

**Angelo Campodonico Università di Genova**

## **Il ruolo sintetico della saggezza pratica**

### **Introduzione. Attualità della saggezza pratica**

L'importanza del tema della saggezza pratica (*phronesis, prudentia*) emerge oggi soprattutto

in ragione dell'insufficienza percepita da più parti delle etiche cosiddette "in terza persona" dominanti nel Novecento (deontologismo, utilitarismo) nell'approccio al particolare che è sempre, unico ed irripetibile;

a motivo dell'interesse contemporaneo per il tema delle virtù e dell'educazione del carattere (*Virtue Ethics*), in cui s'incrociano emozioni e razionalità, razionalità pratica e speculativa, virtù etiche e virtù epistemiche (*Virtue Epistemology*);

più in generale in forza dell'enorme sviluppo tecnologico per cui oggi la possibilità di scegliere appare cresciuta a dismisura. Ma il fatto che nella nostra società si moltiplichino le possibilità di scelta, anziché aumentare la felicità delle persone, come sembrava promettere l'ideologia liberale, si traduce in una fonte crescente d'ansia e di preoccupazione, in genere d'incertezza<sup>1</sup>. E ciò nonostante il fatto che le nostre conoscenze e quindi, le nostre certezze intorno a molti temi siano enormemente aumentate grazie allo sviluppo delle scienze e della tecnologia. Che fare? Occorre innanzitutto sapere quando è il caso di scegliere fra diverse alternative e quando, invece, ciò non è necessario e diventa alla lunga controproducente.

Il problema è reso ancor più grave dall'estrema complessità delle scelte, complessità da attribuirsi alla crescente specializzazione: quali vantaggi e quali rischi può comportare una nuova tecnologia?<sup>2</sup> A quale specialista rivolgersi in campo scientifico, data l'impossibilità di diventare contemporaneamente specialisti in tutti i

<sup>1</sup> Cfr. B. Schwartz, *The Paradox of Choice. Why more is less. How the Culture of Abundance robs us of Satisfaction*, Harper Collins Publishers, New York 2004. Sul tema dell'incertezza nella società tecnologica contemporanea, cfr. anche M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>2</sup> Su questo punto cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt 1979, tr. it. di P.P. Portinaro *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; J. Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Éditions Fides et Éditions Artel, Louvain la Neuve, trad. it. *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

campi<sup>3</sup>. Come identificarlo? Si tratta dell'attualissimo tema del rischio rappresentato dalla specializzazione e della necessità della conoscenza per via di testimonianza per affidarsi ragionevolmente a esperti di un sapere sempre più parcellizzato<sup>4</sup>. Si comprende, in questa prospettiva, l'importanza a maggior ragione oggi della saggezza pratica (*phronesis, prudentia*). Essa permette di *scegliere bene* quando occorre fare i conti con numerose alternative, ma soprattutto permette di decidere con cognizione di causa quando sia opportuno dedicare tempo ed energie alla scelta. In effetti – a una considerazione ponderata – molte scelte potrebbero non essere degne di particolare attenzione. Inoltre la *phronesis*, essendo in grado d'identificare gli uomini saggi dotati pure di competenze specifiche, permette di meglio districarsi nell'intricato campo delle specializzazioni e di fondare la fiducia negli esperti su basi salde.

In questa situazione, in cui si sente l'urgenza di recuperare il ruolo centrale e sintetico della saggezza pratica, può accadere che, nel tentativo di reagire alle etiche impersonali delle regole e alla tentazione di ridurre la saggezza pratica a mera capacità di dedurre il caso particolare dalla norma generale, si corra talora il rischio opposto di scadere in una concezione contestualistica e relativistica della saggezza pratica che risponde genericamente a ogni situazione senza fare riferimento ad alcuna norma di carattere assoluto. Vedremo nel secondo paragrafo di carattere più spiccatamente speculativo come affrontare questi opposti rischi dopo aver svolto nel primo paragrafo una rassegna sintetica della storia della saggezza pratica dalle origini ad oggi. Infine nella parte finale si tratterà di alcune implicazioni della saggezza pratica sia sul piano dell'“etica dell'intelligenza”, in cui giocano un ruolo fondamentale le virtù cosiddette *epistemiche*, sia su quello dell'educazione complessiva del carattere.

## 1. Cenni sulla storia della saggezza pratica

### 1.1. La saggezza pratica in Aristotele e nella tradizione aristotelica

<sup>3</sup> Cfr. E. Milgram, *The Great Endarkenment. Philosophy for an Age of Hyperspecialization*, Oxford University press, Oxford 2015.

<sup>4</sup> Si tratta del tema dell'autorità epistemica. Cfr., in particolare. L. Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, Oxford University press, Oxford 2012.

La prima originale e unitaria formulazione della saggezza pratica (*phronesis*) che resterà paradigmatica nei tempi a venire risale ad Aristotele. A differenza di Platone, che pure fa riferimento nei suoi *Dialoghi* alla *phronesis*, egli valorizza una nozione popolare di *phronesis* come una delle virtù intellettuali che è in grado di guidare le scelte nella direzione della vita buona. Già per lo Stagirita la *phronesis* si distingue, infatti, dalla mera furbizia (*deinotes*). La grandezza di Aristotele sta nella sua capacità d'interpretare la *phronesis* come radice dell'esperienza morale, possibile grazie al circolo virtuoso che s'instaura fra *razionalità pratica* e virtù etiche, le quali sono virtù *acquisite* e non mere virtù *naturali*. Quest'ultime, in quanto disposizioni non informate dalla razionalità pratica e quindi rigide, non sono vere e proprie virtù.

Le dimensioni o sottoeccellenze presenti nella *phronesis* sono, in particolare, la *euboulia* (buona deliberazione), la *synesis*, che è la disposizione a formulare giudizi morali sui comportamenti, la *gnome* come capacità di cogliere le situazioni moralmente rilevanti nella loro eccezionalità e soprattutto, il *nous* o percezione (*aisthesis*) – giudizio sul particolare<sup>5</sup>. L'esperienza del *phronimos* matura gradualmente grazie alla memoria di esperienze eticamente significative in cui si esercita e si affina il giudizio sul particolare alla luce dell'apertura nei riguardi dei fini generali grazie alle virtù etiche, al *nous* dell'universale o alla filosofia pratica. La concezione aristotelica della *phronesis* non corre, così, il rischio del particolarismo perché il giudizio sul particolare ha luogo pur sempre alla luce di fini universali e di principi intesi soprattutto in senso negativo<sup>6</sup>.

La *phronesis* poi apre alla sapienza (*sophia*), in cui si attua la dimensione contemplativa che per Aristotele è la più eccelsa, ma non la più tipica dell'uomo. La *phronesis* «comanda in vista della sapienza, ma non comanda alla sapienza»<sup>7</sup>. Invero, per meglio contestualizzare il ruolo delle virtù etiche e con esse della *phronesis*, s'impone la necessità di evidenziare l'esistenza di un significativo rapporto, pur nella netta distinzione di ambiti, tra dimensione pratica e speculativa della razionalità. Già in Aristotele, come poi in Tommaso d'Aquino, la razionalità pratica presuppone sempre la dimensione speculativa della ragione. Lo stesso desiderio di compimento - felicità che muove ad agire non sarebbe possibile senza l'esperienza sorgiva entro la

<sup>5</sup> Aristotele, *Etica nicomachea* VI 1142a27. Cfr. S.G. Chappell, *Aristotle on knowing how to act*, Karyn Lai & Rick Benitez, *Cultivating Virtue: Chinese and Greek Perspectives* (in stampa)

<sup>6</sup> Cfr., in particolare, Aristotele, *Etica Nicomachea* II, 6 1107a 9-18.

<sup>7</sup> Aristotele, *Etica nicomachea* VI 1145a9

stessa vita pratica che è quella più propria dell'uomo, di quella *praxis teleia* o azione avente il fine in se stessa che consiste in atti quali il contemplare e il vivere che sono comuni a tutti gli uomini<sup>8</sup>. Proprio per questa ragione la sapienza (*sophia*) costituisce il vertice della razionalità.

Nella vera amicizia, poi, che è quella che nasce dalla stima per la virtù incarnata nell'amico, tale attività contemplativa viene esercitata reciprocamente nei riguardi degli amici, in particolare del loro *nous* e, in forza di ciò, riplasmando continuamente le loro persone, fornisce continuamente modelli di comportamento per la vita virtuosa<sup>9</sup>. Non è un caso che Aristotele dedichi all'interno di una trattazione di *Etica* ben due libri all'amicizia.

