

Giulia Angelini

Il nodo dell'ἦθος A margine di un libro recente

Nato come ampliamento del precedente *Aristotle's Ethics as First Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 2008), *L'architettura dell'umano: Aristotele e l'etica come filosofia prima* (Vita e Pensiero, Milano 2014) di Claudia Baracchi è un'opera molto particolare che presenta, fin dall'inizio, due anime: se si può inserire nella più classica e scolastica tradizione degli studi aristotelici per il tema scelto e per l'ampia mole del materiale preso in esame e dei passi filologicamente analizzati, allo stesso tempo ha un'impostazione totalmente radicale che ne sorregge l'andamento. Alla traduzione e al fitto commento di numerosi passi dello Stagirita, che rimangono il canovaccio seguito per tutto il percorso, si accompagna, infatti, il tentativo di rivedere il senso complessivo della sua speculazione, complicandolo con dei nuovi elementi che ne scardinano l'impalcatura tradizionale per poi riassembrarla da capo.¹

Concentrandoci su questo secondo aspetto, che è direttamente proporzionale all'alto rischio qui assunto, l'obiettivo che si vuole conseguire è espresso dallo stesso titolo: presentare l'etica aristotelica non tanto come una filosofia tra le altre, ma come la vera e propria, e l'unica, filosofia prima. Infatti, si vuole leggere «l'articolazione filosofica della conoscenza scientifico-teoretica [...] come fondata sul vivere-in-azione, su dati fenomenologici, esperienziali e sensibili».² Se ne risulta che, proprio nello Stagirita, l'indagine teoretica si basa essenzialmente sul coinvolgimento della sensibilità e dell'azione, «allora l'etica (lo studio strutturale di tali ineludibili condizioni) è la disciplina che in modo cruciale, se non esclusivo, dischiude le origini, i principi e gli assunti della conoscenza e finanche della sapienza».³ L'etica si configura, quindi, come la capacità di cogliere l'umano nella sua originarietà e a questo si deve il suo carattere primario tra le filosofie, che sancisce la sua stessa necessità per il posizionamento delle altre.⁴

Ora, anche se questo quadro preliminare potrebbe instillarne il dubbio, qui si è ben lontani da un'impostazione à la Gadamer e à la Arendt che, nel secolo precedente, hanno avuto al centro del loro pensiero queste tematiche, suscitando negli stessi critici reazioni contrastanti tra loro.⁵

Se ciò non avviene, è perché, riassumendo estremamente il movimento di *L'architettura dell'umano*, la posizione dell'etica al vertice della filosofia non vuole portare a un semplice ribaltamento della gerarchia delle scienze in Aristotele, quanto a un suo ripensamento che, in un certo senso, pone l'etica stessa come ontologia e, quindi, come ciò che fonda e struttura l'essere stesso degli uomini e la sua intelligibilità, che è anch'essa essenzialmente pratica. Infatti, non c'è un'etica incentrata solo sulla prassi che supera la teoreticità dell'ontologia e delle altre scienze mantenendo, in questa gerarchizzazione, un primato e, con esso, una separatezza rispetto a queste ultime, ma vi è il tentativo di far convergere i

¹ Si segnala fin da ora che una riproposizione di questa tesi, che ha un carattere sicuramente più divulgativo di quello che qui è stato adottato, si può trovare in C. Baracchi, *Di nuovo su Aristotele e l'etica come filosofia prima*, in L. Grecchi (ed.), *Teoria e prassi in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2017, pp. 191-219.

² C. Baracchi, *L'architettura dell'umano: Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 7.

³ *Ibidem*.

⁴ Per quanto riguarda la composizione dell'opera, essa è così formata: dopo l'introduzione, in cui si fissano il problema principale e i termini in cui verrà discusso, si ha un primo capitolo – intitolato *Preludio. Prima dell'etica: Metafisica A e Analitici posteriori B.19 –*, e un secondo sui primi sette libri dell'*Etica Nicomachea*. Quasi a metà si trova un interludio su *Metafisica IV*, la cui prima sezione è chiamata *Aporiai della scienza "dell'essere in quanto essere"*. Come conclusione, l'ultima sezione è dedicata ai tre restanti libri dell'*Etica Nicomachea*, che completano l'analisi condotta sui precedenti.

