

Maria Silvia Vaccarezza

La phronesis-prudentia fra traditio ed inventio

While it is undeniable that tradition, in the sense of traditum, plays a fundamental role in the constitution of the morality of individuals and groups, it is equally clear that it requires a continuous revision and rediscovery. On the one hand, experience would be opaque from a tabula rasa, and becomes intelligible only through a particular "lens", which allows one to understand the situation, and to grasp its moral relevance, but, on the other, the lens itself needs to improve, to become more and more comprehensive by incorporating new cases, to be able to adapt to new and different circumstances, which are often unpredictable. The Aristotelian and Thomistic account of phronesis-prudentia is illuminating from this point of view. Phronesis represents an ability to see the particular situation in the light of the end, the novelty and the change in the light of the past, the unexpected in the light of the traditum. Therefore, it is the trait d'union which brings together the particular and the universal, building up one's unique story and moral character. Its creativity is a solid and grounded one: while firmly grounded on the universal end, that it knows, but does not create, phronesis acknowledges at the same time its partial indeterminacy, which needs to be clarified and enriched in the light of the particular contingency. That's why it can be said that phronesis acts as a connection between traditio and inventio, making these two poles the interlocutors of an ongoing and fruitful dialogue.

La tesi del presente contributo è che la dottrina aristotelico-tommasiana della saggezza pratica possa portare un contributo significativo allo studio della dinamica di *traditio* e *inventio*, facendo emergere il ruolo di una capacità, la *phronesis* o saggezza pratica, appunto, che, pur essendo ancorata nell'universale, ovvero in un patrimonio di fini che preesistono all'azione, e la orientano, è tuttavia creativa ed inventiva, capace, cioè, di innovare ed ampliare quel patrimonio stesso, arricchendolo e precisandolo. In base a questa lettura, la *phronesis* fungerebbe, perciò, da mediatrice tra la *traditio*, il bagaglio già costituito dell'esperienza individuale e comunitaria, e l'*inventio*, l'irripetibile attività creativa del singolo.

Questa lettura del ruolo della *phronesis* non è così pacifica; per sostenerla, dovremo chiarire l'autentica posizione aristotelica in merito allo statuto della *phronesis* e della conoscenza morale in generale, combattendo sia la caricatura che tratteggia lo Stagiritita come un particolarista etico, sia, parallelamente, l'immagine altrettanto caricaturale di un Tommaso d'Aquino universalista etico, creatore di un impianto

deduttivo, che, “battezzando” Aristotele, lo contamina di idee incompatibili con l’originale, trasfigurandolo. Ma veniamo a un approfondimento delle due “caricature”.

1. La prima caricatura: Aristotele particolarista etico

Aristotele, come ho avuto modo di sostenere più approfonditamente altrove¹, è stato, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, vittima di una deformazione interpretativa in base alla quale gli è stata attribuita una posizione riconducibile al particolarismo etico. Tale deformazione affonda le sue radici nella lettura heideggeriana del VI libro di *EN*, ed ha come massimo propugnatore in ambito “continentale” H.G. Gadamer², che inaugura un filone interpretativo in base al quale la *phronesis* non sarebbe altro che lo strumento attraverso cui Aristotele eliminerebbe, heideggerianamente, ogni pretesa di oggettività e incondizionatezza del sapere morale; a tale filone è riconducibile, come ben noto, anche la lettura di Pierre Aubenque³, che accosta ancor più esplicitamente la *phronesis* all’ermeneutica. Ciò che forse è meno risaputo è che una interpretazione di questo genere non è esclusiva del versante “continentale”, ma ha come corrispettivo una lettura analoga in ambito analitico angloamericano, ambito nel quale essa è autorevolmente, sebbene non sempre esplicitamente, sostenuta da svariati studiosi (o, più spesso, studiose) del pensiero aristotelico.

