

Linda Trinkaus Zagzebski

## **Virtues of the Mind (1996)**

### **3. Virtù morali e intellettuali**

#### *3.1. La distinzione aristotelica tra virtù morali e intellettuali*

[...] In 2.3 ho sostenuto che la divisione aristotelica tra la virtù (*arete*) e altri stati dell'anima, come abilità e capacità naturali, è importante. In questa sezione sosterrò che la divisione aristotelica tra i due *tipi* di virtù, intellettuale e morale, non lo è. Le caratteristiche che si presume distinguano i due tipi di virtù non dividono affatto lo spettro nella maniera desiderata, e le virtù intellettuali dovrebbero essere trattate come un sottoinsieme delle virtù morali, nel senso aristotelico di queste ultime. Sebbene ci siano alcune differenze superficiali nel grado in cui questi due tipi di virtù coinvolgono sentimenti e desideri forti, sosterrò (1) che una virtù intellettuale non differisce da certe virtù morali più di quanto una virtù morale differisca da un'altra, (2) che i processi relativi ai due tipi di virtù non funzionano indipendentemente, e (3) che distorce notevolmente la natura di entrambi tentare di analizzarli collocandoli in rami separati della filosofia. Le virtù intellettuali sono meglio viste come forme di virtù morali.

L'enumerazione delle virtù fatta da Platone nella *Repubblica* include la saggezza accanto alla temperanza, al coraggio e alla giustizia; Platone non mostra alcun interesse a separare la virtù intellettuale da quella morale. In effetti, Julius Moravcsik (1992) ha recentemente affermato che Platone non fa una netta distinzione tra virtù morali e non morali, né in termini di fonte della virtù né in termini di funzione (p. 300). Questa divisione la fa, invece, Aristotele. Oltre a ciò, quest'ultimo distingue ulteriormente, all'interno delle virtù intellettuali, tra quelle che mirano all'intelligenza speculativa (*speculative insight*) o alla conoscenza teorica, rispetto a quelle che riguardano il pensiero pratico, che mira alla produzione di artefatti o al compimento di atti. Queste virtù sono rispettivamente arte (*techne*) e saggezza pratica (*phronesis*).

È ovvio che ci sia *qualche* differenza tra stati come, da un lato, pensare, dubitare, comprendere, giudicare, affermare, negare o trarre un'inferenza, e, dall'altro, quelli come sperare, temere, desiderare, amare, essere comprensivi, arrabbiati, eccitati, gioiosi, o doloranti. Normalmente chiameremmo i primi "stati del pensiero" o "stati dell'intelletto", e i secondi "stati di sentimento" o "emozione". I primi sono spesso ritenuti più attivi e i secondi più passivi, motivo per cui la categoria generale del sentimento e del desiderio è stata tradizionalmente nominata come categoria di "passioni". Ne segue, dunque, che se vi sono virtù che riguardano gli uni e virtù che riguardano gli altri, vi è automaticamente *qualcosa* di diverso tra le due classi. Possiamo però chiederci quanto sia profonda e importante questa differenza.

Se consideriamo quanto sia radicata la distinzione tra virtù morale e intellettuale nella filosofia Occidentale, è notevole il fatto che le basi poste da Aristotele per distinguerle siano così poco convincenti. Egli identifica diverse caratteristiche, che dovrebbero presumibilmente separare le virtù intellettuali da quelle morali,

che in definitiva si basano tutte sulla sua opinione che i due tipi di virtù governano parti diverse dell'anima. Sia nell'*Etica Nicomachea* che nell'*Etica Eudemia* Aristotele si riferisce a un [principio] razionale e a uno non razionale o parzialmente razionale dell'anima come base per le due classi di virtù introdotte nei passaggi immediatamente successivi. Nell'*Etica Eudemia* dice:

Poiché è la virtù umana l'oggetto della nostra indagine, supponiamo che ci siano due parti dell'anima che condividono la ragione, ma che non lo fanno allo stesso modo; la natura di una parte è quella di prescrivere, l'altra di obbedire e ascoltare; se c'è qualcosa di non-razionale in modo diverso da questo, trascuriamo tale parte. Non fa differenza che l'anima sia divisa in parti o manchi di parti, poiché certamente ha capacità distinte, comprese quelle menzionate - così come in una linea curva il concavo e il convesso sono inseparabili, mentre il bianco e ciò che retto potrebbero esserlo, sebbene ciò che è retto non è bianco, se non accidentalmente, e non sono per essenza la stessa cosa. (II.1.1219b27-36)

