

Giornata di studio su emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico

Università degli Studi di Genova – 4 marzo 2014

Il 4 marzo 2011 si è svolta nell'Aula Magna della Scuola di Scienze Umanistiche una giornata, coordinata dal prof. Angelo Campodonico e dal prof. Letterio Mauro, dedicata allo studio del rapporto tra emozioni e virtù: si tratta della prosecuzione naturale della serie di incontri dal titolo *La riscoperta delle virtù* svoltisi nel medesimo luogo dal 5 marzo al 2 maggio 2013.

La giornata si è aperta con i saluti del prof. Roberto Sinigaglia, direttore del DA-FIST, e del prof. Michele Marsonet, preside della scuola di Scienze Umanistiche dell'Università di Genova.

A proposito dei temi trattati, è prevalsa, com'è naturale, la tradizione filosofica aristotelico-tomista con le relazioni dei professori Elisabetta Cattanei, Francesco Camera, Angelo Campodonico, Elisa Cuttini, Letterio Mauro e Maria Zanet, anche se non sono mancate le voci fuori dal coro come la professoressa Simona Langella e i dottori Alma Massaro e Paolo Vignola.

La prof.ssa Elisabetta Cattanei, con *Al di sotto di emozioni e virtù: la "bestialità" in Platone e in Aristotele*, ha parlato dello sviluppo, da Socrate ad Aristotele attraverso Platone, del rapporto tra virtù e "bestialità", ovvero della parte più irrazionale dell'anima.

L'errore di Socrate consiste nell'aver contrapposto anima e corpo, rendendo quest'ultimo il motivo dell'agire male e dunque il centro colpevole della deviazione dell'anima dal bene: bastava infatti per il filosofo essere a conoscenza del bene per agire in maniera adeguata. Questo escludeva dalla sfera umana tutto ciò che avesse a che fare con le emozioni, con la parte "bestiale" dell'essere umano.

Nel *Fedro* Platone difende in qualche modo una certa unità nell'essere umano, figurandolo come una biga alata che deve guidare due animali, uno che tira verso l'alto e uno verso il basso. Di più, sembra che tra l'essere animale e l'essere umano ci sia una sorta di continuità, tanto che una volta morti si può passare dall'essere uomo all'essere bestia e ancora ritornare ad essere umani. Nella *Repubblica* poi sembra che questa parte irrazionale risieda in ogni anima, che si concretizza con il desiderio di andare contro le leggi; secondo Platone la parte razionale curarsi di quella animale, cercando di accordarle insieme. D'altra parte nel *Fedro* si parla della possibilità dell'esistenza del tiranno, ovvero colui che ha scelto di sua sponte di seguire la parte irrazionale dell'anima.

Nell'*Etica Nicomachea*, libro VII, Per Aristotele la *theriotes*, la bestialità, è uno degli stati da rifuggire, insieme al vizio e alla mancanza di autocontrollo: Aristotele

la contrappone alla divinità, il caso limite positivo, quello in cui un essere umano possiede delle virtù allo stato superlativo.

Detto questo, ovviamente l'uomo non può mai diventare né bestiale né divino, perché questi stati non appartengono alle possibilità della sua natura: gli «stati abituali bestiali» infatti andrebbero contro la natura umana e contro la natura animale in generale, che hanno come espressioni pratiche barbariche come il cannibalismo e la follia. Nonostante ci siano umani predisposti psicologicamente a provare piaceri contro natura e pronti ad assecondarli, l'abitudine a perpetuare nella pratica di tali atti è meccanica, perché, per Aristotele, tali atti appartengono alla sfera dell'irrazionale. La parte del "bestiale" in questo senso, dunque, non ha a che fare con l'umano, mentre la parte animale dell'uomo, cioè quella emozionale, che coinvolge anche il corpo e che è anche "addomesticabile" dalla ragione, è propria della natura umana.

Con *Le virtù etiche tra passioni naturali e abiti acquisiti nel pensiero di Giacomo Zabarella*, la prof.ssa Elisa Cuttini ha esposto l'analisi del termine *habitus* in Zabarella, il quale si rifà ampiamente all'*Etica Nicomachea* di Aristotele. L'anima possiede delle potenze che, debitamente allenate diventano disposizioni, in latino appunto *habiti*.