Nella ripresa medioevale di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino la *prudentia* (da *providentia*-capacità di prevedere) diventa una delle quattro virtù cardinali, la più importante, la quale lavora in sinergia con le altre. L'apertura agli altri come disponibilità a imparare – *docilitas* (da *docibilitas*) fa pure parte integrante per Tommaso della *prudentia* come capacità di deliberare bene. Donde *consiglio* da *consilium* (deliberazione). A differenza della *synesis*, che coincide con il giudizio sulla moralità dell'agire umano, la *prudentia* si distingue poi per la dimensione del comando (*imperium*) che permette di porre in atto il giudizio della *prudentia*. Originale e significativo è soprattutto il rapporto della *prudentia* con l'*intellectus* dei *principi primi* della legge naturale, principi che Aristotele non sempre tematizza in maniera esplicita, ma che implicitamente riconosce come fini universali dell'agire e come precetti in negativo. Tommaso, invece, concepisce le virtù come fioritura di quei veri e propri semi delle virtù (*semina virtutis*) che sono costituiti da i *principi* della legge naturale<sup>10</sup>. Si tratta di quei principi o precetti formulati in positivo che sottendono l'agire moralmente connotato quali «il bene è da compiersi e da perseguire e il male da evitarsi», e che riguardano, più in particolare, il bene della conservazione di se stessi, della generazione e della cura della prole, della conoscenza di Dio e della vita politica. Il rapporto fra i principi della legge naturale e la *prudentia* non è di mera deduzione dall'universale al particolare, ma è meglio rappresentato dalla *determinatio* (che è contraddistinta da una dimensione interpretativa e valutativa). Analogamente alla legge positiva che interpreta nel caso

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, IX, 61048 a 37.

<sup>9</sup> Cfr. Talbot Brewer, *Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory*, "Ethics", Vol. 115, No. 4 (July 2005), pp. 721-758. Riprenderemo i contenuti di questo testo in seguito.

<sup>10</sup> Data la presenza in Tommaso di un nesso di sinergia fra razionalità speculativa e pratica, l'imitazione della natura costituisce una significativa chiave di lettura della logica dell'agire morale.

particolare la norma morale, la *prudentia* interpreta qui e ora i precetti della legge naturale.

## 1.2 L'eclissi della saggezza pratica

L'abbandono graduale della saggezza pratica nel tardo medioevo e nella prima modernità è dovuto al prevalere del volontarismo e del fideismo con il nominalismo e la Riforma protestante<sup>11</sup>. Alle virtù e alla *prudentia* si sostituisce gradualmente il predominio della casistica e l'influsso della nuova scienza applicata alla politica. Servais Pinkaers ha descritto bene la storia dell'eclisse della *prudentia*<sup>12</sup>. Il venir meno del tradizionale significato di prudenza come vertice delle virtù etiche, cui si sostituisce quello di prudenza come *furbizia*, matura in connessione con l'accentuarsi del divario fra la prudenza e le altre virtù cardinali, massime la fortezza, e il loro progressivo indebolimento e con il venir meno della stessa nozione di razionalità pratica, di cui la prudenza costituiva una perfezione<sup>13</sup>. Ciò ha luogo paradigmaticamente con l'etica di Hume, il quale legge la moralità in senso emotivista, svalutando il ruolo della ragione.

È un fatto che la nozione di razionalità pratica e con essa quella di saggezza pratica hanno subito alterne vicissitudini fino ad oggi. Già a proposito dell'età antica si è parlato, per esempio, di eclissi della *phronesis* durante lo stoicismo antico<sup>14</sup>. Soprattutto dopo la ripresa medioevale e scolastica di Aristotele, essa ha avuto nella prima modernità un momento di forte declino con una nuova ripresa dello stoicismo, favorita dalla solitudine dell'uomo provocata dagli sconvolgimenti sociali della prima età moderna. Inoltre il successo della nuova scienza sembrava in qualche misura offrire la possibilità di poter fare a meno della saggezza pratica in forza di un sapere speculativo rinnovato e reso finalmente rigoroso sulla base del paradigma matematico. Valga sinteticamente come documentazione questo passo di Thomas

<sup>11</sup> Cfr. B. Wald, *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft. Thomas von Aquin - Johannes Duns Scotus - Wilhelm von Ockham - Martin Luther*, Lit, Münster 1986.

<sup>12</sup> Cfr. S. Pinkaers, *Les sources de la morale chrétienne (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, Presses Universitaires, Fribourg 1985, trad. it. *Le fonti della morale cristiana: Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992.

<sup>13</sup> Cfr. A. Campodonico, *Why Wisdom needs Fortitude (and viceversa)*, "Teoria" II, 2018.

<sup>14</sup> Cfr. J-B Gourinat, *Les éclipses de la phronesis dans le Stoicism*, in D. Lories D. et L. Rizzerio (eds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Vrin, Paris 2008, pp. 167-197.

Hobbes, per il quale mentre la filosofia morale dei precedenti filosofi «non è altro che la descrizione delle loro passioni»<sup>15</sup>, quindi necessariamente soggettiva, invece:

Se si conoscessero con uguale certezza le regole delle azioni umane, come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto e la razza umana godrebbe di una pace così costante che non si riterrebbe di dover più combattere se non per il territorio in ragione del continuo aumento della popolazione<sup>16</sup>.

La fiducia di Hobbes nel ruolo della nuova scienza è in certa misura paradigmatica nella storia del pensiero moderno d'impronta in senso lato razionalistica. Come nota sinteticamente Thomas S. Eliot a proposito del razionalismo moderno: «Essi cercano sistemi talmente perfetti che nessuno avrebbe più bisogno di essere buono»<sup>17</sup>. L'influsso della scienza e poi della tecnologia sulla filosofia contraddistingue la modernità fino ad oggi, svalutando di fatto il ruolo della razionalità pratica e con essa della virtù che è sua prerogativa ed eccellenza: la saggezza pratica. Si tende, così, ad affidarsi sempre più alla scienza che dovrebbe risolvere celermente i problemi della vita pratica e della società. Alla prospettiva della *praxis* si sostituirebbe in filosofia politica quella *teorica* della scienza. Ciò avrebbe luogo anche nello stesso pensiero di Kant:

Innalzando al rango di principio supremo la regola di universalizzazione, Kant dà l'avvio alla più pericolosa delle idee, quella che prevarrà a partire da Fichte fino a Marx compreso, e cioè che si possa giudicare l'ordine pratico attraverso un sapere e una scientificità paragonabili al sapere e alla scientificità dell'ordine teorico. Va detto che Kant riduce questo sapere all'enunciazione di un principio supremo: ma sta di fatto che è aperta la breccia attraverso la quale si riverseranno tutte le *Wissenschaftlehre* che, a loro volta, genereranno l'idea mortale – tavolta nel senso fisico del termine – che vi sia una scienza della *praxis*. Ancora una volta si può leggere in Aristotele una severa messa in guardia relativa a questa idea di scienza applicata alla pratica, nel famoso passaggio in cui lo Stagirita dichiara che nell'ordine delle cose umane variabili e sottomesse alla decisione, non si può raggiungere lo stesso grado di precisione – di acribia – presente, ad esempio, nelle scienze matematiche, e che occorre ogni volta proporzionare alle richieste dell'oggetto il grado di rigore della disciplina considerata. Vi sono poche idee, al giorno d'oggi, più salubri e liberanti dell'idea che vi sia una ragion pratica ma non una scienza della pratica<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> T. Hobbes, *Leviatano* trad. it. di A. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 618-19.

<sup>16</sup> T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, pp. 53-4.

<sup>17</sup> T. S. Eliot, *Poesie*, Bompiani, Milano 1983.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 241-42.

Come ha opportunamente rilevato sempre Paul Ricoeur, l'affermarsi in epoca moderna di un netto divario fra libertà individuale socialmente oziosa da una parte e istituzioni politiche affidate a una necessità "scientifica" dall'altra, tende a ridurre il ruolo della razionalità pratica, la quale, invece, richiede sempre aristotelicamente un soggetto strutturalmente comunitario in grado d'incidere sulla realtà sociale<sup>19</sup>. Come bene ha evidenziato Hegel, senza dialettica fra libertà e istituzioni non c'è spazio per la razionalità pratica<sup>20</sup>.

In età moderna ha luogo, così, un'oscillazione instabile tra scienza e *prudenza*, la quale smarrisce gradualmente il suo tradizionale significato. Immanuel Kant cercherà di preservare la dimensione pratica della razionalità, ma potrà farlo solo isolandola rispetto alla razionalità speculativa. La razionalità pratica kantiana in realtà comanda, postula, «ma non "ha occhi", non è quindi a rigore capace di attenzione al reale»<sup>21</sup>. In questa prospettiva Kant leggerà nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* la saggezza pratica o prudenza (*Klugheit*) come *abilità* atta a raggiungere i mezzi in grado di renderci felici, quindi come imperativo ipotetico e non categorico che esula, quindi, dalla moralità, anche se come nota Arendt, egli di fatto è in grado di offrire indirettamente un interessante contributo all'elaborazione del giudizio pratico (cfr. in seguito I, 3)<sup>22</sup>.

