

# LA *PHRONESIS* UMANA. A MARGINE DI LA *PRUDENZA IN ARISTOTELE* DI PIERRE AUBENQUE

GIULIA ANGELINI

*Dipartimento di Filosofia, Università di Padova*  
giuliangelini@gmail.com

## ABSTRACT

Taking the cue from the recent Italian edition of *La prudence chez Aristote* (1963) written by P. Aubenque, in this article, *La phronesis umana. A margine di La prudenza in Aristotele di Pierre Aubenque*, we want to retrace the genesis of the concept of *phronesis* in Aristotle: on the one hand, this allows us to investigate the relationship between theory and praxis, which is far from clear and which has considerable implications; on the other hand, with this analysis we have the opportunity to problematize the political horizon and this enables us to speak of the virtue, which otherwise would not be explained.

## KEYWORDS

Aristotle, Aubenque, *phronesis*, theory, praxis.

## I

Dopo più di mezzo secolo, *La prudence chez Aristote* (1963) di P. Aubenque è disponibile in italiano con il titolo *La prudenza in Aristotele* nella traduzione di F. Fabbris con prefazione di E. Berti, tre appendici, *Sull'amicizia in Aristotele*, *La phronesis negli Stoici* e *La prudenza in Kant* e, infine, un'intervista inedita<sup>1</sup>.

Per capire l'importanza di quest'opera, che non solo ha incoraggiato quest'edizione tardiva, ma anche il nostro più modesto commento, è necessario tornare sulla figura di Aubenque, che, con il suo *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962)<sup>2</sup>, ha costituito un punto di rottura negli studi aristotelici del Novecento ancora dominati dall'interpretazione storico-genealogica inaugurata da quel W. Jaeger, che, specularmente, con il suo

1 Tenendo conto di come sia una delle prime rese nella nostra lingua di un'opera di P. Aubenque, l'edizione in questione è P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, trad. di F. Fabbris, prefazione di E. Berti, Edizioni Studium, Roma 2018, che, a parte i numerosi refusi, riteniamo molto buona per l'aderenza al testo originario.

2 Per quanto riguarda una delle ultime ristampe, cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 2013.

*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923)<sup>3</sup>, aveva aperto un po' di decenni addietro la questione dell'evoluzione del pensiero dello Stagirita suddividendolo in varie fasi di gestazione.

Infatti, anche se la sua originalità non può essere confinata a quest'unico aspetto, bisogna dire che, fin da subito, il filosofo francese ha messo in gioco un paradigma alternativo nello studio dello Stagirita, che, come succederà con altre sue intuizioni, strideva con il *modus operandi* di quel periodo: se tanti avevano criticato vari aspetti della proposta di Jaeger mantenendone però l'impostazione storicistica, con Aubenque è stata rilanciata l'idea dell'unitarietà del pensiero aristotelico. Non si è trattato tanto di contestare alcuni dei risultati di Jaeger con la formulazione di diverse successioni tra le opere, quanto di compiere un ripensamento complessivo delle stesse ed è proprio qui che Aubenque ha offerto il suo contributo, dato che, senza indugiare in nessuno storicismo, con lui si è rimesso l'accento sulla difficile, ma obbligata, comprensione d'insieme della riflessione aristotelica<sup>4</sup>.

Tuttavia, anche se lo sfondo da cui proviene è imprescindibile per capirlo, è necessario chiarire che qui non si ha a che fare con un lavoro da inserire nel solco delle innumerevoli *querelle* tra specialisti, ma con una chiara proposta filosofica che pone dei problemi che, immancabilmente, martellano qualsiasi interrogazione.

Con un esempio, si può pensare all'annoso rapporto tra teoria e prassi, che, per quanto qui venga affrontato come nodo specificamente etico, straborda per la sua stessa struttura il suo confinamento in una sola tematica: come si chiede Aubenque giocando con il celebre motto cartesiano<sup>5</sup>, durante il corso della vita bisogna cambiare i propri desideri o l'ordine del mondo?

Tra l'altro, se l'incontro/scontro tra teoria e prassi (ma anche tra pensiero e azione e, seppur più in particolare, tra scienza e virtù), è uno dei *leitmotiv* dell'opera, si può capire perché la stessa abbia come asse portante proprio Aristotele, che, *per primo*, ha aperto questo vaso di Pandora che poi si è cercato di chiudere in vari modi: nel momento in cui ci si rivolge ad Aristotele, non si tratta di analizzare un autore tra tanti, ma di ritornare a quello da cui sono scaturiti molti

<sup>3</sup> Per l'edizione italiana, cfr. W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Sansoni, Firenze 2004. Dando per scontato il suo contenuto, per un'analisi critica di quest'opera, oltre a E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 15-24, è ancora molto valido M. VEGETTI, *L'Aristotele redento di Werner Jaeger*, «Il pensiero», 17 (1972), pp. 7-50.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda questi contestatori, ci si può riferire a H. Von Arnim (ad esempio, H. VON ARNIM, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, «Wiener Studien», 46 (1928), pp. 1-48), che, pur ribaltando molte delle cronologie proposte da W. Jaeger, non mette mai seriamente in contestazione il suo metodo.

<sup>5</sup> Ci si sta riferendo alle indicazioni contenute nella cosiddetta "morale provvisoria" (R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 144-149), che è ciò contro cui lo stesso Aubenque polemizza confermando così la sua preferenza per gli antichi.

degli schemi con cui ancora ragioniamo. Se non si coglie la loro stessa formazione, molte categorie continueranno a rimbalzare le une sulle altre in modo totalmente confusionario ed è proprio per questo che, ritornando ad Aristotele, si ritorna a quel pensatore, non casuale, che ha dato inizio a un determinato modo di pensare con cui, in ogni caso, non ci si può non rapportare.

In questo senso, posto che la messa in luce dell'originarietà dello Stagirita è un ennesimo pregio dell'opera, diciamo subito che, a fronte dell'indiscutibile centralità che l'etica vi riveste, non siamo assolutamente d'accordo con la conclusione che Aubenque propone, ma, come spesso succede in filosofia, ciò in fin dei conti non è rilevante: le domande che si sollevano sono più fondamentali delle risposte che vengono date proprio perché costituiscono dei punti che non possono non essere affrontati. È proprio la particolare forza con cui si pongono certi interrogativi a costringerci a farvi fronte e, se anche si portano avanti risposte alternative, tutto ciò non fa che tenere in tensione gli stessi.

Da qui, l'urgenza di leggere, ancor'oggi, *La prudence chez Aristoté*<sup>6</sup>.

## II

Dopo questa dovuta, seppur particolare, introduzione, è necessario spendere alcune parole sull'Aristotele che Aubenque propone, dato che, se è un accanito filologo, Aubenque si presenta come un autore mosso da istanze squisitamente moderne, che, inevitabilmente, complicano la lettura di queste pagine.

Infatti, come viene sottolineato nella prefazione, lo spirito di *Le problème de l'être chez Aristote*, di cui si può dire che *La prudence chez Aristote* costituisca una costola, è palesemente heideggeriano<sup>7</sup> perché, tralasciando l'impiego di categorie posteriori come quelle di "ontologia" e "teologia", è innervato dalla ferrea volontà di affermare il cosiddetto fallimento della metafisica, che è proprio ciò che, come appena detto, ci obbliga a distinguere i piani del discorso.

