

## La virtù come disposizione a patire: Aristotele sulle passioni a partire da *EN* II 4

Virtue as a disposition to being affected. Aristotle on passions in *NE* II 4

*Flavia Farina*

Università degli Studi di Roma Tre  
flavia.farina@uniroma3.it

DOI: [10.17421/2498-9746-07-03](https://doi.org/10.17421/2498-9746-07-03)

### Riassunto

*Nell'Etica Nicomachea Aristotele afferma che la virtù è uno stato abituale in base a cui ci atteggiemo bene o male rispetto alle passioni. Lo scopo principale di questo articolo è dunque quello di esplorare in che modo la virtù sia collegata da Aristotele alle passioni e quali difficoltà siano collegate a questo tema. Innanzitutto, dal momento che Aristotele descrive le passioni come moralmente neutre, bisognerà chiedersi perché affermi successivamente che è possibile biasimare un agente per aver provato una paura eccessiva. In secondo luogo, se le passioni sono patite da un agente ci si dovrà chiedere se e in che modo è possibile educare e abituare le passioni, che non sono in controllo dell'agente e che non sono oggetto di scelta.*

**Parole chiave:** Passioni, virtù, Aristotele, Etica Nicomachea, ira, paura

### Abstract

*In the NE Aristotle states that virtue is a state by dint of which we are well or badly off in relation to the emotions. The main aim of this paper is then to explore how virtue relates to emotions and the issues at stake in dealing with passions and hexeis. Firstly, because Aristotle describes emotions as ethically neutral, i.e. we do not blame or praise an agent because he or she feels anger or fear, we should ask why Aristotle states that agents can be blamed for feeling too much fear in given circumstances. Secondly, I aim to address the question of whether we can talk of an emotional education in Aristotle's Ethics and how it can be possible to educate our emotions since they are not an object of choice.*

**Keywords:** Emotions, virtue, Aristotle, Nicomachean Ethics, anger, fear

## INDICE

1	I <i>pathe</i> : alcune caratteristiche . . . . .	36
2	Virtù e passioni nelle <i>Etiche</i> . . . . .	41
	Bibliografia . . . . .	46

Nell'*Etica Nicomachea* (=EN)<sup>1</sup> Aristotele afferma che la virtù è uno stato abituale, *hexis*, in base a cui ci atteggiamento bene o male rispetto alle passioni, *pathe*. Tuttavia, offrire una definizione di cosa siano i *pathe* e di quali siano le loro caratteristiche è reso complicato dalla ambiguità di questo termine che Aristotele utilizza in contesti argomentativi differenti e per riferirsi a fenomeni anche molto diversi tra loro. In un articolo del 1984, Oksenberg Rorty riporta una "catalogazione" delle diverse accezioni in cui il termine *pathe* è utilizzato nel *corpus* aristotelico, evidenziandone almeno otto diversi significati<sup>2</sup>. In questo articolo, mi concentrerò su uno specifico significato del termine *pathos*, i.e. passione. Non solo infatti nell'*EN* Aristotele afferma che la virtù è uno stato abituale in base a cui siamo disposti in un certo modo rispetto alle passioni, ma afferma anche che la virtù riguarda precisamente azioni (*praxeis*) e passioni (*pathe*). Anche nell'*Etica Eudemia* (=EE), la relazione tra virtù e passioni è resa evidente dal fatto che Aristotele, nel libro II, trattando delle diverse virtù, associa esplicitamente alcune di queste, come il coraggio o la mitezza, a delle passioni specifiche, i.e. la paura e l'ira. Infatti il coraggio è una virtù che dispone l'agente a provare la paura nel modo appropriato (come diviene più esplicito in *EE* III dove Aristotele tratta dettagliatamente di questa virtù)<sup>3</sup>, mentre la codardia e la temerarietà, che sono i due vizi, l'uno

<sup>1</sup>Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari, 1999. Dove non menzionato diversamente, le traduzioni dell'*EN* sono di Natali mentre quelle dell'*Etica Eudemia* sono di Donini (Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Bari, 1999).

<sup>2</sup>A. Oksenberg Rorty, *Aristotle on the Metaphysical Status of "Pathe"*, «The Review of Metaphysics», 37/3 (1984), pp. 521-546.

<sup>3</sup>Rispetto al rapporto tra la virtù del coraggio e la passione della paura, prenderò in considerazione principalmente l'*EE*. Anche nell'*EN* Aristotele tratta del coraggio e della paura, offrendo due argomenti che sembrano essere in tensione e in contraddizione tra loro. In *EN* III 6, Aristotele afferma infatti che l'agente coraggioso è senza paura rispetto alla morte. Successivamente però in *EN* III 7, afferma invece che l'agente coraggioso prova in effetti paura (1115b7-15). I due passi sembrerebbero dunque in contraddizione, come rilevato anche da S. Leighton, *Courageous Passions*, «Phronesis», 33/1 (1988), pp. 76-99. G. Pearson, *Courage and Temperance*, in R. Polansky, *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014,

per eccesso e l'altro per difetto rispetto a cui il coraggio è invece una medietà, dispongono l'agente a provare una paura eccessiva o una paura troppo moderata. La virtù è dunque definita come (anche) uno stato abituale in base a cui l'agente si atteggia o è disposto correttamente rispetto alle passioni.