La consapevolezza del rischio del venir meno della saggezza pratica non solo in filosofia, ma innanzitutto sul piano del costume, emerge già nel Settecento paradigmaticamente in questo significativo passo che contrappone nettamente razionalità a ragionevolezza:

<sup>19</sup> Cfr. il cap. dedicato alla razionalità pratica in P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 229-250.

<sup>20</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica*, p. 248.

<sup>21</sup> M. S. Vaccarezza, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà. Prospettive contemporanee*, Orthotes, Napoli 2012, p. 87.

<sup>22</sup> Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. Rusconi, Milano 1994, II, p. 111: «L'imperativo che si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè il precetto della saggezza, è dunque, pur sempre, solo *ipotetico*, perché l'azione è comandata non assolutamente, ma solo come mezzo per una diversa finalità». Questa interpretazione della saggezza pratica in Kant è moderata in F. Marty, *La prudenza chez Kant. Temps inconditionné de la liberté* in D. Lories D. et L. Rizzerio (eds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Vrin, Paris 2008, pp. 293-314. Marty evidenzia come l'accentuazione della dimensione finita e temporale dell'uomo possa valorizzare in prospettiva la prudenza. Il rapporto fra assolutezza e temporalità in morale emerge già dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico: «considera l'umanità in te stesso e negli altri sempre *al tempo stesso* come fine e mai soltanto come mezzo».

Il nostro secolo può essere più sapiente dei secoli illustri che lo hanno preceduto; ma io nego che – parlando in generale – gli spiriti abbiano oggi più penetrazione, più rettitudine e più precisione di quante ne avessero in quei secoli. Come gli uomini più dotti non sono sempre quelli che hanno più buon senso, parimenti il secolo che è più sapiente degli altri non è sempre il secolo più ragionevole. Ora qui si tratta del buon senso, perché si tratta di giudicare. In tutte le questioni in cui i fatti sono generalmente conosciuti, un uomo non giudica meglio di un altro per il fatto che è più sapiente di lui, ma perché ha più buon senso ed è più assennato [...] Mi accontenterei di affermare che lo spirito filosofico che rende gli uomini così ragionevoli, e per così dire, così conseguenti, farà presto di una gran parte d'Europa, quello che hanno fatto altre volte i Goti e i Vandali, supposto che continui a compiere gli stessi progressi che ha fatto da settanta anni. Vedo le arti necessarie trascurate; i pregiudizi più utili alla conservazione della società aboliti; e preferirsi alla pratica il ragionamento speculativo. Ci comportiamo senza riguardo per l'esperienza, la migliore maestra del genere umano; e abbiamo l'imprudenza di agire come se se fossimo la prima generazione che abbia saputo ragionare[...]noi ragioniamo nell'ambito delle scienze meglio di quanto abbiano fatto tutti gli uomini che ci hanno preceduto. Essi ci avrebbero superato, se possiamo servirci di questa espressione, nella *razionalità pratica*, ma noi li superiamo nella *razionalità speculativa*<sup>23</sup>.

### 1.3. La ripresa della saggezza pratica in epoca contemporanea

Una rinnovata attenzione al tema della saggezza pratica e delle virtù in genere si ha in qualche misura già nell'idealismo postkantiano, in particolare in Hegel. Ma è soprattutto nel pensiero inglese che a Oxford ha da sempre mantenuto viva la tradizione aristotelica, che tale ripresa della *phronesis* ha luogo nell'Ottocento, in particolare nella riflessione di John Henry Newman come *sensu illativo*. Si tratta, su un piano maggiormente speculativo, di quella capacità che permette di dare un assenso ragionevole alle verità di fede. La prudenza o "illative sense", che riguarda l'assenso realistico cioè rivolto a fatti e non a mere idee, procede grazie a un concorso di probabilità convergenti. Diverse ragioni che hanno fondamenti fra di loro indipendenti sotto il profilo epistemologico, ma i cui esiti sono convergenti, finiscono per confermarsi a vicenda e per corroborare una certa ipotesi. Come osserva Newman:

<sup>23</sup> J. B. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Pissot, Paris, 1770 (édition reproduite par Slatkine, Genève, Paris 1982), partie II, section XXXIII, pp. 475-478 (trad. mia).



È chiaro che una sequela logica formale non è il mezzo con cui noi si possa raggiungere la certezza del concreto; e non meno chiaramente risulta da quanto ho già detto quel è il procedimento effettivo e necessario. Esso consiste nell'accumulo di probabilità autonome attinte alla natura e alle circostanze del caso particolare in esame; probabilità troppo tenui da valere separatamente, troppo sottili e complicate da lasciarsi convertire in sillogismi, troppo numerose e disparate perché convenga una tale conversione anche quando fossero convertibili<sup>24</sup>.

La ragione dell'uomo determina qualcosa che la scienza non può determinare: il limite delle probabilità convergenti, le ragioni sufficienti alla prova. Newman porta l'esempio di un poligono che gradualmente, con la progressiva riduzione della lunghezza dei lati (la moltiplicazione e il progressivo reciproco rafforzamento dei fondamenti della certezza), tende ad assumere la forma di un cerchio (il raggiungimento della certezza)<sup>25</sup>.

Lo stesso pragmatismo, fiorito negli Stati Uniti a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, sciogliendo la distinzione netta fra dimensioni speculativa e pratica della razionalità e sottolineando la dimensione pratica della razionalità speculativa e viceversa, finisce per incentivare l'interesse per la saggezza pratica. Charles Peirce ha sviluppato, in particolare, il tema dell'*abduzione*, che presenta forti punti di contatto con il procedimento proprio della *phronesis*. Come è stato notato,

[...] Peirce giunge a esprimere l'abduzione come una struttura di tipo sillogistico in cui, osservando un "risultato" (cioè, un certo dato) alla luce di una "regola" possibile, si arriva a interpretare quello come un "caso" particolare di questa. L'abduzione [...] risulterebbe come un'inversione del procedimento sillogistico propriamente detto. In essa, infatti, si procederebbe a ritroso, partendo dal confronto tra il conseguente (o conclusione) e l'implicazione (ovvero premessa maggiore) di cui l'antecedente (o premessa minore) è caso, per arrivare a porre l'antecedente stesso<sup>26</sup>.

Nel corso del Novecento la riscoperta della razionalità pratica ha luogo nel continente come nel mondo anglosassone, non soltanto rileggendo gli antichi, ma

<sup>24</sup> J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005, p. 176.

<sup>25</sup> Cfr. J.H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, p. 197.

<sup>26</sup> P. Pagani, *Appunti sull'inferenza non-formale in J.H. Newman*, in "Ricerche Teologiche" XXII (2011), n. 2, pp. 237-238.

talora reinterpretando gli stessi classici della modernità. Ciò ha luogo, in particolare, proprio con Kant. Nota Hannah Arendt in *Teoria del giudizio politico*:

Siccome Kant non ha scritto di una filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla “Critica del giudizio estetico”, là dove, analizzando la produzione delle opere d’arte nella loro relazione con il gusto che giudica e decide di essere, viene a trovarsi di fronte a un problema analogo<sup>27</sup>.

E in seguito ella precisa:

Kant pone l’accento sul fatto che almeno una delle nostre facoltà spirituali, la facoltà del giudizio, presuppone la presenza degli altri. E questa facoltà della mente non è soltanto ciò che noi chiamiamo giudizio; connessa ad essa è la nozione che «sentimenti e emozioni (*Empfindungen*) rivestono un valore solo nella misura in cui possono essere universalmente comunicati», il che vuol dire che connesso con il giudizio è praticamente l’intero nostro apparato interiore. La comunicabilità dipende ovviamente dalla mente ampia; si può comunicare soltanto se si è in grado di pensare a partire dal punto di vista dell’altro; in caso contrario non la si conseguirà mai, non si parlerà mai in modo da essere compresi. Comunicando i propri sentimenti, i propri piaceri e le proprie gioie disinteressate, si manifestano le proprie scelte e si sceglie la propria compagnia<sup>28</sup>.

