

---

Mario Vegetti

## PLATONE E ARISTOTELE VOLONTÀ E RESPONSABILITÀ DELL'AZIONE MORALE

Presento qui alcuni motivi di riflessione sulla questione della volontarietà dell'azione morale, di quella connessa ma diversa della responsabilità morale, e di quella, ancora diversa, ma a sua volta connessa, della imputabilità giuridica dell'azione.

Vorrei confrontare sommariamente la posizione di Platone e quella di Aristotele.

C'è un aspetto che io trovo sorprendente nel pensiero etico di Platone, che è rappresentato dalla sua strenua fedeltà al celebre principio o paradosso socratico secondo il quale nessuno fa il male volontariamente, nella formula latina che è invalsa: *nemo sua sponte peccat*.

Platone per tutta la vita resta fedele a questo principio, lo ripete ancora una volta persino nel suo ultimo dialogo, cioè nelle *Leggi*. Il principio socratico della involontarietà dell'azione moralmente cattiva, dell'ingiustizia, cui Platone rimane tenacemente fedele, produce un doppio effetto: da un lato la difesa del principio comporta un profondo lavoro teorico che va ben oltre la originaria impostazione socratica (come vedremo qui sta l'aspetto più rilevante della questione); dall'altro questo principio produce una singolare forma di miopia nel pensiero etico di Platone. Sembra cioè che Platone non veda, come Aristotele fa notare a più riprese nel libro III dell'*Etica Nicomachea*<sup>1</sup> anche con un'ombra di sarcasmo, che le stesse ragioni, le quali motivano l'involontarietà dell'azione cattiva, possono servire anche a motivare l'involontarietà dell'azione buona. Così dunque come il vizio non sarebbe deplorabile e imputabile, allo stesso modo e per le stesse ragioni, anche la virtù sarebbe irresponsabile e involontaria; dunque la virtù e l'azione buona risulterebbero non degne di lode perché involontarie.

Ma questo è un effetto paradossale della fedeltà platonica al principio socratico. Per quanto riguarda le ragioni che Socrate avrà presumibilmente addotto, stando ai dialoghi giovanili di Platone, a difesa del suo principio, posso limitarmi a indicare alcuni motivi basilari.

In primo luogo c'è (non posso esimermi dall'entrare per un attimo in una questione di semantica greca) la semantica del termine ἀγαθόν, buono, e κακόν, cattivo, che hanno originariamente non un valore morale, ma un valore prestazionale.

Ἀγαθόν significa originariamente ciò che è ben fatto, efficiente, funzionale, come ancora nel nostro linguaggio diciamo "è buono a fare questo", è utile, è funzionale rispetto a uno scopo. E reciprocamente κακόν non ha tanto il valore morale della malvagità, quanto significa ciò che è difettoso, inutile o nocivo.

Questa semantica di base dei due termini della coppia polare buono/cattivo si congiunge, a quanto pare, nel pensiero socratico con una concezione semplice, non conflittuale del soggetto, in cui conoscenza e comprensione sono sempre alla base delle scelte compiute. Se

---

1 Cfr. in particolare i capitoli 3, 5, e 7

è così l'intellettualismo socratico, secondo il quale l'azione cattiva deriva da un errore di valutazione e non da una scelta moralmente deplorabile, viene giustificato.

Noi diremmo: chi sceglierebbe un'automobile cattiva se fosse intellettualmente in grado di capire quali sono le automobili buone? Dunque chi farebbe un'azione cattiva se fosse intellettualmente in grado di comprendere quelle che sono le azioni buone? La scelta dell'automobile cattiva deriva da un deficit di informazione o di comprensione. E così secondo Socrate succede per l'azione moralmente cattiva. Perché l'azione moralmente cattiva è difettosa, è nociva rispetto a una buona, armoniosa costruzione della vita del soggetto, rispetto a una vita in cui il soggetto è in accordo con se stesso e vive appunto secondo un profilo di vita buona. Mentre l'azione buona è in grado di condurci verso una vita felice. Allora compiere l'errore, scegliere la via cattiva, vuol dire danneggiare, e qui naturalmente in modo involontario, la propria stessa vita.