Chiamo stati abituali quelle cose in base alle quali ci attegiamo bene o male riguardo alle passioni: per esempio riguardo all'adirarsi se lo facciamo in modo violento, o troppo rilassato, abbiamo un atteggiamento scorretto, se invece teniamo il giusto mezzo abbiamo un atteggiamento corretto. *EN* II 4, 1105b25-28

Tuttavia, sebbene la virtù sia espressamente collegata da Aristotele alle passioni, nel trattare dei rapporti tra virtù e *pathe* emergono almeno tre difficoltà.

1. La prima difficoltà ha a che fare propriamente con la definizione dei *pathe*: cosa sono le passioni e quali caratteristiche possiedono?
2. La seconda difficoltà concerne invece il fatto che le passioni siano descritte da Aristotele come moralmente neutre: l'ira, considerata *haplos*, per sé o in assoluto, non è oggetto di lode così come non è oggetto di biasimo. Se quindi le passioni non sono qualificate dal punto di vista morale, bisogna chiedersi in che modo un agente può essere detto patire in modo qualificato, i.e. bene o male, virtuosamente o viziosamente, una passione.
3. Infine, la terza difficoltà, più fondamentale, riguarda la possibilità di educare e abituare le proprie passioni: se le passioni sono patite e subite da un agente, i.e. se l'agente è passivo rispetto ai *pathe*, ci si dovrà chiedere in che modo potrebbe essere possibile educare e abituare le passioni, che non sono in controllo dell'agente e che non sono oggetto di scelta. Se infatti ne risultasse che l'agente non può in alcun modo "educare le passioni", sembrerebbe difficile poter sostenere che possa essere biasimato per aver provato una certa passione, e.g. l'ira, in un certo modo, e.g. bene, male, eccessivamente, troppo moderatamente.

Quello che dunque ci si propone di mostrare in questo articolo è che la virtù non sia solo una disposizione ad agire ma che sia anche una disposizione a patire

pp. 110-134, p. 133 propone di interpretare dunque il termine "paura" in modo non univoco: 1. da un lato la paura, che l'agente coraggioso prova, è un'impressione valutativa (*evaluative impression*) che l'agente prova rispetto a un male futuro; 2. dall'altro, la paura che l'agente coraggioso non prova è invece intesa come fattore motivazionale del desiderio, che porta a fuggire dal male. Così l'agente coraggioso prova paura nel primo senso e invece è senza paura nel secondo senso. Anche nell'*EE* Aristotele afferma che l'agente coraggioso è senza paura rispetto a circostanze estremamente pericolose e al contempo afferma che prova paura. J. F. Heil, *Why is Aristotle's brave man so frightened? The paradox of courage in the Eudemian Ethics*, «Apeiron» 29/1, (1996), pp. 47-74, offre, per il paradosso dell'*Eudemia*, una soluzione a tratti simile a quella formulata da Pearson per l'*EN*. L'agente coraggioso è infatti sensibile alla paura in quanto essere umano e insensibile in quanto coraggioso. In sostanza, il coraggioso prova la passione della paura ma non è guidato dalla passione dal punto di vista motivazionale.

o a subire<sup>4</sup>. Per fare questo ci si avvarrà di due casi esemplificativi, il coraggio e la mitezza: il primo di questi esempi verrà preso dall'*EE* mentre il secondo verrà tratto dall'*EN*. A partire da questi casi si cercherà di mostrare come la virtù, acquisita da un agente e posseduta come stato abituale, non solo implichi che l'agente agisca e compia azioni qualificate come virtuose ma anche che senta o patisca le emozioni in modo corretto, i.e. virtuosamente.

Per mostrare dunque che è possibile parlare di una sorta di “educazione emotiva” in Aristotele, dobbiamo innanzitutto partire dalla prima delle difficoltà sopra menzionate: definire le passioni.

### 1 I *PATHE*: ALCUNE CARATTERISTICHE

Come già accennato, il termine *pathos* in Aristotele copre un ampio *range* di significati e fenomeni<sup>5</sup>, il che rende la definizione di cosa si debba intendere con *pathos* particolarmente complessa. Oksenberg Rorty<sup>6</sup> identifica otto diverse accezioni del termine *pathos*:

1. qualità affettive che rientrano nella categoria della qualità;
2. ciò che può essere predicato di una cosa come una qualità ma che non rientra a pieno titolo nelle qualità di una cosa poiché svanisce o cambia in fretta;
3. *paschein*: il subire un cambiamento;
4. il paziente e l'agente del cambiamento;
5. i *pathe* dei viventi, che subiscono passivamente dei cambiamenti che sono però realizzazioni delle loro potenzialità essenziali;
6. la ricettività degli organi di senso nell'attività percettiva;
7. i *pathe* evocati da retori e poeti;
8. i *pathe* dell'essere umano virtuoso, che possiede *hexeis* che lo dispongono a patire e agire in modo appropriato.

<sup>4</sup>Sull'argomento rimando anche alle pubblicazioni di L. A. Kosman, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in: A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, California University Press, Berkeley, 1981, pp. 103-116; W. Fortenbaugh, *Aristotle On Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poethics, Politics and Ethics*, Duckworth, London, 1975; P. Gottlieb, *Aristotle on Thought and Feeling*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

<sup>5</sup>Come evidenziato da C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp*, Akademie-Verlag, Berlin, 2002 un altro aspetto che rende complesso rintracciare una definizione delle passioni è data dall'assenza di una teoria unitaria delle passioni negli scritti sopravvissuti di Aristotele. Nonostante i numerosi riferimenti alle passioni sia nelle *Etiche* che nel *De Anima* e nella *Rhetorica*, l'assenza di una trattazione indipendente da altre questioni filosofiche fa sì che la nozione di passione debba essere tratta in modo indiretto dall'uso che Aristotele fa delle passioni stesse.