Per il filosofo padovano, gli abiti di questo tipo non si limitano solo all'ambito etico, ma hanno a che fare anche con quello teoretico: abiti come l'arte e la prudenza riguardano il contingente, mentre le altre indagano il necessario e indipendenti dalla volontà dell'uomo; nel primo caso è necessario ripetere atti buoni per consolidare l'abitudine a compiere tali tipi di atti.

Nonostante l'uomo sia libero, Zabarella si chiede come, dopo aver acquisito un abito, si possa rimanere liberi nel compiere bene gli atti che competono a tale virtù: avendo scelto di acquisire un abito che non appartiene all'uomo per natura, il soggetto sceglie di compiere certe azioni, in più, possedendo l'abito, si ha anche la capacità di giudicare bene le circostanze. Tutto ciò non fa venire meno la libertà umana, piuttosto aumenta la consapevolezza del desiderio del bene e di come compierlo.

In generale, l'abito per Zabarella si differenzia dalle potenze e dalle passioni perché è un orientamento appreso, ma ciò che varia dagli abiti teoretici a quelli etici è il modo di acquisizione di essi: per i secondi infatti è necessaria una ripetizione dell'atto, mentre per i primi è necessario solo l'insegnamento. Questo permette di non confondere l'*habitus* con l'abitudine.

Cuttini ha poi fatto emergere come dal lavoro di Zabarella si possa comprendere l'etica come punto di frizione tra scienza fondata sullo studio dell'anima, che è parte della fisica, e studio del contingente.

Con *Il "Principe" di Machiavelli: il vizio si fa bello*, la prof.ssa Simona Langella ha discusso i cambiamenti portati dal famoso scritto dell'ex Segretario della Repubblica fiorentina.

Il pensiero di Machiavelli era stato preparato dalla letteratura politica degli *specula*, a cui Machiavelli stesso appartiene, distaccandosene dalle tipiche impostazioni, che concepiva il compito del principe come prevalentemente mondano, non rivolto direttamente alle faccende politiche in senso stretto. Mentre

prima, infatti l'educazione del principe era concepita come basata sulle virtù in senso classico, Macchiavelli sostiene la ingenuità di tale impostazione, in quanto dimentica della componente animale che risiede nell'essere umano; ciò non suggerisce come immediata conseguenza l'accettazione del vizio la soddisfazione dell'istinto, ma il principe deve sapere destreggiarsi a utilizzare ottimamente sia la ragione che l'astuzia. Queste due facoltà corrispondono nella politica all'uso della legge, propria dell'uomo, e all'uso della forza, propria delle bestie; secondo Macchiavelli, dove la prima non arriva efficacemente, è necessario usare la seconda.

Nonostante esista una separazione netta e oggettiva tra il vizio e la virtù, determinato dal bene comune, esiste la possibilità di compiere azioni di per sé illegittime ma obbligate per conseguire uno scopo particolare; questo non significa che il principe deve coltivare i vizi, anzi, deve essere educato alle virtù classiche, come la magnificenza, la virtù che più di tutte contraddistingue la figura del principe. La conseguenza più inconsueta è che alcuni vizi necessari all'azione politica, sembrano rientrare, se non di diritto, di fatto, nel campo delle virtù: è indispensabile adattarsi alle vicende politiche, che cambiano continuamente volto e che creano nuove possibilità di operazione politica.

Tutto ciò è reso possibile dal cambiamento del significato della parola 'virtù', che viene intesa solo come un'abilità di destreggiarsi nel migliore dei modi in ogni faccenda politica che avvenga: l'unica cosa che conta è il fine, mentre la bontà dei mezzi rimane in secondo piano.

