Tuttavia, proprio perché è possibile distinguere tra un senso generale e un senso specifico degli *eph'hemin* è in realtà altrettanto ragionevole pensare che ciò che è volontario possa essere ritenuto un sotto-insieme di ciò che dipende da noi in senso generale. Infatti è solo a partire dall'identificazione di un'azione come rientrante nel campo delle cose che dipendono da noi che è possibile poi andarne ad analizzare l'aspetto della volontarietà. Dunque il volontario viene definito in *EN V 10* come ciò che rientra all'interno delle cose che dipendono da un soggetto.

Nella sezione [B] emerge poi un'altra condizione affinché l'agente possa essere detto agire volontariamente: egli deve agire consapevolmente (*eidotes*), i.e. conoscendo e non ignorando né il chi, né lo strumento né il fine dell'azione. La lista delle cose che il soggetto deve conoscere è qui sostanzialmente coincidente con la lista proposta in *EE II 9*, 1225b1-2²⁶² e anche la struttura sintattica è uguale rispetto alla lista degli oggetti di ignoranza proposta nel capitolo. In *EE II 9*, infatti, Aristotele aveva affermato che il conoscere l'oggetto, lo strumento, il fine è contrario all'ignorarli: in greco, ὄν ἢ ὄν ἢ οὗ ἕνεκα. Stessa lista e stessa

²⁶² La lista invece degli oggetti di cui si può avere ignoranza che viene proposta nell'*EN III 2*, 1111a2-7 è più lunga e comprende ulteriori aspetti di cui è possibile che si dia ignoranza. Tuttavia nel momento in cui Aristotele propone esempi di ignoranza, questi sono in effetti riconducibili ai tre elementi principali della lista proposta in *EE II 9*: l'agente infatti potrebbe ignorare quello che fa (ὄ, che come si è mostrato nella seconda parte è riconducibile al fine, οὗ ἕνεκα), chi è l'oggetto dell'azione (come nel caso di Merope), o ignorare lo strumento (dare una bevanda per salvare e invece uccidere).

terminologia compare in questo passo di *EN V 10*: il soggetto agisce volontariamente, non ignorando «ὄν μήτε ᾧ μήτε οὐ <ἔνεκεν>»²⁶³.

Un altro elemento di congruenza tra *EE II 9* e *EN V 10* è dato dalla clausola “non per accidente”, che è invece assente in *EN III 2*. Il “non per accidente” riveste, come si è visto, un’importanza fondamentale nello specificare che l’ignoranza in oggetto deve essere rilevante all’azione stessa e giustifica l’impossibilità di una libera sostituzione di descrizioni estensionalmente equivalenti. Questo aspetto sembra rimandare anche a una preoccupazione di stampo eminentemente giuridico, come si era già accennato in merito alla *Retorica*: il capo d’accusa (*epigramma*) deve essere trovato coincidente con l’azione che l’imputato dice di aver compiuto. La difesa di un imputato non necessariamente nega infatti che il fatto sia avvenuto a opera dell’imputato stesso ma, talvolta, nega che il capo d’accusa corrisponda alla descrizione del fatto posseduta dall’agente al momento del verificarsi dello stesso. Al contrario, invece, nel caso di un’ignoranza accidentale all’azione, i.e. non rilevante per l’azione stessa, la constatazione dello stato di ignoranza non sarebbe sufficiente a rendere l’azione involontaria, poiché un soggetto può ignorare numerosi elementi rispetto alle circostanze in cui l’azione si svolge e, tuttavia, questa stessa ignoranza non sarebbe rilevante all’attribuzione di volontarietà, dal momento che la conoscenza o l’ignoranza di questi aspetti non indurrebbe l’agente a cambiare il corso d’azione intrapreso²⁶⁴.

L’agire accidentale inoltre si dà anche rispetto al giusto e all’ingiusto: chi restituisce un pegno per paura infatti non ha agito giustamente in quanto l’essere giusto della sua azione è solo accidentale rispetto all’azione stessa. L’agente infatti non ha restituito il pegno perché ritiene che sia giusto e nobile farlo, ma perché guidato da un altro movente, i.e. la paura. La volontarietà dunque aiuta a distinguere tra azioni cui capita di essere giuste e azioni propriamente giuste. L’azione, evidentemente, per essere volontaria, non solo deve essere compiuta con conoscenza delle circostanze particolari ma deve essere anche non forzata e, anche in questo caso, l’esempio riportato è identico rispetto a quello proposto in *EE II 8 1224b12-14*, dove si affermava che un chiaro esempio di azione forzata in senso stretto è

²⁶³ *EN V 10*, 1135a25.

²⁶⁴ cfr. II parte, II. 1. 2.

rappresentato dal caso di chi colpisca un terzo quando la sua mano è presa da un altro uomo²⁶⁵.

A questo punto Aristotele può affermare (sezione [D]) che un'azione è involontaria se (1) il soggetto non conosce, (2) se è costretto, (3) se conosce ma l'azione non dipende da lui, come nel caso dei processi naturali, invecchiare e morire, di cui l'uomo è evidentemente consapevole e che, tuttavia, non dipendono dall'agente stesso²⁶⁶.

Aristotele introduce però un'ulteriore distinzione all'interno delle azioni volontarie, differenziando azioni volontarie compiute per scelta e azioni volontarie su cui non si è previamente deliberato e che dunque non sono compiute per scelta. La distinzione tra azioni volontarie scelte e azioni volontarie che non sono frutto di una scelta è apparsa anche in *Rhet.* I 13, 1373b33-36. Anche lì infatti Aristotele aveva distinto tra azioni che vengono compiute con predeterminazione e azioni che invece vengono compiute per impulso (διὰ πάθος). Tuttavia tale distinzione non ha poi trovato, all'interno della *Retorica*, alcuna applicazione diretta rispetto alla classificazione dei diversi tipi di *blabai* che un agente può compiere. Nel caso di *EN V 10*, invece, la situazione è differente, in quanto tale distinzione trova poi un'applicazione concreta rispetto alla classificazione degli errori o dei danni, che non è più tripartita, come nel caso della *Retorica*, ma quadripartita²⁶⁷.

Dato che i danni (βλαβῶν) che si infliggono nella vita con gli altri sono di tre tipi, quelli che sono inflitti in stato di ignoranza (μετ'ἄγνοιας) sono errori (ἁμαρτήματα), nel caso in cui uno agisce senza rendersi conto di chi subisce, o di cosa fa, o di quale mezzo usa, o per quale scopo abbia agito. Infatti uno credeva di non colpire, o non con questo strumento, o non questa persona, o non per questo scopo, ma è capitato, e il risultato non è quello cui tendeva [...]. Quando il danno avviene contro ogni aspettativa (παραλόγως), è una 'disgrazia' (ἀτύχημα) quando invece chi agisce poteva aspettarselo (μὴ παραλόγως), ma ha agito senza malizia, è un 'errore'. Infatti uno compie un errore quando l'origine prima della causa è in lui, invece incorre in una disgrazia quando essa è esterna. Quando invece uno agisce consapevolmente, ma senza deliberazione preventiva (μὴ προβουλευσας), si ha una 'azione ingiusta' (ἀδίκημα), come nel caso degli atti che si compiono per impetuosità o per altre passioni, di quelle che nascono necessariamente o per natura nell'animo umano. Infatti coloro che fanno danni e commettono degli errori in tal modo agiscono, sì, ingiustamente, ma non per questo sono ormai diventati ingiusti o malvagi, dato che il danno non ha per causa la cattiveria; invece quando uno agisce per scelta (ἐκ προαιρέσεως) è ingiusto o cattivo. Per questo motivo, a buon diritto si giudica che le azioni che derivano dall'impetuosità non derivano da premeditazione (ἐκ πρόνοιας), dato che non è chi agisce per impetuosità a dare inizio all'azione, ma chi lo ha fatto arrabbiare. (*EN V 10*, 1135b11-27)

²⁶⁵ Di tale esempio non vi è invece menzione in *EN III 1-2*.

²⁶⁶ Cfr. *EE II 8*, 1224a18-20: questo passaggio è d'altronde coerente con l'idea che essere causa, essere principio e dipendere da un soggetto siano tre condizioni richieste affinché possa darsi la responsabilità morale di un soggetto.

²⁶⁷ Sorabji 1980, 278.

Innanzitutto si noti come Aristotele affermi in apertura del passo che i danni sono di tre tipi: questa affermazione sembrerebbe andare contro l'idea che la *Retorica* e l'*EN* presentino due classificazioni dei danni o errori diverse in numero. Tuttavia, come notato anche da Natali²⁶⁸, la distinzione viene detta essere tripartita poiché un genere ha lo stesso nome della specie²⁶⁹. Il procedimento non è estraneo ad Aristotele e dunque, nonostante egli affermi che la distinzione sia tripartita, poiché sono tre i nomi che definiscono le diverse categorie di errore, in realtà la classificazione prevede quattro differenti tipi di casistica. Preliminarmente dunque consideriamo quali siano le quattro classi di danni, al fine poi di evidenziare elementi critici o oscuri rispetto alla classificazione e alla spiegazione delle diverse tipologie di *blabai*. Innanzitutto Aristotele distingue tra due generi: (1) coloro che fanno danni con ignoranza o in stato di ignoranza (e tali danni sono chiamati *hamartemata*) e (2) coloro che fanno danni consapevolmente. Coloro che fanno danni in stato di ignoranza sono poi distinti in due categorie. All'interno di (1) è possibile cioè distinguere ulteriormente due tipologie di danno: a. *atuchemata*: danni compiuti in stato di ignoranza e contro l'aspettativa, la cui causa prima è esterna; b. *hamartemata* (che in questo caso è una specie, che tuttavia ha lo stesso nome del genere): danni compiuti non contro l'aspettativa, la cui causa prima è nel soggetto. All'interno di (2) invece è possibile distinguere tra: (a) *adikemata*: danni commessi consapevolmente, senza deliberazione preventiva, e.g. per impetuosità; (b) *adikos*: il soggetto è definito ingiusto quando compie un danno consapevolmente e con previa deliberazione, agendo a partire dalla scelta (*ek prohaireseos*).

Innanzitutto, in questo brano Aristotele afferma che sono *hamartemata* (inteso come genere) i danni compiuti in stato di ignoranza (μετ' ἀγνοίας). Sorabji²⁷⁰ sostiene dunque che in *EN* V 10 non sia presente alcun riferimento alla distinzione tra agire in stato di ignoranza e agire per ignoranza che invece si trova in *EN* III 2 e, ancora, che non vi sia alcun riferimento all'ignoranza negligente, di cui Aristotele ha trattato in *EE* II 9. Se infatti in *EE* II 9, Aristotele

²⁶⁸ Natali 1999, 497, n. 508.

²⁶⁹ Anche Dyer (1965) e Sorabji (1980, 278-279) sostengono che i danni debbano essere divisi in quattro specie. Tuttavia Dyer sostiene che la divisione debba essere intesa nel modo seguente: 1. *hamartemata* (*met' agnoias*): a. *paralogos*: *atuchemata*; *mè paralogos*: *hamartemata*; 2. *adikemata*; 3. *adikos*. Ritengo invece che innanzitutto Aristotele distingua tra ciò che avviene in stato di ignoranza e ciò che avviene consapevolmente e successivamente all'interno di questi due gruppi, distingua ulteriormente tra altre due categorie o classi di danno. In sostanza, *adikemata* e *adikos* rientrerebbero come casi di azioni compiute consapevolmente e dunque sono considerati danni volontari.

²⁷⁰ Sorabji 1980, 274

aveva distinto tra l'agire in stato di ignoranza e l'agire a causa dell'ignoranza, sembra che invece non sia qui presente alcun riferimento a questa distinzione e che dunque la locuzione μετ'ἀγνοίας copra tutti i casi di ignoranza.

Ora, se da un lato, è sicuramente vero che nella distinzione tra i diversi tipi di danni, Aristotele non usi la stessa terminologia che aveva usato in *EE* II 9 rispetto alla negligenza (o rispetto al fatto che un agente non possa appellarsi all'ignoranza se era necessario e facile che egli possedesse la conoscenza che gli manca), è altrettanto vero che il termine *paralogos* sembri far riferimento esattamente al caso di ignoranza negligente.

Rispetto al significato di *paralogos* è possibile distinguere tra due diverse correnti interpretative: da un lato, vi sono coloro²⁷¹ che ritengono che *paralogos* stia semplicemente a significare *contrary to expectation*; dall'altro coloro che invece ritengono che *paralogos* indichi più esattamente *contrary to reasonable expectation*. Il riferimento alla “ragionevole aspettativa” è, in realtà, particolarmente importante. Daube²⁷² sostiene, al contrario, che nel termine *paralogos* non vi sia alcun riferimento alla negligenza (in coincidenza con l'affermazione di Sorabji), come invece sottintenderebbero i sostenitori della traduzione di *paralogos* con “ragionevole aspettativa”. Il termine *paralogos* dunque non starebbe a indicare ciò che il soggetto poteva o doveva aspettarsi ma fa semplicemente riferimento alla condizione psicologica di chi agisce nel momento in cui agisce. Tuttavia, Sorabji²⁷³ e Schofield²⁷⁴ hanno entrambi portato ottime ragioni per rigettare la lettura di Daube. Se infatti il soggetto è detto agire in ignoranza, dunque non sapendo e non comprendendo ciò che sta facendo, come è possibile sostenere che ciò che fa non è contrario alla sua aspettativa ma che anzi sia con essa coerente? Il punto è comprendere come è possibile che l'agente sbagli in stato di ignoranza eppure in uno stato psicologico tale per cui l'azione che egli compie è esattamente corrispondente alla rappresentazione mentale che egli ha della stessa. Se così fosse non si comprenderebbe in che modo un *hamartema* si distingua da un *adikema*, dal momento che sarebbe difficile fuggire all'accusa di volontarietà.

²⁷¹ Daube 1969 e Dyer 1965, 251.

²⁷² Daube 1969, 133-149.

²⁷³ Sorabji 1980, 281.

²⁷⁴ Schofield 1963, 67-68.

Per tutte queste ragioni, ritengo dunque che il termine *paralogos* debba essere inteso come indicante la “ragionevole aspettativa” e che dunque faccia riferimento all’errore dovuto a negligenza. In questo senso dunque la mia posizione si distacca da quella di Sorabji²⁷⁵, che invece sostiene, nonostante la sua interpretazione del termine *paralogos* vada nella direzione dell’ignoranza negligente, che i riferimenti alla negligenza e alla necessità di possedere alcune conoscenze siano assenti da *EN V 10*. Con questo non si intende negare che la terminologia usata nei due brani sia diversa e tuttavia ritengo che in realtà tutte le condizioni cui Aristotele fa riferimento alla fine di *EE II 9* per illustrare casi in cui l’azione è involontaria e al contempo biasimevole siano riassunte in *EN V 10* tramite, per l’appunto, il termine *paralogos*. Se tuttavia, in *EE II 9* Aristotele non si era esplicitamente espresso sullo statuto di volontarietà di quella che potremmo sintetizzare come un’azione compiuta per ignoranza negligente, limitandosi a dire che, in questi casi, vi è ancora biasimo, in *EN V 10* la posizione di Aristotele viene resa più esplicita.

Le azioni involontarie si dividono in azioni perdonabili e imperdonabili. Quegli errori che la gente compie non soltanto in stato di ignoranza, ma a causa dell’ignoranza, sono perdonabili; quelli invece che non avvengono a causa dell’ignoranza, ma in uno stato di ignoranza non dovuto a una passione umana o naturale, sono imperdonabili. (*EN V 10*, 1136a5-9)

Che dunque gli *hamartemata* rientrino all’interno della categoria degli errori involontari, sembra chiaro da questo testo. Tuttavia, come già in *EE II 9*, si ripropone la questione di comprendere come sia possibile che vi siano delle azioni considerate involontarie e biasimevoli (*EE II 9*, 1225b14-15) o involontarie e non perdonabili (*EN V 10*, 1136a9). Se lode e biasimo tracciano la responsabilità (come affermato in *EE II 6*, 1223a10-12) e la volontarietà, si potrebbe considerare che sia contraddittorio, da parte di Aristotele, affermare che vi siano delle azioni involontarie che tuttavia possono essere biasimate (o non perdonabili).

È possibile però sciogliere l’apparente contraddizione distinguendo tra l’azione in sé e l’azione considerata alla luce della disposizione dell’agente che l’ha compiuta. Se infatti, in *EE II 9*, si legge che le azioni compiute per ignoranza dovuta a negligenza, vizio, piacere e dolore, i.e. a stati e disposizioni eticamente rilevanti, sono involontarie e biasimevoli, il biasimo non è attribuito tanto all’azione in sé, che è involontaria, in quanto il soggetto agisce in stato di ignoranza, quanto più alla disposizione che ha condotto l’agente a compiere

²⁷⁵ Sorabji 1980, 274.

quell'azione. Non è cioè l'azione a essere biasimata ma lo stato di ignoranza, o, per meglio dire, la disposizione che ha determinato l'ignoranza da parte dell'agente.