Sono stati principalmente tre influenti e notissimi lavori⁴, che hanno visto la luce in un pugno di anni in area angloamericana, a inaugurare una lettura “particolarista” dell’etica aristotelica: *The Fabric of Character* di Nancy Sherman (1989)⁵, *The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality* di Martha Nussbaum (1990)⁶ e *Ethics with Aristotle* di Sarah Broadie (1991)⁷. Questi tre saggi, opera di autorevoli e profonde conoscitrici del pensiero aristotelico, pur vertendo su tematiche differenti, hanno in comune un’idea centrale: quella, cioè, di una riabilitazione della *phronesis* intesa come intelligenza del

1 Mi permetto di rinviare, per un approfondimento, al mio *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d’Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

2 Cfr. in particolar modo, oltre al celebre capitolo su *L’attualità ermeneutica di Aristotele* contenuto in H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, Id., *Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, Guida, Napoli 1969/1974, pp. 61-74.

3 Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, 1976⁴.

4 Come rilevato da Moira Walsh in M.M. WALSH, *The Role of Universal Knowledge in Aristotelian Moral Virtue*, in «Ancient Philosophy» XIX, 1999.

5 N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle’s Theory of Virtues*, Clarendon Press, Oxford 1989.

6 M.C. Nussbaum, *The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, in Ead., *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1990, pp. 54-105.

7 S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1991.

particolare, e, per converso, di una svalutazione del ruolo della conoscenza universale in campo etico.

A mio avviso l'errore sotteso a quest'idea risiede nel fornire una visione dicotomica e dualistica dell'etica aristotelica, visione in base alla quale da un lato vi è la ragione pratica, con la sua capacità inventiva e la sua percezione creativa ed autosufficiente, e dall'altro il polo universale, fatto di regole culturalmente trasmesse estrinseche all'agente. Ciò che vorrei sostenere è esattamente l'erroneità di questa dicotomia, che non rende ragione della continua dialettica virtuosa tra universale e singolare, tra necessario e contingente, poli che, ben lungi dall'essere opposti, si sostengono ed alimentano vicendevolmente, in un movimento dal basso verso l'alto, e viceversa.

Per agire bene, nella prospettiva aristotelica, l'agente deve sapere almeno alcune cose riguardo al *telos* umano universale⁸. Ciò non significa necessariamente – come invece la lettura “caricaturale” sembrerebbe alludere – possedere una visione esplicita, comprensiva e sostanziale del bene, enunciata attraverso regole positive materialmente specificate, ma avere almeno una conoscenza di sé in quanto essere umano. La ragione non può avere, cioè, in anticipo, una descrizione completa e dettagliata della vita buona per un essere umano particolare, ma può coglierne i tratti e i dinamismi essenziali. E questa conoscenza proviene, oltre che dall'educazione e dal contesto culturale, dall'esperienza di attività aventi il fine in se stesse – come il vivere e il conoscere – e dall'esperienza di tanti atti virtuosi particolari, accompagnata da riflessione. Essa pertanto non è innata, né può essere ottenuta immediatamente dall'esperienza, ma va raggiunta per mezzo della riflessione⁹. Ed è in questo tipo di conoscenza che, nella prospettiva aristotelica, risiede l'apprensione del fine, cui le virtù etiche orientano affettivamente.

La razionalità della *phronesis* non è perciò esaurita dalla sua capacità deliberativa, ma risiede parimenti nella sua apprensione vera del fine, ovvero nella capacità che essa possiede di formarsene una concezione razionale, concezione alla quale la deliberazione contribuisce nella misura in cui individua le concrete realizzazioni possibili del fine, ma che non è essa stessa a istituire interamente,