<sup>6</sup>A. Oksenberg Rorty, *Aristotle on the Metaphysical Status of "Pathe"*, cit., pp. 524-525.

Sebbene dunque il termine *pathos* faccia riferimento a fenomeni diversi, è in generale possibile affermare, in modo preliminare, che i *pathe* sono qualcosa che l'agente o le sostanze in generale subiscono, patiscono. Nelle *Categorie*<sup>7</sup> Aristotele tratta dei *pathe* a partire dalla considerazione della categoria della qualità, distinguendo tra *hexeis*, stati abituali, *diatheseis*, disposizioni, *dynameis*, capacità e *pathos*, affezioni.

In modo simile a queste vengono dette e le qualità affettive relative all'anima e le affezioni. Infatti tutte quelle cose che al momento della nascita sorgono immediatamente da certe affezioni, son dette qualità: ad esempio il folle uscir da sé, l'ira e le cose di questo genere. Infatti si è detti qualificati secondo queste: iracondi e folli. [...] Invece tutte quelle che derivano da cose che svaniscono in fretta, son dette affezioni (*pathe*): ad esempio, se essendo addolorati, si è alquanto irascibili. *Cat.* 8, 10a6-7

Emerge qui chiaramente una prima caratteristica delle affezioni: i *pathe* rientrano nella categoria della qualità e si differenziano da quelle che Aristotele chiama "qualità affettive" (*pathetikai poiotes*). Mentre infatti le qualità affettive sono stabili, i *pathe* sono transitori e temporanei. Così per esempio, l'impallidire a causa della paura è un *pathos* transitorio e non una qualità stabile. Dell'essere umano che impallidisce per la paura non si potrebbe infatti dire che è un essere umano pallido (inteso come candore della pelle e qualità stabile): il suo pallore è infatti solo momentaneo e, di conseguenza, inappropriato nel descrivere la qualità di un soggetto.

I *pathe* sono dunque temporanei e transitori.

In *EN* II 4 Aristotele tratta di un tipo specifico di *pathe*, i.e. le passioni.

Chiamo passioni (*pathe*): desiderio<sup>8</sup>, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, affetto, odio, brama, gelosia, pietà e in generale tutto ciò cui fa seguito piacere e dolore. *EN* II 4, 1105b21-23.

Rispetto alle passioni, emerge qui un'altra caratteristica: le passioni sono dette essere accompagnate da piacere e dolore. Per comprendere il legame tra piacere, dolore e passioni, è utile rivolgersi alla *Retorica*<sup>9</sup>. Infatti, nell'introdurre le

<sup>7</sup>Aristotele, *Categorie*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano, 2007.

<sup>8</sup>Rispetto all'inserimento del desiderio (*epithymia*) tra le passioni, Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*, cit., p. 571, sottolinea come questa inclusione non sia affatto anomala e che sia difficile stabilire nettamente una linea di demarcazione tra *epithymia* e *pathos*. Infatti, spesso la trattazione che Aristotele dedica al desiderio è analoga a quella della passione, nella misura in cui il desiderio può essere messo in moto, come le passioni, dai pensieri e dalle percezioni.

<sup>9</sup>J. M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 406-407 ha espresso alcune perplessità rispetto al fatto che ciò che Aristotele afferma nel libro II della *Retorica* rispetto alle passioni, possa essere considerata la teoria "scientifica" di Aristotele rispetto alle passioni ma che debba essere piuttosto interpretata come un'indagine preliminare e puramente dialettica.

passioni all'inizio del libro II, Aristotele afferma che:

le passioni sono le cause per cui gli uomini, subendo un cambiamento, differiscono nei loro giudizi, e che implicano dolore o piacere, come ad esempio, la collera, la pietà, la paura e tutte le altre simili o contrarie a queste. *Ret.* II 1, 1378a20-23, trad. it. Cristina Viano<sup>10</sup>

L'associazione quindi con il piacere (*hedone*) e il dolore (*lype*) è nuovamente riaffermata anche in questo passo. Come efficacemente notato da Cristina Viano<sup>11</sup>, nonostante nella *Retorica* come nell'*EN* il verbo greco utilizzato per descrivere il legame tra le passioni e il piacere e il dolore sia *hepesthai*, la cui traduzione letterale sarebbe "fare seguito", "seguire", il verbo non dovrebbe essere qui inteso nel senso di una successione o di un dispiegamento cronologico, quanto nel senso di una conseguenza di ordine logico. Rapp<sup>12</sup> afferma che piacere e dolore rappresentano gli aspetti sensibili della passione e che si configurano come aspetti quasi-definitivi della passione stessa: piacere e dolore sono cioè componenti essenziali della passione. Tuttavia, sebbene il legame tra piacere, dolore e passione sia un argomento che si incontra più volte negli scritti di Aristotele, non è nondimeno scevro da difficoltà. Cooper<sup>13</sup> e Müller<sup>14</sup> evidenziano come infatti, della lunga lista di passioni fornita nella *Retorica*, sei di queste sono definite come istanze del dolore (*lype*), una di queste, i.e. l'ira, è definita come un desiderio di vendetta cui si accompagna dolore, ma pochi sono i riferimenti espliciti al piacere (*hedone*). La gratitudine (*charis*) è poi definita senza alcun riferimento esplicito a piacere e dolore, anche se sarebbe possibile trovare un riferimento indiretto al dolore, poiché la gratitudine è la passione di chi ha ricevuto un favore e in *Rhet.* 1382a22 Aristotele afferma che i benefici più importanti sono quelli che allontanano il dolore. Tuttavia, in modo ancor più problematico, Aristotele definisce l'odio come una passione che non implica dolore. Cooper<sup>15</sup>, nel considerare il caso problematico dell'odio, nota efficacemente come nel negare che l'odio implichi il dolore, Aristotele stia comparando e differenziando l'odio dall'ira: l'odio è infatti un'emozione complessa e impersonale. L'odio cioè è un tipo particolare di passione che un individuo può provare non solo nei confronti di altri individui ma anche rispetto a classi di individui (e.g. i ladri) e che non richiede che colui o colei che la prova sia stato personalmente toccato dalla persona cui l'odio è diret-