Tutto questo è molto semplice, lineare, nella sua forza è anche paradossale, e Platone compie un grande lavoro teorico per rifondare il principio socratico. Questo lavoro passa innanzi tutto attraverso una concezione più complessa, conflittuale del soggetto dell'azione morale, cioè dell'anima.

Incominciamo col dire che volontario (ἑκών, ἑκούσιον) in Platone significa ciò che è frutto di una decisione razionale, autonoma. Che cosa si oppone a questa accezione della volontarietà dell'azione? Che cosa dunque produce le azioni malvagie che risultano non volontarie, perché non dipendono da una decisione razionale autonoma?

A questa domanda Platone dà tre ordini di risposte, che elenco sommariamente per poi analizzarle. Il primo ordine si può così indicare, parafrasando un motto di Freud: "la ragione non è padrona in casa propria", cioè all'interno del profilo del soggetto.

Il secondo ordine di risposte ha a che fare con il fatto che l'individuo vive in una società e ne subisce il condizionamento. Il terzo ordine di risposte è che l'anima, che sarebbe il soggetto delle decisioni razionali, è in un corpo, vive in un corpo e a sua volta ne subisce il condizionamento.

Quanto al primo tipo di risposte, Platone – soprattutto nei libri IV, VIII e IX della *Repubblica* – concepisce l'anima come scissa in una pluralità di centri motivazionali diversi e spesso contrapposti tra loro. Ne risulta che l'io non è una formazione omogenea e razionalmente trasparente, è invece una comunità di parti, in un equilibrio instabile, che tende a produrre continuamente quella che, in un linguaggio moderno, si potrebbe definire una "guerra civile del sé".

C'è dunque un principio di razionalità, capace di universalizzazione, che Platone chiama λογιστικόν, che desidera ciò che garantisce una vita buona per il soggetto nel suo insieme, ma che è debole sul piano dell'energia psichica. A tale principio si oppongono potenti spinte pulsionali, indirizzate al soddisfacimento di due classi di desideri che possono essere a loro volta conflittuali tra loro. La prima classe di desideri consiste in quelli sociali, di riconoscimento e di affermazione dell'io contro gli altri; ciò che Platone chiama la θυμοειδής, cioè l'aggressività, l'ambizione, il desiderio di prevalere, è un desiderio che si rappresenta sulla scena dei rapporti sociali, interpersonali. L'altro ordine di desideri, che Platone chiama ἐπιθυμητικόν, è rivolto alla soddisfazione di piaceri più legati alla sfera corporea, i piaceri di sesso, cibo e quelli ad essi connessi.

Questi centri motivazionali spingono in direzioni diverse: c'è dunque secondo Platone un conflitto, che può essere sedato. Non è importante ricostruire in questa sede le matrici di questa

concezione platonica che viene esposta con forza a partire dalla *Repubblica*, che ritorna nel *Fedro* e nel *Timeo*, e con qualche variante ancora nelle *Leggi*.

Vi leggo un passo della *Repubblica* in cui Platone dice in che cosa consiste l'ingiustizia nel soggetto: «si tratta di una sorta di conflitto interno di queste tre parti, cioè di una proliferazione di attività che le porta a usurpare i ruoli altrui, di una insurrezione di una parte contro l'insieme dell'anima per esercitare in essa un potere che non le spetta. In questo tipo di cose e nella confusione disordinata di queste parti diremo che consistono l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza e insomma ogni genere di malvagità»<sup>2</sup>.

La malvagità, l'azione cattiva nascono dunque dal prevalere nella guerra civile del sé delle forze irrazionali, che siano quelle legate all'ambizione, alla sfera sociale, oppure quelle legate ai piaceri della corporeità. Siamo ovviamente molto lontani dalla concezione intellettuale del soggetto che abbiamo accennato per Socrate.

Nel libro IX della *Repubblica* (588c-589a) c'è una potente immagine, un po' barocca, che rappresenta bene la situazione di squilibrio energetico, mostrando come la parte razionale sia, dal punto di vista delle pulsioni psichiche, la più debole rispetto alla potenza delle pulsioni che vengono dai centri motivazionali irrazionali.