In questo passaggio siamo avvertiti di non prendere l'affermazione sulle parti dell'anima come una affermazione ontologica forte, che - dice Aristotele - è irrilevante per le sue preoccupazioni. Tuttavia, la divisione aristotelica dell'anima in una parte pensante (razionale) e una parte sensibile (non razionale o in parte razionale) equivale a qualcosa di più che osservare semplicemente che pensare è una cosa, sentire un'altra. Infatti, come vedremo, le varie discussioni di Aristotele sul pensiero e il sentimento indicano che egli crede che il pensiero e il sentimento siano strutturalmente molto diversi, e che questa differenza possa spiegare la differenza tra le virtù intellettuali e quelle morali.

Aristotele lega la differenza tra le virtù intellettuali e le virtù morali alla differenza tra le parti dell'anima nel brano immediatamente successivo a quello appena citato:

La virtù è di due forme, virtù di carattere e virtù intellettuale. Perché noi lodiamo non solo il giusto, ma anche l'intelligente e il saggio. Si presumeva infatti che la virtù, o la sua funzione, fosse benedetta, ma quelle cose non sono attualizzazioni, sebbene esistano attualizzazioni di esse. Le virtù intellettuali, avendo come principio razionale, tali virtù appartengono alla parte che ha ragione e prescrive all'anima in quanto possiede ragione, mentre le virtù di carattere appartengono alla parte che non è razionale, ma la cui natura è di seguire la parte razionale; poiché non diciamo qual è il carattere di un uomo quando diciamo che è saggio o intelligente, ma quando diciamo che è gentile o audace. (EE II.1.1220a5-13).

La distinzione tra virtù intellettuali e virtù morali è quindi legata alla differenza tra le due parti dell'anima, ed è basata su una differenza funzionale: la parte pensante comanda e quella sensibile obbedisce. Ciò è semplicemente affermato, senza argomentazione, nel passo appena citato dell'*Etica Eudemia*, ma nell'*Etica Nicomachea* Aristotele difende questa divisione richiamando l'esperienza del conflitto morale interno, che, dice, indica che la nostra ragione è impegnata in una lotta con un altro elemento dell'anima. Tuttavia, il conflitto di per sé non è certamente sufficiente per indicare una divisione di parti. Dopotutto, un desiderio può entrare in conflitto con un altro desiderio, eppure Aristotele non lo prende come prova che i desideri in conflitto risiedono in diverse parti dell'anima. Nell'*Etica Eudemia*, Aristotele usa un'altra differenza tra le parti dell'anima per spiegare la differenza tra i due tipi di virtù. Li definisce la categoria generale delle affezioni in termini di piacere e dolore: «Per affetti [*pathe*] intendo cose come la rabbia, la paura, la vergogna, il desiderio - in generale tutto ciò che, in quanto tale, dà origine di solito a piacere e dolore" (EE, II.2.1220b12-

14). Un analogo passo compare nell'*Etica Nicomachea*: «I sentimenti sono appetito, collera, paura, fiducia, invidia, gioia, amore, odio, brama, emulazione, pietà, e in genere quelle cose che si accompagnano al piacere e al dolore» (NE, II.5.1105b21-3). Questa caratteristica può quindi essere usata per distinguere le virtù di questa parte dell'anima dalle virtù intellettuali, e dice che è evidente che «la virtù del carattere ha a che fare con cose piacevoli e spiacevoli» (EE II.2.1220a36). In un passaggio successivo, fornisce un ulteriore argomento a favore del fatto che le virtù della parte sensibile dell'anima implicano la corretta gestione del piacere e del dolore:

Le capacità e gli stati sono definiti dagli affetti, e gli affetti sono differenziati dal piacere e dal dolore; perciò, sia da queste considerazioni, sia dalle cose che sono state dette prima, segue che ogni virtù del carattere ha a che fare con il piacere e il dolore. Infatti, con qualsiasi stato dell'anima, le cose la cui natura è quella di renderla migliore o peggiore sono quelle a cui la natura di quello stato si riferisce e di cui si occupa. È a causa dei piaceri e dei dolori che chiamiamo cattivi gli uomini, perché li perseguono o li evitano come non dovrebbero fare oppure perseguono o evitano quelli che non dovrebbero perseguire o evitare. Ecco perché tutti in realtà definiscono le virtù, in maniera estemporanea, come insuscettibilità e mancanza di turbamento nella sfera dei piaceri e dei dolori, e i vizi in termini opposti. (EE II.4.1221b36-1222a5)

Abbiamo ora una seconda ragione per pensare che le virtù intellettuali e morali siano molto diverse. Ma possiamo dividere la classe delle virtù in quelle che "hanno a che fare" con il piacere e il dolore e quelle che non ne hanno a che fare? E se è così, la prima assomiglierebbe alla classe delle virtù morali nel senso di Aristotele o nel nostro? Questo è molto dubbio. La maggior parte dei sentimenti sono vissuti come piacevoli o dolorosi, ma non è evidente che lo siano tutti; la curiosità può essere uno che non lo è. Cosa più importante, le virtù che gestiscono i sentimenti che *sono* piacevoli o dolorosi spesso non si riferiscono alla loro piacevolezza o sofferenza in alcun senso significativo. Forse Aristotele sta sostenendo una posizione più debole, ossia che noi distinguiamo gli stati emotivi dagli stati cognitivi sulla base del fatto che il piacere e il dolore accompagnano i primi e non i secondi, così possiamo identificare le virtù del carattere dalla loro relazione indiretta con il piacere e il dolore, mentre le virtù intellettuali non hanno tale relazione. Ma anche questa affermazione è falsa, poiché stati dell'intelletto come comprensione, confusione, gioia per la conferma di un'ipotesi, e lo stato opposto, [ossia] la sorpresa intellettuale, possono essere vissuti come piacevoli e dolorosi tanto quanto gli stati di sentimento e i desideri. Quindi le virtù che appartengono all'uno non hanno necessariamente a che fare con il piacere e il dolore più delle virtù che appartengono all'altro. Alcuni stati intellettuali, infatti, possono essere accompagnati da sensazioni di piacere anche più forti di sentimenti - chiamiamoli così - di gratitudine o di rispetto. Infatti, Aristotele era consapevole di questo, poiché afferma nel Libro X dell'*Etica Nicomachea* (1) che ogni attività è perfezionata dal proprio piacere; (2) che è oggetto di discussione se l'attività non sia la stessa cosa del piacere (NE X.5.1175b33), e (3) che i piaceri del pensiero sono superiori (1176a2). Quindi, anche se può essere vero che molti stati emotivi sono accompagnati da forti sensazioni di piacere o dolore, e questo non di solito non avviene con stati dell'intelletto, è difficile che questo basti per giustificare la distinzione tra due specie di virtù, sulla base della relazione con il piacere e il dolore.

C'è un'altra possibilità. Quando Aristotele dice che il piacere e il dolore "riguardano" gli affetti, può voler dire che il piacere o il dolore sono implicati nelle *definizioni* degli affetti. Così, nella *Retorica* definisce la rabbia come un desiderio accompagnato da dolore (II.2) e la paura come un dolore o un disturbo dovuto all'immagine mentale di un male futuro (11.5), e così via. Se questo è ciò che Aristotele aveva in mente, e se ha ragione nel dire che le definizioni di stati emotivi si riferiscono al piacere o al dolore, mentre le definizioni di stati intellettuali non lo fanno, tutto ciò che ci viene fornito è un modo per distinguere tra stati di pensiero e sentimento, e non ho affermato che non ci sia una tale differenza. Nonostante tutto ciò che abbiamo detto, c'è una chiara intuitiva differenza tra stati di pensiero e stati di sentimento, quindi se ignorassimo i problemi nelle affermazioni di Aristotele sulle parti dell'anima e la loro connessione con il piacere e il dolore, forse potremmo semplicemente distinguere le virtù morali da quelle intellettuali sulla base del fatto che le prime, ma non le seconde, comportano la corretta gestione dei sentimenti, mentre le seconde, ma non le prime, comportano la corretta direzione delle attività cognitive. Ma anche questa affermazione non funzionerà. È vero che molte virtù morali, come la temperanza, il coraggio e le virtù opposte all'invidia, alla gelosia, alla vendetta e al rancore, sono più direttamente correlate alla gestione dei sentimenti forti rispetto alle virtù intellettuali, ma questo non divide la classe delle virtù in due categorie distinte. La virtù morale che molti teorici considerano centrale, vale a dire la giustizia, ha solo una relazione tangenziale con i sentimenti, così come virtù quali l'onestà, la sincerità, il candore e l'affidabilità. D'altra parte, le virtù intellettuali implicano l'uso appropriato della passione per la verità, che, almeno in alcune persone, può essere davvero molto forte.