⁵ Per quanto riguarda il rischio intravisto nelle posizioni di H. G. Gadamer e di H. Arendt, si rimanda al classico F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in L. Iseppi-C. Natali-C. Pacchiani-F. Volpi, *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Aldo Francisci Editore, Abano Terme (Padova) 1980, pp. 11-97.

due orizzonti per porre l'etica all'inizio di esse. In altri termini, si tratta di pensare l'etica come il punto nevralgico di dispiegamento dello stesso mondo in un'interazione tra prassi e teoria che è sempre più necessario accettare per il fatto che né la teoria né la prassi si danno separatamente, quanto in un'ineludibile interazione reciproca.⁶

Tuttavia, anche con questa precisazione, la paradossalità (da intendersi letteralmente e, quindi, come un qualcosa che va contro, sopra e scansa l'opinione comune) di presentare l'etica come filosofia prima rimane: tenendo conto di tutte le difficoltà del tema, così come delle varie interpretazioni, in Aristotele la filosofia prima è la scienza dell'ente in quanto ente e delle cause, diverse, della stessa realtà. Che la filosofia prima sia l'ontologia, la teologia e la metafisica – con tutte le complicazioni di quest'ultimo termine –, non significa nient'altro che porla nella sua necessità rispetto al darsi e al pensarsi del reale. Nessun'altra scienza teoretica può aspirare a questo titolo, e non lo possono tantomeno fare quelle pratiche e poietiche, che hanno altre finalità. Infatti, rimanendo aderenti ai testi aristotelici, l'impossibilità di assurgere l'etica a filosofia prima sta anche e soprattutto nel fatto che essa, con tutte le difficoltà di tematizzazione che presenta, non ha nemmeno come fine il sapere, ma, tradizionalmente, quell'azione che l'allontana di nuovo dalla primarietà di quella che poi è diventata l'ontologia propriamente detta – o, di nuovo, la teologia e la più complicata metafisica. La filosofia prima si rivolge alla conoscenza delle realtà immutabili, e non all'azione e alla produzione.⁷

Ora, per far fronte a questa situazione, si svela il vero e proprio asse portante del libro, che non è rappresentato tanto della rilettura degli *Analitici Secondi* e di alcuni libri della *Metafisica*, a cui pure si dedica molto spazio, ma dall'apertura dell'idea tradizionale di etica, che ne esce totalmente trasformata.

Sullo sfondo di un'analisi molto dettagliata, ci si concentra su Omero, Esiodo, Erodoto⁸ e perfino Platone⁹ per scavare sul senso abituale di etica, problematizzando quell'"ἦθος" da cui poi essa è derivata. Se "ἦθος" significa, nella classicità, "carattere", ma anche "costume", "tradizione" e "abitudine", in origine indicava la dimora di determinati animali e la casa di una particolare popolazione, finanche del sole. Al di là di quello che poi l'etica è andata a esprimere, Omero, Esiodo, Erodoto e, in un frangente, anche Platone non hanno mai tematizzato un "ἦθος" che, fin da subito, indica quelle qualità degli uomini che successivamente si sono condensate nella stabilità del "carattere", ma con esso ci si rapporta a un qualcosa che interessa il dispiegarsi originario della vita stessa e il suo legame con un determinato mondo. È proprio questo l'aspetto che qui si vuole mantenere – e lo si fa anche proiettandolo sull'esperienzialità umana, che trova nell'"ἦθος" la sua condizione di possibilità.

Alla luce di ciò, sulla scorta di un sentire che, al di là di una certa filosofia araba,¹⁰ si

⁶ Come viene subito affermato dall'Autrice, «il punto non è rispondere al tradizionale privilegio della sapienza teoretica dando invece preminenza alla pratica o "riabilitando" il pensiero pratico. Piuttosto, lo scopo qui è comprendere questi registri dell'attività umana nella loro irriducibilità, certo, eppure allo stesso tempo nella loro inseparabilità. Più precisamente, l'indagine dovrebbe far luce sul modo in cui le considerazioni pratiche segnano in modo decisivo l'inizio o la condizione della contemplazione come pure di ogni investigazione discorsiva» (C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., p. 7).

⁷ Per quanto riguarda una delle più note formulazioni aristoteliche, che si sviluppa nel contrasto con la fisica, cfr. Aristotele, *Metaph.*, VI 1, 1026a 27-32 (trad. it. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010): «Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima (ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη); se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore (alle altre scienze) e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale (εἰ δ' ἔστι τις οὐσία κίνητος, αὐτὴ προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη), e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengono».

⁸ Per quanto riguarda le occorrenze di ἦθος in Omero, Esiodo ed Erodoto, così come il rispettivo commento delle stesse, cfr. C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., pp. 61-63.

⁹ Anche se nella maggior parte dei casi ἦθος è utilizzato da Platone nel suo significato classico, vi è però un'importante occorrenza, preziosa proprio per la sua rarità, dove sembra ritornare il senso antico, essendo che qui ἦθος va a indicare il giardino e il luogo che, per Platone stesso, è predisposto alla crescita e alla fioritura delle piante e anche degli stessi discorsi umani: cfr. Plat., *Phaedr.*, 276e-277a.