Di questa infatti l'agente può essere considerato *aitios*, responsabile, e a questa dunque può essere rivolto il biasimo. Stessa cosa accade nel caso degli *hamartemata*: gli errori infatti sono sì azioni involontarie in quanto compiute in stato di ignoranza, ma lo stato di ignoranza può essere considerato sotto la specie del volontario ed è per questa ragione, dunque, che essi sono imperdonabili. La differenza tra gli *hamartemata* e gli *atuchemata* dunque può essere ricondotta alla differenza che esiste tra le disposizioni degli agenti che hanno compiuto l'uno o l'altro: se nel primo caso, la disposizione può essere biasimata o ritenuta imperdonabile, nel secondo invece, dal momento che lo stato di ignoranza non è determinato da alcuna disposizione eticamente rilevante (tanto che l'agente agisce *paralogos*), l'azione è perdonabile. L'origine degli *hamartemata* è infatti interna all'agente stesso e può essere identificata con la disposizione morale che determina l'assenza di conoscenza, mentre nel caso degli *atuchemata*, all'agente non può essere imputata la causa della sua ignoranza dal momento che egli agisce contro ogni ragionevole aspettativa e che l'assenza della conoscenza non è imputabile né alla sua negligenza, né a uno stato abituale vizioso, né a piacere e dolore: che egli manchi della conoscenza che, se posseduta, lo avrebbe trattenuto dall'agire come ha agito è dunque una disgrazia, a lui non imputabile ma imputabile a una causa esterna.

Per quanto riguarda l'errore negligente dunque, sebbene l'azione in sé possa essere ritenuta involontaria, l'agente può essere considerato responsabile della sua condizione di ignoranza e dunque biasimato e non perdonato, rispetto alla causa che ha portato all'ignoranza stessa. Sorabji²⁷⁶ sostiene inoltre che, dal momento che “μετ'ἄγνοιας” in V 10 copre tutti i casi di ignoranza e sta a indicare l'azione involontaria, una differenza tra *EE* II 9 e *EN* V 10 sia, sotto questo aspetto, rintracciabile. Secondo Sorabji²⁷⁷, *EE* II 9 e *EN* V 10 sono accomunate dal fatto che entrambe considerano ogni azione commessa μετ'ἄγνοιας come involontaria. Tuttavia, dal momento che in V 10 l'*hamartema* è ritenuto più colpevole dell'*atuchema* (pur essendo entrambi involontari) ne consegue che Aristotele qui distingue tra diversi gradi di colpevolezza dell'azione involontaria, cosa che invece, secondo Sorabji è assente in II 9 dove

²⁷⁶ Sorabji 1980, 272-281.

²⁷⁷ Sorabji 1980, 274.

Aristotele, secondo Sorabji, non ammette che l'ignoranza e l'ignoranza negligente rilevinno differenti gradi di colpevolezza. Tuttavia, se la ricostruzione dei due passi offerta è corretta, in realtà la distinzione tra il diverso grado di colpevolezza di *hamartemata* e *atuchemata* ricalca la distinzione tra il diverso grado di colpevolezza tra agire in stato di ignoranza a causa dell'ignoranza e agire in stato di ignoranza a causa di altre disposizioni eticamente rilevanti. D'altronde, Aristotele stesso affermava che nel caso in cui l'agente agisca per ignoranza ma non a causa dell'ignoranza, egli può essere biasimato. Se dunque in un caso è possibile attribuire biasimo e nell'altro invece ciò non è possibile, è a mio avviso chiaro che Aristotele anche in *EE* II 9 distingue tra diversi gradi di colpevolezza di un'azione involontaria.

Rispetto invece agli *adikemata* e alle azioni che derivano dall'essere *adikos* di un soggetto, Aristotele sottolinea che la differenza tra la prima e la seconda categoria di danni è dovuta alla presenza o all'assenza della premeditazione o della scelta deliberata. La premeditazione è indicata nel testo tramite due formulazioni: *ἐκ προαιρέσεως* e *ἐκ προνοίας*. Il termine *πρόνοια* compare nell'*EE* al capitolo 10, dove Aristotele, dopo aver discusso della *prohairesis*, afferma che i legislatori colgono il vero nelle loro distinzioni pur mancando di precisione quando distinguono tra volontario, involontario e premeditato²⁷⁸.

Il termine *pronoia* rimanda a uno sfondo eminentemente giuridico, dal momento che questo è il termine utilizzato tecnicamente nelle orazioni per indicare la rappresentazione mentale di un evento o la volontà della condotta lesiva o ancora, secondo altri, esattamente la premeditazione²⁷⁹. La locuzione *ἐκ προαιρέσεως* appare d'altronde essere utilizzata da Aristotele in questo contesto come essenzialmente sinonima di *ἐκ προνοίας*, nonostante, naturalmente, lo studio dedicato da Aristotele alla *prohairesis* in *EE* II 10 abbia permesso di raffinare la nozione stessa di premeditazione o scelta deliberata. Il termine *pronoia* pur essendo un termine tecnico del lessico giuridico manca, dal punto di vista dell'analisi della nozione, delle specificazioni che invece Aristotele ha introdotto parlando della *prohairesis*.

Nonostante cioè le due formulazioni vengano utilizzate da Aristotele in modo tale da sostituirsi l'una all'altra, lo studio di II 10 ha permesso non solo l'introduzione e l'analisi della *prohairesis* ma anche di raffinare lo stesso concetto di azione *ἐκ προνοίας*, che ora gode di tutte le specificazioni che sono emerse a partire dalla trattazione della scelta deliberata.

²⁷⁸ *EE* II 10, 1226b36-1227a1.

²⁷⁹ Rispetto all'identificazione della *pronoia* con la premeditazione, la volontà della condotta lesiva o la volontà dell'evento si parlerà nel paragrafo successivo.

Rispetto dunque alla differenza tra *adikemata* e *adikos*, questa è data dal fatto che mentre le prime sono azioni volontarie, compiute consapevolmente da un soggetto, che tuttavia hanno la loro origine nelle passioni di un soggetto, le seconde invece, provenendo da una scelta deliberata da parte dell'agente di compiere un'azione ingiusta, dicono qualcosa anche sugli stati abituali del soggetto stesso.

Ma se uno ha danneggiato per scelta, il suo agire è ingiusto, e basta agire ingiustamente secondo questo tipo di azione ingiusta per essere ingiusto, quando infrange la proporzione e l'onesto. E allo stesso modo, quando uno compie per scelta azioni giuste, è giusto; ma costui compie azioni giuste solo se agisce volontariamente. (*EN V 10,1136a1-5*)

Il commettere un *adikema* è insufficiente a rendere un soggetto ingiusto o malvagio: il soggetto infatti agisce a partire da una passione, come è tipico dell'incontinente e di coloro che mancano della capacità di autocontrollo. Colui che invece agisce essendo *adikos*, agisce a partire da stati abituali viziosi, malvagi e ingiusti e dunque commette il danno più grave.

La classificazione degli errori che viene offerta nell'*EN* si differenzia dunque da quella che invece Aristotele propone nella *Retorica*. Nella *Retorica* infatti non era proposta alcuna differenziazione all'interno della categoria dei danni volontari: questi infatti sono definiti *adikemata* e sono considerati tutti provenienti da malvagità, dal momento che un desiderio perverso è già una forma di malvagità. Nell'*EN* invece sono solo i danni provenienti dalla scelta che sono detti provenire da disposizioni malvagie e che rendono quindi un soggetto realmente ingiusto e malvagio. Nella scelta deliberata infatti, si manifestano tanto il desiderio di un agente quanto la sua deliberazione²⁸⁰. Gli *adikemata* invece sono danni che sono commessi a partire dall'impetuosità, tipici di chi manca di autocontrollo e agisce sotto spinta del desiderio e delle passioni: sebbene dunque vengano definiti errori ed errori volontari, non presentano tuttavia lo stesso grado di gravità dei danni provenienti da deliberazione proprio perché, nel caso degli *adikemata*, non è detto che il soggetto agisca a partire da malvagità ma, piuttosto, egli agisce a partire dalla sua incapacità di controllare i propri desideri e le proprie passioni.

L'altra differenza rintracciabile nelle due trattazioni, quella della *Retorica* e quella dell'*Etica Nicomachea*, è data dall'assenza, in *EN V 10*, del riferimento all'assenza di malvagità negli *hamartemata*. Mentre in *Rhet. I 13*, Aristotele sottolinea che gli *hamartemata* non provengono dalla malvagità, nonostante non siano imprevidi, il riferimento alla

²⁸⁰ *EE II 10, 1226b16-20; 1227a3-5.*

malvagità in *EN V 10* scompare. Tutto ciò che Aristotele afferma è che gli errori sono danni compiuti in ignoranza e non contrari alla ragionevole aspettativa, di cui causa prima è il soggetto stesso. Nel testo di *EE II 9* non vi è alcun riferimento alla malvagità da cui proverrebbe quella che possiamo definire “un’ignoranza colpevole”: Aristotele tuttavia afferma che questo stato possa provenire da piacere e dolore, che riguardano vizio e virtù. Senza dubbio, dunque, gli *hamartemata* non si pongono sullo stesso piano dei danni premeditati, che provengono evidentemente da disposizioni ingiuste: d’altronde mentre gli errori sono involontari, i danni premeditati rientrano nel volontario. Tuttavia, credo, non si possa escludere che lo stato di ignoranza, provenendo da disposizioni eticamente rilevanti, possa provenire anche da disposizioni viziose, sebbene queste non siano assimilabili alla malvagità vera e propria.

Riassumendo dunque le differenze tra le classificazioni dei danni presentate nell’*EN* e nella *Retorica* possono essere sintetizzate, in modo schematico, come nella seguente tabella:

<i>Retorica</i>	<i>Etica Nicomachea</i>
Definizione del volontario	
Si realizzano volontariamente tutte quelle cose che si fanno quando se ne è consapevoli (ειδότες) e senza esservi costretti μη ἀναγκαζόμενοι). (<i>Rhet.</i> I 10, 1368b9-10)	Per ‘volontario’ intendo [...] ciò che rientra nelle cose che dipendono da noi (τῶν ἐφ’αὐτῷ), e che uno compie consapevolmente (ειδώς), senza ignorare (μη ἀγνοῶν) né chi è oggetto dell’azione, né lo strumento con cui agisce, né il fine, per esempio chi colpisce, con che cosa e a che scopo; e tutto ciò non per accidente né per costrizione (μηδὲ βίᾳ).
Manca la lista degli oggetti che si possono conoscere e ignorare e il riferimento esplicito agli <i>eph’hemin</i> .	Definizione del volontario coerente che fa riferimento alla lista degli elementi che possono essere ignorati, all’accidentalità e al forzato.
Divisione dell’agire	
a. chi ha agito senza sapere e senza volere; b. chi ha agito in modo volontario e consapevole; 1. con premeditazione; 2. sulla base di una pulsione. (<i>Rhet.</i> I 13, 1373b33-36)	a. coloro che fanno danni con ignoranza e in stato di ignoranza; b. coloro che fanno danni consapevolmente: 1. a partire dalla passione; 2. a partire dalla scelta.
Divisione dei danni	
1. ἀτυχήματα: errori impreveduti (παράλογα) e non provenienti da malvagità.	1. ἀτυχήματα: danni compiuti in stato di ignoranza e contro l’aspettativa (παράλογως), la cui causa prima è esterna.

2. ἀμαρτήματα: errori non previsti (μη παράλογα) e non provenienti da malvagità.	2. ἀμαρτήματα (qui specie): danni compiuti non contro l'aspettativa (μη παραλόγως), la cui causa prima è nel soggetto.
3. ἀδικήματα: errori non previsti (μη παράλογα) e derivanti da malvagità.	3. ἀδικήματα: danni commessi consapevolmente, senza deliberazione preventiva.
—	4. ἄδικος: il soggetto è definito ingiusto quando compie un danno consapevolmente e con previa deliberazione, agendo a partire dalla scelta.
I danni rispetto alla divisione dell'agire.	
a. chi ha agito senza sapere e senza volere: 1. ἀτυχήματα; 2. ἀμαρτήματα.	a. coloro che fanno danni con ignoranza e in stato di ignoranza commettono degli ἀμαρτήματα (qui genere) suddivisi in: 1. ἀτυχήματα; b. ἀμαρτήματα.
b. chi ha agito in modo volontario e consapevole: 3. ἀδικήματα.	b. coloro che fanno danni consapevolmente commettono: 1. ἀδικήματα; 2. agiscono essendo ἄδικοι.
<ul style="list-style-type: none"> - non vi è alcuna distinzione nei danni relativamente all'agire per una pulsione o sulla base della premeditazione e neppure dunque all'attitudine o allo stato a partire da cui l'agente compie l'azione; - afferma esplicitamente che gli <i>hamartemata</i> non provengono da malvagità; - non spiega in cosa consiste la diversità di trattamento che dovrebbe essere riservata ai diversi tipi di azione. 	<ul style="list-style-type: none"> - Viene introdotta una categoria di danni separata per quanto concerne le azioni ingiuste provenienti dalla scelta; - a partire da <i>EE II 9</i> è possibile spiegare cosa distingue ἀμαρτήματα e ἀτυχήματα e affermare che anche gli <i>hamartemata</i> possono provenire da disposizioni viziose; - spiega in cosa consiste la diversità di trattamento tra errori e casi sfortunati cui fa accenno nella <i>Rhetorica</i>: in <i>EN V 10</i>, afferma che mentre gli errori sono imperdonabili, i casi sfortunati sono meritevoli di perdono. - le azioni compiute a partire dalla scelta provengono da malvagità mentre quelle compiute a partire dalla scelta sono azioni tipiche di chi manca di autocontrollo.

La classificazione di *EN V 10* appare dunque più specifica e precisa rispetto a quella della *Rhetorica*, nonostante entrambe possano essere considerate coerenti con l'*account* di volontario e involontario che è offerto da Aristotele in *EE II 8-9*. La trattazione del volontario è dunque strettamente collegata alle pratiche giuridiche che, come affermato in *Rhet. I 13*, devono distinguere tra diverse casistiche perché possano essere eque e Aristotele è consapevole, come mostra il testo di *EE II 10*, che la sua analisi di volontario e involontario sia connessa al diritto. Di più, la centralità attribuita al libro sulla giustizia e la presenza di ben due classificazioni dei danni da un punto di vista giuridico sembrano segnalare come questo collegamento non possa essere considerato solo come una conseguenza accessoria della trattazione del volontario e della responsabilità morale, ma che esso rappresenti piuttosto una

connessione e una preoccupazione interna allo stesso pensiero etico di Aristotele, che, trattando di volontario e involontario, non solo inserisce l'individuo all'interno di un contesto comunitario (come è evidente alla fine di II 6 e di II 8) ma si riferisce costantemente a pratiche di portata comunitaria, come la lode e il biasimo, la pena e la retribuzione, perseguendo al contempo l'obiettivo di introdurre specificazioni all'interno di distinzioni che erano parzialmente già presenti nell'ambito giurisprudenziale della *polis* greca.

§ III.3. I legislatori colgono la verità: il sistema giuridico ateniese.

Dal momento che Aristotele in *EE* II 10 introduce un riferimento alle pratiche giuridiche del suo tempo, affermando che i legislatori, pur toccando il vero, non giungono alle opportune precisazioni, bisogna considerare perché e in che modo Aristotele ritenga che la sua trattazione di volontario e involontario possa essere d'aiuto al legislatore. Per fare ciò, è necessario esaminare in che modo venivano classificati i reati nel diritto ateniese all'epoca di Aristotele. La distinzione, o meglio, l'assenza di una distinzione, tra *akousios*, *hekousios*, *ek pronoias* nel diritto ateniese è un argomento piuttosto dibattuto, su cui i commentatori sembrano, ancora oggi, non essere giunti a un accordo²⁸¹. La maggior parte delle testimonianze sull'argomento deriva inoltre dalle orazioni di carattere giuridico a noi pervenute, piuttosto che da una vera e propria codificazione. L'obiettivo di questa sezione sarà quindi quello di fornire un resoconto delle linee interpretative più rilevanti in merito alla classificazione dei reati nel diritto ateniese, con particolare riferimento alla disciplina in materia di omicidio, e di evidenziare, soprattutto, gli elementi di discontinuità con la classificazione aristotelica, al fine di comprendere in che modo la trattazione di volontario e involontario sia considerata da Aristotele utile al legislatore nell'inserire le dovute precisazioni.