È interessante che noi pensiamo alle virtù in relazione a sentimenti e desideri principalmente quando quei sentimenti tendono ad essere eccessivamente forti e spesso portano a danneggiare se stessi o gli altri. Sebbene ci sia sicuramente un desiderio di verità che a volte può essere abbastanza forte da equivalere a una passione, non penseremmo subito a questo desiderio come qualcosa che ha bisogno di essere domato, allo stesso modo in cui pensiamo al desiderio sessuale o alla paura in presenza di un pericolo. Piuttosto che sbagliare nella direzione dello strafare, le persone hanno maggiori probabilità di sbagliare nella direzione dell'insufficienza. Ma, naturalmente, lo stesso si può dire per molti dei sentimenti gestiti dalle virtù morali. La compassione è una virtù che gestisce il sentimento con lo stesso nome, e questo è solitamente un sentimento che deve essere promosso piuttosto che trattenuto. Lo stesso si può dire per la maggior parte dei sentimenti coinvolti nella benevolenza, nella misericordia, nel perdono, nella fiducia e nella speranza. Ciò suggerisce che la gestione del desiderio di verità è diversa dalla gestione di passioni molto forti ed è invece più simile alla gestione del desiderio di bene, che ha bisogno di essere promosso, piuttosto che contenuto. Tuttavia, ci sono sentimenti e desideri che devono essere frenati dalle virtù intellettuali. Uno dei sentimenti più forti che le persone devono superare nella loro ricerca della conoscenza in qualsiasi campo è il desiderio che una determinata convinzione sia vera. I sentimenti che accompagnano i pregiudizi possono essere forti; il desiderio di aggrapparsi a vecchie credenze può essere forte; il desiderio che le proprie opinioni pubblicate in precedenza non vengano smentite può essere forte. In ogni caso, ci sono desideri o sentimenti che devono essere repressi o reindirizzati. [...]

Un ultimo problema nel dividere le virtù morali da quelle intellettuali sulla base del fatto che le prime gestiscono gli stati di sentimento e le seconde gli stati di pensiero è che ci sono degli stati che sono in realtà delle mescolanze di pensiero e sentimento. Curiosità, dubbio, meraviglia e timore reverenziale sono stati di questo tipo, ciascuno dei quali può aiutare o ostacolare il desiderio di verità. Il caso della curiosità è interessante, perché sia Agostino che Tommaso d'Aquino la considerano un vizio, mentre oggi giorno risulta molto più frequente pensare ad essa come a un valore.