¹⁰ Con un'osservazione molto generale, nel testo, o meglio, nelle note ai vari capitoli sono numerosi i riferimenti alla filosofia araba e, in particolare, alla sintesi che ne fa al-Farabi, sia perché «l'indagine (invero la scienza) dell'etica ricerca i

riallaccia molto al *Brief über den „Humanismus“* di M. Heidegger, che in queste pagine ci sembra trovare una grande eco,¹¹ si può sostenere che l'etica sia la filosofia prima, ma purché si abbandoni una sua definizione stretta, che è quella che invero si desume dalle tre *Etiche* e da opere a esse contigue. L'etica non attiene semplicemente alle virtù e alla felicità umana, ma è il prodursi e il venire al mondo degli stessi esseri viventi. Quindi, non bisogna assumere l'etica nella limitatezza della disciplina sul comportamento corretto o scorretto degli uomini, oppure sulla scorta di una delle altre accezioni ricavate dalle *Etiche* e da altri testi aristotelici, ma si deve intenderla come ciò che riguarda il fenomeno umano nel suo complesso e nel suo complessivo dispiegarsi. Proprio per questo motivo l'etica può essere detta filosofia prima, essendo che la filosofia prima si occupa, da sempre, della e delle manifestazioni originarie del mondo.

Tuttavia, mettendo per un momento da parte un'analisi più puntale dell'opera, sorge già una domanda, che non riguarda direttamente il suo contenuto, ma è un nodo ermeneutico che per forza di cose si impone durante la lettura: si può forzare così tanto la categoria dell'etica per poi leggere, attraverso essa, l'intera filosofia di Aristotele, che nella sua vera e propria formulazione non la contiene?

Per delineare una risposta, bisogna cominciare dall'omonimia, ovviamente voluta, con *l'Éthique comme philosophie première*¹² di E. Lévinas,¹³ che, per quanto non sia minimante un testo su Aristotele, ci sembra contenere lo spirito dell'opera che stiamo analizzando: con Lévinas si ha l'occasione di pensare l'etica nella sua primarietà perché è questo che, nel concreto, compone la stessa vita – ineffabile se non nella pratica, che oltrepassa, di fatto, la razionalità tradizionale. Al di là del binarismo tra vero e falso e di tutti gli altri teoricismi, bisogna porre la stessa verità in termini irriducibilmente diversi e altri da quelli a cui siamo stati abituati. Quindi, si tratta di raffigurarla, proprio con Lévinas, attraverso l'originarietà dell'etica e dello stare insieme degli uomini, che ha alla sua base un mistero che impedisce all'etica stessa di essere colta, e determinata, una volta per tutte. Per quanto ci caratterizzi, l'etica sfugge a quella cristallizzazione che la razionalità discorsiva le impone.¹⁴

Ora, se è palese il *background* a cui guarda l'Autrice, che ci permette di leggere Aristotele tramite Lévinas, ma anche Lévinas tramite Aristotele, è perché, al di là di ogni storicismo, il motore della ricerca risulta essere il seguente: si tratta di tenere aperta, sempre e comunque, la possibilità dell'interpretazione e di innervarla ogni volta dandole nuova linfa. Al di là dei riferimenti, la filosofia risulta attraversata dagli stessi ineludibili nodi, che si devono riattivare e portare alla luce anche capovolgendo quelle che sono le sue formulazioni più abituali. Tenendo conto del terreno da cui muove, la filosofia deve continuare a interrogarsi, con l'impossibilità di terminare una volta per tutte le interpretazioni che la caratterizzano, anche perché qualsiasi risposta che si dà ha poi la

principi intellettuali inerenti all'essere umano, e quegli atti e stati del carattere con cui l'essere umano si adopera al perfezionamento di sé» (C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., p. 18, n. 1), ma anche per il motivo che nella sua teorizzazione si capisce l'importanza della vita in comune e dell'associazione politica «per realizzare quella perfezione per quanto possibile» (ivi, p. 234, n. 21).

¹¹ Al di là delle diverse finalità, si può leggere che: «Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola ἠθικός, il termine "etica" vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il fatto che prima è ontologia. L'ontologia, infatti, pensa sempre e solo l'ente (ὄν) nel suo essere. Ma finché non è pensata la verità dell'essere, ogni ontologia resta senza il suo fondamento» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 93).

¹² Per quanto riguarda la prima pubblicazione di questa conferenza, che poi è uscita anche come volume a parte, cfr. E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, in Id., *Justifications de l'éthique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1984.