La prima stesura delle leggi ateniesi è da attribuirsi a Draconte (ca. 620 a. C.). La successiva legislazione di Solone (ca. 590 a. C.) modificò poi il *corpus* legislativo di

²⁸¹ Rispetto alla ricostruzione dei diversi orientamenti dottrinali, sembrano essere particolarmente rilevanti gli studi di Pepe (2008; 2015), che favorisce l'orientamento per cui la *pronoia* come vedremo debba essere intesa come volontà dell'evento, e Lee (1937), Loomis (1972) e Macdowell (1963), che invece intendono la *pronoia* come volontà della condotta lesiva.

Draconte, che, tuttavia, rimase invariato rispetto alla materia di omicidio²⁸². In linea generale, sembra che leggi di Draconte distinguessero tra due tipi di omicidio per cui erano previste pene diverse e la cui competenza era affidata a tribunali diversi. La forma più grave era rappresentata dall'omicidio *ek pronoias*, per cui la legge prevedeva la pena capitale e la confisca dei beni e la cui competenza era affidata all'Areopago, tribunale deputato al giudizio di casi di omicidio *ek pronoias*, per l'appunto; accanto all'omicidio *ek pronoias* vi era poi l'omicidio *mè ek pronoias* o *akousios*, per cui era invece previsto l'esilio e la cui competenza era affidata al Palladio, tribunale deputato invece al giudizio di casi di omicidio *akousios*. Perché il processo fosse ritenuto di competenza del Palladio, non era sufficiente che l'accusato dichiarasse di aver ucciso *akousios* ma era necessario che anche l'accusatore chiamasse in causa l'imputato per omicidio involontario. Se l'accusatore invece chiamava in causa l'imputato per omicidio *ek pronoias* e l'accusato si difendeva dichiarando di aver ucciso *akousios* il processo era di competenza dell'Areopago, che poteva poi assolvere l'imputato dall'accusa di *phonos ek pronoias*. Se l'imputato fosse poi stato assolto dall'Areopago, la causa sarebbe stata semplicemente vinta dalla difesa: non era infatti possibile che l'Areopago giudicasse l'imputato colpevole di omicidio *akousios*, in quanto la competenza specifica per questo reato era del Palladio e solo nel Palladio l'accusato poteva essere riconosciuto colpevole di omicidio involontario²⁸³. Il problema sorge tuttavia allorché si cerca di comprendere da un lato, che cosa bisogna intendere per *pronoia* e, dall'altro, le relazioni tra questa tipologia di omicidio e il *phonos hekousios* e *akousios*; un'ulteriore difficoltà si riscontra poi nell'identificazione delle tipologie di reato che rientrano all'interno dei cosiddetti *phonoï akousioi*. La questione è cioè tutto fuorché di semplice risoluzione e non si cercherà qui di fornire nuovi tentativi interpretativi rispetto alla relazione che queste categorie giuridiche intrattengono l'una con l'altra, quanto più di fornire una rassegna delle diverse posizioni cercando di evidenziare le ragioni che rendono alcuni orientamenti dottrinali più convincenti rispetto ad altri.

Rispetto al *phonos ek pronoias*, dunque, questa fattispecie è stata interpretata come indicante la premeditazione, ma anche il cosiddetto *harmful intent* o il dolo: come è già

²⁸² Gagarin (1998, xxi). Alla fine del V sec. a. C. inoltre le leggi furono riorganizzate e fu varata una nuova procedura per l'approvazione di nuove leggi: un gruppo di legislatori (*nomothetai*) doveva occuparsi di garantire che le nuove leggi non entrassero in conflitto con quelle precedenti. Tuttavia non risulta alcun tentativo strutturato di organizzare sistematicamente il *corpus* legislativo.

²⁸³ MacDowell 1963, 44-47.

possibile notare, il termine è stato variamente interpretato e copre, di volta in volta, quelli che, nel nostro ordinamento giuridico, rappresentato diversi gradi di colpevolezza e di imputabilità soggettiva dell'azione. Rispetto al rapporto tra *phonos ek pronoias* e *phonos hekousios*, è stato rilevato che i termini *hekon* e *hekousios* sono in realtà poco utilizzati all'interno del linguaggio giuridico tecnico e, conseguentemente, Gagarin ha sostenuto che i due termini, che spesso si trovano accostati l'uno all'altro, venissero utilizzati insieme per enfatizzare la natura intenzionale dell'atto²⁸⁴. Tra *phonos ek pronoias* e *phonos hekousios* dunque non sarebbe ravvisabile una reale differenza e le due locuzioni, al contrario, indicherebbero generalmente la stessa classe e tipologia di omicidio: le due locuzioni, usate congiuntamente, servirebbero soprattutto a porre una maggiore enfasi sull'intenzionalità dell'atto. Che cosa significherebbe a questo punto *ek pronoias*? E, di conseguenza, che tipo di illeciti rientrerebbero all'interno del *phonos mè ek pronoias* o *akousios*? Per rispondere a queste domande, è possibile innanzitutto ravvisare due macro-orientamenti dottrinali²⁸⁵.

Da un lato vi sono coloro che sostengono che *pronoia* debba essere inteso come termine più specifico di *hekousios*, volontario e, di conseguenza, la *pronoia* identificherebbe omicidi commessi con premeditazione. Se ciò fosse vero, ne conseguirebbe che all'interno della categoria dei *phonois mè ek pronoias* o *akousioi*, rientrerebbe qualunque omicidio che non sia commesso con premeditazione, sia esso colposo o doloso o finanche accidentale.

Dall'altro, il secondo orientamento dottrinale, maggiormente accreditato, considera la *pronoia* come essenzialmente equivalente a *hekousios*: la *pronoia* cioè non corrisponderebbe alla programmata volontà di uccidere e alla premeditazione ma corrisponderebbe alla volontà della condotta e/o dell'evento. Conseguentemente, il *phonos akousios* identificherebbe, in questo caso, una categoria più ristretta all'interno della quale rientrerebbero solo le morti accidentali, dove manchi qualsiasi *harmful intent*, o tutti i casi di omicidio in cui sia assente una rappresentazione mentale dell'evento. In generale, rispetto al *phonos akousios*, come messo in rilievo dagli studi di Laura Pepe²⁸⁶, perché un omicidio possa essere considerato involontario secondo l'antico diritto ateniese, è necessario individuare la presenza di un *hamartema*, errore. A partire dalla II *Tetralogia* di Antifonte, è infatti ricavabile che perché

²⁸⁴ Gagarin 1981, 37.

²⁸⁵ Pepe 2015, 430-432.

²⁸⁶ Pepe 2008, 143-145.

l'imputato possa essere giudicato colpevole di omicidio involontario, è necessario riscontrare un errore nella sua condotta, dovuto al mancato rispetto di un ordine o di una regola o dovuto a negligenza²⁸⁷.

La categorizzazione in materia di omicidio va tuttavia integrata alla luce di un'ulteriore distinzione basata non su criteri di imputabilità soggettiva (o, in generale, sul criterio volontario/involontario) ma sulla distinzione tra omicidio ingiusto o legittimo, i.e. permesso dalla legge. Accanto all'omicidio *ek pronoias* e a quello *akousios* vi è infatti un'altra categoria di omicidi, il cosiddetto *phonos dikaios*, che potrebbe essere tradotto come omicidio legittimo, per cui è garantita l'impunità e la cui competenza è affidata al Delfinio, tribunale che si occupava di giudicare casi di omicidio legittimo o giustificabile e verificare la sussistenza delle circostanze necessarie per il riconoscimento dell'impunità. All'interno del *phonos dikaios* rientrano varie tipologie di reato che si fondano sull'idea della giustificabilità dell'omicidio e che prescindono, come detto, dalla distinzione tra volontario e involontario. All'interno dell'omicidio legittimo infatti rientrano sia casi in cui l'omicida è legittimato nell'infliggere la pena al reo (e.g. se lo ha colto in flagranza di adulterio con la propria moglie), sia casi di legittima difesa, sia casi in cui l'omicida uccide a causa di un errore non morale ma dovuto a ignoranza, sia i cosiddetti *phonoï en athlois* e *phonoï en polemo* (e.g. casi di uccisione di un uomo in occasione di gare, probabilmente, anche se non esclusivamente, agoni ginnici corpo a corpo, o casi in cui un soldato uccideva un suo commilitone in guerra non avendolo riconosciuto come compagno).

È solo rispetto agli omicidi legittimi e soprattutto rispetto alla legittima difesa che il termine *pronoia* sembra assumere il significato preciso di "premeditazione": in questi casi infatti la legge consente di uccidere impunemente un ladro o un aggressore solo se ciò avviene *euthus*, immediatamente, e senza *pronoia*²⁸⁸. Diversamente, l'omicida potrà essere accusato di aver ucciso *ek pronoias* anche se le circostanze potrebbero essere sufficienti a configurare un caso di omicidio legittimo. Anne Merker²⁸⁹ ne conclude dunque che l'assenza di *pronoia* è significativa rispetto alla giustificazione legale ma non costituisce un'aggravante rispetto agli omicidi volontari.

²⁸⁷ Antiph., *Tetralogy II*, 3.2.6-3.2.7.

²⁸⁸ Demosth., *Against Aristocrates*, 60.

²⁸⁹ Merker 2016, 335.

Tuttavia, a complicare il quadro della relazione tra *hamartema* e *phonos akousios*, vi è un'orazione di Demostene, la *Contro Aristocrate* 54, in cui l'oratore sostiene che, in un caso di *phonos en athlois* (che dovrebbe rientrare nella categoria di *phonos dikaios*), l'omicida debba essere considerato aver agito *akon*, involontariamente, poiché, se è possibile trovare in queste circostanze un *hamartema*, questo è imputabile alla vittima più che all'uccisore. Si trovano quindi due usi in cui il termine *akousios* e il riferimento all'*hamartema* vengono utilizzati in Antifonte e in Demostene: Antifonte usa il riferimento all'*hamartema*, che viene imputato alla vittima, proprio affinché l'imputato sfugga all'accusa di *phonos akousios*; Demostene, invece, si serve del riferimento all'*hamartema* per mostrare che l'imputato ha agito *akon*. I termini *akousios* e *akon* dunque si presentano come termini non univoci e polisemici, che coprono sia l'omicidio involontario punibile, per l'appunto, con l'esilio, sia l'omicidio involontario *tout court*, senza alcuna volontà di uccidere, per cui dovrebbe essere garantita l'impunità. *Akon* dunque sarebbe sia un omicidio commesso con volontarietà colposa, nel caso della negligenza, sia un omicidio involontario *tout court* o una morte accidentale. In entrambi i casi tuttavia, mancherebbe sia la volontà della condotta lesiva (*harmful intent*) sia la volontà dell'evento.

Se dunque questo è il quadro che si configura per quanto riguarda i *phonoï akousioi*, a questo punto è possibile domandarsi come debba essere intesa la *pronoia*. Si è detto che, rispetto a questo punto, vi sono due macro-orientamenti dottrinali: quello per cui la *pronoia* corrisponderebbe alla premeditazione e quello per cui la *pronoia* corrisponderebbe a *hekousios*. All'interno del secondo orientamento, è possibile tuttavia identificare due linee interpretative del termine *pronoia*: in base alla prima linea interpretativa, la *pronoia* corrisponderebbe alla volontà della condotta lesiva²⁹⁰; in base alla seconda linea interpretativa, la *pronoia* corrisponderebbe alla volontà dell'evento. Nel primo caso, la categoria degli omicidi *akousioi* sarebbe conseguentemente limitata e ristretta alle sole morti accidentali in cui manchi l'elemento soggettivo dell'*harmful intent*. In base al secondo orientamento, rientrerebbero nella categoria degli omicidi involontari anche quelli in cui venga riconosciuta la sola volontà della condotta e non già dell'evento.

²⁹⁰ Loomis 1972.

Rispetto all'orientamento dottrinale che interpreta la *pronoia* come premeditazione, Laura Pepe²⁹¹ ha mostrato come il termine *pronoia* non debba essere inteso in senso restrittivo come corrispondente, per l'appunto, alla premeditazione del nostro orientamento giuridico. A sostegno della sua interpretazione, l'autrice riporta che in *Contro la matrigna* di Antifonte²⁹², il termine *pronoia* è utilizzato per mostrare come la donna, che ha somministrato al marito un veleno pensando fosse un filtro d'amore (o, perlomeno, questo è quanto viene sostenuto dalla difesa) viene al contrario accusata di aver somministrato il veleno consapevolmente e che, anzi, ella già da tempo macchinava per uccidere il proprio marito. La *pronoia* è, in questo contesto, esplicitamente usata per indicare la premeditazione di un piano criminoso, con riferimento alla temporalità. Tuttavia, se è vero che la *pronoia* intesa come premeditazione implica la volontà e la prefigurazione della fattispecie criminosa non è vero il contrario: la volontà e la prefigurazione dell'evento non implicano necessariamente la premeditazione. Il riferimento alla premeditazione in questo contesto è dunque considerato dalla studiosa più come un espediente retorico: se si mostrasse che la donna premeditava la morte del marito, sarebbe necessario concludere che essa prefigurasse e avesse una rappresentazione dell'evento al momento dell'azione.

La *pronoia*, conclude Pepe²⁹³, risulta maggiormente accostabile al nostro concetto di dolo diretto piuttosto che a quello di premeditazione e, in più, il termine non corrisponderebbe alla mera volontà della condotta lesiva, i.e. all'*harmful intent*, quanto più alla volontà dell'evento, come ricavabile a partire dall'orazione *Contro la Matrigna* di Antifonte (1.26). Se dunque gli omicidi *ek pronoias* sono caratterizzati dalla rappresentazione e dalla volontà dell'evento, rimane da analizzare quale possa essere lo statuto dei cosiddetti omicidi d'impeto. Secondo Pepe²⁹⁴, che riprende la classificazione di Platone in merito agli omicidi d'impeto, questi dovrebbero essere classificati più come *phonoï akousioi*, i.e. omicidi involontari, che

²⁹¹ Pepe 2015, 435-437.

²⁹² Antiph., *Against the Stepmother*, 1.26.

²⁹³ Pepe 2015, 442.

²⁹⁴ Pepe 2015, 447.

hekousioi, i.e. volontari²⁹⁵. Contrariamente al nostro ordinamento, per cui l'omicidio d'impeto viene classificato come doloso e dunque non esclude la volontà del soggetto, è possibile concludere, secondo l'autrice, che per i Greci l'omicidio d'impeto rientri tra i *phonoï akousioi*, dal momento che viene escluso che, in questi casi, il soggetto agisca con *pronoia*, poiché l'eccesso di *pathos* viene ritenuto tale da rendere il soggetto incapace di intendere e di volere (elementi questi necessari, se la *pronoia* corrisponde alla volontà e alla rappresentazione dell'evento).

Tuttavia, a fronte di questo primo orientamento dottrinale, è necessario menzionare anche il secondo orientamento, che annovera tra i suoi esponenti Loomis (1972), secondo il quale la *pronoia* non corrisponde alla volontà e alla rappresentazione dell'evento, ma al mero *harmful intent*, i.e. alla volontà della condotta lesiva. In base a questa interpretazione della *pronoia*, rientrerebbero tra gli omicidi volontari anche omicidi senza rappresentazione o prefigurazione dell'evento ma con semplice prefigurazione e rappresentazione della condotta. In questo caso il termine *pronoia* starebbe a indicare l'intenzionalità della condotta e, anche in questo caso, dunque, la *pronoia* coprirebbe una casistica più ampia rispetto alla premeditazione. Tuttavia, dal momento che la *pronoia* indica la volontà della condotta lesiva, la corrispondente categoria degli omicidi *akousioi* sarebbe, in questo caso, limitata alle sole morti accidentali, dove, per l'appunto, non è riscontrabile alcun *harmful intent*.