Questa immagine viene descritta così: noi siamo un involucro, che costituisce l'apparenza di un uomo, all'interno del quale ci sono in realtà tre diverse figure. Una di queste è un *homunculus*, che rappresenta il principio razionale; c'è poi un leone, che rappresenta il principio dell'aggressività, della prepotenza; c'è poi un mostro dalle molte teste, policefalo, che rappresenta la sfera dei desideri che sempre mutano e sempre si riproducono: i desideri e i piaceri legati alla corporeità. Quindi dentro di noi ci sono questi tre animali in cui la figura propriamente umana, l'io razionale, rischia continuamente di venir sconfitta, travolta dagli altri che, dice Platone, si combattono divorandosi a vicenda.

Ognuno di noi quindi è il teatro di una scena, alquanto truculenta, nella quale si rappresenta il conflitto di queste sfere motivazionali, di queste pulsioni contrapposte. Si capisce bene allora come il principio razionale sia energeticamente (dal punto di vista psichico) il più debole, anche se naturalmente è il più forte in quanto capacità intellettuale di concepire ciò che è bene per l'insieme del soggetto.

Questo squilibrio energetico tende continuamente a spodestare la ragione dal ruolo di comando, che le dovrebbe spettare per la costruzione di una vita giusta e buona; tende inoltre a impedire al soggetto di prendere quelle decisioni razionali, autonome, in cui consiste il principio della volontarietà dell'azione.

Nella maggior parte degli uomini la guerra civile del sé è perduta dalla ragione, secondo una visione antropologicamente pessimista; in qualcuno però la ragione può e deve prevalere, se dobbiamo avere una speranza per il genere umano nel suo insieme. Di norma il conflitto viene arbitrato e risolto da un fattore esterno, cioè dall'educazione e dalla conformazione che provengono dall'ambiente sociale.

Se noi vivessimo in una comunità giusta, cioè razionale, l'educazione e la conformazione che provenissero da questa comunità, costituirebbero dei potenti alleati esterni della nostra parte razionale, assicurandone il governo sulle condotte soggettive. Di fatto però, la maggior parte degli uomini essendo irrazionali, da essi si generano comunità politiche irrazionali.

---

2 Platone, *Repubblica*, IV 444b.

Nella situazione reale, che consiste di comunità le quali rappresentano il prodotto politico delle forze irrazionali dei singoli soggetti, queste comunità irrazionali incentivano, mediante l'imposizione di determinati modelli di comportamento, la forza delle componenti irrazionali della nostra anima. Basti pensare al fatto che in una società in cui viene considerato valore dominante il successo nella competizione, o la ricchezza, questo incentiva fortemente l'elemento che Platone chiamava *θυμοειδής* della nostra anima. C'è in effetti un circolo vizioso tra le energie psichiche irrazionali dei soggetti che si proiettano sulla scena politica, e il ritorno educativo della scena politica sui soggetti, che rafforza il principio irrazionale. Il comando sull'anima è in buona parte esterno, cioè proviene, oltre che dalla lotta interiore, da una forma di condizionamento sociale dei soggetti di questa lotta interiore.

Un passo tratto dal libro VI della *Repubblica* rappresenta proprio questo condizionamento sociale; Platone ha in mente una città *face to face*, dove c'è un rapporto diretto, dove pesano la voce, l'urlo della comunità (ma tutto questo potrebbe essere tradotto benissimo anche nel linguaggio di una società mass-mediale, in cui la pressione non è quella esercitata dal boato della folla, ma del condizionamento dei mezzi di comunicazione di massa): «quando siedono in massa nelle assemblee o nei tribunali, o nei teatri, o negli accampamenti, o in qualche altra riunione comune di folla, e con gran fragore ora disapprovano, ora elogiano i discorsi e le azioni esagerando sia nelle urla di biasimo, sia negli applausi [...] in questa situazione, che cuore pensi possa avere un giovane? Quale privata educazione potrebbe resistere in lui, senza venir travolta da tale flutto di biasimi e di lodi? Non si lascerà trasportare dove porta la folla? E non si darà allo stesso modo di vita, alle loro stesse occupazioni, diventando uno di loro?»<sup>3</sup>.