I sentimenti sono coinvolti nelle virtù intellettuali e le virtù intellettuali sono coinvolte nella gestione dei sentimenti, ma il loro funzionamento mostra quanto sia sfumata la distinzione tra virtù intellettuali e morali. Il pregiudizio intellettuale, per esempio, è un vizio intellettuale, e la virtù che è il suo contrario è l'equità, ma chiaramente pensiamo al pregiudizio come un fallimento morale e l'equità come una qualità moralmente buona. È possibile che la forma intellettuale del pregiudizio e la forma morale siano lo stesso vizio, e lo stesso punto potrebbe valere per altri casi in cui un tratto intellettuale ha lo stesso nome di un tratto morale, come l'umiltà, l'autonomia, integrità, perseveranza, coraggio e affidabilità. William James ha detto in *The Sentiment of Rationality* (1937) che la fede è la stessa virtù nel regno intellettuale del coraggio in quello morale: "La fede è la prontezza ad agire in una causa, in cui la soluzione di un problema non è garantita in anticipo. Si tratta infatti della stessa qualità morale che chiamiamo coraggio nelle faccende pratiche e negli uomini di natura vigorosa; ci sarà una tendenza molto diffusa a godere di una certa incertezza nel loro credo filosofico, così come il rischio presta entusiasmo all'agire nel mondo" (p. 90). Non prenderò posizione qui sul fatto che una virtù morale e una intellettuale possano essere la stessa virtù. In ogni caso, se c'è una distinzione tra virtù/vizio intellettuale e morale, non può essere perché quest'ultima gestisce i sentimenti e la prima no. Non solo la corretta gestione dei sentimenti è coinvolta nelle virtù intellettuali e morali, ma quasi tutte le virtù morali includono un aspetto che coinvolge una corretta attività percettiva e cognitiva. Come ho sostenuto in 2.2, la virtù è un concetto legato al successo. Nessuno ha la virtù dell'equità o del coraggio o della compassione o della generosità senza essere generalmente in contatto cognitivo con l'aspetto della realtà gestito dalla rispettiva virtù. Altrimenti, non si potrebbe avere successo in modo affidabile. Possiamo ammettere che quando si possiede una virtù morale possa essere *alcuni* errori nelle credenze o nelle percezioni, ma nessuno che percepisse regolarmente la situazione in modo errato o che abbia convinzioni errate su ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere fatto in quel tipo di casi può dire di possedere la virtù morale che governa casi di quel tipo. Ad esempio, è difficile dire che una persona che agisce regolarmente in un modo che causa sofferenza agli altri possieda la virtù della compassione, indipendentemente dalle sue intenzioni e motivazioni. Allo stesso modo, non si può dire che una persona che adotta politiche di valutazione che chiaramente favoriscono gli studenti maschi rispetto alle femmine, o viceversa, possieda la virtù dell'equità, indipendentemente da come questi atteggiamenti gli appaiano, dal suo punto di vista. Il possesso di quasi tutte le virtù morali implica l'essere ragionevolmente intelligenti in una certa area della vita.

Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele fornisce una ragione diversa per distinguere le virtù intellettuali da quelle morali. Lì afferma che vengono apprese o acquisite in modi diversi. Le virtù intellettuali sono qualità che possono essere insegnate, mentre le virtù morali sono abitudini che si acquisiscono con la pratica e l'allenamento (NE II.1.1103a14-20). Wallace accetta questa distinzione e la collega alla distinzione tra abilità e virtù (1978, pp. 44-5).

Ho già spiegato perché penso che sia un errore identificare le virtù intellettuali con le abilità. Suggerisco che la distinzione di Aristotele tra le qualità che possono essere insegnate e quelle che si acquisiscono per imitazione e pratica sia più vicina a distinguere abilità e virtù, che non virtù intellettuali e morali. Abbiamo visto in 2.4 che ci sono sia abilità morali e intellettuali che virtù morali e intellettuali. Ciò che può essere insegnato sono abilità, come la parte codificata della logica. Anche abilità morali, come procedure per una valutazione equa o processi per aiutare i paesi colpiti dalla carestia capaci di produrre l'effetto desiderato, possono essere insegnate. Ciò che non può essere insegnato, o, almeno, non può essere insegnato così facilmente, sono le virtù intellettuali come l'apertura mentale, la capacità di escogitare una spiegazione per un insieme complesso di dati o la capacità di riconoscere un'autorità affidabile. Queste qualità non sono più insegnabili della generosità o del coraggio.