<sup>10</sup>C. Viano, *Aristotele. Retorica.*, Laterza, Bari, 2020.

<sup>11</sup>C. Viano, *Aristotele. Retorica*, cit., p. 264.

<sup>12</sup>C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*, cit., p. 549.

<sup>13</sup>J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, cit., p. 414.

<sup>14</sup>J. Müller, *Hate and Happiness in Aristotle*, in N. Birondo (ed.), *The Moral Psychology of Hate*, Rowman & Littlefield 2022, p. 5.

<sup>15</sup>J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, cit., p. 418.

to. Se escludiamo la trattazione anomala dell'odio<sup>16</sup>, secondo Cooper<sup>17</sup> è possibile affermare che dolore e piacere sono sempre implicitamente o esplicitamente menzionati nella definizione delle emozioni, se con dolore e piacere intendiamo degli stati mentali negativi o positivi connessi all'emozione stessa: piacere e dolore indicherebbero cioè nella *Retorica*, così come talvolta anche nelle *Etiche*, ciò che Cooper definisce una «psychic disturbances in which we are set psychically in movement»<sup>18</sup>.

Un'altra delle caratteristiche delle passioni che emerge dal testo della *Retorica* è la loro capacità di alterare il giudizio. Anche nel *De Insomniis*<sup>19</sup>, Aristotele afferma che colui che è in preda a un'affezione, *pathos*, può essere indotto a sbagliare e ingannarsi.

Oltre a ciò, anche che ci sbagliamo facilmente in merito alle sensazioni, in caso di affezioni, chi per una chi per l'altra, ad esempio il vile per la paura, l'innamorato per amore, e pertanto per una piccola somiglianza uno ritiene di vedere i nemici, l'altro l'amato, e quanto più si sia affetti, tanto minore è la somiglianza per cui si hanno queste apparenze. Allo stesso modo nel caso dell'ira e di ogni brama tutti diventano facili a ingannarsi, e in misura tanto maggiore quanto più ne sono affetti. *De Insomniis* 2, 460b3-12

Le passioni dunque possono influenzare il giudizio e indurre in errore. Come sottolineato da Rapp<sup>20</sup>, il giudizio è origine e al contempo effetto di una passione. La passione dell'ira infatti presuppone che colui o colei che la prova giudichino di essere stati offesi o ingiuriati immeritatamente: in questo senso, il giudizio è origine di una passione, in questo caso dell'ira. Al contempo, tuttavia, le passioni influenzano il giudizio: l'amore infatti può rendere maggiormente inclini al perdono nel caso di un'offesa, la gratitudine rende meno inclini ad adirarsi nei confronti di chi ci ha beneficiato, etc...<sup>21</sup> Un argomento simile è sviluppato anche da Leighton<sup>22</sup>. Leighton infatti distingue due sensi in cui le passioni possono alterare il giudizio: 1. da un lato le passioni alterano il giudizio nel senso in cui il giudizio è costitutivo di alcune emozioni (almeno per gli agenti umani); 2. dal-

<sup>16</sup>Per un'analisi più approfondita di questa passione, rimando a J. Müller, *Hate and Happiness in Aristotle*, in N. Birondo (ed.), *The Moral Psychology of Hate*, cit..

<sup>17</sup>J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, cit., p. 416.

<sup>18</sup>J. M. Cooper, *Reason and Emotion*, cit., p. 416.

<sup>19</sup>A. L. Carbone, *Aristotele. L'Anima e il Corpo – Parva Naturalia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 177-197.

<sup>20</sup>C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*, cit., p. 555.

<sup>21</sup>C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik*, cit., p. 555, sottolinea come la connessione tra passioni e giudizio abbia spesso indotto a chiedersi se in Aristotele sia rintracciabile una teoria cognitiva delle passioni. Tuttavia, secondo Rapp, dal momento che Aristotele ascrive almeno alcune passioni o emozioni anche a bambini e animali, che sono privi della facoltà razionale, non bisogna ipotizzare una facoltà razionale pienamente sviluppata.