Se poi qualcuno non viene convinto in questo modo, aggiunge Platone, viene punito con la privazione dei diritti, le confische, le condanne a morte. Ma questi sono casi estremi che noi attribuiremmo a società repressive. Invece il condizionamento sociale è proprio di qualsiasi struttura sociale. Dunque oltre al fatto che la ragione non è padrona a casa propria, perché deve fare i conti con potenti forze pulsionali che la contrastano, c'è un secondo ordine di ragioni di involontarietà, cioè di incapacità di assumere decisioni razionali autonome, che deriva dal condizionamento sociale, per cui si diventa "uno di loro". Si è costretti, bene o male, sotto questa pressione, a diventare ciò che la società in cui viviamo vuole che siamo, e cioè, per esempio, competitivi, aggressivi, dediti alla ricerca della ricchezza e dei piaceri.

Infine il terzo ordine di ragioni: l'anima è in un corpo, il soggetto è composto di anima e corpo. Il *Timeo* costituisce l'inizio di un approccio psico-fisiologico a questi problemi. La parte razionale dell'anima, l'*homunculus* dentro di noi, è sita nel cervello; la parte aggressivo-emotiva dell'anima è sita nella regione cardiaca; la parte desiderante legate ai piaceri della corporeità è sita nel fegato, nei visceri, negli organi sessuali.

La mossa decisiva di Platone, che avvia tutta una serie di ragionamenti sul rapporto anima-corpo che sono innovativi e che portano a sviluppi di straordinaria importanza per quanto riguarda il nostro discorso, consiste nella somatizzazione dell'anima, esposta quindi ad una ulteriore forma di dipendenza e contaminazione da parte degli squilibri patologici che possono avere luogo nel corpo: in modo particolare della sovrabbondanza di umori nocivi, che in certe circostanze si produce all'interno dell'organismo.

---

3 Ivi, 492b-c.

L'esempio che fa Platone nel *Timeo* riguarda l'intemperanza erotica e la mania sessuale che derivano da una sovrabbondanza di liquido spermatico prodotto nel nostro organismo. È interessante leggere questo passo perché qui c'è una connessione immediata col tema della volontarietà/involontarietà, e si tratta di una pagina di straordinaria importanza nella storia del pensiero morale e anche giuridico: «colui nel cui midollo si produce un liquido seminale abbondante e impetuoso, prova ogni volta molti dolori e molti piaceri nei suoi desideri. Divenuto folle per la maggior parte della sua vita a causa dei grandissimi piaceri e dolori, benché la sua anima sia resa ammalata e priva di senno dal corpo, viene giudicato non ammalato, ma volontariamente malvagio»<sup>4</sup>.

Dunque chi soffre di dipendenza sessuale viene giudicato sul piano morale quando invece dovrebbe essere considerato un malato. La verità è che l'intemperanza nei piaceri erotici è una malattia dell'anima, provocata per lo più dalla condizione di un'unica sostanza, cioè dal liquido seminale: «quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; in quanto nessuno è volontariamente malvagio, ma il malvagio diviene tale per una cattiva disposizione del corpo e per una crescita senza educazione»<sup>5</sup>.

Qui Platone accosta i due elementi, quello del condizionamento educativo e quello somatico: «Se a individui così mal costituiti nel corpo si aggiungono cattive istituzioni e si tengono in privato e in pubblico discorsi conformi alle costituzioni, se fin da giovani non vengono loro impartiti insegnamenti capaci di curarli da tali mali, allora tutti i malvagi fra noi lo diventano per due ragioni, senza volerlo; di ciò bisogna sempre considerare responsabili i genitori più dei figli, chi educa più di chi è educato, e bisogna sforzarsi, per quanto è possibile, di fuggire il male e di perseguire il suo opposto con l'educazione, con le occupazioni e con gli studi»<sup>6</sup>.

Qui viene affermato con grande forza il principio della involontarietà e quindi irresponsabilità dell'azione malvagia, e formulato il principio che la responsabilità ricade più sugli educatori che sugli educati, più sul gruppo sociale di chi ha funzioni e responsabilità educative, in primo luogo la famiglia, ma non solo, piuttosto che sui giovani che di questa cattiva educazione, oltre che della cattiva situazione somatica non sono responsabili.