Come nota acutamente sempre Hannah Arendt a proposito della dimensione intersoggettiva che sottende la vita morale e la saggezza pratica:

giudichiamo e distinguiamo il bene e il male avendo in mente alcuni eventi o alcune persone, assenti nel tempo e nello spazio, che sono diventati un esempio. E di esempi del genere ve ne sono tanti. Possono essere tra le figure di un passato ormai remoto e possono essercene tra persone che ci vivono accanto. Non c’è bisogno poi che si tratti di persone realmente esistite [...]. Con chi desideriamo stare in compagnia? Ho cercato di mostrarvi che le nostre decisioni sul bene e sul male dipendono dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vogliamo passare il resto dei nostri giorni. E anche qui, questa compagnia è scelta pensando a certi esempi, all’esempio di persone vive o morte, reali o irreali, e all’esempio di eventi passati o presenti [...]. Ma il caso più plausibile e frequente, purtroppo, è quello di coloro che vengono a dirci che non importa, che qualsiasi compagnia andrà bene. Sul piano politico e morale, questa indifferenza, benché comune, è a mio avviso il pericolo maggiore

<sup>27</sup> H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 2005, p. 95.

<sup>28</sup> H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, pp. 113-114.

che possiamo correre. E associato a questo, si profila oggi un altro pericolo, grave forse quanto il primo, ossia quella tendenza, così diffusa, a non voler giudicare affatto. Dalla volontà o incapacità di scegliere i propri esempi e la propria compagnia, così come dalla volontà o incapacità di relazionarsi agli altri tramite il giudizio scaturiscono i veri *skandala*, le vere pietre d'inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili<sup>29</sup>.

Sempre in ambito tedesco, fra gli allievi di Heidegger, Hans Georg Gadamer e con lui il cosiddetto filone tedesco della "Riabilitazione della filosofia pratica" ha ripreso nel secondo Novecento il tema della *phronesis*, pur con il rischio da più parti evidenziato di non risolvere il dualismo fra particolarismo e universalismo, dualismo che non si ritrova in Aristotele e Tommaso<sup>30</sup>. Una soluzione più equilibrata è stata trovata da Paul Ricoeur il quale ha cercato di conciliare *etica* aristotelica del fine buono della vita e *morale* kantiana. L'una avrebbe di mira essenzialmente il compimento dell'uomo, l'altra tenderebbe a preservare il valore universale della norma attraverso i divieti<sup>31</sup>. Sempre in ambito "continentale" una significativa ripresa del tema delle virtù e implicitamente della saggezza pratica si è avuta nel secondo Novecento con la tematica dell'ascesi filosofica promossa dallo storico della filosofia antica Pierre Hadot, influenzato dalla lettura di Wittgenstein<sup>32</sup>.

In ambito anglosassone un'autrice come Iris Murdoch, ispirandosi a Simone Weil, riprende significativamente il concetto di *attenzione*. Se questo concetto si ritrova, per esempio, in certa misura nel tema del *nous* o *intellectus* del particolare della tradizione aristotelica che costituisce una componente essenziale della *phronesis - prudentia*, l'uso del termine *attenzione* in filosofia e, in particolare, in etica ha una diversa origine nella riflessione sull'esperienza religiosa in ambito cristiano in cui la libertà assume una nuova accentuazione<sup>33</sup>. Probabilmente dalla tradizione agostiniana e francese lo ha ripreso nel Novecento Simone Weil, reinterpretandolo in maniera originale<sup>34</sup>. Sembrerebbe forse che quando si applica questo termine alla

<sup>29</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. 111.

<sup>30</sup> Cfr. L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi: una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Venezia 1987.

<sup>31</sup> Cfr. La "piccola etica" in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>32</sup> Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988.

<sup>33</sup> Cfr. R. Brague, *Introduction au monde grecque, Etudes d'histoire de la philosophie*, Flammarion, Paris 2005, pp. 81-82.

<sup>34</sup> Cfr., per es., Agostino, *De trinitate*, XI, II, 2. Nicholas Malebranche sottolinea la dimensione volontaria dello sforzo insita nell'attenzione, la quale è pensata come preghiera dell'anima. Cfr. N.

razionalità pratica in ambito etico, come fa Iris Murdoch, si voglia così tematizzare un aspetto trascurato dalla moderna razionalità pratica la quale a rigore *non conosce*.

Come nota Cora Diamond, «Wittgenstein e Murdoch sono accomunati dall'idea di come sia difficile, in filosofia, guardare»<sup>35</sup>. Il cuore della morale, dunque, è innanzitutto guardare meglio la realtà. Ma ciò richiede un'educazione dello sguardo<sup>36</sup>. Ricuperare questo sguardo capace di cogliere la valenza morale delle situazioni significa ricuperare una componente fondamentale e trascurata nel clima non cognitivista della *phronesis-prudentia*.

Tra gli autori anglosassoni della VE influenzati da Aristotele e da Wittgenstein che riprendono con forza e secondo diverse modalità la *phronesis* aristotelica occorre annoverare Alasdair MacIntyre, John McDowell, Robert Audi, Linda Zagzebski, Julia Annas, Daniel Russell. John McDowell, in particolare, sostiene che la spasmodica ricerca di regole universali cui appellarsi, in etica, altro non sia se non il tentativo di placare la vertigine provocata dall'indeterminatezza del reale. Spesso, specie nella modernità, le regole in etica sono state concepite per fungere da mito consolatorio, entro cui rifugiarsi per sottrarsi alla mutevolezza e imprevedibilità del reale, rappresentando perciò un prodotto «della nostra incapacità di sopportare la vertigine»<sup>37</sup>. Anche di qui la valorizzazione dell'etica di Aristotele in prospettiva tendenzialmente “particolarista”.

Particolarmente originale e significativo, infine, è il contributo di Linda Zagzebski in *Virtues of the Mind*<sup>38</sup>. Secondo la filosofa statunitense la saggezza pratica è alla base non soltanto delle virtù morali (come per lo Stagirita), ma anche delle cosiddette virtù epistemiche oggi spesso tematizzate quali l'*apertura mentale*, il *coraggio intellettuale*, l'*umiltà intellettuale* ecc. Il limite di Aristotele per la Zagzebski è costituito dalla sua antropologia dualistica divisa manicheisticamente tra ambito della necessità affidato alla *episteme* e ambito della contingenza e della probabilità affidato alla *phronesis*. Ma ella sottolinea che sia Aristotele, sia

---

Blanchard, *L'attention a Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, in particolare p. 21.

<sup>35</sup> C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, Carocci, Roma 2006 p. 57.

<sup>36</sup> Il tema dell'attenzione e dell'educazione dello sguardo svolge un ruolo fondamentale anche nelle etiche “speciali” e, in particolare, nell'etica interculturale. In effetti le divergenze in questi campi sono spesso esito di una diversa focalizzazione dell'attenzione.

<sup>37</sup> McDowell, *Virtue and Reason in Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MS) p. 60 (trad. mia).

<sup>38</sup> Cfr. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 211- 232.

Tommaso vanno talora al di là di questa netta distinzione<sup>39</sup>. Secondo la Zagzebski occorre, sulla scia di Newman, ridurre tale divario, mostrando come la *phronesis* e con essa le virtù etiche svolgono un ruolo centrale non soltanto in etica, ma anche nell'ambito che è prerogativa dell'epistemologia:

Può darsi che non sia proprio corretto considerare la relazione fra *phronesis* e virtù morali e intellettuali esattamente come Aristotele e Tommaso descrivono la relazione fra *phronesis* e virtù morali, ma possiamo concludere a questo punto che qualsiasi cosa sia questa relazione, la *phronesis* non si relaziona alle virtù intellettuali in modo affatto diverso da come si relaziona alle virtù morali tradizionali<sup>40</sup>.

Come si relaziona la *phronesis* alle virtù epistemiche, perché è loro necessaria secondo la Zagzebski? In primo luogo essa determina il medio fra due estremi come nel caso delle virtù etiche: quanta evidenza è necessaria per supportare una credenza? In secondo luogo, essa permette di trovare un punto di bilanciamento fra virtù morali e intellettuali e fra queste ultime fra loro, per esempio fra umiltà e coraggio. In terzo luogo compito della *phronesis* è quello di coordinare fra loro le diverse virtù etiche in una singola linea di azione o quelle epistemiche in una singola linea di pensiero, concludendo rispettivamente ad un'azione o a una credenza. Infine la Zagzebski sottolinea la dimensione sociale che è propria dell'acquisizione della *phronesis*<sup>41</sup>. La contemporanea epistemologia delle virtù ha ripreso ampiamente queste intuizioni<sup>42</sup>.