Tenendo conto che "ontologia" non è un termine prettamente aristotelico, ma anche del fatto che con "teologia" si indicavano originariamente solo i miti sugli dei<sup>8</sup>, Aubenque le pone entrambe come delle scienze in senso forte, scienze che,

6 Anche se in Italia quest'opera ci sembra essere stata meno discussa che altrove, tra gli interpreti italiani che si sono confrontati di più con il pensiero di Aubenque bisogna ovviamente ricordare E. Berti, che, pur ponendosi in rapporto molto critico con lo stesso filosofo francese, costituisce per forza di cose un nostro riferimento fondamentale.

7 Rimandando alla prefazione per un approfondimento di questa derivazione, si pensi ai numerosi tentativi di M. Heidegger di "superare" la metafisica, metafisica che lui giudica insufficiente per cogliere l'essere stesso.

8 cfr. E. BERTI, *Prefazione*, in P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 13: «Ho espresso altrove le mie critiche a questa concezione della metafisica di Aristotele, perché a mio avviso per Aristotele la metafisica, o "filosofia prima", non vuole essere né "ontologia" (scienza con nome moderno, nota tra gli Arabi con Al-Farabi e Avicenna e tra i Latini con Duns Scoto e Suárez

però, non sarebbero in grado di raggiungere il loro scopo per il fatto che non riescono a *dedurre* (e, per Aubenque, la scienza è sempre deduzione) l'intera realtà: se tutte le cause non sono coglibili razionalmente come dovrebbe avvenire con una vera e propria ontologia, allo stesso tempo dio rimane un'entità superiore di cui non si può conoscere quasi niente, che è la ragione per cui viene a cadere la stessa teologia e la possibilità di giustificare, con essa, la realtà. In questo senso, non ci sono delle scienze effettive che si incaricano di questo tipo di sapere, o meglio, esse ci sono, ma, allo stesso tempo, devono accettare il loro limite strutturale, che è il motivo per cui non possono appropriarsi totalmente della realtà a cui pure si rivolgono. Sia l'ontologia che lo slancio della teologia verso dio sono insufficienti per dar ragione delle innumerevoli cause che si presentano, che, infatti, rimangono inspiegabili nella loro totalità.

Ora, come accade sovente in questi casi, non ci interessa restituire la "vera" filosofia prima di Aristotele<sup>9</sup>, che ci offre uno scenario totalmente diverso<sup>10</sup>, quanto sottolineare come questo (doppio) fallimento dell'"ontologia" e della "teologia" sia proprio quello che permette ad Aubenque di sostenere il fallimento più generale della metafisica<sup>11</sup>, che è un aspetto così fondamentale dell'autore francese da riverberarsi in ogni suo scritto più particolare. Tra l'altro, è proprio per questo che non ci deve stupire come, negli anni successivi a questa pubblicazione, J.-F. Lyotard, autore de *La conditione postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979)<sup>12</sup>, affermi

e vissuta fino a Wolff), né "teologia" (nome che per Aristotele non indica una scienza, ma i miti dei poeti sugli dèi), bensì vuole essere, e in gran parte ci riesce, conoscenza delle cause prime, di tutte le cause prime (formale, materiale, efficiente e finale), non solo del motore immobile».

9 A di la verità, bisogna riconoscere come, per altri versi, in questa stessa opera Aubenque sia estremamente attento a ripulire la filosofia di Aristotele da concezioni che non le appartengono, come, ad esempio, quella dell'"analogia dell'essere" che, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, era una chiave interpretativa ancora utilizzata in quegli anni per leggere il suo pensiero.

10 Per quanto siano due posizioni diverse, che però presentiamo perché, oltre a divergere con forza da quella appena emersa, sono senz'ombra di dubbio le interpretazioni più autorevoli nel panorama italiano, cfr. E. BERTI, *La 'Metafisica' di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?*, in Id., *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 395-420 e G. REALE, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008.

11 Per una sua problematizzazione, che tiene sempre conto di come lo stesso termine "metafisica" sia posteriore, cfr. E. BERTI, *Prefazione*, cit., p. 13: «È evidente che l'insistenza sulla contingenza della natura si collega, secondo Aubenque, al fallimento della metafisica, da lui illustrata nel *Le problème de l'être*, fallimento consistente nel fatto che la metafisica di Aristotele non riesce ad essere scienza né come ontologia, perché l'essere si dice in molti sensi e il comune riferimento di questi alla sostanza non è sufficiente a renderne possibile la scienza, che per Aubenque significa la "deduzione"; né come teologia, perché dal motore immobile, o dai motori immobili, di cui pure Aristotele dimostra l'esistenza, non è possibile dedurre l'intera realtà, cioè la natura, che rimane quindi contingente».

12 Per l'edizione italiana, cfr. J.-F. LYOTARD, *La conditione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2014.

che il filosofo a cui lui si sente più vicino sia proprio lo Stagirita<sup>13</sup>: anche se ci si sarebbe aspettati una risposta diversa per il lavoro di rottura che Lyotard ha compiuto nei riguardi del passato, «per capire questa risposta, di per sé sconcertante, perché avvicina al pensiero post-moderno il filosofo che più di ogni altro è stato considerato espressione della tradizione, bisogna pensare che probabilmente Lyotard si riferisce all'Aristotele di Pierre Aubenque», che, non a caso, è un Aristotele «totalmente opposto a quello trasmesso dalla tradizione e per questo apprezzato dai post-moderni»<sup>14</sup>, dei quali, a questo punto, ne interpreta i veri e propri intenti. Se Lyotard non si oppone ad Aristotele, è perché l'Aristotele a cui guarda è quello mediato da Aubenque, che è molto meno rigido di quanto si potrebbe supporre.

Ad ogni modo, sullo sfondo di queste poche righe, si può arrivare a *La prudence chez Aristote*, dove, appunto, ci si interroga sulla *phronesis* aristotelica (che, come vedremo, se Aubenque traduce con *prudence* e non con *sagesse*, è per conformarsi alla resa latina, *prudencia*, che pure problematizza), ossia, su quella virtù dianoetica che, come *arete* (vale a dire, eccellenza), si caratterizza come quel meglio che l'uomo compie per raggiungere un determinato fine<sup>15</sup>.

Se si è puntato fin da subito sul collegamento tra le due opere, è perché è proprio il fallimento della metafisica, la quale, nel bivio che, aubenquenamente, c'è tra l'"ontologia" e la "teologia", non riesce a essere né l'una né l'altra, a permettere l'assoluta contingenza della natura, che altro non è che il campo in cui l'uomo, con questa debole ma grandiosa *phronesis*, cerca di sottrarre la sua azione al caso: tenendo conto di come l'*antrophos* sia chiamato ad agire proprio perché non è perfetto come dio, ma neppure infimo come le bestie<sup>16</sup>, il mondo umano è il mondo del possibile, dove le cose possono stare in un modo o nell'altro. Non tutto è già dato e, proprio perché il mondo umano si può modificare, lo stesso è caratterizzato da innumerevoli variabili.

In altri termini, a partire della specificità della prassi, la quale, a differenza della teoria, punta all'azione (di nuovo, solo l'uomo può agire, dove questo rappresenta sia il suo limite che il suo pregio!), si può dire che, se il mondo sopralunare è perfetto nella sua eternità, quel mondo sublunare in cui vivono concretamente gli uomini è caratterizzato da una particolare mutevolezza, che, a seconda dei casi, si estrinseca in vari modi. Se qui trova spazio la *phronesis*, è perché essa non indica una generica azione, ma quella migliore che si può compiere in questa gettatezza

13 cfr. J.-F. LYOTARD, J. L. THÉBAUD, *Au Juste. Conversations*, Bourgois, Paris 1979, pp. 52-58.