Dunque il conflitto intrapsichico, il condizionamento sociale, la psicopatologia a base organica sono i nuovi potenti motivi che Platone può addurre a difesa del principio socratico della involontarietà del male; perché questi configurano un soggetto che spesso non è in grado di governare la propria condotta mediante decisioni razionali autonome. Se l'azione malvagia è involontaria e se il soggetto che la compie è irresponsabile, non ne è ἀτιος (parola che significa contemporaneamente colpevole, imputabile, sul piano giudiziario, e anche moralmente responsabile), resta aperta la questione dell'imputabilità giuridica e politica delle condotte malvagie.

È un problema con il quale Platone ha dovuto confrontarsi, quando parla da legislatore nel libro IX delle *Leggi*, pur ribadendo recisamente il principio che tutti coloro che commettono ingiustizia lo fanno involontariamente. C'è un passo in cui Platone rivolge una critica

4 Platone, *Timeo*, 86c-d.

5 Ivi, 86d-e.

6 Ivi, 87b-c.

sprezzante a coloro che per spirito di contesa, φιλονικία, o per ambizione, φιλοτιμία, negano questo principio<sup>7</sup>. Ho l'impressione che questo accenno polemico sia da Platone rivolto ad Aristotele. Aristotele avrebbe formulato più tardi, nel III libro dell'*Etica Nicomachea*, una severa critica a questa tesi socratico-platonica, ma probabilmente l'aveva già sostenuta nelle discussioni accademiche.

Il problema diventa ora questo: benché l'anima commetta ingiustizia involontariamente, quando è soggetta alla tirannia che viene esercitata dalle passioni, l'ira, la paura, il piacere, il dolore, l'invidia, i desideri, tuttavia in qualche modo le azioni ingiuste vanno socialmente sanzionate.

Questo comporta la necessità di separare la responsabilità e la volontarietà da un lato, e l'imputabilità dall'altro. Un'azione può essere irresponsabile e involontaria, ma ciò nonostante deve restare imputabile per ragioni di equilibrio sociale. In estrema sintesi Platone nel libro IX delle *Leggi* risolve il problema in questo modo: l'azione ingiusta, anche se involontaria, procura agli altri e alla comunità danni o vantaggi ingiusti.

Allora l'intervento della legge mirerà a ristabilire una situazione di equilibrio ottenendo che l'aggressore risarcisca il danno prodotto a chi ha subito la sua azione ingiusta. Ci deve essere un principio di risarcimento, di compensazione, che ristabilisca l'equilibrio sociale leso dalle azioni ingiuste.

Su questo terreno nasce una delle più geniali e avanzate concezioni giuridiche di Platone, che avrebbero avuto seguito solo nella modernità, cioè la concezione della pena non come strumento di vendetta pubblica, ma di rieducazione del colpevole. La pena deve aiutare l'anima di chi ha commesso involontariamente ingiustizia a liberarsi da quella tirannia delle passioni che l'hanno condotta a questo e a ripristinare o costruire la capacità di deliberazione razionale<sup>8</sup>.

Dunque la pena deve rieducare (questo principio che fa parte dell'ordinamento giuridico nei paesi europei soltanto da un paio di secoli, ma soprattutto dal Novecento, non è ancora certamente del tutto realizzato: la pena talvolta è una forma di vendetta sociale più che uno strumento di rieducazione).

È proprio sulla base del principio dell'involontarietà dell'azione ingiusta che Platone può costruire questa idea della pena come ciò che può aiutare l'individuo a ristabilire l'equilibrio corretto all'interno della sua anima. Per questo occorre che l'ambiente sociale sia buono.

Va detto anche che Platone nello stesso passo che sto citando parla anche della possibilità che qualcuno risulti di fronte al legislatore inguaribile, cioè tale da non poter essere rieducato per quanti sforzi la legge possa prevedere.