## 2. Ripensare la saggezza pratica oggi

### 2.1 Caratteri generali della saggezza pratica

In un'epoca contraddistinta dai rapidi sviluppi tecnologici con i loro inevitabili rischi e dall'impatto del pluralismo culturale s'impone a maggior ragione l'importanza della *saggezza pratica* sul piano dell'etica, della politica, dell'economia e dell'epistemologia. Radicandosi nelle virtù etiche del carattere, essa permette di

<sup>39</sup> Cfr. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, pp. 217-18.

<sup>40</sup> L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, p. 219 (la trad. è mia).

<sup>41</sup> Cfr. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, pp. 219-231.

<sup>42</sup> Cfr. J. Baehr, *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2011. Cfr. il cap. sull'epistemologia delle virtù (di M. Croce) in A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma, 2017, pp. 76-86.

rispondere in modo elastico e creativo alle sfide sempre nuove del presente, ma salvaguardando l'unità e integrità della persona che è costituita di virtù etiche ed epistemiche. Elasticità e creatività – virtù oggi sempre più richieste anche dal mercato del lavoro – non devono essere concepite in contraddizione con la stabilità e la continuità nel tempo dei tratti fondamentali del carattere (memoria del passato e anticipazione del futuro), ma ne rappresentano piuttosto l'esito naturale<sup>43</sup>. È, invece, la spontaneità delle cosiddette “virtù naturali”, le quali non sono frutto d'esercizio e non sono informate dalla saggezza pratica, a determinare unilateralità e rigidità nei comportamenti, incapacità di aprirsi alla novità e di trarne profitto<sup>44</sup>.

La saggezza pratica, quindi, coniuga da un lato memoria come fedeltà al passato e attenzione alla novità del presente e creatività dall'altro, attenzione alla propria integrità, da un lato, e pure attenzione alla continua provocazione costituita dagli eventi storici, dalla testimonianza altrui e dai loro consigli dall'altro.

Inoltre, in quanto punto di sintesi fra emozioni e desiderio da una parte e razionalità dall'altra, la saggezza pratica risponde all'esigenza contemporanea di riscoprire la sinergia nell'uomo di dimensione affettiva e dimensione razionale, dopo una modernità spesso contraddistinta da un'antropologia dimezzata. L'uomo, come nota Aristotele, è essenzialmente contraddistinto da «una ragione che desidera e da un desiderio che ragiona»<sup>45</sup>. Nella *phronesis*, infatti, ha luogo il paradosso di una disposizione della razionalità (virtù intellettuale), la quale matura essenzialmente con l'intensificarsi e l'acuirsi delle disposizioni affettive del carattere (virtù etiche) che tendono al bene della persona nel suo complesso<sup>46</sup>. Grazie alla *phronesis* le passioni informate dalla ragione, assumono una nuova fisionomia e motivano i giudizi e il

<sup>43</sup> La saggezza pratica richiede “memoria di lavoro”. Sul tema della flessibilità oggi sempre più richiesta dal mercato del lavoro cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>44</sup> Cfr. A. Masala, *Naturalizzare Aristotele*, p. 181 *passim*: «Incoraggiare le virtù naturali e spontanee rinunciando al processo di articolazione continua insito nella nozione di abito virtuoso, come spesso si tende a fare, rischia di produrre competenze morali inflessibili e sterili, perlomeno se è vero che la struttura cognitiva delle competenze morali non fa eccezione alla psicologia generale delle competenze [...]. Gli eroi morali ordinari potrebbero possedere solamente “isole di competenza morale” non generalizzabile. Coltivare la finezza del giudizio morale in riferimento a un certo ambito, farà sì che si acquisisca anche la capacità di leggere in maniera più sofisticata situazioni problematiche nuove».

<sup>45</sup> *Etica Nicomachea* VI, 1139b 4-5.

<sup>46</sup> Cfr. T. Chappell (ed.), *Values and Virtues*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 156: «So to describe practical wisdom is not to make it something trivial: this account of practical wisdom makes the finding of "practical truth" consist in the finding of appropriate and rational combinations of desire and beliefs to yield reasons. This is a pretty definite and non trivial activity - which solves the triviality problem. It also enables us to see how this disposition does not "crowd out" other dispositions such as the moral virtues; it does help those virtues to reach their ends, by showing them what kind of actions might further those ends. Conversely, those virtues do not "crowd out" practical wisdom: they set limits on its operations -by setting the ends that it is to aim at bringing about, and also by making some options salient and others not salient, or perhaps not even thinkable[...].».

comportamento morale, colmando così quello iato ampiamente riconosciuto da molte etiche contemporanee fra ragioni e motivazioni dell'agire. Nella saggezza pratica convergono dimensione emotiva, intelligenza dell'universale e del particolare, esercizio ripetuto di atti, creatività ermeneutica. La saggezza pratica scopre la pertinenza di una determinata situazione sotto il profilo morale e inventa soluzioni sempre nuove.

Un'altra fondamentale caratteristica della saggezza pratica è data dalla capacità di unificare in prospettiva dinamica il carattere. La migliore strategia per unificare le virtù presuppone, infatti, il ruolo informativo esercitato dalla saggezza pratica sulle virtù etiche ed epistemiche e sul rapporto fra loro<sup>47</sup>.

Ancora una strutturale dimensione della saggezza pratica, presente già in Aristotele e che la contemporaneità porta a valorizzare, è data dal carattere intimamente intrinseco ad essa della dimensione intersoggettiva<sup>48</sup>. Il soggetto della saggezza pratica, infatti, non è mai un mero individuo isolato. Come nota Talbot Brewer, interpretando i libri di Aristotele sull'amicizia, la reciproca testimonianza degli amici nella vera amicizia basata sulla stima dell'amico e non sul piacere o sull'utile, forgia vicendevolmente le persone nel tempo, favorisce il retto amore di sé e incide sulla saggezza pratica che si basa su paradigmi presenti alla memoria in modo vivo e non solo e soprattutto su deduzioni da norme universali<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind* e J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University press, Oxford 2012.

<sup>48</sup> Si vedano le citazioni di Arendt in precedenza.

<sup>49</sup> Cfr. Talbot Brewer, *Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory*, "Ethics", Vol. 115, No. 4 (July 2005), pp. 721-758. In particolare Aristotele sottolinea che nelle forme di amicizia in base al piacere o all'utilità gli amici non hanno *eunoia* gli uni verso gli altri. Cfr. p. 740: «Il vizioso ama se stesso qua se se stesso non qua buono»; p. 731: «A relation can be grounded in genuine agreement about the good only if the parties to it seek to discern and act in the name of objective goods – that is, goods that can be credited as such without reference to any particular person's subjective psychological status»; p. 735: it is not hard to see why character friendship might tend over time to make friends capable o unreservedly and unconditionally affirming each others evaluative outlooks. After all, such friendships will be marked by conversation about matters of importance to them both, and these conversations will presumably help each to see a more ample range of alternative ways of being and acting and to see them in a clearer and more objective light"; p. 737 «the proper object of personal love (whether self-love or love of another) is the person's *nous* – that is, the intelligence or understanding by which the person grasps the arche or substantive origins of proper thought in any area of inquiry»; p. 738: «To love the *nous* of another in itself is to love the other for approximating, or at least striving to approximate, her own proper telos as a practical reasoner». 741 «[...] the capacity to love ourselves and the capacity to love others arise together, as the result of our struggles to perfect the ubiquitous human relationships that Aristotle calls *philia*»; p. 745 «When both parties to a shared activity have joined together in sculpting the shared sensibility that guides the activity and is expressed by it, that activity is theirs in a particular strong sense»: p. 757 Una persona viziosa non può unificarsi solo per amore di sé: «it is hard to see what reasons a vicious person could have to unify his life around a single master desire unless he thought that it was objectively good to be psychologically unified or objectively good to devote one's life to pursuing the object of that particular desire».

**Più in generale, la crescente consapevolezza del ruolo specificamente umano della comune intenzionalità o, se si preferisce, della identificazione di se stessi con gli altri, porta a prendere sempre più coscienza dei limiti della razionalità individuale (virtù dell'umiltà) e, insieme, dell'importanza della valutazione attenta da parte della saggezza pratica della necessità del contributo altrui, come pure delle illusioni ingannevoli provocate dalla mente "estesa"<sup>50</sup>. E ciò sia nell'ambito epistemico come in quello proprio della deliberazione pratica.**

Come si affermava nell'introduzione, una riproposizione oggi della centralità della saggezza pratica deve fare i conti con due rischi: da un lato quello di ridursi, di fatto, a una mera applicazione di norme universali, smarrendo così la propria specificità, dall'altro, magari per reazione, quello di tradursi in una morale della situazione. Consideriamo il primo aspetto. Come è stato opportunamente notato, la ricerca psicologica contemporanea porta argomenti in positivo in favore del ruolo centrale della saggezza pratica<sup>51</sup>. In particolare, all'interno di una tradizione di ricerca psicologica sperimentale nota come *psicologia degli atteggiamenti* (*attitude psychology*), gli studiosi convergono da vari decenni nel mostrare che i giudizi morali non sono per nulla più stabili del comportamento:

Il foro interiore non sembra rinforzarsi *prima o in maniera indipendente* dal comportamento. La qualità morale interiore e quella esteriore sono indissociabili, proprio come previsto nel modello di Aristotele<sup>52</sup>.