<sup>22</sup>S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, «Phronesis», 27/2, 1982, pp. 144-174.

l'altro le passioni alterano il giudizio come conseguenza delle passioni stesse. Per esempio, nel caso della piet , da un lato, affinch  si dia tale passione, colui o colei che la prova giudica un altro essere umano come immeritevole della sfortuna che gli   occorsa; dall'altro, la piet  render  pi  incline colui o colei che la prova a essere pi  generoso o comprensivo nei confronti della persona cui questa passione   diretta<sup>23</sup>. Tuttavia le passioni non alterano solo il giudizio ma anche la percezione, come Aristotele afferma nel *De Insomniis*. E essendo ingannati sulla percezione, gli agenti si inganneranno anche sul giudizio corrispondente che sar  dunque inappropriato. Leighton<sup>24</sup> cerca di offrire una spiegazione di come sia possibile che le passioni alterino la percezione a partire dalla distinzione che Aristotele opera nel *De Anima* tra oggetti della percezione per s  e oggetti della percezione per accidente. Mentre il colore   oggetto della percezione per s  (in questo caso della vista), Socrate bianco   oggetto della percezione per accidente. Mentre nel caso degli oggetti di percezione per s , Aristotele lascia o ammette poco spazio per l'errore, nel caso degli oggetti della percezione per accidente,   pi  facile sbagliarsi.   quindi in riferimento alla percezione di oggetti che non sono oggetti di percezione per s  che le passioni potrebbero indurre in errore e alterare la percezione stessa. L'esempio riportato   particolarmente efficace nell'illustrare il punto: supponiamo che vi siano due agenti, uno molto pauroso, l'altro estremamente calmo. Entrambi odono un rumore forte (che   oggetto della percezione per s ) ma l'agente pauroso lo interpreta come un colpo di pistola mentre l'agente calmo lo interpreta come il rumore di un motore in avviamento. La passione, in questo caso la paura, implica che l'agente abbia anche certe aspettative (e.g. che il mondo sia un luogo dove occorrono numerosi eventi terribili) e tramite queste aspettative l'oggetto della percezione per s , il rumore,   composto o messo insieme come se fosse un colpo di pistola.

Se dunque queste sono alcune delle caratteristiche generali delle emozioni, possiamo ora tornare al testo di *EN* e vedere in che modo il possesso della virt  implichi non solo una disposizione ad agire ma anche una disposizione a sentire o patire le emozioni nel modo appropriato.

<sup>23</sup>Secondo S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, cit., pp. 144-146, alcuni giudizi sono cos  "costitutivi" rispetto a una passione specifica da precludere che colui o colei che prova una certa passione A possa formulare il giudizio B che   invece costitutivo della passione B: «To be moved to emotion A involves making judgments A; to be moved to emotion B involves making judgments B, etc. Thus, 'things do not seem the same' as one finds oneself in one emotional state as opposed to another, or none at all. Moreover, the judgments in any given complex may logically exclude those of another complex, or any other judgments».

<sup>24</sup>S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, cit., pp. 148-150.

2 VIRTÙ E PASSIONI NELLE *ETICHE*

A partire da quanto emerso rispetto alle passioni, sarà ora necessario considerare la virtù, che Aristotele ha definito, come abbiamo visto in apertura dell'articolo, come uno stato abituale in base a cui ci atteggiamento bene o male rispetto alle passioni. Vi sono almeno due aspetti a partire da cui è possibile evidenziare il rapporto tra la virtù e le passioni: 1. la virtù è, per l'appunto, una disposizione a patire in un certo modo; 2. la virtù richiede che si agisca con la giusta disposizione emotiva. I due punti, pur essendo evidentemente molto vicini, colgono tuttavia due aspetti leggermente diversi: affermare infatti che agire virtuosamente sia agire con la giusta disposizione emotiva implica non solo il riconoscimento che la virtù sia anche una disposizione a patire, oltre che ad agire, ma richiede anche la condizione più forte in base a cui, perché si dia realmente virtù, l'aspetto emotivo è indispensabile rispetto alla considerazione dell'azione come caratterizzata da una certa qualità, i.e. la virtù o il vizio.

Questo punto sarà più chiaro a partire da due casi: il coraggio e l'ira.

Nel libro III dell'*EE* Aristotele dedica infatti una lunga e complessa trattazione alla virtù del coraggio. Dopo aver identificato varie specie del coraggio, che si avvicinano solo per somiglianza alla virtù vera e propria, pur non essendola, Aristotele identifica quali siano i due vizi, l'uno per eccesso e l'altro per difetto, opposti al coraggio: la temerarietà e la codardia.

Il coraggioso fa [...] quel che si deve e in questo senso è nella medietà: secondo quel che la ragione gli ordina egli ha infatti ardire e paura. La paura [...] si ha soltanto quando appaiono prospettarsi quei dolori, la cui natura è tale da togliere la vita. [...] E dunque si crede che sia proprio del coraggio avere un certo atteggiamento (*echein pos*) relativamente alla morte al dolore che le si accompagna [...] Dunque i vili e i temerari si lasciano ingannare dai loro abiti; il vigliacco infatti crede che quel che non è pauroso sia pauroso e crede tremendo quel che è appena pauroso; mentre al temerario quel che è pauroso ispira fiducia e quel che è tremendo egli lo crede appena pauroso; ma il coraggioso crede le cose precisamente come sono in verità. *EE* III 1, 1229a6-7; 1229a39-1229b1; 1229b2-4; 1229b22-25.