¹³ Oltre a E. Husserl, non è assolutamente un caso che uno dei riferimenti di E. Lévinas sia di nuovo Heidegger.

¹⁴ Nel saggio successivo a cui si è già fatto riferimento, l'Autrice ha scritto: «Già traspare dalle considerazioni esposte finora che non ritengo insostenibile l'ipotesi interpretativa che segue da Lévinas. Che, anzi, credo colga un aspetto cruciale del pensiero aristotelico e, più ampiamente, greco [...]. Ma vale sottolineare che non si tratta tanto, né semplicemente, di ipotizzare un cripto-aristotelismo in Lévinas, né di proiettare il discorso levinasiano su Aristotele. Si tratterebbe piuttosto di rigenerare il senso stesso di queste diciture ("aristotelico", "levinasiano"), di ridare energia a contenuti e confronti che faticano a emergere e a precisarsi perché eccentrici rispetto a paradigmi abituali, istituzionali, specialistici» (C. Baracchi, *Di nuovo su Aristotele e l'etica come filosofia prima*, cit., p. 198).

necessità di essere nuovamente riaffermata.¹⁵

Detto ciò, lasciando inevitabilmente sullo sfondo una discussione più profonda di questo nodo, che travalica anche lo spazio di un commento, bisogna riconoscere che, se la chiave interpretativa utilizzata è molto forte, a onor del vero è sostenuta coerentemente dall'inizio alla fine di tutta l'opera, su cui si mette costantemente alla prova.

Infatti, a quest'altezza del discorso, quello stesso legame con la teoria precedentemente messo in campo inizia a farsi più chiaro: ampliare il significato di etica permette di leggere nella loro eticità l'inizio della conoscenza – e, quindi, l'αἴσθησις – ma anche lo stesso principio di non contraddizione, che è alla base della validità di qualsiasi asserzione, soprattutto scientifica. Di nuovo, non si tratta di porre la loro eticità tramite delle ricadute e delle conseguenze pratiche che essi possono avere, ma, all'opposto, come l'empiricità e la praticità del terreno da cui scaturiscono. Non potendo essere dedotti da nessun ragionamento, così come da nessuna ragione in senso forte, il sostrato dell'αἴσθησις e quello del principio di non contraddizione sono etici – e non possono che essere tali. In altri termini, non c'è un pensiero che, in origine, non sia incarnato e corporale e, soprattutto, che non si sviluppi dallo stare insieme degli uomini e dal manifestarsi, frammentario in sé, dell'umano.

Riprendendo un'osservazione dell'Autrice, che però ha alle spalle lo scarto tra il λόγος e il νοῦς, così come una disamina della dialettica, si afferma questo:

«Non è che l'etica soltanto, nella sua imprecisione e nel suo concentrarsi sul pratico, possa avere un fondamento esclusivamente dialettico. Piuttosto, le scienze stesse, ognuna di esse, sono in ultima analisi basate su principi definiti dialetticamente – dove, ovviamente, definiti dialetticamente significa articolati attraverso le pratiche della comunicazione e della comunanza, e quindi essenzialmente appartenenti alla fenomenicità e alla fenomenologia dell'*ethos* umano».¹⁶

In questo senso, si può ora aggiungere che, se l'inizio della conoscenza insito nell'αἴσθησις è un qualcosa di irriducibilmente etico, è perché niente è già dato nella mente umana e tutto si forma nel momento in cui si esperisce quello che ci sta intorno, dove l'accoglimento di questa datità, che è una delle espressioni dell'αἴσθησις, sblocca anche il sapere e tutte le sue potenzialità intrinseche. Lo stesso valga per il principio di non contraddizione, il quale, come fondamento di ogni conoscenza, è indimostrabile per chi voglia farlo se non nel momento in cui lo si nega, motivo per cui la dimostrazione, nella sua impossibilità teoretica, rimane essenzialmente pratica e, quindi, etica.

Ponendo sempre l'accento su questo aspetto, si è poi proposta una rilettura del famoso *incipit* della *Metafisica*, che fa perno sullo stretto collegamento tra la conoscenza e la stessa vista, fonte particolare della prima. Infatti, non è scorretto dire che «tutti gli uomini per natura tendono al conoscere (τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται)», ma sarebbe meglio affermare che «essi per natura desiderano aver visto (τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται)». La conoscenza è sempre sensibile e sensoriale e lo stesso verbo che qui viene scelto, εἰδέναι, ha un rimando ineludibile alla vista, per cui ogni sapere non può fare a meno di un qualsiasi organo sensorio – e la vista sarebbe solo un esempio. Se gli uomini conoscono, è sostanzialmente perché “hanno visto”, motivo per cui rendere la celebre asserzione in questi termini, non farebbe altro che scavare sul suo vero e proprio senso.