I principi non sono un baluardo, una base di appoggio ferma e indipendente su cui fare leva nel momento dell'azione. Contrariamente a quanto normalmente si crede, in morale non c'è un problema specifico del passaggio all'atto: ciò che tendiamo a classificare così dipende invece da una coltivazione ancora insufficiente delle virtù, dove l'insufficienza è tanto sul piano dell'agire, quanto su quello della comprensione.

---

<sup>50</sup> Cfr. P. Sloman, F. Fernbach, *L'illusione della conoscenza. Perché non pensiamo mai da soli?*, Raffaello Cortina, Milano 2018 che risente di M. Tomasello, *Storia naturale della morale umana*, Cortina, Milano 2016. Per una diversa lettura dello stesso fenomeno cfr. G. Maddalena, *The Philosophy of Gesture. Completing Pragmatist's Incomplete Revolution*, McGill-Queen's University press, Montreal-Boston-Chicago 2015, p. 152.

<sup>51</sup> Cfr. J. Webber, *Instilling Virtue* in A. Masala, J. Webber, *From Personality to Virtue: Essays on the Philosophy of Character*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>52</sup> A. Masala, *Naturalizzare Aristotele: argomenti empirici per la necessità di coltivare abitudini virtuose* in S. Langella, M. Vaccarezza (a cura di) *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Orthotes, Napoli 2014, p. 177.



Da un lato perché la saggezza pratica assuma la valenza normativa che la contraddistingue, è necessaria indubbiamente la coltivazione delle *virtù etiche*, ma anche il loro radicamento nella dimensione della norma, della *legge naturale* o dei *primi principi pratici*, senza di cui il comportamento virtuoso potrebbe facilmente risolversi in un mero dato sociologico-culturale passibile di una deriva in senso relativista. Ma che cosa significa radicamento nei *primi principi* della razionalità pratica? Da un lato certo significa tener conto di alcuni precetti universali in negativo o affermazione di assoluti morali che funzionano da binari entro cui può aver luogo il comportamento morale (non uccidere, non rubare ecc.). Ma soprattutto significa, in positivo, sviluppare alcune inclinazioni radicate in ogni uomo e transculturali che, interpretate e legittimate dalla razionalità pratica, assumono un valore normativo: si tratta, in particolare, classicamente della conservazione della vita (cura della salute ecc.), della generazione della vita e della cura della prole (rapporti affettivi), dello sviluppo della razionalità (immaginazione) intesa sia come ricerca di un senso della vita, sia come costruzione di legami politici<sup>53</sup>. La saggezza pratica tiene conto di questi suggerimenti, li traduce in pratica, ma è anche capace, quando è il caso, di ammettere eccezioni in nome di beni giudicati superiori<sup>54</sup>.

Si conferma, quindi, il carattere olistico, o se si preferisce ermeneutico, del funzionamento della saggezza pratica che tiene conto di molteplici fattori in contesti diversi come sottolineato in particolare da Newman, Peirce, Gadamer. Non si tratta di mera deduzione da norme–principi universali, intesi in negativo (certo anche di quello), ma se mai di approfondimento e sviluppo in senso positivo di indicazioni presenti in inclinazioni – precetti come quelli della legge naturale di Tommaso che la psicologia contemporanea valorizza<sup>55</sup>. Tali inclinazioni e relativi precetti possono

---

<sup>53</sup> Cfr. D. Narvaez, *Embodied Morality: Protectionism, Engagement and Imagination*, Palgrave, Macmillan, London 2016. Ma anche M. Tomasello, *Storia naturale della morale umana*, Cortina, Milano 2016.

<sup>54</sup> Questo è il caso, per esempio, della rinuncia alla generazione in nome della donazione a Dio.

<sup>55</sup> Particolare rilievo al fine di nutrire un atteggiamento di empatia e simpatia per gli altri assumono nei primi anni di vita i rapporti affettivi con i genitori, l'allattamento, e in generale i rapporti tattili tra genitori e figli. In questa prospettiva, Narvaez distingue tre livelli di maturazione che si sviluppano progressivamente: 1. la dimensione dell'autoconservazione (*safety*); 2. il coinvolgimento (*engagement*) con gli altri vicini che non è innato, ma dipende dai rapporti con i familiari già in giovanissima età; 3. l'immaginazione (*imagination*) come apertura ai lontani che richiede lo sviluppo della corteccia prefrontale. Significativamente, questa classificazione ricorda quella fra le tre inclinazioni fondamentali (all'autoconservazione, alla generazione-educazione della prole, allo sviluppo della ragione e della vita politica) che sono alla base dei tre precetti della legge naturale secondo Tommaso d'Aquino (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2).

essere impliciti come i semi di una pianta di cui si vede la fioritura (le virtù). Queste inclinazioni–precetti forniscono una direzione nella misura in cui si rendono concreti e desiderabili, già sul piano implicito, in modelli virtuosi da imitare, tali da costituire dei veri e propri paradigmi del comportamento.

Più in profondità, alla base della saggezza pratica come criterio dell’agire mosso dalle virtù etiche ed epistemiche sta necessariamente un ideale regolativo. Esso sembrerebbe coincidere con un paradigma estetico di armonia (*integritas*) come misura del retto giudizio e del retto comportamento<sup>56</sup>.

Si possono esplicitare alcune implicazioni da quanto finora rilevato. La prima è che un’etica così concepita rende ampiamente ragione della possibilità di progresso morale: la saggezza pratica, infatti, è radicata nella tradizione, ma permette al contempo di superarla ed innovarla, nonché di risignificarla alla luce delle esigenze del contesto.

Un seconda implicazione, che mostra tutta la distanza che separa quest’etica da larga parte della morale razionalistica moderna, è che il saggio accetta che i giudizi restino impliciti e vengano esplicitati di volta in volta, perché non ha paura di non dominare le situazioni, così da dover esplicitare regole da applicare in ogni situazione. Sinteticamente, l’uomo saggio non ha paura del contingente così da doversi rifugiare nell’universale; è fiducioso nelle sue ragioni, e in quelle del contingente stesso, ed è perciò in grado di guardarlo e lasciarsene interrogare. Il suo radicamento nei principi non è un ingabbiamento della realtà nella sua mutevolezza, ma una luce per guardarla<sup>57</sup>.

È perciò falsa la conclusione di McDowell, secondo cui «se alla domanda “Come si dovrebbe vivere?” si potesse dare una risposta diretta in termini universali, la virtù avrebbe solamente un ruolo secondario in etica»<sup>58</sup>. La concezione di *saggezza pratica* o *phronesis* che abbiamo visto emergere, infatti, è tanto centrale, quanto radicata in una visione universale<sup>59</sup>. Come osserva Chappell:

Più in là andiamo nella direzione particolarista, meno abbiamo da dire intorno a ciò in cui consiste specificamente la disposizione della saggezza pratica. Dobbiamo essere almeno moderatamente generalisti per essere in grado di fornire un resoconto della disposizione della saggezza pratica che sia sufficientemente specifico da rendere plausibile che la saggezza

<sup>56</sup> Cfr. A. Campodonico, *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d’Aquino: analogie, differenze, sinergie* in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, LXXXIX, 2/3, 1997, pp. 267-298

<sup>57</sup> M.S. Vaccarezza, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà*, p. 74.

<sup>58</sup> M.S. Vaccarezza, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà*, p. 75.

<sup>59</sup> Cfr. M.S. Vaccarezza, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà*, p. 75.

pratica sia genuinamente e non in maniera triviale una disposizione unitaria, e quindi identificabile distintamente dalle virtù morali con cui interagisce e anche insegnabile e suscettibile di discussione<sup>60</sup>.

A questo proposito occorre innanzitutto svincolare la trattazione della saggezza pratica dal problema della scelta *tout court*; occorre invece tener presente che per “scegliere bene” è necessario sapere con cognizione di causa quali scelte sono meritevoli della nostra attenzione. Pertanto l’“attenzione”, tematizzata da Weil e Murdoch, viene intesa ora come una dimensione strutturale della saggezza pratica che, in sintonia con la tradizione aristotelica, unisce l’aspetto pratico a quello speculativo. Nella *phronesis/prudentia*, infatti, convergono sia la dimensione affettiva sia quella razionale, la percezione del particolare e l’intelligenza dell’universale. E la saggezza pratica, a sua volta, si apre alla dimensione della filosofia e, in particolare, della filosofia pratica.