Per chi non è guaribile, per chi non è rieducabile, la cosa migliore è la pena di morte: «[...] per uomini si fatti è meglio non vivere più, doppiamente essi gioverebbero agli altri se abbandonassero la vita, divenendo per gli altri un esempio a non commettere ingiustizia, e svuotando la città di uomini malvagi»<sup>9</sup>.

La soluzione drastica della pena di morte sarebbe stata ripresa anche da Galeno, nello stesso ordine di pensieri. Galeno fa un esempio efficace per sostenere questa tesi: i malvagi

7 Platone, *Leggi*, IX, 860d-e.

8 Cfr. *ivi*, IX, 862d.

9 *Ivi*, 862e-863a.

sono tali involontariamente, non sono responsabili per quello che fanno; neanche uno scorpione è responsabile per avere un morso velenoso, tuttavia uccide se ci morde; quindi noi lo sopprimiamo per evitare che ci danneggi<sup>10</sup>.

La capacità dell'anima di orientarsi razionalmente al bene è dunque limitata da un triplice ordine di fattori: intrapsichici, sociali, somatici, la cui energia tende a stabilire sulla parte razionale dell'anima un dominio tirannico; questo dominio irrazionale rimarrà imputabile sul piano giuridico, ma è certamente fattore di involontarietà e irresponsabilità.

Per concludere su Platone non vorrei aver dato l'idea che il suo pensiero sia ascrivibile al determinismo etico. L'orizzonte di Platone resta aperto, nel senso che è vero che esistono importanti fattori di condizionamento della condotta, ma è anche vero che è sempre possibile, almeno in linea di principio, ripristinare le condizioni che consentono l'autodeterminazione morale del soggetto.

A questo fine occorre certamente una impresa collettiva, e cioè la riforma dell'ambiente sociale della vita individuale, perché una città giusta rovescerà il circolo vizioso fra energie psichiche irrazionali e condizionamento sociale negativo, e agirà invece come un'agenzia educativa permanente ed integrale, capace di offrire un decisivo supporto esterno al rafforzamento dell'elemento razionale, istituendo così un circolo virtuoso tra una buona educazione sociale e l'autocreazione della figura della soggettività razionale.

Dunque Platone non è un determinista, perché per lui è sempre possibile rovesciare il circolo vizioso in virtuoso, e quindi costruire una figura libera e autodeterminata della soggettività: questa possibilità si iscrive in un orizzonte che potremmo definire in senso lato politico, la ricostruzione di una forma sociale di vita che aiuti la ricostruzione dell'autonomia del soggetto.

Osservo inoltre che se Platone non è determinista, certamente si trova agli antipodi di ciò che nella modernità è stato il pensiero contrattualista. Nella forma classica da Locke in poi, esso presume che il patto sociale sia stipulato da una pluralità di individui liberi, capaci di assumere decisioni razionali.

Nell'antropologia platonica avviene piuttosto il contrario: gli individui liberi, capaci di assumere decisioni razionali, non sono la causa della costruzione dell'ordine sociale, ma un possibile effetto di un ordine sociale buono.

Vorrei venire ora ad Aristotele, che ci serve anche per contrasto a capire meglio Platone, ed è ricco, a sua volta, di aspetti alquanto problematici.

La posizione di Aristotele sulla questione della responsabilità morale delle condotte è molto più lineare e molto più severa rispetto al lascito platonico, ed è anche fortemente polemica nei riguardi dello stesso Platone.

Innanzitutto Aristotele nel libro III dell'*Etica Nicomachea* restringe in modo drastico le condizioni che possono far considerare involontaria (*ἀκούσιον*) un'azione. Involontarie saranno quelle azioni compiute sotto costrizione fisica immediata o per ignoranza delle circostanze.

Per esempio Edipo non può essere accusato di aver compiuto volontariamente parricidio ed incesto perché ignorava chi fossero il padre e la madre. Dunque nel caso di Edipo parricidio ed incesto sono azioni involontarie; Aristotele manderebbe Edipo assolto da queste accuse.