Nella stessa direzione, gli uomini non tendono semplicemente al conoscere, ma desiderano questa conoscenza e, se lo fanno, è perché essa è un qualcosa che è quasi connaturato alla loro natura. Si è attratti dalla realizzazione di sé in quanto esseri umani

¹⁵ All'osservazione precedente, si aggiunge subito che: «La posta in gioco è, come sempre, l'interpretazione. Ed è salutare che l'interpretazione rimanga materia contestata, che i testi vengano ascoltati nella loro inesauribilità, per quello che può essere ancora impensato in essi, e dunque per quello che resta a venire» (*ibidem*).

¹⁶ C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., p. 83.

ancor prima di qualsiasi decisione si possa prendere a tal proposito. Se si desidera aver visto, è perché si esperisce questa necessità dall'interno.¹⁷

Sviluppando le osservazioni fin qui condotte, l'Autrice ha poi potuto affermare l'anacronistico anticartesiano di Aristotele: nel momento in cui Aristotele affronta il dubbio iperbolico, si arriva a capire come «il pensiero e le sue strutture logiche non sono separabili dall'esperienza, dalla dimensionalità dell'ambito fisico e, nel senso più ampio, dal coinvolgimento nell'azione».¹⁸ I non-detti del nostro pensiero, «che comportano la massima conseguenza in relazione a cosa e come pensiamo»,¹⁹ non solo sono indeducibili, ma ci caratterizzano fino in fondo e Aristotele stesso l'ha affermato con chiarezza. Proprio per questo motivo, bisogna accettare al di là di ogni dubbio la verità dell'esistenza – soprattutto di fronte alle incongruenze che il pensiero, di per sé, provoca e in cui continua a incagliarsi.

Ad ogni modo, se quello appena emerso è uno dei pilastri fondamentali dell'opera, ci sembra però che essa conti su un altro fondamentale passaggio, che, se non compiuto, avrebbe portato all'invalidazione di tutto il percorso.

Anche a fronte della rimodulazione di questa nozione, in cui, a torto o a ragione, si è intravista una forte impronta heideggeriana, la maggiore difficoltà di porre l'etica come filosofia prima non la si ha tanto con il confrontarsi con la filosofia prima propriamente detta, ma con la messa in campo della politica: non solo Aristotele chiama la politica, e non già l'etica, la scienza architettonica,²⁰ che ordina tutte le altre scienze all'interno della città, ma in vari passi lo Stagirita afferma che l'etica è addirittura una parte della politica, senza che però venga meglio precisata la qualità della subordinazione.²¹ In questo senso, la vera e propria scienza è esclusivamente quella politica, che è chiamata a decidere delle altre scienze utili, o meno, alla comunità in cui si trova. Non ci può essere un'etica che prescindere da quest'ultima, o che addirittura la scavalchi.

Per far fronte a questa situazione,²² che contiene un'eccessiva forzatura nel finire con il sostenere l'architettonicità della stessa etica,²³ si cerca di leggere la politica come etica, o meglio, l'etica come politica, mantenendo però un decisivo scarto tra le due che, se ne sancisce lo stretto collegamento, ne precisa anche la rispettiva autonomia.

Con un esempio che isoliamo dal testo,²⁴ che ha l'indubbio pregio di non nascondere le stesse criticità che, agli occhi di noi moderni, si presentano nella lettura dei classici, la filosofia pratica di Aristotele si presenta in questo modo: se si afferma che tutti gli uomini – e, quindi, il cittadino, lo schiavo e la donna – sono, nei precetti aristotelici, “animali politici”, è pur vero che la realizzazione di sé in quanto uomo è appannaggio del solo cittadino, che è quello che interpreta la politica e il politico nel senso stretto del termine. Da una parte, infatti, c'è un'accezione ampia di politicità che abbraccia tutti gli uomini

¹⁷ Per questa particolare questione, cfr. *ivi*, pp. 24-25: «Sia il desiderio di “aver visto” che l'inclinazione a “prendere in sé” puntano alla passione e alla passività che variamente segnano la condizione umana. Gli esseri umani avranno, in quanto tali, sempre già subito l'impulso, la spinta desiderante a perseguire la visione, e con essa la consapevolezza. A sua volta, l'impulso a perseguire la visione sarà stato suscitato in virtù di un ulteriore patimento dell'anima, ancora più elementare: il patire che ha luogo come apprensione percettiva, in essa e tramite di essa. Visto alla luce della fondamentale traccia di passività, l'essere umano emerge già nella sua apertura e ricettività di fronte a ciò che non è umano. Nella sua ospitalità nei confronti di ciò che esso non è, nel suo essere abitato (se non invaso) da ciò che lo eccede, l'essere umano si manifesta dal principio come una strana struttura ontologica che si definisce attraverso l'alterità, una struttura la cui definizione comporta l'alterità da sé, e, quindi, una certa infinità, una certa mancanza di determinazione e delimitazione».