Francesco Camera ha riproposto la ripresa di Gadamer della *phronesis* aristotelica con un intervento dal titolo *La riabilitazione della phronesis come virtù ermeneutica*. Secondo Gadamer la virtù della *phronesis* gioca un ruolo centrale nell'etica aristotelica, anche se le successive traduzioni e utilizzazioni (come quelle di *prudencia*) non rendono giustizia a tale virtù. Gadamer propone di guardare alla *phronesis* come alla virtù ermeneutica per eccellenza: come il traduttore dalle regole generali interpreta un testo particolare, così la *phronesis* è quella capacità che permette di unire nel comportamento e nell'azione particolare l'ideale della vita buona. Non basta dunque un sapere morale per poter essere buoni, ma è necessario praticare le azioni buone fino ad acquisire l'abito della *phronesis* perché la situazione concreta e le circostanze dell'azione appartengono al regno del «per lo più». L'individuo può cominciare a formare il proprio carattere in vista del bene grazie al «catalogo delle virtù»: non si tratta di un elenco fissato di ciò che bisogna fare o non fare, ma si tratta del prodotto del rapporto tra la *phronesis*, che svolge il ruolo centrale di guida all'azione buona, ed *ethos*. Le azioni virtuose dunque sono individuabili solo guardando al *phronimos*, a colui che compie azioni buone, perché si non dà una definizione di virtù.

Con l'intervento dal titolo *La vita emotiva degli animali. Tra benessere e abolizionismo*, la dott.ssa Alma Massaro ha mostrato gli sviluppi dell'etica animale dal diciottesimo secolo ai nostri giorni, focalizzandosi sui recenti sviluppi delle ricerche sugli stati emotivi degli animali. La scienza sembra confermare ciò che il senso comune ha sempre sostenuto, ovvero che gli animali non sono delle macchine senza anima, ma che possono provare emozioni.

Con Humphrey Primatt si inizia ad argomentare a favore degli animali e in particolare contro l'inferire loro dolore inutile, anche se secondo Primatt è necessario privare gli animali della vita per nutrirsi di carne; pochi anni dopo Primatt, Jeremy Bentham rifiuta già la soluzione della sofferenza inutile per gli animali in quanto alcuni animali sono più senzienti di un neonato. Per Bentham infatti la domanda centrale da porsi non è «possono ragionare?» ma «possono soffrire?».

Nella scena contemporanea Peter Singer e Tom Regan propongono di ripensare al rapporto con l'animale. Singer propone di usare il principio dell'equa considerazione dell'uomo, sostenendo che solo il dolore traccia il confine tra ciò che è giusto o sbagliato, anche se manca nella sua filosofia uno sganciamento dal paradigma antropocentrico. Regan, invece, riconosce all'animale anche altre capacità cognitive: essendo gli animali stessi dotati di un certo grado di autocoscienza, sono, secondo Regan, «soggetti-di-una-vita», infatti queste capacità cognitive permettono loro di avere dei diritti morali.

Facendo emergere il metodo fenomenologico e quell'atteggiamento tipico che opera la "ragione aperta" del filosofo cristiano nei confronti delle Sacre Scritture, il prof. Letterio Mauro, ha parlato delle *"Forme secondo cui l'uomo sta nel bene"*. *Le virtù in Romano Guardini*. Grazie alla categoria ontologica fondamentale dell'«opposizione polare», il Guardini guarda all'etica come rapporto tra i due elementi dell'azione, ovvero quello oggettivo, il bene, e quello soggettivo, la coscienza. Anche qui, come già detto con Gadamer, viene sottolineata l'impossibilità di chiudere la bontà dell'azione umana in uno schema fisso, che tolga la responsabilità della libertà dell'uomo, così anche per le virtù.

L'originale significato di virtù è recuperabile dalla *Repubblica* di Platone, ove si indica Dio come Sommo Bene e dunque modello delle virtù che si incarnano nell'uomo in una pluralità di modi. L'uomo deve anche riflettere una sorta di unità che si trova in Dio, dunque non si troverà mai in un essere umano una sola virtù esemplificata, perché ogni abito ha bisogno di altri abiti buoni che sostengano il suo operato.

Le virtù sono il risultato di disposizioni naturali e di esercizio, i quali escludono la possibilità che l'azione diventi completamente istintiva o completamente meccanica, lasciando da parte, in entrambi i casi, la dimensione della libertà e della ragionevolezza delle circostanze del "qui ed ora".