In ogni caso, entrambi gli orientamenti escludono nettamente l'identificazione della *pronoia* con la premeditazione, mettendo in secondo piano l'elemento della temporalità. La *pronoia* cioè non fa riferimento alla presenza di un intervallo di tempo tra la maturazione del proposito e l'azione dell'imputato, quanto alla pre-figurazione o alla rappresentazione dell'evento, in un caso, e alla rappresentazione di una condotta lesiva nell'altro caso. È chiaro tuttavia che in nessun caso la presenza o l'assenza di *pronoia* funga da aggravante o attenuante rispetto alla bipartizione tipica dell'ordinamento giuridico greco. Contro l'idea che nell'uso del termine *pronoia* in ambito giuridico e di retorica giudiziaria manchi qualsiasi

²⁹⁵ Per una diversa interpretazione si veda Merker 2016, 336. Merker sostiene infatti che Platone introduca, tramite la considerazione degli omicidi d'impeto, una terza categoria che può essere a sua volta divisa in volontario e involontario, senza fondersi totalmente né con l'una né con l'altra. È tuttavia necessario notare che lo studio di Laura Pepe (2015) non è tanto volto a cercare una precisa classificazione degli omicidi nelle *Leggi* quanto più a cercare di comprendere cos'è possibile sapere, a partire dal pensiero platonico, in merito al modo tradizionale in cui erano considerati questo genere di omicidi nella *polis* ateniese. L'accostamento degli omicidi d'impeto all'involontario è in questo senso un segno del fatto che tradizionalmente questo tipo di delitto venisse considerato come *phonos akousios*.

riferimento alla temporalità vi è un recente studio di Cristina Viano (2015, 82): l'autrice sostiene infatti che, nonostante il suo generale accordo con l'idea che il termine *pronoia* non rilevi direttamente all'ambito della premeditazione come intesa nella contemporaneità, è innegabile che, in alcuni testi, tra cui la *Contra Simone* di Lisia²⁹⁶, il termine *pronoia* rimandi anche a una dimensione temporale – come rileva anche Merker a proposito della legittima difesa – che dunque non può essere completamente negletta.

Tuttavia, nonostante l'ambiguità della preposizione *pro*, che rimanda sia a un aspetto temporale che preferenziale, è possibile sostenere, alla luce dei diversi studi qui considerati, che, nonostante alcuni usi di *pronoia* rimandino all'aspetto della temporalità, non è questo l'elemento dirimente al fine della comprensione di quale aspetto dell'azione delittuosa venga sotteso da *pronoia*, che rimanda, piuttosto, alla rappresentazione mentale della condotta o dell'evento.

Alla luce di questo resoconto delle diverse categorie e orientamenti dottrinali nel diritto greco, è possibile dunque sostenere la presenza di due correnti interpretative maggiormente accreditate e accreditabili: la prima, vede nella *pronoia* la rappresentazione e prefigurazione dell'evento e dunque considera involontari tutti gli omicidi in cui viene riscontrata l'assenza di questo elemento (dalle morti accidentali all'omicidio colposo); la seconda, invece, interpreta la *pronoia* come volontà della condotta lesiva e dunque ritiene involontari solo le morti accidentali. A questo punto, è possibile considerare come il resoconto aristotelico su volontario e involontario, che trova un'applicazione nella classificazione dei danni offerta in *EN V 10*, si differenzi dalla categorizzazione tipica del diritto del suo tempo.

§ III.4. Analogie e differenza tra la classificazione aristotelica dei danni e il sistema giuridico ateniese.

Aristotele annuncia in *EE II 10* il progetto di introdurre delle precisazioni rispetto alla classificazione delle azioni e degli illeciti in volontari, involontari e premeditati. Tale affermazione fa, con tutta probabilità, riferimento alla classificazione dei danni che egli introduce in *EN V 10* ed è per questa ragione che ci si avvarrà di questa classificazione piuttosto che di quella offerta nella *Retorica* per comprendere quali aspetti di innovazione e quali specificazioni Aristotele stesso introduce rispetto a tali distinzioni. Un'ulteriore ragione

²⁹⁶ Lys., *Contra Simone* 41- 43.

per prediligere la classificazione dell'*EN* rispetto a quella della *Retorica* è data dal maggior grado di precisione che la prima presenta rispetto alla seconda. Come si è infatti mostrato, la *Retorica* pur promettendo una distinzione precisa tra atti deliberati e involontari, sembra poi non riportare tale distinzione alla casistica di danni menzionata in *Rhet.* I 13.

Il diritto greco propone sostanzialmente una bipartizione tra casi di errore rappresentata, nel caso dell'omicidio, dalla bipartizione tra *phonos ek pronoias* e *phonos akousios*. Accanto a questa bipartizione, che si basa sulla volontarietà dell'azione, è poi presente la categoria del *phonos dikaios*, omicidio legittimo e dunque giustificato, all'interno del quale rientrano anche casi di legittima difesa. Tuttavia, Aristotele in *EE* II 10 riporta tre casi che i legislatori avrebbero in mente nelle loro classificazioni: volontario, involontario e premeditato, *ek pronoias* per l'appunto. Nonostante tutti i tre termini venissero utilizzati in campo giuridico, la ragione per cui le classi di errori nel diritto greco sono, sostanzialmente, due è data dal fatto che i termini *pronoia* e *hekousios* tendono a identificare la stessa classe di delitti. Tuttavia, è altrettanto vero, come si è visto, che la locuzione *ek pronoias*, quando accostata a *hekousios*, abbia la funzione di rilevare una categoria particolarmente grave di omicidio, i.e. l'omicidio premeditato. La considerazione della gravità di tale delitto resta però confinata all'ambito del giudizio morale, dal momento che non è accompagnata né dall'inflizione di una pena più severa né da una classificazione separata di questo tipo di reato.

Aristotele, al contrario, in *EN* V 10, suddivide in quattro le classi di danni che un agente può compiere in base all'imputabilità soggettiva dell'azione stessa. Questo aspetto costituisce già una prima importante differenza e una prima importante specificazione a fronte della classificazione bipartita tipica del tempo di Aristotele stesso. Dal momento che rispetto a cosa debba essere sotteso alle due categorizzazioni del diritto greco non vi è unanimità nell'orientamento dottrinale, le due linee interpretative verranno prese in considerazione separatamente al fine di mostrare, in entrambi i casi, quali siano gli elementi di innovazione che Aristotele introduce a partire dalla sua trattazione di volontario e involontario e dall'applicazione pratica di questi concetti in ambito giuridico.

Rispetto alla linea interpretativa, che vede nella *pronoia* l'espressione della volontà e della rappresentazione dell'evento, sarebbero volontari tutti gli omicidi in cui il soggetto agisce consapevolmente rispetto all'evento di cui egli è causa. Tutta la casistica in cui invece il soggetto non ha rappresentazione dell'evento, rientrerebbe nell'ambito dell'involontario.

Rientrerebbero dunque all'interno degli omicidi involontari casi in cui l'agente, pur volendo nuocere, in modo generale, a un terzo non ha rappresentazione o consapevolezza dell'evento della morte del soggetto cui egli vuole nuocere, e.g. sarebbe un omicidio involontario il caso di un agente che colpisca un uomo, senza rappresentarsene la morte, e il colpo dia come risultato effettivo la morte dell'uomo colpito. In questo caso infatti verrebbe a mancare la volontà dell'evento. All'interno degli omicidi involontari rientrano poi, in base a questa interpretazione, gli omicidi d'impeto o gli omicidi commessi a causa di un errore non morale.

Ora, Aristotele introduce delle precisazioni rispetto a questi due tipi di reato. È lecito affermare infatti che, secondo la classificazione offerta da Aristotele, gli omicidi d'impeto rientrano, in generale, all'interno della terza classe di danni, gli *adikemata*, in quanto la passione non rende necessariamente involontaria un'azione, come dimostrato dal caso dell'acratice per esempio. Si agisce volontariamente infatti anche senza scelta deliberata e seguendo il desiderio e l'impulso (sebbene il volontario non possa essere definito dalla facoltà desiderativa o appetitiva). Tuttavia, come si è mostrato nella seconda parte della tesi²⁹⁷, vi sono alcuni casi di azioni che, compiute sotto spinta di emozioni irrefrenabili, rendono l'azione involontaria, in quanto eccedono la naturale capacità di sopportazione di un agente: solo in questi casi dunque l'azione potrà essere definita involontaria *tout court* proprio perché l'azione non dipende dal soggetto, eccedendo la sua naturale capacità di sopportazione, e gli altri membri della società sono disposti a riconoscere che l'emozione che ha condotto all'azione e le circostanze in cui essa si è generata avrebbero indotto qualunque uomo o, almeno, la maggior parte degli uomini a comportarsi e agire nello stesso modo. In questi casi, però, l'azione risulterà involontaria in quanto forzata e dunque questa casistica fa riferimento a un altro criterio per l'esclusione della responsabilità morale, i.e. il forzato, mentre il criterio sotteso alla rappresentazione dell'evento sembra far riferimento maggiormente al criterio della conoscenza piuttosto che al forzato stesso.

Rispetto alla seconda linea interpretativa per cui la *pronoia* corrisponderebbe alla volontà della condotta lesiva, piuttosto che dell'evento, sarebbero invece involontarie solo le morti accidentali (come il caso del lanciatore di giavellotto della *Seconda Tetralogia* di Antifonte). Dal momento che il sistema giuridico ateniese prevedeva una pena anche per gli omicidi involontari (a meno che i parenti delle vittime non accordassero il perdono e la conseguente

²⁹⁷ Riferimento II parte, § I. 3.

esclusione della pena), Aristotele distinguendo tra danni involontari perdonabili e imperdonabili introduce anche qui una distinzione all'interno dell'involontario. Si potrebbe pensare infatti che il riferimento al perdono miri esattamente a introdurre una specificazione all'interno dell'involontario stesso: non tutto ciò che è involontario, secondo Aristotele, è perdonabile ma, anche qui, è necessario porre delle distinzioni²⁹⁸.

Da un lato infatti Aristotele distingue tra danni commessi in ignoranza e a causa di un errore non morale (in *EE* II 9 aveva detto che è involontario ciò che un agente compie in ignoranza e a causa dell'ignoranza) e tra danni commessi in ignoranza a causa di un errore morale e, in ogni caso, non contrari alla ragionevole aspettativa (commessi per esempio, per negligenza, piacere o dolore): mentre i primi sono meritevoli di perdono in quanto, secondo *EE* II 9, rientrano all'interno dell'involontario e dunque escludono la responsabilità morale di un agente, i secondi invece non sono perdonabili perché, pur essendo l'azione in sé considerata involontaria in quanto commessa in ignoranza, lo stato che ha condotto l'agente a essere in condizioni di ignoranza è biasimevole e ascrivibile all'agente da un punto di vista morale. Si può cioè pensare che Aristotele distinguendo tra due tipologie di azione involontaria, miri a definire e specificare a quali condizioni un agente merita di essere perdonato e tale aspetto sembra essere mancante all'interno del diritto greco, dove la scelta di perdonare era una scelta demandata solo ed esclusivamente ai parenti delle vittime. Tra tutti i casi di danni menzionati da Aristotele e classificati in base al criterio che noi definiremmo dell'imputabilità soggettiva, solo gli *atuchemata* sono esenti da pena; in tutti gli altri casi l'agente può essere punito (o non perdonato) proprio perché o l'azione o lo stato che ha condotto a una certa azione può essere imputato all'agente stesso.

I numerosi riferimenti al perdono, che Aristotele introduce parlando di volontario e involontario sia rispetto al forzato che all'ignoranza, possono essere interpretati dunque come facenti riferimento non tanto al perdono inteso come pratica privata, frutto della relazione o

²⁹⁸ Va qui tuttavia rilevato che il termine tecnico utilizzato nel diritto greco per riferirsi al perdono è *aidesis* mentre Aristotele utilizza in modo quasi esclusivo il termine *suggnome*. È altrettanto vero in ogni caso che il termine *aidesis* in Aristotele rimanda all'ambito semantico della "vergogna" più che del "perdono". Il termine infatti in greco copre una grande varietà di significati. Ritengo cioè che l'utilizzo da parte di Aristotele del termine *suggnome* piuttosto che del termine tecnico *aidesis* per indicare il perdono non sia una ragione sufficiente per escludere che il riferimento al perdono nella trattazione di volontario e involontario rimandi a un ambito pubblico piuttosto che a un ambito privato, proprio perché il termine che giuridicamente indica il perdono viene utilizzato da Aristotele stesso in un'altra accezione. A ulteriore sostegno, è possibile citare casi in cui gli oratori si sono serviti del termine *suggnome* per indicare il riferimento, in questo caso eminentemente giuridico – dal momento che si tratta di orazioni giudiziarie – alla pratica del perdono.

dell'accordo tra due singoli uomini, ma come facenti riferimento esattamente a quella dimensione pubblica che vedeva nel perdono un atto di valenza e rilevanza giuridica. Se ciò è vero, dunque, quando Aristotele parla del forzato in *EE* II 8, affermando che le azioni commesse sotto spinta della necessità e quelle compiute sotto spinta di emozioni irrefrenabili sono ritenute perdonabili e se ne ha effettivamente perdono (in quanto in entrambe si riscontra la presenza di elementi che eccedono la naturale capacità di sopportazione di un agente), egli sta ammettendo che questo tipo di azioni debba sfuggire alla punibilità.

Vi è tuttavia un ulteriore aspetto da tenere in considerazione allorché si cerca di mettere in relazione la classificazione aristotelica dei danni con il sistema giuridico ateniese. Se Aristotele infatti in *EE* II 10, distingue tra volontario, involontario e *ek pronoias* (seguendo dunque la terminologia giuridica a lui contemporanea), nella classificazione dei danni offerta in *EN* V 10, il termine *pronoia* viene sostituito dal termine *prohairesis*, il quale fa riferimento alla scelta dei mezzi in vista del raggiungimento di un certo fine. Che la *prohairesis* in Aristotele sia legata all'elemento temporale viene affermato nell'*incipit* di *EE* II 8: la *prohairesis* infatti non definisce il volontario precisamente perché sono volontarie azioni compiute anche nell'istante o subitaneamente mentre nessuno sceglie nulla in un istante. La *prohairesis* richiede cioè tempo. Già da questo primo elemento è possibile identificare una prima differenza tra la *prohairesis* e la *pronoia* così come viene descritta nei due maggiori orientamenti dottrinali. La *pronoia* infatti è legata all'aspetto rappresentativo e della condotta e dell'evento mancando tuttavia di un riferimento esplicito alla dimensione temporale della *pronoia* stessa, il che ha reso i commentatori pressoché unanimi nel non identificarla strettamente con il nostro concetto di premeditazione, per cui è invece necessario che intercorra un certo tempo tra la scelta e la messa in opera dell'azione: la premeditazione è cioè una volontà programmata dove l'enfasi cade sul tempo richiesto dalla programmazione stessa. L'agente che agisce premeditatamente nel nostro ordinamento deve cioè aver coltivato il desiderio e la volontà dell'azione delittuosa. La *pronoia* greca rimanda piuttosto alla prefigurazione.

Ora, se invece per Aristotele la *prohairesis* implica una dimensione temporale oltre che un aspetto preferenziale²⁹⁹, è chiaro tuttavia che l'agire *ek prohaireseos*, rispetto alla classificazione dei danni, faccia riferimento a entrambi gli aspetti. Un'ulteriore divergenza tra

²⁹⁹ Una discussione di questo aspetto si trova in Woods (2005, 143-144).

il concetto di *pronoia* del diritto greco e tra il concetto di *prohairesis* aristotelico è data dal fatto che mentre, come si è visto, l'agire *ek pronoias* corrisponde all'agire volontario, per Aristotele la *prohairesis* non definisce il volontario e i due insiemi non sono co-estensivi: mentre cioè ogni azione compiuta *ek prohaireseos* sarà un'azione volontaria, l'inverso non vale. I legislatori greci cioè non avrebbero riconosciuto che l'agire *ek pronoias* corrisponde a una sottoclasse dell'agire *hekousios* e che, tra i due, non possa esservi totale sovrapposizione (pena per esempio, la classificazione di tutti gli omicidi d'impeto come involontari). Rispetto dunque all'agire *ek pronoias* tipico del diritto greco e all'agire *ek prohaireseos* della classificazione dei danni emergono due sostanziali elementi di divergenza. Da un lato infatti l'elemento temporale tipico della *prohairesis* sembra assente nell'idea di *pronoia* intesa come pre-figurazione: sebbene infatti la pre-figurazione sembri rimandare a un aspetto temporale in realtà il prefisso "pre-" rimanda piuttosto alla presenza e alla rappresentazione mentale dell'evento o della condotta che viene generata. Per questa ragione, le traduzioni di *pronoia* oscillano tra pre-figurazione e rappresentazione.

Il secondo elemento di divergenza riguarda la coincidenza, come detto, di *pronoia* con *hekousios*. Per Aristotele infatti questi due insiemi non sono co-estensivi e ciò è evidente non solo dal fatto, interno alla classificazione stessa, che l'agire volontario rispetto ai danni viene bipartito in *adikemata* e nell'agire essendo *adikos* tipico dell'agire *ek prohaireseos*, ma anche dalla differenza, insita alla teoria aristotelica della volontarietà, tra l'agire *hekousios* e l'agire *ek prohaireseos*: mentre cioè ogni agire *katà prohairesin* è, anche, un agire volontario, non ogni azione compiuta volontariamente viene compiuta a partire dalla scelta. Allorché Aristotele "sostituisce" nella classificazione dei danni l'agire *ek pronoias* con l'agire *ek prohaireseos*, questi due elementi di divergenza rispetto alle due tipologie di azioni devono essere tenute in considerazione.