¹⁸ *Ivi*, p. 263.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. Aristot., *EN*, I 2, 1094a 18-1094b 2.

²¹ Per le occorrenze più significative, cfr. Aristot., *EN*, I 2, 1094b 11-12; *Rhet.* I 2, 1356a 29-32 e *MM*, I 1, 1181a 23-26.

²² Per questa questione, cfr. C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., pp. 66-68.

²³ Anche se non c'è nessun riscontro in Aristotele, spesso e volentieri l'etica viene chiamata scienza architettonica e questo viene fatto sulla base del legame istaurato tra l'etica stessa e la politica. Tuttavia, proprio perché, nell'opera che stiamo analizzando, se ne sancisce anche lo scarto, non si capisce come l'etica possa comunque avvalersi di tale attributo. Tra l'altro, è proprio quello che non fa essere la politica la filosofia prima, che rende la politica la scienza architettonica – e viceversa. Per questo motivo, non si spiega perché questo titolo venga ancora riferito all'etica. Sempre seguendo il filo del libro, se non lo fosse, l'etica non perderebbe certo il suo primato come filosofia tra le filosofie, anche perché quest'ultimo non è assolutamente legato alla questione dell'architettonicità, che è un problema diverso.

²⁴ Cfr. C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., pp. 137-139.

come “animali politici” senza distinzioni di alcun tipo – motivo per cui anche lo schiavo e la donna possono esserlo –, ma, dall’altra, vi è la politicità escludente del tempo, che fa sì che solo dei determinati uomini siano liberi e che, quindi, possano realizzarsi in quanto tali.

Sviluppando il quadro, ci sembra che prenda sempre più piede questa convinzione: la politica, nella sua storicità, risulta la stessa cristallizzazione di un ordinamento ben determinato, che può produrre delle divisioni che l’originario stare insieme degli uomini, che è uno stare insieme fondamentalmente etico, non dovrebbe avere. Questo è il caso che lo schiavo e la donna testimoniano, essendo che, al di là del loro essere “animali politici”, essi mai e poi mai potranno vivere pienamente alla maniera del cittadino, cosa che invece dovrebbero aver modo di fare e che il loro essere uomini permette.

Stando così le cose, è per questo motivo che l’etica, e non già la politica, può essere definita filosofia prima: la politica risulta essere troppo istituzionalizzata ed escludente per essere la vera e propria filosofia prima, titolo che invece l’etica, per il suo carattere aperto, può arrogarsi. La politica rischia di produrre delle contorsioni che il terreno dell’etica non ha, con la conseguenza che, se si ponesse la sua primarietà, che pure è uno sconfinamento che l’etica come politica prevede, le differenze e le gerarchie che porta con sé sarebbero giustificate a un livello superiore, che, però, non deve esserci proprio per mantenere l’apertura dello spazio etico originario, di contro alla chiusura e all’istituzionalizzazione di un certo tipo di politico. L’etica è più aperta ed è da ciò che deriva la sua superiorità.

Ad ogni modo, quello di cui abbiamo parlato finora è solo un aspetto de *L’architettura dell’umano*, che si è accentuato a scapito di moltissimi altri, come, ad esempio, quello del legame tra giustizia e amicizia, oggetto del capitolo finale del libro, che, se riassume tutto il percorso compiuto in quelli precedenti, ne affronta contestualmente i suoi possibili sviluppi.

Anche se gran parte della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*²⁵ ha sottovalutato questa questione (oltre a Gadamer e Arendt, ma anche a Heidegger stesso, si sta pensando a J. Ritter, M. Riedel, G. Bien, ecc.),²⁶ si è fatto qui doppiamente bene a sottolineare l’importanza della giustizia nell’ordine del discorso aristotelico: non solo nella giustizia si riassume ogni virtù, ma non c’è una virtù più perfetta e completa. Infatti, se tutte le virtù dei singoli si possono analizzare nella loro autonomia, le stesse hanno bisogno della giustizia per avere la loro vera e propria giustificazione e, quindi, per porsi nella loro diretta derivazione dalla città, che altrimenti non si spiegherebbe. Infatti, la giustizia finisce per riassumere ogni virtù, che è specifica, nell’ottica dell’utile della comunità, motivo per cui essere virtuosi in un singolo aspetto significa far del bene alla città e, quindi, essere giusti. La giustizia non è una semplice virtù, ma è quella virtù che permette la ricomprensione di tutte le altre.²⁷