Distinguendo dunque tre stati abituali, Aristotele distingue anche tre modi di essere disposti a patire. Il coraggioso infatti non è imperturbabile di fronte al pericolo ma prova ardire e paura secondo ragione. Il vigliacco al contrario prova timore al di là del ragionevole, mentre il temerario non prova affatto timore anche quando dovrebbe. Il coraggioso dunque ha una disposizione a patire le emozioni che si confà ed è appropriata all'oggetto al punto tale per cui la sua emozione non perverte la sua percezione o il suo giudizio dell'oggetto e delle circostanze: il coraggioso vede le cose esattamente come sono. Il vigliacco al contrario prova una paura spropositata rispetto all'oggetto: il vizio della codardia infatti dispone l'animo a patire la paura più di quel che si dovrebbe rispetto alle circostanze in

ci l'agente si trova. La disposizione emotiva dell'agente coraggioso non solo ci permette di distinguerlo dal codardo ma ci permette di distinguerlo anche dall'agente temerario. Il temerario infatti affronta i pericoli, tanto quanto affronta i pericoli il coraggioso: dall'esterno e a partire dalla sola considerazione dell'azione che questi due agenti compiono, il coraggioso e il temerario potrebbero apparire quasi indistinguibili l'uno dall'altro. Tuttavia solo il coraggioso agisce virtuosamente mentre il temerario non prova affatto paura: il temerario cioè affronta un pericolo senza realmente temerlo e ardisce anche in circostanze dove non dovrebbe ardire. Di più, il temerario, così come il vigliacco, è ingannato dai suoi abiti. Il riferimento all'inganno che proviene dall'abito in *EE 1229a39* è particolarmente rilevante: l'inganno, che qui consiste nell'errore del giudizio che i due agenti viziosi hanno rispetto all'oggetto e che è a sua volta causato da un errore percettivo poiché l'assenza o la presenza della paura fanno apparire le cose più paurose di quello che in realtà sono, o nient'affatto paurose, proviene dalla disposizione viziosa dell'agente. Il vizio della codardia infatti, considerato come stato abituale, dispone l'agente a essere più sensibile rispetto alla paura, a patire maggiormente quella passione (o a non patirla affatto, nel caso del temerario). La virtù invece è un abito che non inganna in quanto dispone il soggetto a patire nel modo appropriato. Sembrerebbe così emergere un quadro della virtù come medietà anche nelle passioni. Si è detto infatti che il coraggioso non ha né troppa paura né troppo poca. Tuttavia, a partire dalla trattazione che Aristotele dedica alla mitezza, emerge chiaramente che Aristotele non stia proponendo un'etica della *medietas* quantitativa. Il virtuoso cioè non è necessariamente colui che patisce le emozioni moderatamente (che prova moderatamente paura, o moderatamente ira) ma colui che prova emozioni dell'intensità e della durata appropriata rispetto alle circostanze. Rispetto alla mitezza, infatti Aristotele afferma: «La passione interessata è l'ira, ciò che la produce sono molte e diverse cose; ora, chi si adira per i giusti motivi e contro le persone giuste, inoltre come si deve e per tutto il tempo appropriato, è lodato» (*EN IV 11, 1125b29-32*).

Per Aristotele, la rabbia che un agente prova deve essere proporzionata all'oggetto o all'evento che la suscita: se dunque un certo evento provoca una rabbia superiore rispetto a quella che tale evento dovrebbe suscitare, l'agente ha un eccesso di ira. Tuttavia se un certo evento merita, al contrario, che l'agente si adiri molto (si pensi per esempio a una grave offesa dell'onore) e invece si adira solo moderatamente, allora l'agente si è adirato troppo poco rispetto a ciò che era richiesto dalle circostanze.

Infatti quelli che non si adirano sono giudicati sciocchi, e anche quelli che non lo fanno come, quando e rispetto alle persone con cui è opportuno, paiono essere incapaci di percepire la situazione e di provarne dolore, e, dato che non si adirano, sembrano incapaci di reagire. *EN IV 11, 1126a5-7*

Le *hexeis* quindi non si configurano come qualcosa di statico ma al contrario sono stati abituali dinamici, rispetto alle circostanze. Il mite non va confuso con il flemmatico, come afferma Aristotele: il mite cioè non è un uomo che non prova ira ma che la prova in modo appropriato, i.e. che è ben disposto a patire quell'emozione.

Tuttavia questo testo introduce un nuovo problema, i.e. la seconda difficoltà che avevamo considerato in apertura dell'articolo: la "neutralità" morale delle emozioni. Le passioni, scrive Aristotele, non sono oggetto di lode e biasimo.

né la virtù né i vizi sono passioni, perché non siamo detti eccellenti o ignobili secondo le passioni, ma sulla base delle virtù e dei vizi, e perché non veniamo lodati né biasimati secondo le nostre passioni (infatti non si loda chi ha paura o si adira, né si biasima colui che semplicemente si adira, ma si biasima chi lo fa in un certo modo), ma siamo lodati e biasimati sulla base delle virtù e dei vizi. Inoltre, ci adiriamo e proviamo paura senza una nostra scelta, mentre le virtù sono tipi di scelta, o non sono senza scelta. *EN II 4, 1105b28-1106a4*

A un primo sguardo, sembrerebbe dunque che Aristotele stia affermando che un agente non può essere lodato o biasimato per il fatto di provare una passione. La passione, infatti, viene patita o subita dall'agente. L'agente non è quindi in controllo dell'occorrere della passione proprio perché quest'ultima non dipende da lui e dal suo controllo. Le passioni infatti, afferma Aristotele nel passo considerato, sono *aprouhairetà*, senza scelta: esse cioè non si configurano affatto come un oggetto di cui possa darsi scelta. Se questo è vero, come è possibile venire lodati o biasimati per il fatto di aver patito una passione?