Se dunque tutti questi aspetti costituiscono degli elementi di divergenza e dunque la classificazione dei danni aristotelica introduce degli elementi di novità rispetto alla classificazione dei reati di omicidio tipici della *polis* ateniese e risalenti al periodo draconiano, rimane tuttavia da considerare un aspetto poco chiaro rispetto all'introduzione della *prohairesis* come termine sostitutivo di *pronoia*. I due orientamenti dottrinali infatti interpretano il termine *pronoia* come stante a indicare e la volontà della condotta lesiva e la volontà dell'evento. L'aspetto dunque poco chiaro rispetto alla sostituzione di *pronoia* con

prohairesis riguarda esattamente questo punto. In termini generali, cioè la *pronoia* può essere descritta come rappresentazione generale o specifica: la stessa *prohairesis* dunque è investita apparentemente dalla medesima ambiguità del termine *pronoia* e può essere intesa come *prohairesis* generale (i.e. scelta deliberata di nuocere) o specifica (i.e. scelta deliberata di uccidere). Se dunque la *pronoia* può essere interpretata sia come volontà della condotta lesiva sia come volontà e rappresentazione dell'evento, come intendere, rispetto a questo punto, la *prohairesis* rimane una questione aperta.

Uno degli obiettivi di questo lavoro di tesi, oltre ad approfondire e restituire un resoconto di concetti come volontario e involontario in un'opera meno studiata rispetto all'*Etica Nicomachea*, era anche quello di mostrare come volontarietà e involontarietà siano trattati da Aristotele tenendo presenti pratiche di apprezzamento sociale come lode e biasimo ma anche pratiche giuridiche come pena e riconoscimento. Da un lato lode e biasimo tracciano la volontarietà di un'azione e dall'altro il riferimento alle pratiche giuridiche si manifesta non solo nella classificazione stessa degli errori ma anche nei numerosi riferimenti, all'interno della trattazione del volontario, al perdono e all'essere perdonabile di alcune tipologie di azioni. Per questo è stato necessario guardare alle condizioni della volontarietà e alla teoria causale dell'azione, esposta da Aristotele in *EE* II 6, la quale funge da presupposto e fondamento teorico non solo per definire volontario e involontario, ma anche per poter parlare di una teoria della responsabilità giuridica. Il diritto penale e il diritto penale italiano infatti ancora oggi si fondano essenzialmente sull'individuazione di una relazione causale tra l'agente e l'evento che egli ha generato. In assenza di una relazione causale (o dell'individuazione della stessa) l'agente non può essere perseguito da un punto di vista giuridico.

La teoria causale delle azioni moralmente significative è dunque importante al fine di cogliere sia alcuni aspetti fondamentali di volontario e involontario (nella stessa definizione di volontario Aristotele afferma che l'agente deve agire *di'auton*, costruito, quest'ultimo che grammaticalmente rimanda precisamente al concetto di causa) sia al fine di individuare una teoria della responsabilità, anche giuridica. La rilevanza giuridica di volontario e involontario non ha solo la funzione di offrire maggiori specificazioni all'interno del diritto greco ma anche di individuare a quali condizioni un agente può essere punito o retribuito, i.e. quali

azioni non solo moralmente biasimevoli ma anche penalmente perseguibili possono essere considerate espressione del carattere morale di un agente, dal momento che egli può essere ritenuto causa delle stesse.

Tuttavia sebbene le precisazioni aristoteliche permettano l'introduzione, assolutamente nuova, di una teoria dei danni quadripartita, rispetto all'applicazione del termine *prohairesis* in ambito giuridico sussiste una difficoltà. Il termine pur portando con sé evidentemente alcuni aspetti innovativi rispetto al concetto di *pronoia* tradizionalmente utilizzato, si trova a essere applicato in un ambito diverso rispetto a quello di origine: se in ambito giuridico dunque la *prohairesis* debba essere interpretata genericamente o specificatamente, come scelta della condotta o dell'evento, è una questione che resta aperta e che meriterà ulteriore approfondimento.

Résumé de la thèse.

La question de ce qui dépend de nous, les *eph'hemin*, et du volontaire est l'un des aspects les plus complexes de la pensée d'Aristote et fait objet de débat parmi les commentateurs. La considération du caractère volontaire ou involontaire des actions recouvre différents problèmes: le rapport entre le volontaire et les *eph'hemin*, le volontaire et la vertu; la considération de la responsabilité morale et des pratiques qui lui sont liées, louange et blâme, punition et rétribution. La notion même de ce qui dépend de l'agent a été abordée par les commentateurs, notamment à partir d'une perspective visant à trouver des éléments qui puissent offrir des indications sur la question du déterminisme chez Aristote. L'origine de cette question remonte, en effet, à l'Antiquité où, alors qu'Alexandre d'Aphrodise mettait en opposition la position aristotélicienne et le déterminisme stoïcien, Cicéron³⁰⁰, au contraire, défendait la thèse selon laquelle Aristote fut un déterministe, en le plaçant parmi ceux qui avaient considéré que tout est déterminé par le destin, comme Démocrite, Épicure et Empédocle.

Naturellement, les termes du débat sur le déterminisme et l'indéterminisme sont complexes. Comment l'a montré Susanne Bobzien (1998), il est possible de distinguer au moins trois différents courants: (a) une conception indéterministe de la liberté; (b) une conception non prédéterministe de la liberté; (c) une conception déterministe de l'agir humain.

Dans le premier courant, on peut, en outre, distinguer trois manières d'interpréter la liberté: liberté d'agir différemment, la liberté de décision, la liberté de la volonté. Les conceptions indéterministe et déterministe peuvent cependant toutes deux rendre compte de la responsabilité morale, bien entendu de différentes manières.

Un compatibiliste affirme généralement qu'un agent est responsable de ses actions s'il en est la cause. Un incompatibiliste affirme, au contraire, qu'un agent est responsable de ses actions s'il est capable d'agir différemment. Lorsque la première interprétation de la responsabilité est ramenée à la notion d'autonomie de l'agent, la dernière se fonde sur l'idée que la responsabilité peut être attribuée à l'agent si et seulement si, en quelques instants, le

³⁰⁰ Cic. *De fato* XVII, 39: «Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit».

même agent avait pu agir différemment. Susanne Bobzien (2014b) a soutenu la thèse selon laquelle chez Aristote (et en particulier dans l'*Éthique à Nicomaque*) la définition et la description des *eph'hemin* ne sont pas suffisantes pour inclure cette définition dans une perspective indéterministe du genre "l'agent aurait pu agir différemment". Chez Aristote, les choses qui dépendent de l'agent peuvent être ou n'être pas, mais rien n'est dit sur la question de la liberté de l'agent, sinon en référence aux différents genres de cause et à la différente relation de dépendance qui se trouve entre les états habituels et les actions (*EN* III 7, 1114b30-1115a4)³⁰¹.

Cependant, il n'y a pas non plus de référence chez Aristote à la position compatibiliste ou incompatibiliste. De plus, comment l'a bien montré Natali (2012), à partir d'une analyse du *De Interpretatione* I 9 et *Métaphysique* E 3, il est possible de trouver des passages où Aristote tend vers l'indéterminisme.

Bien que les deux arguments aient différents objets (affirmation/fait dans le *De Interpretatione* et cause/effet dans la *Métaphysique*), ils présentent la même stratégie : à partir de cas spécifiques, Aristote nous dit que, dans une perspective déterministe, tout ce qui sera, sera nécessairement, parce que les causes qui déterminent le futur sont déjà existantes et présentes. La conclusion d'Aristote est que la thèse déterministe est finalement absurde et la contingence doit être conservée.

Bien que l'indéterminisme et le déterminisme puissent trouver, par conséquent, des arguments pour défendre leur position, il est très important de souligner que l'attribution à Aristote des questions liées à la liberté de l'agir est étrangère aux préoccupations d'Aristote lui-même³⁰². Aristote n'utilise pas, par exemple, un lexique lié à la liberté en tant que liberté

³⁰¹ Dans le passage auquel il est fait référence, on peut lire que les actions et les états habituels ne sont pas volontaires de la même manière : lorsque l'agent est maître de ses actions dès le principe jusqu'à la fin, en ce qui concerne les états habituels, l'agent est maître de leur principe, mais pas de leur fin, comme dans le cas des maladies.

³⁰² Il est néanmoins possible de défendre (en suivant Natali 2012, 42) l'idée selon laquelle Aristote pose les bases conceptuelles pour une discussion sur le déterminisme et l'indéterminisme et, par rapport aux arguments plus proches de ce travail de thèse, pour une théorie de la responsabilité morale.

individuelle du genre psychologique moral. Le terme grec ἐλευθερία, par exemple, n'est jamais utilisé dans l'éthique: le terme a plutôt une connotation politique et sociale³⁰³.

C'est pourquoi le présent travail de thèse se propose de rester dans les coordonnées posées par Aristote, c'est-à-dire non pas celle d'une possible liberté d'action, mais bien celle d'une interrogation sur les conditions de louanges et de blâmes, de récompenses et de punitions.

Comme l'a dit Natali (2004, 199), Aristote est le premier à poser la question de la responsabilité morale comme un problème philosophique et non mythique. À la différence de Platon, qui pose le problème de la responsabilité dans la *République* et dans le *Timée*, Aristote ne se sert pas, pour poser la question, des exemples provenant de la mythologie: alors que Platon utilise le mythe d'Er pour expliquer la responsabilité, Aristote a été le premier à aborder ce thème d'un point de vue absolument philosophique.

L'objet du présent travail, qui prend son point de départ à partir de la notion des *eph'hemin* en proposant, en premier lieu, une reconstruction du dossier et des lignes interprétatives plus pertinentes de ce qui dépend de l'agent et, en dernière lieu, en offrant une interprétation des *eph'hemin* à partir de *EE* II 6, sera la possibilité de reconduire une action à l'agent (et à son caractère vicieux ou vertueux) et de reconstruire les conditions d'imputabilité de l'action chez Aristote. C'est plutôt dans cette perspective que le terme *aitios*, responsable, sera compris.

Il est clair que les *eph'hemin* et le volontaire sont deux aspects très importants dans l'éthique aristotélicienne. Afin d'examiner ces deux points, on étudie généralement l'*Éthique à Nicomaque*. L'*Éthique à Eudème* a reçu moins d'attention et peu de commentateurs ont abordé systématiquement l'étude des notions fondamentales de l'éthique aristotélicienne dans la perspective propre à cet ouvrage. En revanche, la plupart des commentateurs, parmi lesquels Donini (2014), ont abordé l'étude de l'*Éthique à Eudème* surtout dans une perspective comparative avec l'*Éthique à Nicomaque*. Par comparaison, on considère l'*Éthique à Eudème* comme un ouvrage imparfait et philosophiquement plus problématique que l'*Éthique à Nicomaque*, notamment, mais pas exclusivement, en ce qui concerne la

³⁰³ À ce propos, voir les occurrences du substantif *eleutheria* et de l'adjectif *eleutheros*. Par rapport à *eleutheria*, voir *Pol.*1296b18; 1280a5; 1317a40; 1317b2-17. En ce qui concerne *eleutheros*, voir *Pol.* 1290b10; 1255a1; 1253b21; 1255a40; 1291b27; 1278a10. Les occurrences plus significatives des deux termes se trouvent, bien entendu, dans la *Politique*, lorsque les deux mots désignent l'homme comme libre au sens opposé à "esclave" ou qui a besoin de se procurer le nécessaire à travers son propre travail. Le terme n'a pas, par conséquent, une définition dans le sens psychologique ou moral.

théorie du volontaire. On pense habituellement que dans l'*EE*, Aristote soulève plus de problèmes qu'il ne propose de solutions dans son étude du volontaire, laquelle est plus complexe et ambiguë que dans l'*EN* (*EN* III 1). L'absence d'une théorie définie de l'habitude a amené certains, comme Donini dans *Abitudine e Saggezza* (2014), à considérer que l'*EE* offre une version préparatoire des réflexions éthiques d'Aristote, toujours en formation et, en conclusion, moins mature que l'*EN*, philosophiquement parlant.

Pourquoi donc choisir l'*Éthique à Eudème*?

L'*Éthique à Eudème* se présente aux lecteurs comme une œuvre complexe (en raison également de la présence des évidentes lacunes manuscrites) et en même temps stimulante, offrant des nuances dans la considération du volontaire et en présentant l'étude de cas limites.

D'un point de vue théorique, l'*EE* nous permet d'encadrer l'étude de l'éthique dans une théorie de la causalité propre à l'être humain et à ses actions et d'ouvrir la perspective aux autres ouvrages aristotéliens, e.g. la *Métaphysique*, la *Physique*, le *De Anima* et le *De Motu Animalium*.

De plus, les nombreuses références à la nature (*EE* II 6; II 8) nous permettent de mettre en relation la *physis* et l'éthique sous deux aspects: d'un côté, à partir de la mise en relation de l'*EE* au *MA*, il est possible de considérer la présence d'aspects communs à l'agir typiquement humain et au mouvement animal ; de l'autre, la référence à la nature nous permet d'aborder la question des vertus naturelles, afin de voir s'il est possible, ou non, d'évoquer une sorte de naturalisme de la vertu.

Mais ce n'est pas uniquement cet aspect qui distingue l'*EE* de l'*EN*. Dans l'*EE*, en effet, Aristote, dans la conclusion de son discours sur le volontaire, involontaire et *prohairesis*, fait mention des pratiques juridiques de l'époque. Comme on l'a brièvement évoqué, l'une des préoccupations aristotéliennes concerne précisément les conditions dans lesquelles un agent peut être loué ou blâmé, puni ou honoré.

La considération des pratiques juridiques est particulièrement évidente dans *EE* II 11, où Aristote affirme que les distinctions qu'il se propose d'introduire dans le discours sur le volontaire pourront d'ailleurs être très utiles aux législateurs: ces derniers, nous dit Aristote, sont bien au fait de certaines distinctions, mais ils ne sont pas précis dans leur classification des actions. Traditionnellement, la référence d'Aristote aux pratiques juridiques de son temps a été entendue surtout à partir de la dette que l'éthique aristotélienne aurait envers les

débats, les notions et les discussions typiques du milieu juridique, notamment de l'oratoire juridique.

Sur le lien entre Aristote et le milieu juridique de son temps, on notera les travaux importants de Lee (1937) et Loomis (1972), repris ensuite par Sorabji (1989) et, plus récemment, par Viano (2011; 2015) et Merker (2016). Cependant, ces travaux ont focalisé l'attention sur les aspects de convergence entre les différents types de crimes dans la *polis* et l'étude, réalisée par Aristote, sur le volontaire.

Parmi ceux-ci, le travail d'Anne Merker (2016) cherche, à travers l'analyse des oraisons de Lysias et de Démosthène, à tracer une généalogie du terme *prohairesis*, en montrant la dette aristotélicienne vis-à-vis du débat juridique de son temps. Comme le travail d'Anne Merker, la plupart de ces études, à l'exception de Sorabji (1989), ont été consacrées à la découverte de dettes et similitudes entre la classification aristotélicienne des erreurs et les classifications des crimes de la Grèce classique : dans l'ensemble, ils ont essayé de montrer la dette ou, en tous les cas, la continuité qu'Aristote semblerait avoir envers le débat juridique de son temps.

Sorabji (1989), tout en se montrant attentif à cet aspect, affirme quant à lui qu'Aristote a contribué à un renouvellement du droit de l'Athènes classique et que le droit romain lui-même aurait bénéficié de ses théories sur le volontaire et l'involontaire. Cependant, ce sujet n'est pas particulièrement développé dans le livre et semble rester plus une intuition qu'un objet d'analyse approfondie. Je crois, toutefois, que Sorabji touche un aspect important de l'attitude aristotélicienne envers le droit de l'époque.

Bien qu'Aristote reconnaisse que les législateurs aient saisi des aspects centraux concernant la distinction entre volontaire, involontaire et préméditation (*ek pronoias*), il estime également qu'ils ne sont pas précis. Dans l'ensemble, même si ces distinctions ont un fondement dans la réalité et la vérité des choses, il est tout aussi vrai qu'elles ne sont pas absolument exactes et que, au contraire, d'autres précisions peuvent être faites par Aristote lui-même dans le livre sur la justice, où, précisément, une classification des erreurs est présentée sur la base des distinctions entre volontaire et involontaire. Bien qu'il soit indubitablement vrai qu'Aristote se montre conscient des questions juridiques de son temps, il est tout aussi vrai que, s'il est le premier à proposer une théorie philosophique de la responsabilité morale, on ne peut laisser de côté l'ampleur des innovations qu'il a introduites par rapport aux pratiques courantes de l'époque.