14 E. BERTI, *Prefazione*, cit., pp. 7-8.

15 Ovviamente, il riferimento principale è *Eth. Nic.* VI, che è il libro dell'*Etica Nicomachea* deputato all'analisi delle varie virtù dianoetiche, cioè, quelle che afferiscono a quella parte dell'anima che ha il *logos*.

16 Rimandando a *M. M.* I 11, 1187 b 9-15 e *Eth. Eud.* II 8, 1224 a 28-30 per una lettura diretta dei testi, per un'analisi delle implicazioni di questa situazione cfr. A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 140.

che, pur appartenendo a tutti gli uomini, bisogna assolutamente assumere come sua condizione di possibilità, dato che altrimenti la stessa non potrebbe mai emergere. Sullo sfondo dell'idea per cui "i limiti della metafisica segnano l'inizio dell'etica"<sup>17</sup>, Aubenque afferma chiaramente che:

Il problema della prudenza, e in secondo luogo, delle disparate variazioni del significato assegnato al termine, non poteva essere risolto senza affrontarlo come problema metafisico<sup>18</sup>.

Per quanto ci sia un continuo gioco tra i registri, tutto ciò si esprime con un'idea molto cara alla tradizione francese<sup>19</sup>, cioè, quella della lontananza di dio, che è tutt'uno con la contingenza che, come vedremo, si vuole riferire alla stessa *phronesis*: il fatto che il mondo sublunare sia regolato da suoi principi, permette la stessa azione degli uomini, che altrimenti non sarebbe possibile. Si tratta di cogliere la specificità del mondo sublunare e di riconnettere a essa l'emersione dell'azione umana, la quale può verificarsi proprio perché nulla, in questo caso, è già dato.

Se queste sono le coordinate dell'opera, a complicare lo scenario vi è il fatto che nel Novecento avevano iniziato a occuparsi della *phronesis* numerosissimi autori iscrivibili nella cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (in ordine alfabetico, H. Arendt, G. Bien, M. Riedel, J. Ritter, etc.), che, prendendo anche loro ispirazione da quello che, permettendoci una battuta, è un *pollachos legomenon*, cioè, Heidegger<sup>20</sup>, avevano compiuto un'operazione molto particolare, la quale, nella sua opposizione alle teorie weberiane<sup>21</sup>, riuscì a imporsi con notevole forza: contro una certa tradizione moderna ferma nelle secche di una razionalità troppo rigida, si è cercato di trovare una nuova modalità per rapportarsi a questo mondo e questa nuova modalità è stata ravvisata proprio nella *phronesis* aristotelica, che costituisce un modo, non intellettualistico, per accedere alla realtà. È proprio la specificità della *phronesis* a interessare tutti questi autori e lo è così tanto da essere elevata a chiave privilegiata dell'interpretazione del pensiero aristotelico, che, infatti, viene letto quasi esclusivamente a partire da questa prospettiva. O meglio, tutti gli altri temi sembrano essere ridotti a quest'ultimo, che, però,

17 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 191.

18 ivi, p. 45.

19 Oltre al mito platonico (cfr. PLATONE, *Pol.*, 271 e-272) che descrive la fine dell'epoca di Crono dove gli dei, questi pastori divini, controllavano direttamente la vita degli uomini, si sta pensando a S. Weil, il cui rapporto con Aubenque ci sembra lasciato ai margini.

20 D'altra parte, questo non è assolutamente un caso se si considera che le stesse lezioni heideggeriane tenute a Marburgo sul *Sofista* di Platone abbiano, anche e soprattutto, a tema *Eth. Nic.* VI, dove, appunto, si tematizza la *phronesis*! A questo proposito, cfr. M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, a cura di N. Curcio, trad. di A. Cariolato, E. Fongaro, Adelphi, Milano 2013.

21 Per questa questione, cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in L. ISEPPI, C. NATALI, C. PACCHIANI, F. VOLPI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Abano Terme (Padova) 1980, pp. 11-97.

serve sempre a questi autori per complicare le tensioni del mondo moderno problematizzando un'accezione troppo intellettualistica di razionalità. In questo senso, ricordandoci di come la *Rehabilitierung* si muova nel solco che stiamo per portare alla luce, se vien da sé collegare la stessa genesi della nostra opera a *Wahrheit und Methode* (1960) di H. G. Gadamer (la quale, confluendo in questo fenomeno, in un capitoletto fondamentale<sup>22</sup> ha letteralmente sdoganato l'importanza di quella *phronesis* che, da I. Kant in avanti, era stata messa da parte per il suo confinamento nella *deinotes*<sup>23</sup>!), allo stesso tempo bisogna prendere le debite distanze, che, di nuovo, è una mossa che ci serve per inquadrare meglio il nostro autore.

Tenendo conto di come, per quanto abbia ammesso di aver assistito a una sua discussione, Aubenque abbia anche dichiarato di aver letto il libro di Gadamer solo più avanti<sup>24</sup>, Aubenque e Gadamer convergono e divergono in due punti fondamentali, che fanno emergere quell'Aubenque accanito filologo di cui si è parlato all'inizio: posto che per tutti è sempre un'eccellenza, si afferma come la *phronesis* permetta di individuare i mezzi e non il fine dell'azione, come ancora sostenevano R.-A. Gauthier e J. Y. Jolif. Infatti, se ci si oppone all'idea che la *phronesis* debba portare al fine, è perché qui si mostra come la sua funzione sia quella di determinare i mezzi, anche perché il fine, che non è definibile a propri, è comunque già dato. Questo riorientamento della *phronesis* è fondamentale proprio perché permette di capire come essa si inserisca in un orizzonte più ampio che, in un certo senso, deve portare a compimento. Non si tratta tanto di decidere il fine dell'agire, ma di realizzare lo stesso, che è un qualcosa che per Gauthier e Jolif era inammissibile proprio perché loro non riuscivano ad accettare come questo stesso fine potesse essere a monte dell'azione<sup>25</sup>.

In questo senso, sia Gadamer che Aubenque si riallacciano al più autentico insegnamento di Aristotele<sup>26</sup>, che, al di là del fraintendimento in cui è incorso<sup>27</sup>, è

22 cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, traduzione e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 363-376. Per un commento all'interpretazione gadameriana di Aristotele, cfr. G. MURA, *La phronesis nell'interpretazione aristotelica di Gadamer*, in E. BACCARINI (a cura di), *Persona, logos, relazione: una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 100-124.

23 Per la reinterpretazione operata da I. Kant, che, in un certo senso, ha causato il momentaneo oblio di questa categoria, rimandiamo all'ultima appendice del volume, cioè, *La prudenza in Kant*.

24 P. AUBENQUE, *Philosophie pratique et herméneutique. Réflexions sur le néo-aristotélisme allemand contemporain*, in A. TOSEL (éd.), *Formes de rationalité et phronétique moderne*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 1995, pp. 15-23.

25 Per questa questione nei due studiosi, cfr. R.-A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *Commentaire, Tome II. Deuxième partie. Livre VI-X*, in ARISTOTELE, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier, J. Y. Jolif, Beatrice- Nauwelaerts, Paris 1970, p. 455.