8 Cfr. *EN* 1102 a13-28

9 Si tratta di quella che Moira Walsh chiama «experience-based reflection». Si tratta perciò di un processo che potremmo definire induttivo. Attraverso atti di prudenza, infatti, si riguadagna induttivamente l'universale, arricchendolo di esperienza sempre maggiore. È il tema del *nous*, in particolare nell'interpretazione che ne dà Reeve (cfr. C.D.C. Reeve, *Action, Contemplation and Happiness*, pp. 192-194), secondo cui le virtù etiche maturano con il maturare dell'esperienza attraverso la *phronesis*, che pone in rapporto con la realtà con le sue circostanze e la loro novità, e che al tempo stesso fa maturare nell'agente la consapevolezza del polo universale, ovvero dei fini ultimi dell'agire e della loro gerarchia. Questo spiega anche perché, in Aristotele, *nous* del particolare e *nous* dei principi primi non siano semplicemente omonimi, ma abbiano un legame. Poiché la funzione dell'intelletto è cogliere i principi della conoscenza scientifica, l'inclusione dei termini ultimi (l'"estremo" di *EN* VI, 1143a 34-1143b 6) all'interno del campo dell'intelletto è a prima vista sorprendente, e fa inizialmente presumere che i tipi di intelletto coinvolti siano due. Al contrario, come sottolineato da Reeve, l'intelletto responsabile per questi due tipi di azione è uno solo.

in quanto è innanzi tutto riconosciuta come data quale oggetto di apprensione intellettuale. Peraltro in Aristotele è già presente, sebbene raramente esplicitata, la consapevolezza di un insieme di principi generalissimi, evidenti ad ogni uomo per natura, chiaramente distinti dalla molteplicità difforme dei principi o delle leggi meno generali, in merito ai quali vi è dissenso tra le varie comunità umane, quando non addirittura tra i singoli, perché dipendono dall'applicazione concreta di quei principi generalissimi ad un dato contesto storico e culturale. Ed è altrettanto presente la consapevolezza che tale nucleo di fini non è il prodotto dell'invenzione della *phronesis*, ma piuttosto da essa scoperto e invero. Vale a dire che sono proprio questi principi generalissimi a costituire il contenuto del *traditum*, oltre che l'oggetto di un'apprensione da parte dell'agente, e ad alimentare il dinamismo della *phronesis*, permettendole di riconoscere il fine.

La *phronesis* dunque determina il da farsi portando in sé una concezione riflessiva del bene universale, e un orientamento ad esso; dall'altro però essa a sua volta incrementa quell'orientamento, precisandolo e arricchendolo. Vi è dunque un *traditum*, un già dato, dal quale l'agente parte, ovvero una concezione generica del fine, a cui egli è anche affettivamente orientato, e che va precisando attraverso l'esperienza di atti virtuosi accompagnati da riflessione; la vista della *phronesis* arricchisce e delinea la sua concezione del bene, e va a completare un quadro sempre più chiaro e definito, configurandosi come capacità inventiva.

2. La seconda caricatura: Tommaso deduttivista

La posizione di Tommaso d'Aquino, fatte salve le debite differenze, non è molto distante da tale ricostruzione. Il secondo punto della mia argomentazione sarà, quindi, dedicato a svelare la fallacia delle caricature a danno dell'Aquinate, e in particolare a rigettare due mosse, speculari ma ugualmente erronee, che sono invece state compiute. Si tratta, da un lato, dell'attribuzione a Tommaso di un'etica deduttivistica, dominata dall'idea di legge naturale e sostanzialmente insensibile all'importanza della virtù e della percezione pratica dei particolari¹⁰. In base a questa lettura Tommaso, sottrarrebbe la determinazione del fine alla *phronesis*, banalizzandola e riducendola a mera virtù dei mezzi, nonché all'arte di evitare i rischi, preparando così l'interpretazione kantiana. Come si vede, in questa prima interpretazione la dialettica virtuosa tra universale e particolare viene indebitamente schiacciata sul primo dei due poli, e inevitabilmente va perduta.