Alors que le débat entre compatibilistes/incompatibilistes a conduit à focaliser l'attention sur l'*agency* de l'individu, le point de vue que l'on s'efforcera d'adopter dans ce travail vise à ramener l'individu à l'intérieur d'une réflexion dont le centre est la dimension communautaire. L'éthique d'Aristote est essentiellement liée à une dimension sociale à laquelle se réfère Bodéüs (1993). En d'autres termes, l'éthique d'Aristote n'a pas seulement des implications ou des conséquences dans un contexte que l'on peut définir social (par rapport à la louange et au blâme, à la punition et à la rémunération), mais elle est, dès le principe, inscrite dans une dimension communautaire : la définition même de l'individu comme "éducable", *paideutos*, renvoie à un aspect que l'on pourrait qualifier de relationnel et qui fait référence au rapport de l'élève avec les maîtres, avec le père (la figure familiale chargée de l'éducation dans la Grèce classique) et à la dimension de la *polis* elle-même, dont les lois sont considérées par Aristote comme un instrument efficace et nécessaire à l'éducation.

D'un point de vue théorique, l'*Éthique à Eudème* représente donc une œuvre privilégiée pour étendre le discours éthique à d'autres aspects de la philosophie aristotélicienne ou à d'autres domaines, comme le domaine juridique. L'ouvrage présente également des caractéristiques spécifiques du point de vue méthodologique, et notamment une méthode qualifiée de "quasi mathématique" (Allan 1961, 303-318), qui serait donc proche de celle adoptée par Euclide dans ses *Éléments* : à partir de certaines prémisses, on pourrait déduire, par un processus ou un raisonnement déductif, toutes les conséquences et définitions concernant l'objet de l'éthique.

Toutefois, cette interprétation de la méthode de l'*EE* a été contestée par Karbowski (2014, 1-19) qui soutient que, bien que des similitudes puissent être trouvées entre la méthode mathématique et la méthode utilisée par Aristote, certains éléments de procédure constituent une différence irréfutable entre la méthode de l'*EE* et la méthode mathématique.

Parmi celles-ci, en premier lieu, on peut souligner que, alors que les mathématiciens n'ont pas besoin de justifier leurs prémisses, puisqu'elles ne sont pas ultérieurement analysables ou justifiables, Aristote, en employant certaines prémisses dans l'*EE*, en montre le fondement et la justification : dans l'ensemble, il argumente pour les justifier-(Karbowski 2014, 6).

L'autre différence concerne les statuts épistémiques des prémisses mathématiques et des prémisses éthiques : lorsque les premières se présentent comme des définitions des objets des mathématiques et de leurs propriétés ou attributs, les secondes ne sont pas des premiers principes, mais, au contraire, des affirmations généralement considérées comme vraies à partir desquelles il devient possible de procéder vers les premiers principes (Karbowski 2014, 7).

Malgré la présence de nombreuses références à la géométrie et à la méthode mathématique dans l'*EE* (*EE* II 6, 1222b23–39; 1222b41–1223a9), Aristote ne rapproche pas sa méthode de la méthode mathématique. Karbowski (2014), par contre, ne veut pas affirmer qu'il est impossible de retrouver quelque similitude entre la méthode mathématique et la méthode adoptée par Aristote dans l'*EE*. Il est vrai que dans l'*EE*, Aristote semble plus enclin à utiliser un lexique lié aux postulats et aux hypothèses que dans l'*EN*, et cela représente, sans aucun doute, un élément intéressant de divergence entre les deux éthiques. Cependant, l'identification de cet aspect n'implique pas qu'Aristote fasse usage d'une méthode mathématique : on peut se contenter de reconnaître qu'Aristote s'inspire du modèle et du schéma mathématique par rapport aux procédures d'analyse et de synthèse qui, dans l'éthique, répondent à des exigences dialectiques.

La ressemblance entre la méthode aristotélicienne dans l'*EE* et la méthode mathématique (ressemblance qui, il faut encore le souligner, n'est pas ni une identification ni exactement une reprise et un usage de la méthode mathématique dans le domaine de l'éthique) nous conduit à une considération méthodologique pour ce qui concerne ce travail de thèse. Puisque Aristote, dans l'*EE*, pose des prémisses qu'il développe dans les arguments successifs, prémisses qu'à leur fois constituent le point de départ évidemment de l'argumentation, le travail de thèse suivra la succession des arguments, telle qu'elle est présentée par Aristote. Par conséquent, en considérant le caractère démonstratif de cette ouvrage, la thèse prendra son point de départ du chapitre 6 du livre II de l'*EE* en emmenant, dans la dernière partie, à l'analyse du chapitre 11 et du livre V de l'*EN*.

En ce qui concerne l'aspect plus théorique de l'*EE*, puisque ce que je me propose de montrer est que le traitement du volontaire chez Aristote est étroitement lié aux pratiques sociales et juridiques, je considérerai les pratiques sociales, louange et blâme, surtout par rapport au fait qu'elles semblent marquer ou signaler l'aspect volontaire des actions. En

d'autres termes, les actions volontaires sont l'expression des états habituels du caractère, vertueux ou vicieux, de l'agent qui les possède. C'est la raison pour laquelle l'attribution de louange et blâme est liée au volontaire et à la vertu elle-même. D'autre part, comme on l'a déjà dit, la référence aux pratiques juridiques montre qu'Aristote se propose d'introduire des distinctions opportunes dans le droit grec ancien.

D'ailleurs, puisque le volontaire est une condition théorique fondamentale pour pouvoir parler des pratiques sociales et des pratiques juridiques et que le volontaire est inscrit dans une théorie causale de l'action, c'est à partir de ce dernier aspect que la thèse prendra son point de départ.

En outre, la théorie causale de l'action est particulièrement pertinente en ce qui concerne les pratiques juridiques : un des principes du droit criminel, ancien et contemporain, renvoie à la possibilité de tracer et de retrouver une relation du genre cause/effet entre l'accusé et l'événement (le délit ou le crime) qu'il a commis.

La thèse sera donc organisée en trois parties.

Dans la première partie, l'accent sera mis sur les *eph' hemin* et sur les aspects et éléments liés à cette notion. Les *eph' hemin* se présentent, en effet, comme une notion fondamentale pour pouvoir comprendre le volontaire et l'involontaire, et, par conséquent, la possibilité même d'attribuer une responsabilité morale à un agent. La notion d'*eph' hemin* implique en effet également des considérations liées au type de causalité propre à l'homme par rapport à l'action morale et à la considération du rôle que la nature revêt dans l'acquisition de la vertu et dans la formation du caractère.

On essaiera de montrer, à partir de l'analyse de *EE* II 6, que les *eph'hemin* peuvent être interprétés comme un critère "minimal": les *eph'hemin* sont en effet définis comme la possibilité d'accomplir X (une action spécifique) ou de ne pas l'accomplir et donc, pour qu'une action dépende de l'agent, il n'est pas nécessaire que l'agent ait à disposition des cours d'action alternatifs et positivement connotés³⁰⁴, mais, au minimum, la possibilité d'accomplir

³⁰⁴ Pourquoi une action puisse être dite "dépendre de l'agent" ou "être en contrôle de l'agent" il n'est pas nécessaire que l'agent ait la possibilité de choisir entre deux cours d'action alternatifs et positifs, e.g. qu'il puisse choisir entre "se battre en défense de la patrie à l'encontre des ennemies" ou "s'enfuir du combat", c'est à dire choisir entre A et B. Ce qu'est nécessaire est que l'agent ait au moins la possibilité de s'abstenir de l'action: pourquoi une action dépende de l'agent, il sera suffisant que l'agent puisse accomplir l'action (faire A) ou bien s'abstenir de l'accomplir (ne faire pas A).

une certaine action ou de s'abstenir, i.e. de ne pas l'accomplir. Le critère ainsi formulé présente également l'avantage d'offrir un critère "minimal" par rapport à ce qui peut être dit dépendre d'un agent, sans qu'il soit nécessaire d'admettre la présence de cours d'action alternatifs positivement connotés. Le discours sur les *eph' hemin* est également encadré par Aristote dans une théorie causale de l'action qui vise à distinguer la causalité spécifiquement humaine d'autres types de causalité.

La causalité humaine est caractérisée par le fait que l'homme se présente comme une cause contingente : l'homme est en effet une cause capable de se spécifier et de se déterminer, soit une cause dont peuvent dériver des effets opposés. Aristote ne nie jamais que la relation entre une cause et son effet est nécessaire, mais l'homme est, en même temps, décrit comme un type particulier de cause qui est ouvert à se spécifier ou à se déterminer de manière opposée, parce qu'elle n'est pas nécessairement liée en premier lieu à un effet ou à son contraire. Avant la nécessité du rapport entre la cause et son effet, il doit être possible, en rapport à la causalité propre à l'être humain, que la cause puisse se préciser et se déterminer d'une certaine manière.

Cet aspect offre un cadre théorique à la lumière duquel il est possible d'harmoniser le rapport sur le vice et la vertu proposé en *EE* II 6 et celui proposé en *EN* III.

Les deux argumentations, comme on le verra, peuvent être mises en relation et interprétées à partir d'une perspective qui cherche à mettre en évidence les aspects de compatibilité entre les deux: les *eph'hemin* compris comme un critère minimal peuvent en effet être harmonisés avec le dossier sur la vertu proposé dans l'*EN*, qui propose, comme l'une de ses clés interprétatives fondamentales, le principe de l'unidirectionnalité des états habituels.

Ensuite, puisque l'*EE* présente de nombreuses références à la nature et aux vertus naturelles, l'un des buts de cette section est de montrer comment Aristote, bien qu'il reconnaisse que les vertus naturelles peuvent favoriser ou désavantager l'acquisition de la vertu par un agent, ne penche jamais vers la perspective d'un matérialisme ou naturalisme de la vertu. L'agent est, tout d'abord, ouvert à l'acquisition d'états habituels vertueux ou vicieux qui, une fois acquis, déterminent la qualité de ses actions et cette perspective est d'ailleurs tout à fait compatible avec la caractérisation des *eph' hemin* comme critère minimal, ainsi qu'avec la causalité typique de l'être humain présentée dans *EE* II 6.

Ce qui découle du traitement des *eph' hemin* est que l'être principe, l'être cause et l'être *eph' hemin* sont trois conditions fondamentales pour qu'un homme puisse être reconnu responsable, *aitios*, de ses actions.

Après avoir reconstitué certains des aspects fondamentaux liés à la notion de ce qui dépend de nous, qui est la condition pour pouvoir parler du volontaire, la seconde partie du travail abordera directement le thème du volontaire et de l'involontaire, par rapport aux deux critères identifiés par Aristote pour les actions involontaires, i.e. la force et l'ignorance. Tandis que le traitement du forcé est mené dans *EE* II 8, l'ignorance est discutée dans II 9, où est donnée une définition complète du volontaire.

Le critère du forcé renvoie non seulement aux thématiques relatives à la responsabilité juridique, mais aussi à la notion de nature, qui est introduite comme une condition supplémentaire et, en même temps, nécessaire pour qu'une action puisse être considérée comme dépendante d'un agent. Finalement, une action dépend d'un agent si l'agent est naturellement capable de la supporter : tout ce qui excède la capacité naturelle de supporter de l'agent ne peut pas être dit *eph' hemin*. La référence à la capacité naturelle de supporter permet également de situer le discours forcé dans une perspective communautaire.

La nature à laquelle Aristote fait référence en II 8 n'est pas, en effet, la nature entendue au sens essentiel, mais la nature entendue dans un sens qui pourrait être défini comme "statistique" : tous les membres de la communauté sont en effet disposés à reconnaître qu'une certaine action aurait dépassé la capacité naturelle de supporter de l'agent qui est donc pardonnable pour avoir accompli l'action qu'il a accomplie et qui, en conclusion, a agi involontairement ou contre son gré. À travers l'identification de trois cas où une action peut se dire forcée, Aristote subdivise le forcé en force au sens strict, nécessité et émotions incontrôlables.

Les deux derniers cas constituent des cas limites ou extraordinaires et, toutefois, c'est précisément à partir de ces cas limites qu'il est possible d'approfondir, non seulement la notion de responsabilité, mais aussi de comprendre comment celle-ci est liée à des pratiques d'appréciation sociale et/ou de sanction juridique, afin de placer l'éthique aristotélicienne dans un contexte communautaire qui tienne compte des aspects sociaux et de mettre en évidence les caractéristiques qu'une action doit avoir, non seulement pour être identifiée

comme volontaire ou involontaire, mais aussi pour être jugée de manière correspondante, par exemple, dans un tribunal.

Dans le chapitre 8 du livre II de l'*EE*, Aristote considère trois sens dans lesquels une action peut être dite “forcée”. Après avoir fait la distinction entre actions forcées au sens strict, actions accomplies par nécessité et actions accomplies sous l'effet des émotions ou des passions irrésistibles, Aristote se sert de la troisième classe d'action comme d'un outil exégétique pour mieux faire comprendre pourquoi même les actions accomplies par nécessité peuvent être considérées, de manière qualifiée, comme forcées et involontaires.

Le premier sens dans lequel une action peut être dite forcée est celui qui fait référence à la force au sens strict ou, pourrait-on dire, *κρίως*, au sens principal. Dans ces cas, l'agent, dont l'action est considérée comme forcée, n'est pas un véritable agent, précisément parce qu'il ne contribue en rien à l'action et se présente comme un simple outil. Dans le cas de l'homme dont la main est prise pour en frapper un autre, celui-ci est seulement instrument de l'action et l'action est donc involontaire. Ce cas répond parfaitement aux caractéristiques qu'Aristote identifie pour l'action forcée : le principe de l'action est externe à l'agent et l'action va à l'encontre de l'impulsion naturelle qui est à l'intérieur de l'agent lui-même. Le deuxième cas d'action envisagé est lié aux actions accomplies par nécessité. Le problème de ces actions est lié au fait que le principe de l'action est immanent ou interne à l'agent lui-même. Ces actions ne semblent donc pas, à première vue, se présenter comme des actions forcées et, par conséquent, ne semblent même pas pouvoir être considérées comme involontaires. Aristote reconnaît bien que cette casuistique d'action représente un “cas limite” des actions forcées et pourtant il est possible de considérer un autre élément qui les caractérise : l'émotion que la menace ou la situation de nécessité suscitent chez l'agent.

C'est précisément cet aspect qui sert de “raccord” avec la troisième typologie d'actions considérées, i.e. les actions accomplies en tant que suscitées par des émotions incontrôlables.

Ces actions sont involontaires, bien qu'elles ne soient pas parfaitement conformes aux critères du forcé qu'Aristote avait établi dans un premier temps, puisque même dans cette troisième classe, le principe de l'action reste interne à l'agent.

Cependant, ces actions, comme celles dictées par la nécessité, partagent le deuxième critère des actions forcées au sens strict qu'Aristote avait établi, c'est-à-dire que quelque chose meut à l'encontre des tendances naturelles de l'agent. Dans le cas des actions dictées

par la nécessité, Aristote nous dit que l'action que le sujet accomplit n'est ni jugée comme une bonne action par l'intellect ni voulue par le désir. En ce sens, l'action est contraire aux deux impulsions ou tendances naturelles de l'agent, la raison et le désir. De plus, l'alternative insoutenable avec laquelle l'agent est menacé et qui viole la capacité naturelle de supporter de l'agent est évidemment non naturelle, car elle dépasse la nature de l'agent lui-même. Dans le cas des émotions irrésistibles, où la notion de "capacité naturelle à supporter" est mise au point, il est tout aussi évident que de telles actions sont involontaires, précisément parce qu'elles violent la capacité naturelle de supporter, qui devient une condition nécessaire pour que quelque chose puisse être dit dépendre de l'agent et donc, en deuxième lieu ou par conséquent, volontaire.

Bien que ces deux catégories d'actions ne répondent pas parfaitement aux deux critères de la force au sens strict, il serait néanmoins possible de considérer qu'elles en respectent au moins un, parce que ces actions ne reflètent pas la manière naturelle de se comporter de la raison et du désir.

Pour ces raisons, on peut considérer que ces actions peuvent être dites forcées dans un sens dérivé ou qualifié, car, bien que l'agent reste le principe de l'action et que donc, à cet égard, ces actions peuvent être considérées comme volontaires, l'action, prise dans son ensemble et dans la situation spécifique peut être considérée comme involontaire dans la mesure où elle excède la capacité naturelle d'un agent à supporter.

Par rapport au deuxième critère pour l'involontaire, Aristote affirme que toutes les actions commises dans un état d'ignorance sont involontaires : cependant, certaines d'entre elles peuvent encore être blâmées car la disposition qui a conduit l'agent à être dans un état d'ignorance est moralement significative. Aristote fait donc une distinction entre l'ignorance et l'ignorance négligente, dont l'agent peut être tenu responsable, puisqu'il a volontairement causé l'état d'ignorance dans lequel il se trouve.