26 Anche se per motivi diversi (in questo caso, l'indicazione del fine ultimo spetta alla teologia), anche Tommaso d'Aquino era giunto a una considerazione simile della *phronesis*, attirandosi conseguentemente le critiche di Gauthier. Per una ricostruzione di questo dibattito che mira a difende-

limpidissimo su questo punto: “L’operare proprio dell’uomo giunge a compimento secondo la saggezza e la virtù morale: infatti la virtù rende corretto il fine, e la saggezza ciò che porta a esso”<sup>28</sup>.

Tuttavia, se c’è una distanza tra Aubenque e Gadamer, è perché il primo ci sembra cogliere un altro aspetto della *phronesis* aristotelica, che, a dir la verità, è stato frainteso anche da quasi tutta la *Rehabilitation*<sup>29</sup>.

Per quanto non lo faccia in maniera esplicita, ma solo nel momento in cui riconosce in Pericle, e non in un filosofo, il modello del *phronimos*<sup>30</sup>, Aubenque tiene indirettamente salda la distinzione tra *phronesis* e filosofia pratica, che molti pensatori a lui contemporanei come lo stesso Gadamer<sup>31</sup> facevano invece coincidere: posto che la sua precondizione è quella prassi per cui le cose possono stare diversamente da come sono, la *phronesis* in Aristotele è una virtù, e non può essere assolutamente paragonata a una scienza, dato che qualsiasi scienza produce assunti più o meno generali e universalizzabili. Se succede questo, è proprio perché la *phronesis* non riguarda un insieme di teorie riguardanti la prassi, ma è una sorta di abilità pratica - una virtù, esattamente -, che permette di individuare il

re l’interpretazione di Tommaso senza togliergliene la specificità, cfr. A. POPPI, *Il ruolo della phronesis nella fondazione dell’etica*, in S. GALVAN (a cura di), *Forme di razionalità pratica*, Milano 1992, pp. 95-130.

27 Questo fraintendimento può essere stato causato da un passo, dove, a differenza della perentorietà che assume in altri frangenti, Aristotele si mostra ambiguo: «la buona deliberazione verrà a essere quella correttezza che è relativa a ciò che è utile per il fine, cosa di cui la saggezza è un’apprensione vera» (*Eth. Nic.* VI 9, 1142 b 31-33, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001). Di fronte a quelle critiche che, facendo leva proprio su questo passo, gli sono state mosse dallo stesso R.-A. Gauthier nella recensione alla sua opera (cfr. R.-A. GAUTHIER, *Revue de “Aubenque. (Pierre). La prudence chez Aristotele”* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, Presses Universitaires de France, 1963), «Revue des études grecques», 76 (1963) pp. 265-268), Aubenque ha poi risposto in P. AUBENQUE, *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?*, «Revue des études grecques», 78 (1965), pp. 40-51, dove ha ribadito con ancora maggior forza la sua posizione, che non può essere minimamente messa in dubbio a partire da questa citazione che, pure, rimane variamente interpretabile.

28 *Eth. Nic.* VI 13, 1144 a 6-8. Per altri passi che fanno in questa direzione, cfr. *Eth. Nic.* III 3, 1112 b 20-24 5, *Eth. Nic.* VI 5 1140 a 26-28 ed *Eth. Nic.* 5 1140 a 28-30. Per chiarezza, dato che abbiamo già riportato alcune traduzioni nelle note a piè pagina di questo articolo, ci teniamo a dire che il curatore dell’edizione italiana da noi scelta rende *phronesis* con *saggezza*, che è un’altra delle opzioni praticate.

29 Di nuovo, cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, cit.

30 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., pp. 65-69.

31 Rimandiamo di nuovo a H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 363-376, dove la filosofia pratica, che è oggetto della trattazione di quel capitoletto, finisce per coincidere con la stessa *phronesis*. Per un approfondimento di questa questione, rimandiamo a E. BERTI, *La phronèsis nella filosofia antica*, in A. FIDORA, A. NIEDERBERGER, M. SCATTOLA (Hrsg. von/a cura di), PHRONESIS - PRUDENTIA - KLUGHEIT. *Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit/Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell’età moderna*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto 2013, pp. 22-23.



mezzo migliore per raggiungere il fine che ci si è preposti. Non si ha la conoscenza di regole che devono essere applicate sempre e comunque - universali, per l'appunto -, ma, di volta in volta, bisogna capire cos'è meglio e adattarsi alle varie situazioni. Proprio perché questa capacità consiste nello stabilire il mezzo migliore per un fine, in Aristotele la *phronesis* rimane una virtù che non si può situare a livello della scienza, la quale, per l'appunto, non apre direttamente all'azione, ma permette esclusivamente la formulazione di determinati assunti<sup>32</sup>.

Come abbiamo già detto, per quanto qui non si voglia proporre un'esegesi del testo aristotelico, ma un commento all'esegesi che ne fa Aubenque, è importante sottolineare come sia l'altra virtù dianoetica, cioè, la *sophia*, che per Aristotele porta all'*episteme*, dato che, a differenza della *phronesis* che è l'eccellenza della parte calcolatrice (*logistikon*) dell'anima, essa è l'eccellenza di quella scientifica (*epistemonikon*)<sup>33</sup>.

Ad ogni modo, anche se il non aver messo esplicitamente a tema questo punto lo porterà negli anni a contraddirsi<sup>34</sup> facendolo così tornare nell'alveo di quella

32 Oltre a essere affermato in numerosi suoi lavori (cfr., ad esempio, E. BERTI, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 23-63 ed E. BERTI, *Phronesis et science politique*, in P. AUBENQUE, A. TORDESILLAS, *Aristotele politique*, PUF, Paris 1993, pp. 435-459), questo è sostenuto di nuovo da Berti nella prefazione a questa edizione.

Tra l'altro, lo stesso Stagirita è lapalissiano su questo punto: «[...] nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né sulle azioni che non possono essere compiute da lui; e quindi, se è vero che la scienza procede per via dimostrativa, ma che di ciò i cui principi possono essere diversamente non si dà dimostrazione - infatti tutte le cose di questo tipo possono essere anche diversamente - e che su ciò che è per necessità non è possibile deliberare, allora la saggezza non sarà né scienza né arte. Non sarà scienza, perché il contenuto dell'azione è cosa che può anche essere diversamente, e non sarà arte, perché azione e produzione rientrano in generi diversi. Infatti il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine. Allora rimane solo che la saggezza sia uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo» (*Eth. Nic.* VI 5, 1140 a 32-1140 b 6).

33 Come scrive Aristotele, «in precedenza abbiamo detto che due sono le parti dell'anima, quella razionale e quella irrazionale; ora si deve dividere la parte razionale allo stesso modo, e poniamo che le parti razionali siano due, quella con cui contempliamo quegli enti, i principi dei quali non ammettono di essere diversamente, e quella con cui consideriamo gli enti che lo ammettono; infatti nei confronti di enti diversi per genere sono diverse anche le parti dell'anima che per natura hanno come oggetto ciascuno di essi, se è vero che tali parti ne hanno conoscenza sulla base di una certa somiglianza e affinità. Diciamo che l'una è la parte scientifica e l'altra è la parte calcolatrice, infatti il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente: quindi quella calcolatrice è una certa parte dell'anima razionale. Bisognerà dunque comprendere qual è lo stato migliore di ciascuna di queste parti: esso sarà la virtù di ognuna, virtù che riguarda il modo di operare loro proprio» (*Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 4-18).