Diametralmente opposta, troviamo la lettura di chi, per salvare Tommaso da questa prima interpretazione, oltre che, probabilmente, per salvare il tomismo da una presunta inevitabile obsolescenza, fa anche di lui un particolarista etico, nel

10 Cfr. A. Poppi, *Il ruolo della phronesis nella fondazione dell'etica*, in S. Galvan (a cura di), *Forme della razionalità pratica*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 95-129.

tentativo di riscattarlo agli occhi di un certo pensiero contemporaneo¹¹. In base a questa seconda interpretazione la *phronesis* andrebbe intesa come la virtù che dirige la vita morale concreta e indica la verità morale in situazione, verità il cui criterio non è la conformità a una presunta verità oggettiva, ma piuttosto una corrispondenza con l'intenzione buona del soggetto. Tra i sostenitori di questa lettura troviamo in particolare studiosi di Tommaso che rivalutano il ruolo della prudenza fino a correre il rischio di negare il ruolo di guida dell'azione della legge naturale¹².

A mio avviso, entrambe queste interpretazioni sono deformanti, e non rendono ragione del reale dinamismo dell'etica tommasiana. Nella concezione etica dell'Aquinate vi è infatti una reale centralità della prudenza, poiché il cuore dell'azione è la deliberazione, di cui la prudenza è eccellenza. Ciò tuttavia non esclude che essa sia profondamente radicata nei primi principi della ragione pratica, a patto che tale radicamento venga inteso come un orientamento fondamentale ai fini delle virtù morali, e non meramente come un ancoraggio deduttivo. Ciò non elimina, cioè, il suo essere «fondata e non fondante»¹³.

Da un lato, dunque, Tommaso radica esplicitamente la *prudentia* in una dipendenza strutturale dall'apprensione dei principi primi della ragione pratica; dall'altro, però, questo radicamento non implica una svalutazione del singolare contingente, che è invece salvaguardato proprio nella sua singolarità e contingenza, tanto che il processo fondamentale per stabilire l'azione da farsi qui ed ora non è la deduzione, come l'importanza attribuita ai primi principi potrebbe far supporre, ma, piuttosto, la determinazione, ovvero la capacità deliberativa che, gettando uno sguardo al fine, sa riconoscere ciò che nella situazione contingente, con tutta la sua unicità, meglio lo incarna.

Il *locus classicus* nel quale Tommaso si occupa di questo tema è *ST I-II q.95 art.2*, all'interno dell'importantissimo trattato *De lege*, e in particolare in un articolo della *quaestio 95*, dedicata alla legge umana, articolo nel quale Tommaso spiega le modalità di derivazione dei precetti inferiori della legge da quelli superiori:

[...] una norma può derivare dalla legge di natura in due modi: primo, come conclusione dai principi; secondo come determinazione di cose indeterminate. Il primo modo somiglia alla deduzione delle conclusioni dimostrative in campo scientifico. Invece il secondo somiglia alla determinazione delle strutture generiche con le strutture specifiche in campo tecnico: cioè al modo col quale un muratore applica la struttura generica della casa alla struttura determinata di questa o di quell'altra casa. Perciò alcune norme derivano dai principi universali della legge naturale come conclusioni (*per modum conclusionum*); cioè come il precetto di non uccidere potrebbe derivare dal principio che

11 È il caso soprattutto, di un certo pensiero cattolico che, all'indomani della pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*, ha cercato di sposare l'etica della situazione per mezzo di una rilettura della *phronesis*. Cfr. L. Melina, *Introduzione*, in *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987.

12 Su tutti, D.M. Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Penn., 1992, p. XII.

13 A. Poppi, *Il ruolo della phronesis*, cit.

non si deve far del male a nessuno. Invece altre norme ne derivano come determinazioni (*per modum determinationis*). La legge di natura, p. es., stabilisce che chi pecca venga punito; ma precisare con quale pena, è una determinazione della legge naturale.

Vi sono, quindi, due modi di passare dai primi principi della legge naturale alle norme particolari, proprie della legge umana, cioè positiva. Il primo modo è quello deduttivo, che consiste nel derivare una norma da un principio universale per mezzo di un sillogismo; sotto questo tipo di descrizione tutto ciò che conta è avere presente il principio universale, ed essere in grado di sussumere la situazione particolare sotto di esso.