La considération de l'ignorance conduit également à la prise en compte du problème des différentes descriptions possibles d'une même action. Aristote se montre conscient de cet aspect et limite la possibilité de remplacer librement des descriptions qui ont la même extension en introduisant le concept d'ignorance "non accidentelle". Pour qu'une action soit donc considérée comme involontaire sur la base du deuxième critère de l'involontaire, trois

éléments sont nécessaires, et qui possèdent, à chaque fois, une plus grande capacité de spécification du critère même.

1. Tout d'abord, l'agent doit agir dans l'ignorance (*EE* II 9, 1225b5). Ce premier aspect n'est cependant pas suffisant pour déterminer qu'une action est involontaire dans la mesure où un agent peut accomplir une action tout en étant ignorant de certains éléments qui ne sont toutefois pas pertinents pour la description de l'action à laquelle se réfère le concept d'involontaire. Dans ce dernier cas, l'agent aurait également agi de plein gré. Il faut donc introduire un élément supplémentaire ;
2. l'ignorance ne doit pas être accidentelle à l'action (*EE* II 9, 1225b6) : l'ignorance doit donc être significative à l'action elle-même et au cours de l'action entreprise par l'agent. Toutefois, toutes les situations dans lesquelles un agent agit en connaissance de cause ne peuvent pas être considérées comme étant proprement involontaires et donc exonérant l'agent de responsabilité. Il est donc nécessaire d'introduire un troisième élément ;
3. l'agent doit agir dans un état d'ignorance et en raison de son ignorance non accidentelle (*EE* II 9, 1225b5-6, b10). Sinon, bien que l'action en soi soit considérée comme involontaire, la disposition moralement significative qui a conduit à l'ignorance peut lui être imputée et l'agent peut être l'objet de pratiques sociales de louange et de blâme : si son état d'ignorance est dû à la présence de facteurs moralement significatifs, il peut encore être blâmé pour ses actions.

L'analyse de l'ignorance constitue le dernier pas nécessaire vers une définition complète du volontaire qui contient en lui-même, non seulement les caractéristiques dont traite Aristote dans les deux chapitres consacrés à l'étude du volontaire, mais aussi les conclusions auxquelles il est parvenu à la fin de II 6 par rapport aux *eph' hemin*.

C'est seulement à ce stade qu'il est possible de parler des pratiques d'appréciation sociale, de louange et de blâme, et des pratiques juridiques, de peine et de rémunération, à la lumière du cadre théorique représenté par le volontaire et de ce qui dépend de nous.

Dans cette dernière section, on s'efforcera de montrer comment les pratiques d'appréciation sociale suivent le caractère volontaire des actions, parce que c'est seulement si une action est volontaire que celle-ci peut être considérée comme expressive et révélatrice des

états habituels d'un agent. Les pratiques de louange et blâme ont été comparées par de nombreux commentateurs aux attitudes réactives dont parle Strawson³⁰⁵.

Les interprétations de louange et de blâme se divisent en deux macro-lignes interprétatives : d'une part, les partisans de la *moral accountability* ; d'autre part, les partisans d'une *arethaic perspective*. Alors que les premiers ont tendance à interpréter louange et blâme comme des attitudes réactives, les seconds, en revanche, encadrent le discours sur la louange et le blâme dans une théorie qui place au centre le caractère vertueux ou vicieux des comportements d'un agent et qui est plus cohérente, me semble-t-il, et plus proche de la perspective d'Aristote lui-même.

Cependant, l'un des mérites des partisans de la *moral accountability* est d'avoir replacé l'individu dans un contexte communautaire, ce qui trouve une de ses plus grandes expressions dans la classification des erreurs offerte en *EN V*.

Dans cette troisième partie, on prendra donc en considération la classification des dommages proposée par Aristote en *EN V*, afin de mettre en évidence les éléments de convergence entre cette classification et le discours sur le volontaire en II 8-9. Puisqu'Aristote propose ensuite une autre classification des dommages en *Rhet. I 13*, qui est cependant moins précise que celle de l'*EN*, on mettra également en évidence les éléments de divergence entre les deux classifications.

Après avoir offert une reconstruction de certaines des lignes interprétatives du droit grec contemporain à Aristote, enfin, les éléments de divergence entre la classification des dommages aristotélicienne et celle du droit grec seront mis en évidence, ce qui permettra d'apprécier les distinctions et les nouveautés qu'Aristote se propose d'introduire au bénéfice des législateurs.

Ce que l'on se propose de montrer, c'est que le traitement du volontaire, considéré à partir d'une perspective communautaire, comme l'attestent les nombreuses références au blâme des

³⁰⁵ Dans *Freedom and Resentment* (1962), Strawson soutient que la manière dont traditionnellement les philosophes ont compris la responsabilité morale et les pratiques sociales et juridiques est incorrecte. En effet, les attitudes avec lesquelles on exprime l'idée que les agents sont moralement responsables d'une action résultent de la participation du sujet ou de l'agent aux relations personnelles et à la sphère sociale. Comme l'a écrit Strawson (1962, 4-10), ces attitudes représentent la réaction normale et naturelle de celui qui les exprime ou les manifeste devant les comportements d'autrui, qui peuvent traduire des intentions mauvaises ou bonnes à notre encontre. Dans la perspective de Strawson, les attitudes réactives ne doivent pas être justifiées par rapport à leur légitimité, dans des conditions qui, si respectées, rendraient l'agent moralement responsable : pour cette raison, les attitudes réactives peuvent être considérées compatibles avec une vision déterministe de l'agir humain.

actions et à leur être, par contre, pardonnable, entendu non comme pratique “privée” mais comme pratique publique et de valeur juridique, montre que l’éthique aristotélicienne peut bénéficier d’une perspective mettant en lumière l’aspect et la portée communautaire du discours éthique d’Aristote lui-même.

Si, en outre, l’éthique a souvent été mise en dialogue avec l’oratoire juridique afin de montrer des éléments de continuité entre les deux, je crois, en revanche, que, bien qu’il soit indubitablement vrai qu’Aristote se montre conscient des questions juridiques de son temps, il est tout aussi vrai qu’il est le premier à proposer une théorie philosophique de la responsabilité morale.

Par conséquent, on ne peut laisser de côté l’ampleur des innovations qu’il a introduites par rapport aux pratiques courantes de son temps. Il y a toutefois un autre aspect à prendre en considération lorsque l’on cherche à établir un lien entre la classification aristotélicienne des dommages et le système juridique athénien. Si Aristote, en effet, dans *EE* II 10, fait une distinction entre volontaire, involontaire et *ek pronoias* (en suivant donc la terminologie juridique qui lui est contemporaine), dans la classification des dommages offerte en *EN* V 10, le terme *pronoia* est remplacé par le terme *prohairesis*, qui fait référence à la décision des moyens en vue d’atteindre un certain but. Que la *prohairesis* chez Aristote est liée à l’élément temporel, le début de *EE* II 8 l’affirme : en effet, la *prohairesis* ne définit pas le volontaire précisément parce que les actions peuvent être volontaires, même si elles sont accomplies en un instant ou soudainement, alors que personne ne choisit ou ne décide quoi que ce soit en un instant. Dans l’ensemble, la *prohairesis* prend du temps. Dès ce premier élément, il est possible d’identifier une première différence entre la *prohairesis* et la *pronoia*, telle qu’elle est décrite dans les deux grandes orientations doctrinales du droit ancien qui ont essayé de donner une explication du terme *pronoia*.

La *pronoia* en effet est liée à l’aspect représentatif ou de la conduite ou de l’événement, mais manque cependant d’une référence explicite à la dimension temporelle de la *pronoia* elle-même : cet aspect a rendu les commentateurs presque unanimes pour ne pas l’identifier étroitement avec notre concept de préméditation, dans lequel un certain temps entre le choix et la mise en œuvre de l’action est nécessaire. La préméditation est une volonté programmée où l’accent tombe sur le temps requis par la programmation elle-même. L’agent qui agit avec préméditation dans notre système juridique doit avoir cultivé le désir et la volonté de l’action

délictueuse. Par contre, la *pronoia* grecque renvoie plutôt à la préfiguration. Or, si chez Aristote la *prohairesis* implique une dimension temporelle ainsi qu'un aspect préférentiel, il est clair que l'action *ek prohaireseos*, par rapport à la classification des dommages, fait référence à ces deux aspects.

Une autre divergence entre le concept de *pronoia* du droit grec et le concept de *prohairesis* aristotélicien est le fait que, alors que l'action *ek pronoias* correspond à l'action volontaire chez Aristote, la *prohairesis* ne définit pas le volontaire et les deux ensembles ne sont pas coextensifs : si chaque action accomplie *ek prohaireseos* est une action volontaire, l'inverse n'est pas vrai. En d'autres termes, les législateurs grecs n'auraient pas reconnu que l'action *ek pronoias* corresponde à une sous-classe de l'action *hekousios* et que, entre les deux, il n'y ait pas une superposition totale³⁰⁶.

Par rapport à l'agir *ek pronoias* typique du droit grec et à l'agir *ek prohaireseos* de la classification des dommages, deux éléments substantiels de divergence apparaissent. D'une part, l'élément temporel, typique de la *prohairesis*, semble absent de l'idée de *pronoia* entendue comme préfiguration : en effet, bien que la préfiguration semble renvoyer à un aspect temporel, en réalité, le préfixe "pré" renvoie plutôt à la présence et à la représentation mentale de l'événement ou de la conduite qui est engendrée. C'est la raison pour laquelle les traductions de *pronoia* oscillent entre préfiguration et représentation.

Le deuxième élément de divergence concerne la coïncidence, comme on l'a dit, entre *pronoia* et *hekousios*. Pour Aristote, en effet, ces deux ensembles ne sont pas coextensifs et cela est évident, non seulement en considérant le fait, interne à la classification des dommages elle-même, que l'agir volontaire par rapport aux dommages est bipartite en *adikemata* et dans l'agir en étant *adikos*, typique de l'action *ek prohaireseos*, mais aussi en considérant la différence, inhérente à la théorie aristotélicienne du volontaire, entre l'action *hekousios* et l'action *ek prohaireseos* : alors que chaque action *katà prohairesin* est aussi une action volontaire, les actions accomplies de plein gré ne sont pas nécessairement accomplies à partir du choix.

³⁰⁶ Si c'était le cas, i.e. si seulement l'homicide *ek pronoias* était volontaire, parce que les deux classes coïncident et le volontaire est réduit à la *pronoia*, alors nécessairement tous les autres meurtres seraient involontaires, par exemple les crimes passionnels.

Lorsque Aristote remplace, dans sa classification des dommages, l'agir *ek pronoias* par l'agir *ek prohaireseos*, ces deux éléments de divergence en rapport aux deux types d'actions doivent être pris en considération.

Si donc tous ces aspects constituent des éléments de divergence, et par conséquent la classification des dommages aristotéliens introduit des éléments de nouveauté par rapport à la classification des délits d'homicide typiques de la *polis* athénienne (et datant de la période draconienne), il reste cependant à considérer un aspect peu clair concernant l'introduction de la *prohairesis* comme terme substitutif de *pronoia*.

Les deux orientations doctrinales, en effet, interprètent le terme *pronoia* comme indiquant, soit la volonté de la conduite délictuelle, soit la volonté de l'événement. En termes généraux, on veut souligner que la *pronoia* peut être décrite soit comme une représentation générale, soit comme une représentation spécifique : à cet égard, la même *prohairesis* revêt donc apparemment la même ambiguïté que le terme *pronoia* et peut être comprise comme *prohairesis* générale (i.e. choix délibéré de nuire) ou spécifique (i.e. choix délibéré de tuer).

En conclusion, si la *pronoia* peut donc être interprétée soit comme volonté de la conduite délictuelle, soit comme volonté et représentation de l'événement, l'interprétation du sens de *prohairesis*, par rapport à ce point, reste une question ouverte.

Bibliografia

Aristotele,

Aristotle's Ethics: the complete writings (2014), Barnes, Jonathan; Kenny, Anthony (eds.), Princeton and Oxford, Princeton University Press.

De Anima. Books II and III (with passages from book I) (1968), trans. & comm. by Hamlyn, D. W., Oxford, Clarendon Press.

Ethica Eudemia (1991), R. Walzer and J. Mingay (eds.), Oxford, Oxford University Press.

Ethique à Eudeme (2013), trad. Dalimier, C., Paris, Flammarion.

Etica Eudemia (1999), trad. & note Donini, P., Bari, Laterza.

Etica Nicomachea (1999), trad. & note Natali, C., Bari, Laterza.

Eudemian Ethics – Book I, II, VIII (2005), translation and commentary by Woods, M., Oxford, Clarendon Press.

Eudemian Ethics (2013), trans. & ed. by Inwood, B., Woolf, R., New York, Cambridge University Press.

Fisica (2011), a cura di R. Radice, Milano, Bompiani.

Il Cielo (2002), a cura di Jori, Alberto, Milano, Bompiani.

L'Anima (1991), trad. e commento di Movia, Giancarlo, Napoli, Loffredo Editore.

La Vita (2018), a cura di Lanza, Diego; Vegetti, Mario; Girgenti, Giuseppe, Milano, Bompiani.

Metafisica (2010), a cura di Viano, Carlo Augusto, Torino, Utet.

Metaphysics – Book Θ (2006), translation and commentary by Makin, Stephen, Oxford, Clarendon Press.

Nicomachean Ethics (1984), in *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J., Barnes, Princeton, Princeton University Press.

Opere Biologiche (1971), a cura di Lanza, Diego; Vegetti, Mario, Torino, Utet.

Posterior Analytics (1993), trans. & commentary J. Barnes, Oxford, Clarendon Press.

Retorica (2014), a cura di Cannavò, Fabio, Milano, Bompiani.

Rhétorique (2007), trad. Chiron, P., Paris, Flammarion.

Seconds Analytiques - Organon IV (2005), trad. Pellegrin, Pierre, Paris, Flammarion.

Gorgia (1982), *Encomium of Helen*, trans. & ed. by MacDowell, D. M., Bristol, Bristol Classical Press.

Ackrill, John Lloyd (1981), *Aristotele*, Bologna, Il Mulino.

Ackrill, John Lloyd (1980), «Aristotle on Action». Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 93-101.

Adkins, Arthur W. H. (1960), *Merit and Responsibility – A study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press.

Alexander of Aphrodisias (1990), *Ethical Problems*, trans. by Sharples, Robert W., Ithaca, New York, Cornell University Press.

Allard-Nelson, Susan K. (2001), «Virtue in Aristotle's *Rhetoric*: A Metaphysical and Ethical Capacity», *Philosophy and Rhetoric*, vol. 34, n. 3, 245-258.

Anagnostopoulos, Andreas (2011), «Sense of *Dunamis* and the Structure of Aristotle's *Metaphysics* Θ», *Phronesis*, 56, 388-425.

Anagnostopoulos, Georgios (1994), *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley, University of California Press.

- Angioni, Lucas (2017), «Explanation and Method in *Eudemian Ethics* I,6», *Archai*, n. 20, 191-229.
- Anscombe, G. E. M. (2000), *Intention*, Cambridge - London, Harvard University Press.
- Austin, J. L. (1956–57), «A plea for excuses – The Presidential Address», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 1–30.
- Barnes, Jonathan (1969), «Aristotle's Theory of Demonstration», *Phronesis*, vol.14 n. 2, 123-152.
- Beever, Allan (2004), «Aristotle on Equity, Law and Justice», *Legal Theory*, vol.10 n. 1, 33-50.
- Bénatouïl, Thomas; Maffi, Emanuele; Trabattoni, Franco (eds.) (2011), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues Between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, Verlag.
- Bers, Victor (2003), *Demosthenes – Speeches 50-59*, Austin, University of Texas Press.
- Berti, Enrico; Napolitano Valditara, Linda M. (a cura di) (1989), *Etica, politica, retorica : studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, Japarde.
- Bobzien, Susanne (1998), «The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem», *Phronesis*, vol. 43 n. 2, 133-175.
- Bobzien, Susanne (2014a), «Aristotle's *Nicomachean Ethics* 1113b7-8 and free choice», in Destrée P., Salles R., Zingano M. (eds.) ,*What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 91-106.
- Bobzien, Susanne (2014b), «Choice and Moral Responsibility (NE III 1-5)». Polansky, Ronald, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Cambridge University Press, 81-109.
- Bodéüs, Richard (1993), *The Political Dimension of Aristotle's Ethics*, Albany, SUNY.
- Bondeson, William (1974), «Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change», *Phronesis*, vol. 19 n. 1, 59-65.