Nel parlare di volontario e involontario, infatti, Aristotele afferma che si dà lode e biasimo non solo della virtù e del vizio ma che propriamente si dà lode e biasimo di ciò che è volontario<sup>25</sup>. Solo ciò che è volontario infatti può essere considerato come indicativo degli stati abituali dell'agente<sup>26</sup>. Se infatti un agente compie un'azione che potremmo giudicare viziosa per ignoranza delle circostanze

<sup>25</sup>*EE II 11, 1228a9-11; EN III 1, 1109b30-35; EN III 7, 1114a21-31.*

<sup>26</sup>Perché lode e biasimo vengano rivolti a un'azione in quanto considerata espressiva della *prohairesis* e delle *hexeis* di un agente, è necessario che le due descrizioni, i.e. quella presente nel discorso di lode o biasimo (che corrisponde all'azione concreta svolta dall'agente) e quella che l'agente possiede nel performare l'azione, coincidano e comprendano, nella descrizione stessa, il fine per cui l'azione in oggetto viene compiuta. Questo è evidente anche da un altro esempio: potremmo immaginare infatti due agenti che compiono la medesima azione, e.g. affrontare il nemico sul campo di battaglia. Tuttavia uno dei due, e.g. il soldato coraggioso, affronta il nemico per un fine nobile, salvare la patria, difendere la libertà dei suoi concittadini; l'altro agente, il soldato codardo, affronta il nemico perché teme di più ciò che accadrebbe se egli disertasse. Apparentemente le due azioni sono identiche: entrambi infatti stanno affrontando il nemico. Tuttavia una sola delle due è realmente virtuosa, perché il fine per cui i due agiscono non è lo stesso: in realtà le loro azioni sono, per l'appunto, solo apparentemente identiche e solo apparentemente entrambe meritevoli di lode ma solo una delle due è espressiva delle *hexeis* virtuose del soldato che la compie e dunque realmente meritevole di lode.

particolari in cui l'azione si svolge, e dunque involontariamente, l'azione compiuta non necessariamente rispecchierebbe o rivelerebbe gli stati abituali dell'agente considerato. Se per esempio, qualcuno somministrasse un veleno a un'altra persona credendo che sia una medicina e agendo per ignoranza, l'azione che l'agente compie involontariamente, i.e. uccidere un altro essere umano, non rispecchia gli stati abituali dell'agente: non dice cioè nulla sulla viziosità o virtuosità dell'agente considerato. Se dunque le passioni sfuggono alla volontarietà e all'involontarietà, l'agente non può essere né lodato né biasimato per il fatto di provarle. Eppure Aristotele sostiene che la virtù in generale e le virtù specifiche abbiano a che fare con le passioni e che di più, il vigliacco possa essere biasimato per il fatto di avere una paura sproporzionata. Come risolvere l'apparente contraddizione?

La risposta risiede esattamente nella distinzione tra il patire una passione *tout court* e il patire una passione in un certo modo, *pos*: «Infatti non si loda chi ha paura o si adira, né si biasima colui che semplicemente si adira, ma si biasima chi lo fa in un certo modo» (*EN* II 4, 1105b31-1106a1).

Una passione infatti non viene mai patita in astratto, ma sempre a partire da oggetti concreti e in circostanze concrete che hanno il potere di suscitare. Il fatto che un agente si adiri in generale o in astratto non è di per sé qualcosa che si configura come lodabile o biasimevole. Tuttavia ciò che può essere biasimato è che l'agente si sia arrabbiato troppo o troppo poco, con le persone giuste o con quelle sbagliate, per troppo tempo o per troppo poco tempo. A essere biasimata non è cioè la passione in sé, in quanto l'ira è, in sé e in assoluto, moralmente neutra, ma la passione provata dall'agente nelle circostanze specifiche che è rivelatrice della disposizione, o stato abituale, che l'agente possiede e che lo dispone a patire in un certo modo. Se è infatti la virtù o il vizio che dispone l'agente a patire in un certo modo, anche l'intensità della passione e il patire la passione nelle circostanze concrete possono essere considerati indicativi dello stato abituale posseduto dall'agente stesso. È infatti la virtù che determina il modo in cui un agente si dispone (*echein pos*) rispetto al patire una passione. Con questo non si intende che la passione sia in controllo dell'agente: l'agente infatti non può scegliere quale emozione provare e in quali circostanze e tuttavia la passione è determinata dal possesso di stati abituali che dispongono il soggetto a patire in un certo modo e che egli ha acquisito volontariamente.

Queste considerazioni, ci permettono infine di chiederci come e se sia possibile educare le passioni. Se cioè è vero che uno stato abituale, una volta acquisito, dispone l'agente a patire in un certo modo, non è altrettanto semplice comprendere come sia possibile educare qualcosa di cui l'agente non è mai in controllo. Se cioè le passioni vengono sempre patite dall'agente e l'agente non può scegliere di patire in un modo piuttosto che in un altro, come può costui abituarsi ad avere una certa disposizione a patire?

Il problema che quindi ci si pone nel parlare delle passioni rispetto alla virtù

concerne la possibilità stessa che un agente avrebbe o non avrebbe di educare le sue emozioni. Sembra illecito cioè biasimare un agente per il fatto di aver provato una passione inappropriata se al medesimo agente è preclusa la possibilità di educare le proprie emozioni. La risposta a questa difficoltà proviene dalla considerazione di come un agente divenga virtuoso o vizioso, i.e. dalla considerazione di come un agente acquisisca i suoi stati abituali. Si è detto che la virtù è infatti uno stato abituale, una *hexis*. Nell'*EN* Aristotele afferma che l'acquisizione di uno stato abituale è portata a compimento tramite l'abitudine.

Acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, come avviene anche nel caso delle altre arti. Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo, lo impariamo: [...] e allo stesso modo compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi. *EN* II 1, 1103a30-1103b2.

Un agente cioè acquisisce lo stato abituale del coraggio tramite la ripetizione costante di azioni caratterizzate dalla medesima qualità dello stato abituale, in questo caso tramite la ripetizione di azioni coraggiose. Un agente cioè diviene coraggioso, abituandosi a essere coraggioso, mite abituandosi a essere mite e generoso abituandosi a essere generoso. Di più, Aristotele afferma che una volta che l'agente sia entrato in possesso di uno stato abituale, egli agisce compiendo azioni che sono caratterizzate dal medesimo *range* qualitativo dello stato abituale posseduto. Un agente coraggioso compirà così azioni coraggiose costantemente. Aristotele afferma inoltre che della qualità delle azioni, una volta che lo stato abituale sia stato acquisito, l'agente non è più in controllo pur restando in controllo del darsi dell'azione<sup>27</sup>. In sostanza, mentre dipende dall'agente che egli compia tutti i passi necessari per portare a compimento una specifica azione X, per esempio restituire un debito (quindi dipende da lui risparmiare il denaro per renderlo al creditore, fissare un appuntamento col creditore, rendergli il debito), non dipende dall'agente la qualità della sua azione. Un agente giusto cioè compirà abitualmente azioni tipiche di chi è giusto, dal momento che gli stati abituali determinano la qualità delle azioni di un agente. La virtù inoltre come si è cercato di mostrare è un dispositivo complesso che implica non solo una disposizione ad agire ma anche una disposizione a patire. È dunque lecito pensare che abituarsi a essere coraggiosi non implichi semplicemente che un agente impari a valutare in quali circostanze e per quale fine sia necessario compiere un'azione specifica caratterizzata dalla virtù del coraggio, ma che abituarsi a essere coraggiosi implichi anche l'acquisizione di una certa disposizione emotiva nei confronti di oggetti capaci di causare un dolore distruttivo (che sono propriamente gli oggetti con cui ha a che fare la virtù del coraggio). Agire coraggiosamente è cioè naturalmente associato con un certo *range* di emozioni e nel compiere le azioni tipiche di un uomo coraggioso, viene acquisita una disposizione a patire una certa passio-

<sup>27</sup>*EN* III 7, 1114a3-1115a4.

ne in un determinato modo. Le azioni dunque sono oggetto di scelta da parte dell'agente, e le emozioni, nonostante non siano oggetto di scelta, seguono naturalmente a partire dal tipo di azione che viene scelto. L'educazione morale di un agente si configura dunque anche come un'educazione emotiva dell'agente stesso. Nonostante cioè non si abbia controllo sulle passioni, si ha controllo sulle azioni che sono associate con quelle passioni. È dunque tramite l'abitudine che si acquisisce uno stato abituale a patire le passioni in un certo modo, i.e. virtuosamente, appropriatamente rispetto alle circostanze: si acquisisce cioè un'abitudine a patire.

In conclusione, abbiamo visto che la virtù è detta da Aristotele una disposizione stabile ad agire ma anche una disposizione stabile a patire delle emozioni. Abbiamo visto che, sebbene le emozioni in sé siano considerate moralmente neutre, è ancora possibile sostenere che un agente possa essere biasimato per aver provato una certa passione inappropriata rispetto agli oggetti, alle circostanze, alle persone verso cui la passione è stata diretta, o per averla provata di intensità inappropriata o di durata inappropriata. Si è cercato di mostrare dunque che sebbene l'agente sia detto non essere in controllo delle sue passioni, che sono solo subite, egli sia al contempo essere detto in controllo dell'acquisizione dei suoi stati abituali. Come rispetto alle azioni un agente non è in controllo della qualità delle azioni che compie una volta che lo stato abituale sia stato acquisito ma è in controllo dell'acquisizione dello stesso, anche rispetto alle passioni, poiché la virtù è un dispositivo complesso che dispone ad agire tanto quanto a patire, è possibile considerare che l'agente, dal momento che virtù specifiche hanno un'intrinseca relazione con un *range* di emozioni o passioni caratteristico, possa essere detto responsabile del suo patire in modo inappropriato o appropriato perché è responsabile dell'acquisizione dello stato abituale che con quella passione è associato.

## BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Categorie*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2007.  
 Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Bari 1999.  
 Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 1999.  
 A. L. Carbone, *Aristotele. L'Anima e il Corpo – Parva Naturalia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 177-197.  
 J. M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton 1999.  
 S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, «Phronesis», 27/2, 1982, pp. 144-174.  
 J. Müller, *Hate and Happiness in Aristotle*, in N. Birondo (ed.), *The Moral Psychology of Hate*, Rowman & Littlefield 2022, pp. 3-21.

- A. Oksenberg Rorty, *Aristotle on the Metaphysical Status of "Pathe"*, «The Review of Metaphysics», 37/3 (1984), pp. 521-546.
- C. Rapp, *Aristoteles. Rhetorik. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp*, Akademie-Verlag, Berlin 2002.
- C. Viano, *Aristotele. Retorica.*, Laterza, Bari 2020.
- 

© 2021 Flavia Farina & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)