Nonostante i contenuti delle virtù non siano, come già detto, fissati, ciò non implica che la libertà nell'azione sia assoluta, perché si riferisce sempre in rapporto alla cultura e alla tradizione entro la quale si opera, perciò centrale è il modo di operare nelle virtù e non il contenuto, generando dunque una rettitudine nella libertà, ovvero un piacere nel compiere il bene.

Il prof. Mauro analizza dunque due virtù "minori", quali la cortesia e la riconoscenza, che riguardano in maggior misura gli atteggiamenti che si compiono nei luoghi dove si spende la maggior parte della nostra quotidianità, frutti dell'attenzione sincera verso l'altro e per questo in controcorrente rispetto alla frenesia della modernità. Ad esempio, la riconoscenza è quella virtù che, contro la logica dell'utile, fa semplicemente ringraziare per la presenza dell'altro.

La prof.ssa Lodovica Maria Zanet analizza con l'intervento *La forza e l'età adulta. Storia di una perseveranza necessaria* l'opera del Guardini intitolata *Le*

età della vita, ove egli mostra il disvelamento dell'uomo e del suo senso ad ogni periodo della vita.

Nell'adolescenza la vita viene affrontata sotto l'impeto delle passioni e delle energie che si possiede, identificando la forza delle proprie idee con la possibilità di attuarle, le passioni con le virtù. È chiaro, comunque, per l'adolescente, che esiste un bene per l'io e che bisogna acquisire la virtù del coraggio per affrontare e per impegnarsi negli avvenimenti che accadranno nella vita.

Nell'età adulta si fa esperienza del limite, ovvero ci si accorge di non riuscire più a fare ciò che prima era facile e immediato nell'adolescenza, ma si apprende una maturità tale da conoscere bene qual è il rapporto tra l'uomo e il mondo, rapporto che prima, nell'adolescenza, era equivocado: si capisce cioè che l'io può e deve avere un proprio giudizio sul mondo e su ciò che vi accade.

Non avendo più le forze dell'adolescenza, ma avendo intuito quali sono i mezzi per arrivare a quel bene ideale, l'uomo deve esercitare la virtù della forza, temprandosi di fronte alle sconfitte e alla fatica che si frappone ogni giorno tra sé e la rinnovata scelta del proprio destino. La forza fa comprendere e accettare i propri limiti e forma il proprio carattere e la personalità: senza forza infatti ci si arrenderebbe alla prima difficoltà perché i limiti, riconosciuti come provenienti da sé e non più dal mondo come per l'adolescente, apparirebbero insormontabili, non avendo più l'energia per affrontarli, perdendo completamente la possibilità di consolidare una propria identità personale.

Si è grazie alla forza veramente liberi, perché si plasma gradualmente il carattere, acquisendo sempre di più una coscienza del sé, riconoscendo in ciò che accade e nei limiti che si è riconosciuti il desiderio di affrontarli sempre di più. Risulta così evidente che per Guardini l'uomo non è diviso tra emozioni e virtù, ma che entrambe compongono, in un uomo virtuoso, l'umano nella sua interezza.

L'intervento del dottor Vignola sugli studi di Stiegler circa il *Menone* di Platone si è intitolato *Ritorno al futuro della virtù. Da Stiegler a Platone, dal Menone alla paideia digitale* ha spaziato da Platone a Stiegler.

Stiegler ha impostato il suo corso attraverso un metodo di dialogo online, anche se questo veicolo costituisce un *pharmakon*, come la scrittura, ovvero è sia veleno che medicina per il pensiero.

Il corso vuole indagare un tipo nuovo di virtù, quello che il filosofo dovrebbe acquisire per affrontare i nuovi problemi che la rete crea. Non si tratta di una sfida semplice in quanto è necessario non riprodurre gli stessi modelli che la rete propone, appiattendolo la capacità critica e riducendo la possibilità di immaginazione, a causa della sovrabbondanza di immagini audiovisive.

Nel *Menone* si indaga il *ti esti* e la possibilità dell'insegnamento della virtù attraverso la reminescenza, grazie alla quale si passa dalla *doxa* all'*episteme*, ovvero, ricordando, si acquisisce la conoscenza della verità. Ciò avviene grazie alla maieutica, che si attualizza attraverso il dialogo e altre forme di comunicazione come le immagini.