34 Ad esempio, si prenda quest'affermazione: «La prudence se confonde en un sens avec la philosophie pratique elle-même, puisqu'elle est la forme de savoir - distinct du savoir purement théorique - qui est requis pour assurer la rectitude de la pratique» (P. AUBENQUE, «Philosophie pra-

tradizione che, pure, ha contribuito in maniera fondamentale a scalfire, si deve notare che, in una delle appendici finali di questa nuova edizione, è Aubenque stesso a suggerirci come questa confusione sia dovuta soprattutto agli Stoici, i quali, incapaci di distinguere tra scienza e virtù, fanno della *phronesis*, con Crisippo, la «scienza delle cose da fare e da non fare»<sup>35</sup>, con un totale schiacciamento dei piani che, ora, risulterebbero coincidenti.

Tralasciando i problemi di resa che, iniziando con quel traduttore dello spirito greco nella *humanitas* romana che è Cicerone, indicano quello stesso meccanismo che, nello stoicismo, riconduce etimologicamente la “provvidenza” alla “prudenza” (se il corso provvidenziale del mondo non portasse a ciò, come si potrebbe essere prudenti?<sup>36</sup>), queste osservazioni servono a fare *tabula rasa*, che è ciò che precede la vera e propria proposta di Aubenque.

In questo senso, non si tratta di fare i conti più o meno direttamente con la *Rehabilitation*, ma di affrontare gli aspetti più particolari della ricezione del pensiero dello Stagirita, che sono congenitamente complicati da oltre due millenni di storia che, pur riferendosi ad Aristotele, ne hanno sovradeterminato molti aspetti.

Tra l'altro, si può ora capire meglio l'affermazione iniziale di Aubenque, per cui il problema della prudenza deve essere affrontato come problema metafisico, problema metafisico che, in questo preciso caso, indica l'assenza di una metafisica in senso forte che, a partire da questa sua negatività, è in grado di lasciare uno spazio preciso a ciò che, sempre per Aubenque, sarebbe l'etica: l'uomo non deve rispondere a imperativi trascendenti per comportarsi in un modo o nell'altro, ma tutto deriva dallo stesso orizzonte in cui vive. Le caratteristiche della sua azione sono da ricercare solo nella modalità che gli appartiene e, appunto, devono essere indagate secondo i loro principi proprio perché qualsiasi imperativo legato a una qualsivoglia trascendenza vien meno fin da subito.

Infatti, se non ci fosse stata questa forte divisione del mondo sopralunare da quello sublunare in ordine alle conseguenze della prassi umana, questa stessa prassi avrebbe dovuto rispecchiare un codice superiore, che qui non si rinviene: non c'è nessun dio che comanda l'azione dell'uomo, così come nessuna effettiva trascendenza che costringerebbe la stessa dentro canoni non suoi. Tanto dio quanto la trascendenza sono da evitare proprio perché il tutto è ricondotto alla sfera umana e alle sue variabili.

tique et herméneutique. Réflexions sur le néoaristotélisme contemporain», in Id., *Problèmes aristotéliens*, vol. II, *Philosophie pratique*, Vrin, Paris 2011, p. 245).

<sup>35</sup> STOBEO, *Ecl.*, II, 59, 4 (traduzione mia).

<sup>36</sup> Per quest'etimologia, di cui pure Aubenque si appropria cercando di ritornare al senso originario della categoria, cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 109: «I latini sceglieranno a giusto titolo di tradurre la *phronesis* di Aristotele e della tradizione popolare con *prudencia*, che Cicerone ci ricorda essere la contrazione di *provvidentia*; la prudenza è il sostituto propriamente umano di una Provvidenza difettosa».

### III

Detto questo, si può entrare nel merito de *La prudence chez Aristote*, che, in linea con quanto già emerso, si apre con un attacco molto forte ai predecessori, dato che, come Aristotele non può non rivaleggiare con Platone, così Aubenque non può non farlo con Jaeger, che, al di là della critica al metodo storico-genetico, è un mossa che si rivelerà funzionale per delineare il nuovo scenario. Infatti, anche se ci si sta occupando della *phronesis*, cioè, di una virtù particolare, non ci si può nascondere che, al di là di quello che succederà con gli Stoici, in Platone *phronesis* e *sophia* siano interscambiabili<sup>37</sup>, dove questa interscambiabilità, tutt'altro che un problema filologico, ci fa comprendere come Platone si muova su un terreno totalmente diverso, che porta inevitabilmente con sé questo scenario: se si può agire bene, è perché si ha scienza, dove questa stessa scienza, per realizzarsi in quanto tale e, quindi, essere una vera teoria, deve sfociare in una prassi. Non che il rapporto sia così semplice, ma, se tra teoria e prassi vi è uno stretto legame, è perché la scienza e la virtù non possono prescindere l'una dall'altra per compiersi.

In questo senso, tenendo conto di come Platone abbia un debito, pur particolare, con Socrate per l'elaborazione della sua stessa filosofia, non è tanto importante lo scarto tra l'intellettualismo etico (socraticamente, la scienza sfocia nella virtù) e il volontarismo etico (platonicamente, la scienza sfocia in essa solo con una decisione ben precisa)<sup>38</sup>, ma che, in questo pensiero, i due orizzonti finiscano per fondersi, o meglio, precedano questa stessa divisione che li pone come due entità distinte:

L'originalità di Aristotele non consiste dunque, come a volte si crede, nell'affermazione del carattere pratico della prudenza, ma neppure nell'affermazione del suo carattere intellettuale; Platone sosteneva proprio questo di vista riguardo alla sapienza (che chiamava indifferentemente *sophia* o *phronesis*) già indissolubilmente teorica o pratica; e questo era già il senso della dottrina socratica della virtù-scienza; l'originalità di Aristotele consiste, in realtà, in una nuova concezione dei rapporti tra la teoria e la pratica, concezione che scaturisce da una prima rottura nell'universo della teoria; la novità in Aristotele non è un inedito interesse per l'azione; né Socrate né Platone erano stati pensatori puramente speculativi; ma la scoperta di una scissione all'interno della ragione<sup>39</sup>.

Ora, se stanno così le cose, per capire il *parricidio* compiuto da Aristotele, che rigetta con forza quest'omogeneizzazione per separare con forza la *phronesis* dalla

<sup>37</sup> Per quello che si dirà, oltre a rimandare al *Protagora*, si rinvia anche alla *Repubblica*, che ha nel mito della caverna il manifesto del compito dello stesso filosofo.

<sup>38</sup> Per essere precisi, una differenza tra Socrate e Platone non viene tracciata con forza da Aubenque, che si limita a mostrare la loro diversità da Aristotele.

<sup>39</sup> P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 159.

*sophia*, bisogna supporre una mera caduta di quest'ultimo nell'empirismo, che, in linea con l'interpretazione storico-genetica, ha fatto sostenere ad alcuni commentatori come il suo pensiero non sia nient'altro che quello di un "platonico che perde l'anima"<sup>40</sup>?