Ancora, potremmo dire che il circolo virtuoso così configurato non chiarifica solo i principi in astratto, ma anche il soggetto, cioè gli permette di prendere coscienza della propria identità e di acquisire stima di se stesso grazie alla gerarchizzazione delle proprie azioni<sup>61</sup>. Si potrebbe obiettare che

anche un delinquente prende coscienza di sé agendo, e ciò è certamente vero, ma occorre notare che ciò di cui egli inevitabilmente prende coscienza è un sé diviso, lacerato dalle diverse inclinazioni, e dal giudizio, spesso contrastante, quando non totalmente annebbiato, della ragione. È del resto insegnamento di Aristotele che solo l’uomo buono sta bene con se stesso. La *phronesis*, quindi, favorisce l’unità o integrazione dell’io<sup>62</sup>.

In un contesto influenzato dall’obiezione situazionista, che accentua il ruolo delle situazioni e delle *surprising dispositions*, si può pensare infine che, in alcune circostanze estreme, la saggezza pratica possa giocare anticipare gli effetti delle emozioni e gestirle al meglio qualora non riesca a informarle pienamente<sup>63</sup>. Ciò che afferma Aristotele non esclude necessariamente quanto sembrano suggerire Hume e i suoi seguaci contemporanei come Haidt.

<sup>60</sup> T. Chappell ed., *Values and Virtues*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 148 (la trad. è mia).

<sup>61</sup> Il tema della stima di sé che cresce con il compiere azioni eticamente buone e con la loro gerarchizzazione, è stato particolarmente sviluppato da Paul Ricoeur. Di questo autore cfr., in particolare, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>62</sup> M.S. Vaccarezza, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà*, p. 76.

<sup>63</sup> Questa è la posizione di David Hume, e fra i contemporanei, di Jonathan Haidt e del cosiddetto situazionismo.

Infine, s'impone a maggior ragione in un'epoca che esalta la libertà intesa soprattutto come libertà di scelta, una parola su di essa. Potrebbe a prima vista sembrare che la saggezza pratica, radicata com'è nell'universale, non sia altro che un vincolo alla libertà, della quale limita le possibilità di azione.

Quello che ci pare emerga è che, al contrario, essa ne rappresenta l'unica via di incremento. Il saggio ha più possibilità di azione del vizioso, poiché ha davanti a sé le innumerevoli realizzazioni possibili del bene, mentre il vizioso è "costretto" a fare il male, e il male è meccanico e ripetitivo. Inoltre, la già citata unità dell'io favorita dalla saggezza pratica fa respirare il soggetto, lo rende amico di se stesso, anziché perennemente in conflitto, e quindi amplia la sua sfera di libertà. Il prudente può fare azioni, sacrifici e gesti, che il vizioso non è materialmente in grado di fare. Egli si emancipa dalla tirannia delle sue virtù naturali, dei suoi istinti e dei suoi vizi, e si pone liberamente sotto il dominio non dispotico della sua stessa ragione. Potremmo dire perciò che solo il saggio è veramente autonomo, cioè veramente libero<sup>64</sup>.

## 2.2 Alcune implicazioni della saggezza pratica

Il significato e il ruolo della saggezza pratica emergono particolarmente oggi se ci soffermiamo su due importanti implicazioni: la sua incidenza sullo sviluppo intellettuale della persona e il suo ruolo sulla educazione-formazione del carattere.

Innanzitutto la saggezza pratica riveste una particolare importanza per le conseguenze che assume la sua maturazione ai fini della promozione armoniosa delle capacità intellettuali della persona nella prospettiva di quella che si può chiamare "etica del retto uso dell'intelligenza" o, più semplicemente, "etica dell'intelligenza"<sup>65</sup>. In generale, regolando la vita morale e il rapporto fra le virtù etiche, la saggezza pratica regola pure la maturazione e il retto equilibrio fra le diverse virtù epistemiche e fra queste e quelle etiche, rispettando armoniosamente sia le esigenze sollevate dalla realtà oggetto d'indagine, sia il carattere del soggetto che conosce. Ma occorre rispondere a una domanda previa: che cosa sono le virtù epistemiche cui si è già

<sup>64</sup> M.S. Vaccarezza, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà*, p. 76.

<sup>65</sup> Cfr. A. Campodonico, *Etica della ragione*, Jaca Book, Milano 1999 e *La filosofia entre la experiencia de la vida y la teoría* in *La filosofía hoy. En la Academia y en la vida*, Eunsa, Pamplona 2016, p. 23-35.

accennato a proposito della Zagzebski, e come si differenziano da quelle etiche? Senza pretendere di dare una risposta risolutiva e facendo una scelta fra le posizioni in campo, si può affermare che esse sono quelle disposizioni o tratti del carattere finalizzati a fini epistemici che richiedono un'attività intenzionale da parte del soggetto che li possiede (si tratta della prospettiva del *responsabilismo*)<sup>66</sup>. Le virtù epistemiche hanno in comune con le tradizionali virtù etiche il fatto che entrambe contribuiscono in diverso modo alla fioritura umana complessiva.

Se si ammette l'esistenza di un rapporto fra saggezza pratica e dimensione intellettuale, v'è, tuttavia, una importante differenza nel rapporto sussistente tra saggezza pratica e virtù epistemiche e saggezza pratica e virtù intellettuali classiche come la sapienza (*sophia*). Nel primo caso che concerne **ambiti quali la conoscenza per via di testimonianza, ovvero la conoscenza storica, la conoscenza in ambito religioso, la pratica giudiziaria ecc. il rapporto è maggiormente intrinseco**. La saggezza pratica determina qualcosa che la scienza non può determinare: il limite delle probabilità convergenti, le ragioni sufficienti alla prova. Di fronte alla metafisica classica rigorosamente argomentata il rapporto sembra, invece, meno intrinseco, ma è ugualmente presente in quanto riguarda le motivazioni profonde che portano ad approfondire un dato tema. Tuttavia, anche in questo caso, quando si tratta di rispondere a interrogativi che riguardano il senso della vita e, quindi, intimamente l'uomo, la dimensione ermeneutica del riempimento dell'istanza di significato e della probabilità è presente e, in questa misura, le virtù epistemiche giocano anch'esse un ruolo fondamentale. Una cosa, per esempio, è affermare con Tommaso l'esistenza di un principio del divenire che "tutti chiamano Dio" ricorrendo a un'argomentazione rigorosa basata sul principio di non contraddizione, un'altra è interpretare che cosa è Dio per l'uomo.

In altri termini: la saggezza pratica esercita un'incidenza determinante su virtù epistemiche come l'apertura mentale, il coraggio e l'umiltà intellettuali, quindi sulle scelte speculative, non soltanto direttamente, ma anche indirettamente permettendo di dare libero corso allo sviluppo di certe forme di razionalità che hanno loro proprie leggi. La saggezza pratica o *phronesis*, regolando la vita morale, permette, infatti, lo svilupparsi più o meno di certi aspetti e dimensioni della vita intellettuale. Se non è sviluppata adeguatamente a motivo, per esempio, della carenza di virtù quali la

---

<sup>66</sup> Cfr. J. Baehr, *The Inquiring Mind*, p. 220.

temperanza o la forza e della conseguente accentuazione eccessiva dello strutturale bisogno umano di riconoscimento, il rischio, è quello di promuovere aspetti in cui si ha maggior successo nella cultura e nella società, o che sono maggiormente connessi alla propria storia individuale, alla propria istintività e ai propri risentimenti, piuttosto che aspetti che nella prospettiva di uno sviluppo integrale della persona a rigore avrebbero più bisogno di essere sviluppati, perché in se stessi moralmente o epistemologicamente decisivi oppure maggiormente carenti nel contesto contemporaneo<sup>67</sup>.