In una frase ormai celebre, Aristotele dice:

«Si ritiene che la giustizia sia la virtù più eccellente, e non sono ammirate tanto quanto lei la stella della sera o la stella del mattino (καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἡμερῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη καὶ οὐθ’ ἔσπερος οὐθ’ ἑωρὸς οὐτω θαυμαστός), citando il proverbio, noi diciamo che “Nella giustizia si riassume

²⁵ Per questa questione, che costituisce lo sfondo della maggior parte degli interpreti qui utilizzati, si rimanda ancora a F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, cit. pp. 11-97.

²⁶ Di questo, ad esempio, ha avuto modo di lamentarsi G. Zanetti, che, dovendo trattare della categoria della giustizia nella filosofia aristotelica, ha constatato come la *Rehabilitierung* non l’avesse, purtroppo, mai tematizzata. Come fa sempre notare Zanetti, questo non è tanto un problema di per sé, ma risulta strano che questo nodo non venga affrontato in un fenomeno come quello della *Rehabilitierung* che ha avuto proprio al centro delle sue speculazioni e nei suoi interessi il tentativo di riattualizzare il versante pratico della filosofia aristotelica, che ha proprio nella giustizia uno dei suoi perni e leganti. Per la seguente osservazione, cfr. G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele: Un percorso interpretativo*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 9-11.

²⁷ A tal proposito, nell’opera si è costantemente fatto leva sulla specificazione del πρὸς ἕτερον, che è una delle qualifiche più importanti della giustizia.

ogni virtù" (έν δέ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' αρετῇ ἔνι)».²⁸

Tuttavia, questo è solo un aspetto della giustizia, dato che nella sua accezione più ampia essa finisce per essere il vero legame tra le *Etiche* e la *Politica*: la giustizia non è un qualcosa di esterno che si impone sulla comunità soffocandola, ma serve a quest'ultima per esserci e per mantenersi stabile senza soccombere su se stessa per tutti i dissidi interni che, inevitabilmente, si vengono a creare. Essa riguarda l'ordinamento e, soprattutto, il buon governo della comunità, che, per funzionare, ha bisogno che tra i suoi membri ci sia giustizia nelle varie attività svolte, così come nel sovrintendere alle stesse.²⁹

In questo senso, con un'impostazione che, nel gioco delle parti, ci sembra apertamente antischmittiana, non è assolutamente un caso che, sulla scorta di *Etica Nicomachea* VIII, si sottolinei la sua identità e la sua differenza con l'amicizia, con un sottotesto per cui, quando si è amici, non c'è nemmeno bisogno della prima:³⁰ se la giustizia e l'amicizia sono fondamentali per il legame sociale, «l'amicizia eccede di gran lunga la giustizia intesa nel suo senso più ristretto, come

legalità».³¹ L'amicizia, infatti, è una sorta di rispecchiarsi diretto dell'eticità originaria – senza quelle prescrizioni che la giustizia prevede. In questo senso, «in qualità di sistema giuridico-normativo che garantisce stabilità e protegge la *polis* dal dissenso o dalla discordia, la giustizia è la condizione necessaria per l'istituzione, la sussistenza e la continuazione della *polis*».³² La giustizia, in tutte le sue innumerevoli sfaccettature, è uno dei cardini su cui la città si regge. Tuttavia, l'amicizia è forse più etica perché, nella sua essenza, non prevede quelle imposizioni che la giustizia inevitabilmente porta con sé.

Nel rapporto appena istauratosi, che riproduce su un diverso piano la coincidenza, nello scarto, che c'è tra l'apertura dell'etica e la chiusura della politica, si ha la potenzialità nascosta dell'amicizia: essa è «il più alto conseguimento concepibile della politica, o perfino [...] il superamento di sé da parte della politica».³³ Proprio perché attua immediatamente ciò su cui ogni città deve pronunciarsi, «l'amicizia segnerebbe il superamento della politica come mero programma gestionale, volto a istituire norme che mantengano la coesistenza entro parametri di tollerabilità».³⁴ Infatti, con l'amicizia si armonizzerebbe lo stare insieme degli uomini, con il superamento delle imperfezioni che qualsiasi legge, anche solo per il fatto di essere tale, ha al suo interno.