- Bonitz, Hermann (1961), *Index Aristotelicus*, Berlin, De Gruyter.
- Bostock, David (1988), «Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics», *Phronesis*, vol. 33, n. 3, 251-272.
- Bowin, John (2011), «Aristotle on Various Types of Alteration in *De Anima* II 5», *Phronesis*, vol. 56, 138-161.
- Brickhouse, Thomas C. (2014), «Aristotle on Corrective Justice», *The Journal of Ethics*, vol. 18, n. 3, 187-205.
- Broadie, Sarah (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- Brown, Leslie (1997), «What is 'the mean relative to us' in Aristotle's Ethics», *Phronesis*, vol. 42 n. 1, 77-93.
- Buddensiek, Friedemann (2012), «Does Good Fortune Matter? *Eudemian Ethics* VIII.2 on *Eutuchia*». Leigh, Fiona (ed.), *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship and Luck – The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 155-182.
- Caston, Victor (1998), «Aristotle and The Problem of Intentionality», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58 n. 2, 249-298.
- Caston, Victor; Labarrière, J.-T. (1997), «Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination», *Les Études philosophiques*, n. 1, 3-39.
- Chamberlain, Charles (1984), «Why Aristotle Called Ethics Ethics: the Definition of ἠθικός Eudemian Ethics 2,2», *Hermes*, 112. Bd., H. 2, 176-183.
- Charles, David (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, London, Duckworth.
- Charles, David (2011), «Desire in Action: Aristotle's Move», Pakaluk, Michael; Pearson, Giles (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 75-94.

- Charles, David (2012), «The *Eudemian Ethics* on the ‘Voluntary’ ». Leigh, Fiona (ed.), *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship and Luck – The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, 1-28.
- Charlton, William (1987), «Aristotelian Powers», *Phronesis*, vol. 32, n. 3, 277-289.
- Chroust, Anton-Hermann; Osborn, David L. (1942), «Aristotle’s Conception of Justice», *Notre Dame Law Review*, vol.17, n. 2, 129-143.
- Cleary, John J. (2007), «*Akrasia* and Moral Education in Aristotle». Stern-Gillet, Suzanne; Corrigan, Kevin (eds.), *Reading Ancient Text, Volume II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honor of Denis O’Brien*, Leiden, Brill, 43-64.
- Cooper, Ursula (2004), «Aristotle’s Account of Agency in *Physics* III.3», *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 201-227.
- Cooper, John Madison (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis, Hackett.
- Cousillas, Hugo (2013), «Experimentation animale et éthique», *Archai*, 11, 111-116.
- Dahl, Norman O. (1984), *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- Destrée, Pierre (2007), «Aristotle on the Causes of *Akrasia*». Bobonich, Christopher; Destrée, Pierre (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 139-165.
- 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.
- Destrée, Pierre; Salles, Ricardo; Zingano, Marco, (eds.) (2014), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- Di Muzio, Gianluca (2000), «Aristotle on improving one’s character», *Phronesis*, 45, 205-19.

- Donini, Pierluigi (1989a), *Ethos : Aristotele e il determinismo*, Alessandria Edizioni dell'Orso.
- Donini, Pierluigi (1989b), «Volontarietà di Vizio e Virtù (Aristot. Eh. Nic. III 1-7)». Berti, Enrico; Napolitano Valditara; Linda M. (a cura di), *Etica, politica, retorica : studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, Japarde, 3-21.
- Donini, Pierluigi (2014), *Abitudine e Saggezza*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Dyer, R. R. (1965), «Aristotle's Category of Voluntary Torts (E.N. v 1135b8-25)», *The Classical Review*, vol. 15, n.3, 250-252.
- Echeñique, Javier (2012), *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Echeñique, Javier (2012), «El encomio di Helena y la Responsabilidad Moral», *Methexis*, XXV, 35-50.
- Echeñique, Javier (2014), «Aristotle's appraisability compatibilism and accountability incompatibilism». Destrée, Pierre; Salles, Ricardo; Zingano, Marco, (eds.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 91-106.
- Eliasson, Erik (2008), *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and its Background*, Leiden, Brill.
- Ferreira, Paulo (2017), «EE II 2 1220a39-b6», *Archai*, 20, 123-140.
- Fine, Gail (1981), «Aristotle on Determinism: A Review of Richard Sorabji's *Necessity, Cause, and Blame*», *The Philosophical Review*, v. 90, n. 4, 561-579.
- Frede, Michael (2011), *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Furley, David J. (1967), *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, Princeton University Press.

- Gabbe, Myrna (2012), «Aristotle on the Starting-Point of Motion in the Soul», *Phronesis*, 57, 358-379.
- Gagarin, Michael; MacDowell, Douglas (transl. by) (1998), *Antiphon & Andocides – The Oratory of Classical Greece vol. I*, Austin, University of Texas Press.
- Gagarin, Michael; Cohen, David (eds.) (2005), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York, Cambridge University Press.
- Gazoni, Fernando (2017), «A respeito do caráter matemático – ou não – do método da *Ética Eudêmia*», *Archai*, n. 20, 141-160.
- Gottlieb, Paula (1994), «Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues», *Phronesis*, vol. 34, n. 3, 275-290.
- Hall, Roland (1959), «The Special Vocabulary of the *Eudemian Ethics*», *The Classical Quarterly*, vol. 9 n. 2, 197-206.
- Harrison, R. W. (1957), «Aristotle's Nicomachean Ethics, Book V, and the Law of Athens», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, part 1, 42-47.
- Heil, John F. (1996), «Why is Aristotle's Brave Man So Frightened? The Paradox of Courage in the Eudemian Ethics», *Apeiron*, vol. 29, n. 1, 47-74.
- Heinaman, Robert (1986), «The *Eudemian Ethics* on Knowledge and Voluntary Action», *Phronesis*, vol. 31 n. 2, 128-147.
- Heinaman, Robert (1988), «Compulsion and Voluntary Action in the *Eudemian Ethics*», *Noûs*, 22, 253-281.
- Heinaman, Robert (2007), «Actuality, Potentiality and *De Anima* II.5», *Phronesis*, 52, 139-187.
- Henry, Devin; Nielsen, Karen Margrethe (eds.) (2015), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Karbowsky, Joseph (2014), «Is Aristotle's *Eudemian Ethics* Quasi-Mathematical?», *Apeiron*, 48, n. 3, p. 368-386.
- Irwin, Terence Henry (1980), «Reason and Responsibility in Aristotle». Rorty, Amélie Oksenberg (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 117-155.
- Johansen, Thomas K. (2012), «Capacity and Potentiality: Aristotle's Metaphysics H.6–7 from the Perspective of the De Anima», *Topoi*, 31, 209-220.
- Kenny, Anthony (1978), *The Aristotelian Ethics: A Study of The Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- Kenny, Anthony (1979), *Aristotle's Theory of the Will*, London, Duckworth.
- Klimchuck, Dennis (2002), «Aristotle on Necessity and Voluntariness», *History of Philosophy Quarterly*, 19, 1-19.
- Kraut, Richard (ed.) (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell.
- Kristjánsson, Kristján (2007), *Aristotle, Emotions and Education*, London, Routledge.
- Labarrière Jean-Louis (2009), « De «ce qui dépend de nous» », *Les études philosophiques*, 1, n. 88, 7-26.
- Lamb, W. R. M. (transl.) (1930), *Lysias*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Lee, H. D. P. (1937), «The Legal Background of Two Passages in the Nichomachean Ethics», *The Classical Quarterly*, 31, 129-140.
- Lefebvre, René (2013), «Aristote: Zoologie et Éthique», *Archai*, 11, 101-110.
- Leigh, Fiona (ed.) (2012), *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship and Luck – The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden, Brill.

- Leighton, Stephen R. (1984), «Eudemian Ethics 1220b 11-13», *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 34, n. 1, 135-138.
- 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 (ed.) (2015), *Aristotle's Physics – A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.s
- Leunissen, Mariska (2017), *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- Lockwood, Thornton C. (2013), «Habituation, Habit and Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics*». Sparrow, Tom; Hutchinson, Adam (eds.), *A History of Habit – from Aristotle to Bourdieu*, Lanham, MD, Lexington Books.
- London, Alex John (2001), «Moral Knowledge and the Acquisition of Virtue in Aristotle's "Nicomachean" and "Eudemian Ethics"», *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n. 3, 553-583.
- Loomis, W. T. (1972), «The Nature of Premeditation in Athenian Homicide Law», *Journal of Hellenic Studies*, 92, 86-95.
- MacDowell, Douglas M. (1963), *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, Manchester University Press.
- MacDowell, Douglas M. (transl.) (2004), *Demosthenes – Speeches 27-38*, Austin, University of Texas Press.
- Makin, Stephen (2000), «Aristotle on Modality, I», *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74, n. 1, 143-161.
- Marmodoro, Anna (2011), «Moral Character versus Situations: an Aristotelian contribution to the debate», *Journal of Ancient Philosophy*, vol. V, n. 2, 1-24.

- Marmodoro, Anna (2014), «The Powers of Aristotle's Soul», *British Journal for the History of Philosophy*, vol.22, n. 1, 174-191.
- Masi, Francesca Guadalupe (2015), *Qualsiasi cosa capiti: natura e causa dell'ente accidentale – Aristotele*, Metafisica Epsilon 2-3, Amsterdam, Adolf Hekker Publishing.
- Masi, Francesca Guadalupe; Maso, Stefano (eds.) (2013), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, Adolf Hekker Publishing.
- Maso, Stefano; Natali, Carlo; Seehl, Gerhard (2012), *Reading Aristotle Physics VII.3 "What is Alteration?"*: Proceedings of the European Society for Ancient Philosophy Conference organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, Las Vegas, Zurich, Athens, Parmenides Publishing.
- May, Hope (2010), *Aristotle's Ethics – Moral Development and Human Nature*, London, Continuum.
- Means, Thomas (1927), «Aristotle and the Voluntary», *Proceedings of the American Philological Association*, vol. 58, 75-91.
- Merker, Anne (2016), *Le Principe de l'Action Humain selon Démosthène et Aristote – Hairesis - Prohairesis*, Paris, Les Belles Lettres.
- Mills, M. J. (1980), «The Discussions of ἌΝΔΡΕΙΑ in the "Eudemian" and Nicomachean "Ethics"», *Phronesis*, vol. 25, n. 2, 198-218.
- Moline, Jon N. (1989), «Aristotle on Praise and Blame», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 71, 283-302.
- Morel, Pierre-Marie (2011), «Cardiocentrisme et antiplatonisme chez Aristote et Alexandre d'Aphrodise». Bénatouïl, Thomas; Maffi, Emanuele; Trabattoni, Franco (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues Between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, Verlag, 63-84.
- Morel, Pierre-Marie (2013), «Qui a peur de l'éthologie? Action Humaine et Action Animale chez Aristote», *Archai*, 11, 91-100.

- Morel, Pierre-Marie (2017), «Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê*», *Philonsorbonne*, 11, 141-153.
- Müller, Jozef (2015), «Agency and Responsibility in Aristotle's *Eudemian Ethics*», *Phronesis*, 60, 206-251.
- Murgier, Charlotte (2014), *Éthiques en dialogue, Aristote lecteur de Platon*, Paris, Vrin.
- Natali, Carlo (1989), *La Saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Natali, Carlo (2002), «Gli studi italiani sull'*Etica Nicomachea* dalla fine del secolo XIX ad oggi», *Elenchos*, vol. 23, 89-137.
- Natali, Carlo (2004), *L' action efficace : études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain la Neuve, Peeters.
- Natali, Carlo (2009), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII, Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press.
- Natali, Carlo (2012), «Un argomento aristotelico contro il determinismo», *Antiquorum Philosophia*, vol. 6, 31-46.
- Natali, Carlo (2013), «A note on *Metaphysics* Θ .6, 1048b18-36», *RHIZOMATA*, vol. 1, 104-114.
- Natali, Carlo (2017), *Il Metodo e il Trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Nielsen, Karen (2007), «Dirtying Aristotle's Hands? Aristotle's Analysis of 'Mixed Acts' in the *Nicomachean Ethics* III, 1», *Phronesis*, 52, 270-300.
- Nussbaum, Martha Craven (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha Craven (2001), *The Fragility of Goodness – Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Revised Edition*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Palpacelli, Lucia (2013), «Il nesso tra *Orexis* e facoltà locomotoria nel *De Anima*», *Archai*, n. 11, 55-62.
- Pepe, Laura (2008), «Osservazioni su *Phonos Akousios* e *Phonos Dikaios* nell'Atene del V e IV sec. a.C.», *Dike*, 11, 139-165.
- Pepe, Laura (2015), «I Criteri di Imputazione Soggettiva dell'Omicidio in Diritto Ateniese», *Index*, 43, 421-452.
- Polansky, Ronald (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Cambridge University Press.
- Polansky, Ronald (2014), «Giving Justice Its Due». Polansky, Ronald, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, Cambridge University Press, 151-179.
- Quine, W.-V. (1956), «Quantifiers and Propositional Attitudes», *The Journal of Philosophy*, vol. 53 n. 5, 177-187.
- Rashed, Marwan (2011), *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII) – Les scholies byzantines: édition, traduction et commentaire*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Roberts, Jean (1989), «Aristotle on Responsibility for character and action», *Ancient Philosophy*, 9, 234-51.
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press.
- Ross, David William (1923), *Aristotle*, London, Methuen's Publications.
- Sauvé Meyer, Susan (2006), «Aristotle on the Voluntary». Kraut, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell, 137-157.
- Sauvé Meyer, Susan (2011), *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford, Oxford University Press.

- Sauvé Meyer, Susan (2014), «Aristotle on what is up to us and what is contingent». Destrée, Pierre; Salles, Ricardo; Zingano, Marco, (eds.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Akademia Verlag 75-90.
- Scafuro, Adele C. (transl.) (2011), *Demosthenes – Speeches 39-49*, Austin, University of Texas Press.
- Schofield, Malcolm (1973), «Aristotelian Mistakes», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 19, 66-70.
- Schofield, Malcolm (2011), «Phantasia in *De Motu Animalium*», Pakaluk, Michael; Pearson, Giles (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 119-134.
- Sorabji, Richard (1980), *Necessity, Cause and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca NY, Cornell University Press.
- Speight, Allen (2005), «"Listening to Reason": The Role of Persuasion in Aristotle's Account of Praise, Blame, and the Voluntary», *Philosophy & Rhetoric*, vol. 38, n. 3, pp. 213-225.
- Stein, Nathanael (2012), «Causal Necessity in Aristotle», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 20, n. 5, 855-879.
- Stern-Gillet, Suzanne; Corrigan, Kevin (eds.), *Reading Ancient Text, Volume II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honor of Denis O'Brien*, Leiden, Brill.
- Strawson, Galein (1994), «The Impossibility of Moral Responsibility», *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 75, No. 1/2, 5-24.
- Strawson, Peter F. (2008), *Freedom and Resentment and other essays*, London-New York, Routledge.
- Telfer, Elisabeth (1989-1990), «The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's "Nicomachean Ethics"», *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 90, 35-48.
- Trabattoni, Franco (1995), «Libertà e finalità nell'Etica di Aristotele : spunti per una riflessione», *Acme*, XLVIII/I, 119-132.

Urmson, James (1988), *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell.

Vasiliou, Iakovos (1996), «The role of good upbringing in Aristotle's Ethics», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, n. 4, 771-797.

Viano, Cristina (2007), «Aristotle and The Starting Point of Moral Development: The Notion of Natural Virtue». Stern-Gillet, Suzanne; Corrigan, Kevin (eds.), *Reading Ancient Text, Volume II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honor of Denis O'Brien*, Leiden, Brill, 23-42.

Viano, Cristina (2011), «Théorie éthique et pratiques judiciaires: passion et délits passionnels chez Platon, Aristote et Lysias», *Metis*, 9, 101-121.

Waterlow, Sarah (1982), *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Oxford University Press.

Williams, Bernard (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley, University California Press.

Wolt, Daniel (2018), «ΑΡΧΗ ΠΙΠΑΞΕΩΝ in Aristotle's *Eudemian Ethics* II 6, 1223a9–16», *Classical Quarterly*, vol. 68 n. 1, 330-332.

Wood, Ledger (1938), «Responsibility and Punishment», *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 28 n. 5, 630-640.

Zanuzzi, Inara (2007), «A Definição do Voluntário na *Ethica Eudemia* II.9», *Journal of Ancient Philosophy*, vol. I n. 2, 1-9.

Zingano, Marco (2009), «L'Acte Volontaire et la Théorie Aristotélicienne de l'Action», *Journal of Ancient Philosophy*, vol. III n. 2, 1-18.