Se per Aubenque non è così, è perché è la distinzione tra il mondo sopralunare e sublunare a definire questa situazione, che, piuttosto che essere, *a là* Jaeger, un incessante smarcamento dal maestro, è una logica conseguenza di tutto il percorso, che è fortemente diverso da quello platonico: al di là del fallimento della metafisica a cui Aubenque giunge, la *sophia* è quella sapienza che mira alla conoscenza di una realtà che è governata da regole stabili e che, per questo, permette che gli uomini esercitino la stessa scienza. Se la *phronesis* non si può confondere con questa *sophia*, è perché la *phronesis* ha a che fare con ciò che può cambiare e, quindi, come non produce scienza, così non potrà portare alla stessa. La *sophia* mira a questa scienza proprio perché si rivolge alla struttura di quella realtà che ha una sua regolarità, mentre la *phronesis* riguarda la sfera umana e, in particolare, quell'azione che è variabile e che non può essere che tale<sup>41</sup>.

Tenendo conto di come questo sia un aspetto su cui Aristotele stesso si sofferma più e più volte, Aubenque ha la peculiarità di porlo al centro della sua interpretazione, facendone uno degli assi portanti, dato che, non essendo dio in questo mondo (sublunare, s'intende), questo stesso mondo è lasciato agli uomini, i quali, solo con un *folle volo* che è destinato, immancabilmente, a inabissarsi, possono avvicinarsi a questo orizzonte:

In realtà, ciò che oppone Aristotele ai socratici non è il maggiore o minor rigore nello sviluppo di un certo tema, ma una separazione radicale nella visione del mondo. L'intuizione fondamentale di Aristotele è quella della separazione, della distanza incommensurabile tra l'uomo e Dio. Se è chiaro che l'uomo imita Dio, non può mai tuttavia raggiungerlo. In questo senso, il più sapiente degli uomini è colui che somiglia di più a Dio<sup>42</sup>.

Dal fallimento della metafisica, che, di nuovo, qui è tutt'uno con la lontananza di dio (posto che, a esser rigorosi, le due idee non sono strettamente conseguenti per i diversi piani a cui afferiscono, ma, più semplicemente, legate con forza tra loro), si ha poi il tema della contingenza del mondo umano, che Aubenque insiste nel chiamare una *contingenza residuale*: la contingenza non è assenza di legge e, quindi, non è fondante, come se il mondo fosse lasciato al caso, ma indica la dis-

40 cfr. A. E. TAYLOR, *Critical Notice on Jaeger's "Aristoteles"*, «Mind» XIII (1924), pp. 192-198.

41 Per una problematizzazione di questo nodo, cfr. M. VEGETTI, *Sapere e saper agire. Sophia e phronesis in Aristotele: "La nostra sapienza"*, in L. GRECCHI (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 41-57.

42 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 95.

tanza che c'è dalla legge. Essendo generale, la legge non si può mai realizzare nel particolare, dove è proprio questo specifico mondo che si abita che è caratterizzato dal contingente. Per quanto l'esistenza di questa legge è tenuta ben ferma, la contingenza c'è proprio per il fatto che la legge non riesce a concretizzarsi<sup>43</sup>.

Da qui, si può capire che, se l'opera di Aubenque inizia con lo smarcamento, antijaegeriano, dalla filosofia platonica, la stessa finisca per riconnettere la *phronesis* all'orizzonte tragico<sup>44</sup>, che è un'altra di quelle intuizioni che poi sarà ripresa ampiamente nei decenni successivi (tra i casi più celebri, M. C. Nussbaum<sup>45</sup>): per quanto la soluzione non sia la stessa, si tratta di essere gettati in un mondo pieno di imprevisti e di riuscire a volgerli al meglio. Se nei tragici si è sopraffatti da quest'ordine superiore, in Aristotele si può modificare la propria stessa vita anche perché non tutto è già dato e non si è passivi di fronte alle situazioni. Sta agli uomini orientare le loro scelte ed essere efficaci, dato che, per l'Aristotele che si riallaccia ai tragici allontanandosi dagli stessi, tutto ciò è senz'altro possibile. Pur gettati in questo mondo, gli uomini riescono a rilanciare qualsiasi passività di fronte alle situazioni per modificarle a seconda delle esigenze.

Infatti, come si appresta poi a dire in tensione con quei tragici per cui l'uomo è solo vittima di questo destino (Edipo, la sua prole e i suoi epigoni *docunt*), bisogna ricordarsi che «la contingenza è il male, ma è anche il rimedio, almeno se l'uomo desidera»<sup>46</sup>, in un senso per cui la libertà dell'uomo, che qui non è tanto uno *status* ma è intesa più in senso metafisico<sup>47</sup>, c'è fintantoché si oppone a questa

43 Sul tema della "legge", Aubenque è poi ritornato in P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», n. 25 (1980), pp. 147-158, che sviluppa le formulazioni dell'opera che stiamo indagando.

44 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 169: «Crediamo di aver mostrato a sufficienza che la vera origine del concetto aristotelico di prudenza non deve essere cercato nella *phronesis* platonica, ma nella *phronesis* della tradizione, alla quale d'altronde Aristotele si riferisce in termini espliciti. Indubbiamente bisogna tener conto di una certa affettazione arcaizzante, di un ritorno alle "origini" dopo le costruzioni troppo astratte del platonismo. Ma il termine non è certo stato scelto per caso fra molti altri di significato vicino [...]: con esso entra nell'etica aristotelica una parte dell'atmosfera intellettuale nella quale il suo significato si era progressivamente costituito».

45 Per l'opera più significativa, cfr. M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1998.

46 P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 103.

47 Tenendo conto di come Aubenque ci sembra caricare questo termine di implicazioni troppo moderne che strizzano l'occhio alla stessa idea di libero arbitrio, per un inquadramento di questa categoria nel tempo di Aristotele rimane ancora fondamentale M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963.

Questa stessa idea è stata poi riaffermata in D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, con un saggio di C. Pacchiani, FrancoAngeli, Milano 2009, nota a piè pagina, p. 74: «Per lo Stagirita la libertà indica invece uno *status*, una condizione (cfr. *Pol.*, I, 7, 1255 b 20-22): essere liberi significa *in primis* non essere sottoposti al dominio altrui, ossia non essere uno schiavo (*doulos*). Ma significa anche non essere costretti a svolgere quelle attività che sono finalizzate a procurare il necessario in vista del vivere (nel senso di sopravvivere): *eleutheria* è quindi libertà dal lavoro».

contingenza: se non ci fosse la contingenza, non ci sarebbe l'azione che, di per sé, non ha una vera e propria connotazione. La contingenza è ciò che permette agli uomini di agire proprio perché è collegata a quell'indeterminazione che questi stessi uomini possono riempire in maniera sempre diversa. Se non ci fosse questa indeterminazione, nemmeno l'azione sarebbe ammessa<sup>48</sup>.

Posto sempre che la *phronesis* non è una semplice azione, ma l'azione eccellente, quando si chiede cartesianamente se bisogna cambiare il mondo o i propri desideri<sup>49</sup>, Aubenque risponde che, in Aristotele, un desiderio ragionevole può modificare il mondo, dato che questo tipo di provvidenza deve essere indirizzato sulla giusta strada, risignificando quella stessa *waste land* che è il mondo sublunare: in un mondo in cui non c'è dio, sono gli uomini a poterlo plasmare come vogliono. Se ci fosse la presenza di questo dio, gli uomini non potrebbero mai emergere e, infatti, proprio perché non c'è, tutto questo è possibile. Il mondo si può modificare con l'azione per il fatto che è lasciato a se stesso.

In questo senso, la *phronesis* consiste proprio nell'agire, per il meglio, nel mondo. Ad ogni modo, senza cadere troppo in queste suggestioni che, appunto, non si trovano direttamente nei testi dello Stagirita, è qui che si ha un'ennesima intuizione di Aubenque, che va a spiegare il venir meno dello scarto tra *dianoia* e *noesis* nel passaggio da Platone ad Aristotele, che, al di là dell'autonomia de *La prudence chez Aristote* di cui si è già detto, rimane una chiave interpretativa assolutamente condivisibile.