Tommaso, nelle opere più mature, non rinnega perciò l'utilizzo del metodo deduttivo in etica, ma ne mette in dubbio l'esclusività, facendone una delle modalità di derivazione della norma, certamente utile in alcuni casi (come quelli in cui l'azione particolare ricade evidentemente nello spettro di un principio primo, o perché lo lede direttamente, come l'omicidio attenta alla conservazione dell'esistenza, o perché, altrettanto direttamente, lo promuove), ma non l'unica. L'importanza della deduzione è quindi preservata, ma al tempo stesso Tommaso sembra divenire consapevole della sua insufficienza in un gran numero di casi, tanto che le affianca la determinazione, dando a quest'ultimo procedimento grande rilievo. Proviamo a dare un rapido sguardo a questo secondo metodo di individuazione dell'azione.

Come ho avuto modo di sostenere altrove, «la determinazione, [...] a differenza della deduzione, è inventiva, e non ricava conseguenze implicite in una proposizione già data, ma implica l'aggiunta di materiale nuovo, alla luce del quale stabilire una norma anch'essa realmente nuova. La determinazione, perciò, non *deriva*, ma piuttosto *pone* una norma particolare alla luce delle circostanze, e così facendo realizza qui e ora il principio più generale ad essa sovraordinato. I principi ottenuti per determinazione dunque non sono derivati, ma posti, il che costituisce una fondamentale differenza rispetto a quelli dedotti; nell'atto di porre, infatti, l'agente conosce un principio più elevato (magari anche solo in modo pratico) e, trovandosi in una situazione in cui esso è pertinente, stabilisce una legge che ha una certa indipendenza dalla prima, e dipende dalle circostanze particolari in cui il principio superiore si applica»¹⁴. I principi universali forniti dalla ragione naturale o *sindesi*, così come dall'educazione e dalla scienza morale, non sono perciò sufficienti ad agire bene, ma rappresentano piuttosto indicazioni di cui il soggetto deve tener conto nella deliberazione, per elaborare principi particolari¹⁵.

E l'abito intellettuale responsabile di tali processi altro non è se non appunto la prudenza, che è eccellenza nella deliberazione e virtù che consente all'agente di individualizzare e particolarizzare il fine generale dell'azione. È in questo senso che, a mio parere, va interpretato il grande peso attribuito da Tommaso alle parti

14 M.S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente*, cit., p. 165. Sulla determinazione si veda il fondamentale studio di Kevin Flannery: K. Flannery, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Catholic University of America Press, Washington 2001.

15 Cfr. Abbà, *Lex et virtus*, cit., pp. 222-225.

della prudenza, veri “occhi” di quest’ultima sul contingente, peso che, significativamente, è molto più accentuato di quanto non lo fosse in Aristotele stesso. A indicare che più Tommaso ribadisce il legame strutturale tra la *prudencia* e i primi principi, più, parallelamente, si sforza di mostrare la priorità cronologica del contingente, la necessità di coglierlo in tutte le sue sfumature pratiche, per ritrovare in esso l’universale.

3. Conclusione

Dunque, né Tommaso né Aristotele sono deduttivisti, né tantomeno emotivisti o particolaristi. Per entrambi, piuttosto, universale e particolare non sono due poli indipendenti, né contrapposti, ma interagiscono costantemente. In Tommaso, tra i principi universali oggetto della *sinderesi* ed atti particolari comandati dalla prudenza non vi è separazione, ma piuttosto comunicazione continua, in un circolo virtuoso nel quale il polo universale indirizza l’azione particolare, e questa, a sua volta, produce una migliore comprensione e chiarificazione dell’universale stesso.

L’attività interpretativo-determinante della prudenza può essere quindi descritta come una creatività ancorata: è creatività, perché non deduce, ma interpreta, determina, e perciò si trova davanti casi sempre nuovi nei quali deve scoprire, e in un certo senso inventare, l’azione che realizza il fine. E però è ancorata, perché fondata nel fine: è il fine a darle l’orientamento fondamentale, tanto cognitivo quanto affettivo, alla luce del quale interpretare.