Ora, tutt'altro che un'analisi a sé stante, è proprio qui che si inserisce un'ulteriore tesi del libro, che non solo non è ricavabile dal pensiero aristotelico, ma per la sua ispirazione «genuinamente moderna»³⁵ non vuole nemmeno esserlo.

Mettendo in gioco I. Kant, che, paradossalmente, riavvicina quest'opera proprio a quegli

²⁸ Aristot., *EN*, V 3, 1129b 27-30 (trad. it. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001).

²⁹ Come scrive l'Autrice, rimarcando il carattere che la giustizia svolge nella comunità nelle varie forme che Aristotele stesso ci presenta: «Sebbene regoli la vita in comune al di là delle inclinazioni particolari, delle predilezioni e dei legami di affetto (venendo così a trovarsi in una certa tensione rispetto all'amicizia), la giustizia non si manifesta solo come indifferente imposizione normativa. Essa presuppone piuttosto un certo tenore dei rapporti umani, e in effetti risulta essa stessa da un certo clima socio-relazionale, per così dire. La giustizia come legalità, che si dice ordini la *polis*, mantenendola coesa e garantendone la continuità unitaria, richiede per la propria operazione che alcune caratteristiche numerico-strutturali siano date, che la *polis* sia una. La giustizia come esercizio della normatività presuppone una giustizia intesa in senso più primordiale: la giustizia che costitutivamente rende solidi e solidali i legami in seno alla comunità, e in questo modo tutela l'integrità dell'organismo politico» (C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., p. 155).

³⁰ Per l'importanza, riportiamo in maniera estesa il passo aristotelico: «A quanto pare l'amicizia tiene unite le città (ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλίᾳ), e i legislatori si preoccupano di essa più che della giustizia, infatti si ritiene che la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia e i legislatori perseguono soprattutto questa, mentre tengono fuori dalla città soprattutto l'inimicizia, come una nemica (ἡ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίον τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσι). Tra gli amici non c'è nessun bisogno di giustizia, mentre i giusti hanno ancora bisogno dell'amicizia, e il culmine della giustizia è considerato un sentimento vicino all'amicizia (καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δικαιοὶ δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ)» (Aristot., *EN*, VIII 1, 1155a 22-29).

³¹ C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit., p. 295.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 317.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 298.

autori da cui finora si è distaccata,³⁶ ci si rivolge al legame tra trascendenza e immanenza, ma anche tra il singolo e la comunità – fino al profilarsi della stessa possibilità del cosmopolitismo. Si è sempre dei singoli uomini che devono vivere in un preciso raggruppamento, ma, alla fine, si sente anche l'esigenza di scavalcare questo confine per poterlo ripensare – ed è qui che viene introdotto il tema del cosmopolitismo. Esso è ciò che, di fatto, potrebbe risolvere tutti i particolarismi su cui ogni comunità ristretta si fonda, permettendo poi a ogni singolo uomo di realizzarsi in quanto tale. Si tratta di pensare a quest'orizzonte come a un'universalizzazione della stessa umanità, che è permesso anche dal carattere trascendente che appartiene all'essere umano, che non è mai definito nella sua datità. È proprio rispetto allo slancio di questa conclusione, di cui si è riassunto solo un aspetto, che si riconferma sotto un'altra luce quel dubbio ermeneutico espresso in precedenza: al di là di qualsiasi classico venga analizzato, l'etica come filosofia prima si delinea come un impegno che si prende per tenere aperto, ora, lo stesso presente, con tutte le variazioni e le costanti che lo stare insieme degli uomini prevede nell'accavallarsi delle epoche. Non c'è solo il tentativo di assumere la primarietà dell'etica come chiave di volta di un determinato autore, ma di attivarla e poterla sempre riattivare per i tempi che incombono. Lo stare insieme degli uomini si muove sulle stesse costanti cangianti – in un nesso ineludibile tra ciò che si è e ciò che, tendendovi, si può diventare, senza che questa tensione venga mai meno.

Giulia Angelini

Il saggio di Giulia Angelini è già stato pubblicato in «Syzetesis», Rivista di filosofia, VI/1 – Nuova serie – (2019), pp. 215-228.

³⁶ Anche se per motivi totalmente differenti da quelli di quest'opera, gran parte dei membri della *Rehabilitierung* è partita da Kant per impostare le coordinate della sua indagine, con la conseguenza che molti testi aristotelici sono stati letti con questo retroterra. La *Rehabilitierung* non ha mai utilizzato Aristotele in maniera neutrale, ma, appunto, è sempre stata interessata alla delimitazione di una nuova razionalità e al superamento delle dicotomie della contemporaneità, vedendo in Kant stesso un riferimento imprescindibile per la sua comprensione.