---

10 Galeno, *I costumi dell'anima dipendono dai temperamenti del corpo*, in particolare il cap. 9.

C'è un'altra classe di azioni, quelle compiute sotto costrizione psicologica (per esempio nel caso di un ricatto che minaccia la vita dei nostri familiari). A tal proposito Aristotele dice che i comportamenti compiuti sotto ricatto sono al limite tra involontario e volontario, però propende a considerarli piuttosto volontari (se tradisco la patria aprendo le porte della città ai nemici perché subisco un ricatto, tutto sommato compio l'azione volontariamente e quindi ne sono in qualche modo responsabile).

In nessun caso Aristotele considera involontarie le azioni compiute sotto la spinta di quelle forze psichiche irrazionali, desiderio, collera, ira, che invece Platone adduceva come motivo di involontarietà<sup>11</sup>.

La causa di queste azioni, l'*αἰτία*, parola strettamente connessa con *αἴτιος*, colpevole, responsabile, va comunque riferita al soggetto agente. Neppure l'inconsapevolezza dovuta all'ubriachezza o le malattie risultano motivi di involontarietà, secondo la severa analisi del capitolo 7 del III libro dell'*Etica Nicomachea*. Il soggetto era infatti "padrone di non ubriacarsi", e all'inizio vi era anche per lui la "possibilità di non ammalarsi", se avesse seguito un buon regime di vita e le prescrizioni dei medici.

Questo stesso capitolo fornisce la chiave teorica della posizione aristotelica. Essa muove, come è proprio dello stile del filosofo, dalla testimonianza offerta dall'opinione pubblica e dai legislatori, dall'*ἔθος* pubblico e dalle *δόξαι* condivise, che lodano e premiano chi compie azioni giuste, mentre biasimano e puniscono gli autori di azioni ingiuste. Ciò prova che le une e le altre vengono considerate volontarie, e i loro autori ritenuti non solo *imputabili* ma anche *responsabili*. "L'uomo, scrive Aristotele, è principio delle sue azioni", e "le cose i cui principi sono in noi, dipenderanno da noi e saranno volontarie".

Ma la libera decidibilità del corso delle nostre azioni conosce secondo Aristotele un limite importante. Esso consiste nella teoria della *ἕξις* (*habitus* o stato della personalità, carattere consolidato). Una volta che il carattere di un uomo si sia definitivamente consolidato, esso non è più alterabile: se "all'inizio" era possibile non diventare ingiusti, quando ci si è formata una *ἕξις* di questo tipo "non è più possibile non esserlo".

La *ἕξις* si forma a partire dalla ripetizione di azioni buone o cattive, per imitazione, in una fase in cui lo sviluppo morale del soggetto non gli consente ancora di decidere in modo autonomo; attraverso la ripetizione di queste azioni, il carattere morale viene via via sedimentato e reso consapevole, fino a produrre una configurazione pressoché immutabile della personalità. Salvo casi del tutto eccezionali, chi è diventato malvagio non può più modificare questa sua *ἕξις*, e neppure chi è buono può diventare malvagio. Dalla *ἕξις* dipende la posizione dei fini dell'azione, che secondo Aristotele non derivano da una deliberazione razionale ma sono posti dalla volizione (*βούλευσις*)<sup>12</sup>. Da questi fini dipende il processo della *προαίρεσις*, la scelta razionale dei mezzi in ordine alla loro realizzazione. Dunque, quando la *ἕξις* si è consolidata, essa produce la volizione di fini che le sono moralmente affini, e dunque la qualità morale delle azioni ne dipende in modo per così dire inerziale, proprio, dice Aristotele, come la caduta di una pietra una volta lanciata.

Ne consegue che le condizioni di volontarietà stanno "all'inizio" (*ἀρχή*) del processo di formazione della *ἕξις*, quando ancora era possibile decidere intorno alla configurazione della

11 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III 3,

12 Cfr. *ivi*, III 5.

nostra personalità (siamo padroni, κύριοι, del profilo della nostra ἔξις, all'inizio di questo processo)<sup>13</sup>.

Nasce però a questo punto una contraddizione almeno latente nel percorso teorico di Aristotele.

All'inizio del processo di formazione del carattere sta, come si è detto, la ripetizione imitativa di azioni la cui qualità morale non è ancora interiorizzata, ma che vengono imposte da agenti esterni (il padre, la legge, i cittadini esemplari). L'abitudine contratta fin da giovani è decisiva, anzi "è tutto", scrive Aristotele<sup>14</sup>.