In un contesto come quello di Platone che è attraversato da questa tensione tra il mondo sensibile e quello delle idee, ha senso la distinzione tra una conoscenza discorsiva e una intuitiva proprio perché, posto che ci può essere conoscenza di ciò che va oltre l'empirico, lo stesso uomo deve adattarsi ai vari livelli in cui si presenta ciò che lo circonda<sup>50</sup>.

Tuttavia, in una filosofia come quella di Aristotele che a questa visione di un mondo su più livelli oppone una forte scissione all'interno dello stesso<sup>51</sup> che non può essere risolta con nessuna risalita dalla caverna, che giustificazione ha tutto ciò? Proprio per questo, la *dianoia* e la *noesis*, cioè, la conoscenza discorsiva e quella intuitiva, finiscono per fondersi per dare spazio alla distinzione tra *phronesis* e *sophia*, che non sono diversi livelli di conoscenza della realtà, ma due modalità distinte per rapportarsi al tutto: non si tratta di avere a che fare con diversi gradi di conoscenza, ma con due approcci diversi con cui rivolgersi al reale. Pro-

48 cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 88: «Ancora la prudenza non è ancora la facoltà di prevedere, o "l'occhio dell'anima", ma al contrario, il segno della loro assenza; li sostituisce l'agitazione risibile degli uomini, che cercano di supplire con le loro forze all'aspirazione assente del dio, senza riuscirvi sistematicamente».

49 Di nuovo, il riferimento è alla "morale provvisoria".

50 Si sta facendo riferimento alla cosiddetta "teoria della linea" (cfr. PLATONE, *Resp.* VI).

51 Come si è detto, il mondo sopralunare e quello sublunare sono animati da principi diversissimi.

prio perché non vi ci si può rapportare allo stesso modo, non ci può essere un lento approfondimento del reale, ma, al di là della stessa conoscenza, vari meccanismi con cui esprimersi in esso che complicano inmancabilmente il rapporto.

D'altra parte, questo non fa che riconfermare, indirettamente, la natura della *phronesis*, che, però, deve ancora completarsi con un passaggio fondamentale.

#### IV

Ricollegandoci al nostro preambolo, dove si è affermata l'importanza di quest'opera, che, anche in questo finale, non vogliamo assolutamente negare, si può arrivare al punto dolente, che, proprio rispetto alla centralità dell'etica, formuleremo con questa domanda: il nodo della *phronesis* può essere affrontato solo come problema metafisico, che, più nello specifico, vuol dire espungere l'orizzonte politico? Infatti, anche se *La prudenza chez Aristote* contiene numerosissimi altri spunti che meriterebbero di essere approfonditi, a noi interessa concentrarci sul senso di rileggere questo libro dopo più di mezzo secolo dalla sua uscita, che è un qualcosa che non deve assolutamente eliminare i limiti che, nonostante le varie rettifiche che il suo autore vi ha apportato successivamente<sup>52</sup>, ancora pesano. Tuttavia, per non confonderci di fronte alla stessa polivalenza dell'espressione poc'anzi utilizzata (che cosa vuole dire "orizzonte politico", infatti?), bisogna tener conto di come lo stesso Aubenque affermi il carattere situato di ogni virtù, che la rende un qualcosa di specifico:

La virtù non si definisce solo tramite un certo tipo di disposizione soggettiva, ma anche per il riferimento ad un certo tipo di situazione. Essere virtuoso non vuol dire soltanto agire come si deve, ma con chi si deve, quando si deve e dove si deve. L'oggetto dell'azione è così poco estraneo alla definizione della moralità che la virtù non può essere definita senza il suo oggetto; l'atto virtuoso non sarebbe ciò che è, o ciò che deve essere, se le circostanze fossero altro; e la virtù in generale non sarebbe ciò che è, se il mondo fosse diverso<sup>53</sup>.

Al di là dell'etimologia della stessa virtù, che, appunto, è un'*arete*, cioè, un'eccellenza<sup>54</sup>, questo porta Aubenque ad affermare ciò che ancora adesso si ha difficoltà a riconoscere, vale a dire, la differenza tra le virtù nei vari uomini, dato che questa virtù, essendo qualcosa di situato, si modella a seconda dei casi<sup>55</sup>: come

<sup>52</sup> Ad esempio, per quanto riguarda una parziale rettifica della sua posizione sulla metafisica, che, inevitabilmente, ridetermina il nostro stesso nodo, cfr. P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris 2009.

<sup>53</sup> P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 78.

<sup>54</sup> Anche se lo si è criticato indirettamente in quanto membro della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, su questo punto rimane fondamentale J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983, pp.78-79.

<sup>55</sup> cfr. P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 116.

si evince da *Pol. I* 13<sup>56</sup>, la virtù del cittadino non è uguale a quella della donna e dello schiavo, proprio perché le varie figure si trovano a svolgere compiti diversi. Per essere efficaci, il cittadino, la donna e lo schiavo devono agire in maniera diversa, senza assommare e omogeneizzare le loro azioni. In questo senso, si può già capire che un conto è quella contingenza che permette l'azione, un altro è la *phronesis* che deve portare alla virtù, cioè, alla precisa azione che bisogna compiere, che è ciò che poi apre alla stessa giustizia<sup>57</sup> che, purtroppo, qui non compare in maniera decisiva: saper che si può agire, non spiega come essere virtuosi proprio perché la stessa virtù è differente a seconda dei casi. Ovviamente, l'azione è fondamentale, ma lo è altrettanto specificare le varie virtù che sono richieste dalla posizione che si occupa.

Se abbiamo detto che la *phronesis* non può essere trattata solo come problema metafisico, è proprio perché per completarsi avrebbe dovuto essere traslata sulla *polis*, che vuol dire 1) porre il nodo di chi agisce e 2) porre il nodo dell'agire politico propriamente detto: da una parte, la *phronesis* interviene nel portare a compimento tutte le virtù, proprio perché senza essa le varie inclinazioni rimarrebbero inattuate. Serve la *phronesis* in quanto, così, si rendono efficaci quelle virtù che altrimenti non avrebbero alcun effetto per il fatto che rimarrebbero delle tendenze senza alcuno sbocco. Dall'altra, è l'agire propriamente politico, cioè, quello del governante, che richiede il massimo della *phronesis* dato che, in questo caso, si prendono delle decisioni che influenzano la vita di tutti. Chi governa, è proprio colui che ha bisogno della *phronesis* per armonizzare la vita della *polis*, perché una città senza un governante dotato di questa *phronesis* non può funzionare<sup>58</sup>.

Per quanto tutto questo non si trovi in Aubenque (il quale, pur affermando a più riprese il carattere relazionale dell'uomo, è così ossessionato dalle condizioni

<sup>56</sup> cfr., ad esempio, *Pol. I* 13, 1260 a 21-28, trad. it. ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'«Erma» di Bartschneider, Roma 2011: «Non è la stessa la temperanza di una donna e di un uomo, e neppure lo sono coraggio e giustizia, come pensava Socrate, ma l'uno è il coraggio di chi comanda, l'altro di chi serve, e allo stesso modo stanno le cose anche per le altre virtù [...]. Infatti ingannano se stessi coloro che dicono in generale che la virtù consiste nell'avere una buona disposizione d'animo o nell'agire rettamente o in cose di questo genere; quelli infatti che enumerano le virtù, come Gorgia, parlano molto meglio di coloro che danno definizioni in questo modo».