L'insegnamento della virtù risulta essere impossibile secondo Socrate, in quanto la virtù non può mai essere scienza, lo è solo nell'ideale.

La scienza secondo Socrate si presenta non come acquisibile una volta per tutte, ma da rendere nuova ogni giorno attraverso la reminescenza: secondo Stiegler,

questo fatto è stato dimenticato dal Platone della teoria delle idee, perché il filosofo, una volta uscito dalla caverna, raggiunge il sapere e lo possiede per intero, non dovendo più riconquistarlo. Questo è dunque secondo la visione di Stiegler il punto debole della filosofia Platonica.

Per giungere a questa conclusione Stiegler si rifà ad Husserl, che contesta la separazione radicale del segno vivente del senso e del segno morto della scrittura: secondo Husserl infatti è necessario passare attraverso l'uso di strumenti empirici, uso culturalmente tramandato, per conoscere le idee. In altre parole: l'uomo non può conoscere le idee se non passando attraverso gli oggetti corporei, in particolare delle pratiche comunicative come la scrittura.

Per Stiegler, in definitiva, il filosofo virtuoso deve accettare la sfida di trovare nuovi tipi di insegnamento capaci di trasformare il veleno del *pharmakon* della rete in una medicina capace di trattare delle questioni che si sono poste attraverso l'uso del digitale.

In conclusione, il contributo del prof. Angelo Campodonico (*Emozioni, inclinazioni e virtù oggi*) ha voluto delineare le motivazioni della necessità della virtù nell'educazione di oggi, mostrando la trasformazione di tale termine e concetto in rapporto a quello di emozione lungo la storia della filosofia.

Le principali ragioni dell'esigenza di appellarsi a un'etica delle virtù oggi sono molteplici: l'insufficienza di fondo della moltiplicazione delle norme per regolare l'agire, causata da una sorta di rispetto verso la *privacy* del singolo, dando vita a etiche che evitano il rapporto con un "tu", come l'utilitarismo; la sfiducia che l'etica possa dire qualcosa che abbia delle reali conseguenze pratiche sull'agire, ecc...

Prendendo atto che la natura dell'uomo non è già completa così com'è, perché l'uomo è un animale razionale, ovvero è costituito da una lotta, o meglio un desiderio di accordo tra passioni e ragione. Questo modo di concepire l'umano è alla base della concezione occidentale di educazione.

Avendo abbandonato questo tipo di etica si è anche rinunciato al ruolo che la motivazione gioca nel processo dell'azione (Kant in questo rappresenta il massimo esponente). Secondo Campodonico, infatti, una buona etica per essere seguita deve essere anche attraente in forza della sua bellezza.

Un buon modo di rispondere alla domanda di armonizzazione di passioni, ragione, giustificazioni e motivazioni proviene, secondo Campodonico, dall'etica aristotelico-tomista. La ragione umana costituisce il punto di unità della persona perché riassume in sé la parte razionale e la parte volitiva-appetitiva, le passioni informano la ragione e, viceversa, la ragione forma le passioni con il risultato di avere una dimensione conativa delle passioni (che agisce immediatamente) e una dimensione cognitiva (che agisce attraverso la mediazione dell'attenzione, ovvero la riflessione sull'emozione). La ragione dunque non reprime le passioni, ma le educa e le passioni ben educate incentivano il soggetto ad agire bene.

Secondo Campodonico, centrale nella crescita e nella formazione della persona è l'amore, che nel soggetto in primo luogo si manifesta come stima di sé, e che proviene da una corretta visione di sé e di chi è l'altro: l'altro è infatti un "tu", cioè bisogna crescere nella consapevolezza che è altro da sé.

Delineate le linee per una buona formazione non dell'uomo in generale, ma di ogni singolo uomo nell'armonia di emozioni e ragioni, Campodonico propone di ricreare la convivenza usando come centro vivo la nozione di bene comune: mentre nella modernità si è pensato all'uomo come *homini lupus*, precedentemente si era riusciti a tenere insieme il bene privato e quello comune; ora si tratta solo di riproporlo in forme nuove, adatte alle nuove esigenze della società contemporanea.

Agnese Pisoni
Università degli Studi di Genova
agnese.pisoni@gmail.com