Tutto questo risulta illuminante per ottenere una corretta comprensione del rapporto fra *traditio* ed *inventio*: nel processo di determinazione dell’azione da compiere, la prudenza, grazie alla sua capacità “inventiva” di tener conto delle circostanze, ha il compito di porre un principio particolare, in maniera non deduttiva, ma deliberativa e analitica, individuando una legge particolare pertinente alla situazione, legge che, pur dipendendo logicamente dal principio di livello superiore, ne è tuttavia al tempo stesso indipendente.

Essa rappresenta pertanto una singolare capacità di vedere il particolare alla luce del fine, il nuovo alla luce del già posseduto, l’imprevisto alla luce del tramandato. E insieme è quel *trait d’union* che fa confluire il particolare nell’universale, costruendo un patrimonio individuale irripetibile. La sua è una creatività ben salda, ancorata: mentre si fonda stabilmente sul fine da ricercare, che essa riceve, ma non crea, ne conosce contemporaneamente la parziale indeterminazione, bisognosa di chiarificazione e arricchimento proprio alla luce di quel particolare contingente che spetta a lei affrontare e dirimere. Ecco perché si può dire che funga da cerniera tra *traditio* ed *inventio*, facendo di questi due poli gli interlocutori di un dialogo costante e fecondo. Una prima conclusione è dunque che, come la prudenza mostra, per poter realmente leggere il contingente in tutta la sua singolarità, e perciò scoprire e inventare il nuovo, occorre almeno una chiave di lettura, un orientamento fondamentale. L’esperienza sarebbe opaca a partire da una *tabula rasa*, e diviene intelligibile solo per mezzo di una particolare “lente”, che consente di orientarsi nella situazione, o meglio letteralmente di vederne il profilo morale; d’altro lato,

però, la lente stessa ha bisogno di perfezionarsi, di dettagliare le sue grandi linee, di recepire casi nuovi, di modellarsi su circostanze diverse, imprevedibili, non ancora codificate. Necessita, cioè, di una continua rivisitazione e riscoperta; ha bisogno di venire riguadagnata, e anche arricchita, da un proficuo incontro col nuovo, coi casi sempre diversi che l'esperienza pone.

Una seconda e ultima considerazione conclusiva. Non si può fare a meno di notare che il dinamismo fra tradizione e innovazione che la prudenza attua non sarebbe possibile se l'elemento universale in etica fosse meramente un insieme di norme culturalmente trasmesse, senza un radicamento nella natura tipicamente razionale dell'uomo. È la presenza dell'elemento naturale, per Aristotele e Tommaso, a fondare il polo universale dell'azione, ed è proprio l'apprensione di ciò che è naturale per l'uomo a permettere all'agente di giudicare l'esperienza concreta, rinnovando la tradizione e al contempo stabilendo una continuità con essa. Senza questo appello alla natura come pietra di paragone dell'esperienza, la tradizione sarebbe una ripetizione sterile senza novità, e l'innovazione sarebbe una novità priva di continuità.

Maria Silvia Vaccarezza
Università degli Studi di Genova
ms.vaccarezza@gmail.com

Maria Silvia Vaccarezza è dottore di ricerca presso l'Università degli Studi di Genova, dove si occupa prevalentemente di filosofia morale. Ha recentemente pubblicato i volumi *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, e *Razionalità pratica e attenzione alla realtà. Prospettive contemporanee*. Tra i suoi scritti, alcuni articoli sulle virtù sociali nell'*Etica Nicomachea* e una traduzione, corredata di introduzione e note, delle *Quæstiones de virtutibus* di Tommaso d'Aquino (in via di pubblicazione). Ha inoltre curato, con A. Campodonico, il volume *L'altro in noi. Filosofia dell'interculturalità*, e, sempre con A. Campodonico, ha recentemente pubblicato il volume *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*.