In sintesi, il ruolo regolativo della saggezza pratica come organo della decisione morale si manifesta, da un lato, nell' evitare il rischio d'interpretare la ricerca filosofica non teoreticamente con il necessario distacco, ma come mera espressione della propria peculiare sensibilità o come rivendicazione dei propri diritti individuali oppure, dall'altro, come una tecnica staccata dalla vita che prescinde dalla propria esperienza umana complessiva. Si tratta di rischi presenti in linea di massima rispettivamente nella prospettiva continentale e analitica, se accettiamo questa problematica distinzione<sup>68</sup>. La saggezza pratica avendo di mira il *telos* dell'agire – e il pensare qualcosa è pur sempre un'azione seppur immanente – regola l'agire e l'intendere dall'interno, rafforzandone le virtualità, in particolare la capacità di aprirsi senza pregiudizi al reale e agli altri. In forza delle certezze che sperimenta nella sua vita pratica l'uomo saggio si educa, così, a sopportare e a risignificare le contraddizioni e le aporie, evitando da un lato le sintesi affrettate e, dall'altro quella sfiducia nella ragione che porta facilmente ad accontentarsi della cultura del frammento<sup>69</sup>. In questa prospettiva, come si accennava, l'umiltà intellettuale e l'apertura mentale di fronte al ruolo degli altri nella conoscenza ("mente estesa"), la criticità nei riguardi delle illusioni che può favorire, la capacità di discernere fra gli

<sup>67</sup> Cfr. A. Campodonico, *Why Wisdom needs Fortitude (and viceversa)*, "Teoria", 2, 2018, pp. .

<sup>68</sup> Per quanto riguarda, in particolare, la filosofia analitica e i suoi rischi cfr., per esempio, l'osservazione di Elias Canetti: «Questi filosofi di Oxford raschiano e raschiano finché non gli rimane più nulla. Da loro ho imparato molto: ora so che è meglio non cominciare mai col raschiare» (*La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano p. 238). In altri termini: l'esigenza di rigore analitico che deriva dal metodo greco e scolastico della *quaestio* e dalla nuova scienza esige di applicarsi a un'esperienza sufficientemente ricca, articolata ed espressa in un linguaggio adeguato. La filosofia analitica nella sua forma pura ha bisogno di essere alimentata da altre fonti (pensiero classico, idealismo, pragmatismo, fenomenologia). Cfr. i miei volumi *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo nell'epoca del nichilismo e del confronto interculturale*, Jaca book, Milano 2000 e *L'esperienza integrale. Filosofia dell'uomo, della morale e della religione*, II voll. Orthotes, Napoli 2016.

<sup>69</sup> Cfr. A. Campodonico, *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, cit., in particolare cap. II.

esperti e le autorità epistemiche, sono caratteristiche sempre più imprescindibili della saggezza pratica.

Se l'uomo virtuoso (il *phronimos*) è “misura delle virtù”, emerge l'estrema rilevanza e attualità del tema della formazione del carattere che esige paradigmi adeguati da assimilare, uomini saggi (*phronimoi*), tempo e pazienza, una virtù determinante che oggi sembra alquanto dimenticata. Non a caso la *phronesis* che richiede, per sussistere come tale, le virtù acquisite, si oppone all'automatismo spontaneo e all'unilateralità delle virtù naturali oggi in voga con l'esaltazione dell'autenticità, le quali, oltre a determinare rigidità nei comportamenti, accentuano in modo illusorio e velleitario la possibilità di conoscere se stessi in modo privilegiato<sup>70</sup>. La saggezza pratica, invece, rende possibile un'umanità armoniosamente unificata, quindi in grado di riconoscere un *sensu* della vita, perciò capace di vera autenticità<sup>71</sup>.

Benché l'educazione alla formazione del carattere virtuoso richieda tempo e pazienza e non sempre abbia successo, essa appare insostituibile. Pensare che si possa sostituire del tutto con altri più efficaci strumenti (tecniche di condizionamento, efficaci sistemi sociali) alla lunga apparirebbe illusorio e controproducente.

A differenza di un'interpretazione dell'educazione morale che accentua il ruolo dello sviluppo e dell'esercizio separatamente di singole disposizioni virtuose al fine della formazione del carattere, oggi si sottolinea spesso, oltre alla centralità del rapporto con la seconda persona, l'importanza dell'educazione della saggezza pratica e con essa di disposizioni come l'attenzione alla rilevanza delle situazioni sotto il profilo morale<sup>72</sup>. La saggezza pratica, infatti, intesa quale vero e proprio *integratore esistenziale*, unifica *ab origine* il carattere e contribuisce a infondere dinamismo e motivazione al percorso di apprendimento delle altre virtù<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, cit., p. 133: «In quanto esseri consapevoli, esistiamo soltanto reagendo ad altre cose e non possiamo in alcun modo conoscere noi stessi senza conoscere quelle. Per di più non v'è nulla in teoria e certamente nulla nell'esperienza che supporti lo straordinario giudizio secondo cui la verità intorno a se stessi sia quella che una persona è più facilmente in grado di conoscere. I fatti riguardanti se stessi non sono particolarmente solidi e resistenti alla dissoluzione scettica. Le nostre nature sono, invero, notoriamente meno stabili e meno permanenti delle nature delle altre cose. E nella misura in cui le cose stanno così la stessa sincerità è un non senso». » (la trad. è mia).

<sup>71</sup> Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 69.

<sup>72</sup> Cfr. D. Carr, *Educating for the Wisdom of Virtue* in D. Carr, J. Arthur, K. Kristiansson, *Varieties of Virtue Ethics*, Palgrave, Macmillan, London 2017.

<sup>73</sup> Cfr. M.S. Vaccarezza, *Dilemmi e unità delle virtù: la phronesis come integratore morale ed esistenziale*, “Teoria”, II, 2018.

Non si può, quindi, non educare alle virtù nonostante i condizionamenti che pur ci sono. Come si notava, l'attenzione alla fragilità umana sotto il profilo morale e, di conseguenza, la capacità di prevedere, scegliere e programmare le situazioni e le istituzioni favorevoli alla crescita delle virtù è certamente sollecitata dalle obiezioni del *situazionismo*: educazione morale e attenzione realistica al condizionamento esercitato dalle situazioni non sono affatto in contraddizione fra loro.

L'educazione alle virtù si svolge a partire dalle capacità che si hanno, sviluppando gradualmente le diverse disposizioni nella direzione di una formazione complessiva e tendenzialmente unitaria ed equilibrata del carattere<sup>74</sup>. L'analogia con l'acquisizione di tecniche complesse (*skills*) è usata talora, seguendo anche qui indicazioni aristoteliche, al fine di mostrare la possibilità d'acquisire abiti stabili quali le virtù etiche<sup>75</sup>. In questa prospettiva, anche gli stessi errori che si compiono in entrambi i campi possono servire. Tuttavia è stato giustamente notato che l'apprendimento delle virtù etiche solleva altre e più complesse problematiche rispetto a quelle delle abilità tecniche, perché, per esempio, deve necessariamente scontrarsi con disposizioni sorprendenti (*surprising dispositions*), ovvero con tendenze radicate ad agire in direzione opposta a quella delle virtù. La presa di coscienza esplicita di queste inclinazioni inconsce è necessaria al fine di poterle combattere, magari accentuando caratteristiche opposte del carattere secondo il suggerimento di Aristotele. Inoltre, se la motivazione ad apprendere una tecnica come suonare il violino è un fatto pacifico, dato un certo interesse connaturato in una persona per la musica, non lo è altrettanto la motivazione a diventare uomini buoni, eticamente virtuosi.

In sintesi: la formazione armoniosa dell'uomo esige una educazione a un equilibrato amore di sé che eviti gli opposti rischi della autoesaltazione narcisistica che cerca continuamente conferme del proprio valore al di fuori di sé e della depressione (estremi che fra loro si toccano). In questo itinerario educativo la vera amicizia fra gli amanti della saggezza gioca un ruolo fondamentale come Aristotele ha evidenziato<sup>76</sup>. Essa costituisce il fattore che innesca e alimenta continuamente il processo virtuoso di maturazione della saggezza.

---

<sup>74</sup> Cfr. D. Narvaez, *Embodied Morality: Protectionism, Engagement and Imagination*, Palgrave Macmillan, London 2016.

<sup>75</sup> Cfr. J. Annas, *Intelligent Virtue*.

<sup>76</sup> Cfr. Talbot Brewer, *Virtues we can share*.



The essay concerns the topic of practical wisdom (*phronesis, prudentia*), its roots in ancient, medieval, modern and contemporary thought, its synthetic role informing and unifying ethical and epistemic virtues, the role of the self and the others, and some consequences in the field of philosophy and education.

Sommario:

Introduzione. Attualità della saggezza pratica

1. *Cenni sulla storia della saggezza pratica*

1.1. *La saggezza pratica in Aristotele e nella tradizione aristotelica*

1.2 *L'eclissi della saggezza pratica*

1.3. *La ripresa della saggezza pratica in epoca contemporanea*

2. *Ripensare la saggezza pratica oggi*

2.1 *Caratteri generali della saggezza pratica*

2.2. *Alcune implicazioni della saggezza pratica*

Practical wisdom, wisdom, epistemic virtues, moral virtues, Aristoteles