<sup>57</sup> Oltre a rimandare a D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., che pone esplicitamente questo nodo, si può pensare a *Eth. Nic. V*, che è il luogo in cui Aristotele sviluppa il problema della giustizia, che è fondamentale proprio perché ricomprende tutte le altre virtù.

<sup>58</sup> Anche se non si è totalmente d'accordo con la cornice di quest'affermazione, per questa seconda questione, cfr. C. PACCHIANI, *Aristotele: la giustizia virtù politica*, «Filosofia politica», Anno XV, n. 1 (2001), p. 39: «La saggezza è la virtù politica per eccellenza, e può trovare attuazione solo nell'esercizio del comando politico. Che l'uomo sia animale politico può significare allora che solo nell'associazione politica, in una forma di comunità nella quale è possibile esercitare il comando politico, egli può agire pienamente come *phronimos*. Nell'esercitare la *phronesis* l'uomo mostra dunque la sua natura propria, rende manifesto a sé e agli altri ciò che egli è in quanto uomo».



di possibilità dell'eticità che finisce per non trarne le debite conseguenze), in Aristotele è fondamentale proprio perché l'uomo stesso non può svincolarsi dall'orizzonte più ampio in cui vive, cioè, da quella *polis* che, come insieme, precede il suo stesso darsi<sup>59</sup>: a partire da una forte accezione di *zoon politikon*<sup>60</sup>, la *polis* non è opzionale, ma è il terreno in cui qualsiasi azione può aver luogo, dato che riscrive e definisce l'ambito di ciò che si può fare o no. Tenendo conto dei vari ruoli che vi si esplicano al suo interno, è proprio la *polis* che va a delineare l'azione di ognuno. In questo senso, è proprio perché il problema della *phronesis* è stato ridotto a problema metafisico<sup>61</sup>, che la dimensione politica non compare, anche se, come è stato fatto notare più volte anche dalla critica<sup>62</sup>, essa è essenziale: ancor prima di definire il rapporto tra etica e politica, perché non lo si è nemmeno sollevato? Tra l'altro, se Aubenque è riuscito a distinguere la virtù dalla scienza, è sempre il suo ancoramento alla problematica metafisica che non gli ha fatto porre con più forza quell'altra problematica della filosofia pratica<sup>63</sup>, che è centralissima nello Stagirita anche perché lo stesso rapporto tra teoria e prassi, che pure è tematizzato, riceve qui un'ennesima declinazione<sup>64</sup>.

Senza approfondire questo punto, proprio perché, come abbiamo ripetuto ormai più volte, quest'articolo non è tanto su Aristotele, ma sulla lettura che ne è stata data, questo non invalida il percorso che Aubenque ha tracciato, ma, in un certo senso, costringe a ridimensionarlo potentemente, proprio perché, così, la fisiognomia della *phronesis* risulta incompiuta per via della totale assenza di un

59 cfr. *Pol.* I 2, 1253 a 27-29: «È quindi chiaro che la città è per natura e che è anteriore a ciascun individuo; se infatti l'individuo, preso da solo, non è autosufficiente, sarà rispetto alla totalità nella stessa relazione in cui stanno le altre parti, e chi non ha una capacità per esser membro di una comunità o chi non ne ha bisogno perché è completamente autosufficiente, non è parte della città, sicché è una bestia o un dio».

60 Per questa questione, ci permettiamo di rimandare a G. ANGELINI, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», Vol. 30, n. 58 (2018), pp. 131-154, dove abbiamo discusso il significato di questa espressione.

61 Di nuovo, rimandiamo a P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 45, che abbiamo citato per esteso più sopra.

62 Ad esempio, questa questione è centrale in molti membri della *Rehabilitierung* (anche se su questo punto divergono, si può pensare agli stessi G. Bien e J. Ritter), che in numerose loro opere si dedicano a fare i conti con il rapporto tra etica e politica. Oltre all'opera di Ritter citata in precedenza, cfr. G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg-München 1985.

63 Infatti, posto che la *phronesis* deve individuare il mezzo e non il fine dell'azione, quest'ultimo può essere chiarito solo dalla scienza politica, con la conseguenza che il non aver posto a tema quest'ultima rende ambiguo lo stesso fine.

64 Tra l'altro, è lo stesso Aristotele ad affermare la stessa interdipendenza tra i trattati etici e la scienza politica (ad esempio, *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 11-12, *Rhet.* I 2, 1356 a 29-32 e *M. M.* I 1, 1181 a 23-26), con la conseguenza che non aver discusso nemmeno questo collegamento costituisce un'ennesima debolezza della proposta di Aubenque.

qualsivoglia orizzonte politico, che, se non si sta innestando arbitrariamente sul pensiero di Aristotele, è per il fatto che emerge potentemente dallo stesso.

Tra l'altro, quest'assenza si fa sentire ancora di più in un'opera così importante, che bisogna sì continuare a discutere, ma, prendendo spunto anche dalla nuova traduzione, con ancora *più* severità di quella che finora si è dimostrata proprio per riuscire, paradossalmente, a rispettarla al meglio.

In questo senso, riferendosi alla chiusa dell'*Etica Nicomachea*, dove, assodato che l'uomo non è dio, mira comunque a essere divino, lo stesso Aubenque sottolinea le tensioni irrisolte di quell'Aristotele, che, pur avendo fatto di questa *contingenza residuale* il suo punto forte, non riesce ad abbandonare questo compito, in sé fallimentare, di andare oltre gli stessi limiti del mondo sublunare:

Ma questa pretesa non coincide con la definizione stessa dell'*ubris*? Rispondere a questa domanda non vuol dire "assolvere" o "condannare" soltanto Aristotele dal punto di vista della morale popolare greca, ma la filosofia *in toto*. Perché rivaleggiare con gli dèi per il possesso della sapienza non è solo il progetto di Aristotele, ma quello di qualsiasi filosofia<sup>65</sup>.

Per poi aggiungere:

Accontentarsi della propria condizione sarebbe vile per l'uomo; ma non basta volere per superarla, crederlo sarebbe dismisura; nel momento stesso in cui crede di aver eliminato l'antico scrupolo, Aristotele lo ritrova; più limitato, più circoscritto, certo, ma sempre presente; scrupolo residuo, ma insopprimibile, che esprime la distanza infinita, anche se solo infinitesimale, che separa l'uomo da Dio<sup>66</sup>.

Nel gioco delle parti, che non vuol dire escludere l'orizzonte metafisico, quanto aprirsi a quello politico, riteniamo che questo sia il residuo del lavoro di Aubenque, che emerge dall'inizio alla fine della sua opera in maniera più necessaria di quello potrebbe sembrare: lasciando in sospenso la modalità precisa in cui tutto ciò deve avvenire, non si tratta tanto di afferrare l'ineffabile, ma di connettere l'analisi della *phronesis* con il nodo politico, che la richiede ineluttabilmente. Questa dimensione non può venir meno pena la concretezza di questa *phronesis*, che pure, poi, può aspirare ad altri piani, posto che quello politico non può, costituzionalmente, non intrecciarsi a essa.

<sup>65</sup> P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, cit., p. 184.

<sup>66</sup> *ivi.*, p. 186.