Ma se l'abitudine da cui deriva la ἔξις dipende dall'influsso di agenti esterni rispetto al soggetto morale in formazione, che senso ha dire che qui sta il principio, o la radice, della volontarietà e perciò della responsabilità delle condotte morali? Che cosa resta "in nostro potere" (ἐφ' ἡμῖν), di che cosa restiamo "padroni", se il condizionamento della condotta avviene in una fase pre-razionale della personalità ed esso conduce alla formazione di un carattere immutabile? E se la volizione dei fini da parte di questo carattere lascia alla razionalità solo una funzione calcolante relativa ai mezzi per realizzarli?

La risposta aristotelica, come spesso accade al filosofo, è sfumata e problematica: siamo συναίτιοι, "corresponsabili"<sup>15</sup> della nostra ἔξις, nel senso che siamo presenti, e in qualche modo partecipiamo, alle fasi di formazione della nostra personalità anche se esse non dipendono interamente da noi.

Quella di Aristotele è dunque una grande e severa teoria dell'implicazione reciproca tra volontarietà, responsabilità, imputabilità, che da un lato evita la difficoltà platonica consistente nel considerare imputabili condotte ritenute involontarie, e dall'altro offre un solido fondamento alla pratica giudiziaria ateniese.

Questa teoria cela però come si è visto un nodo problematico. La ἔξις morale, una volta consolidata, è sostanzialmente immodificabile (questa dottrina formalizza probabilmente l'evidenza fenomenologica di una realtà sociale nota). La radice della volontarietà si situa dunque nel processo di formazione della ἔξις, che però appare largamente eterodiretto, perché consiste nella ripetizione di azioni suggerite o imposte da agenti educativi esterni al soggetto. Rispetto a questo processo risultiamo al più corresponsabili, ma non si può propriamente dire che ne siamo padroni.

In rapporto ai fattori di determinazione del comportamento individuati da Platone, diventano secondari nella teoria aristotelica il conflitto intrapsichico e la psico-patologia a base somatica. Resta invece decisivo il condizionamento sociale: ma proprio qui si produce la massima differenza fra Platone e Aristotele. Per quest'ultimo, infatti, il condizionamento educativo è *di norma* positivo: padri, leggi, cittadini eminenti indicano le norme per una condotta di vita secondo giustizia, mostrano azioni esemplari da riprodurre fino a interiorizzarne le ragioni e il senso, sviluppando così una struttura caratteriale in perfetto accordo con l'ἔθος pubblico nel cui ambito il cittadino condurrà la sua esistenza.

Il semi-determinismo aristotelico – così lo ha definito Pierluigi Donini, *Ethos* – non ha dunque il senso di scagionare il soggetto dalla responsabilità morale delle azioni ingiuste,

13 Cfr. ivi, III 7 1115a.

14 Cfr. ivi, II 1.

15 Ivi, III 7 1114b.

## **S** spazio aperto

bensi quello di mostrare come la via verso la vita giusta sia già ben segnalata nella realtà sociale; questo rende moralmente condannabili e giuridicamente imputabili le deviazioni da questa via virtuosa verso i vizi dell'intemperanza e della incontinenza (ακρασία, ακολασία).

Quanto poi l'ottimismo etico di Aristotele sia confermato dalla sua teoria politica è un problema che qui non può venire discusso. Lo è certamente dal I libro della *Politica* con la celebre definizione dell'uomo come ζῷον φύσει πολιτικόν, animale naturalmente adatto a vivere secondo le norme sociali; lo è meno, invece, dalla teoria delle costituzioni degenerate dei libri III e IV, che getta una luce inquietante sulla qualità morale degli ambienti sociali di formazione degli individui. Ma questo è un nodo problematico che richiederebbe un'altra trattazione: la discrasia che si produce nella teoria aristotelica tra la figura dell'uomo moralmente buono e quella del buon cittadino, cioè del cittadino ben conformato alle norme dell'ambiente sociale in cui vive indipendentemente dalla loro qualità morale.