Propongo che le fasi dell'apprendimento delle virtù intellettuali siano esattamente parallele alle fasi dell'apprendimento delle virtù morali descritte da Aristotele. Cominciano con l'imitazione di persone virtuose, richiedono una pratica che sviluppi certe abitudini di sentire e di agire, e di solito includono uno stadio intermedio di autocontrollo intellettuale (superamento dell'*akrasia* intellettuale) parallelo allo stadio di autocontrollo morale tipico dell'acquisizione di una virtù morale. In entrambi i casi, l'imitazione ha per oggetto una persona che possiede la *phronesis*. Se il comportamento morale non è strettamente regolato da regole, non esiste un insieme di indicazioni sufficienti per portare ad agire moralmente in ogni caso. Ma come abbiamo visto nella prima parte, il comportamento intellettuale non è maggiormente governato da regole rispetto al comportamento morale. Nessun insieme di regole è sufficiente per dirci quando riporre la fiducia intellettuale nell'affidabilità di un altro, o cosa farebbe una persona dotata di coraggio intellettuale, perseveranza o discrezione, e così via. Per questo motivo, l'imitazione della persona con *phronesis* è importante per acquisire virtù sia intellettuali che morali, argomento su cui torneremo nella sezione 5.

Il coraggio è spesso usato come caso paradigmatico di una virtù. Si acquista coraggio imitando una persona coraggiosa. Tale imitazione implica allenare i sentimenti e imparare a identificare quelle situazioni in cui è moralmente prezioso, forse anche obbligatorio, affrontare il pericolo, e quelle in cui non lo è. Normalmente segue una fase in cui la persona sa cosa fare, ma gli manca la capacità di farlo. Aristotele dice che una tale persona soffre di *akrasia*, o debolezza della volontà. A poco a poco impara a vincere la debolezza e in sempre più circostanze è capace di agire con coraggio, anche quando la tentazione di non farlo è forte. In questa fase è una persona che si controlla, a livello morale. È solo quando il coraggio diventa per lui relativamente facile e non è necessario combattere forti tentazioni contrarie che si può giustamente dire che possiede la virtù del coraggio. Quando è stato coraggioso per molto tempo, potrebbe anche

non dover affrontare tentazioni contrarie e alla fine troverà piacevole l'attività coraggiosa.

Si apprende a *credere* (*believe*) nel modo in cui si dovrebbe agire, piuttosto che nel modo in cui si vuole, in parallelo al proprio apprendimento ad agire nel modo in cui si dovrebbe, piuttosto che nel modo in cui si vuole. E proprio come alla fine la persona impara a voler agire come dovrebbe, alla fine impara a volerci credere, come dovrebbe. Impara virtù intellettuali come l'apertura mentale, la capacità di riconoscere un'autorità affidabile e la capacità di escogitare buone spiegazioni per un insieme complesso di dati imitando persone che hanno queste qualità in misura esemplare. In molti casi deve superare inclinazioni contrarie, o quella che potrebbe essere chiamata *akrasia* intellettuale, e dovrà passare attraverso uno stadio di sviluppo dell'autocontrollo intellettuale prima di padroneggiare la virtù. Nella maggior parte dei casi, l'acquisizione di una virtù intellettuale comporta l'allenamento dei sentimenti. Ad esempio, la capacità di riconoscere un'autorità affidabile implica in parte l'avere sentimenti allenati che permettano di essere un giudice affidabile dell'affidabilità intellettuale di un altro. Le risposte affettive implicate nel giudizio che certe persone sono affidabili o degne di fiducia sono sia una causa parziale che una ragione parziale per il giudizio sulla loro affidabilità. Alla fine, una tale persona si ritrova a volersi fidare di qualcuno, di cui sa di doversi fidare e a non volersi fidare di chi è inaffidabile o inattendibile. Un giovane non ha né virtù intellettuali né vizi intellettuali, così come non ha né virtù morali né vizi morali. Non comincia con un vizio e finisce con una virtù. Tuttavia, è utile iniziare un resoconto del cammino verso l'acquisizione delle virtù intellettuali accennando ad alcuni vizi intellettuali, poiché in molti casi l'apprendimento di una virtù comporta il superamento di tentazioni che esemplificano il vizio contrario. In ogni caso, se partiamo dal vizio, possiamo vedere la gamma delle differenze di carattere intellettuale e come corrispondano alla gamma di differenze di carattere (morale).

Alcuni esempi di vizi intellettuali sono i seguenti: orgoglio intellettuale, negligenza, pigrizia, codardia, conformismo, disattenzione, rigidità, pregiudizio, pio desiderio, chiusura mentale, insensibilità ai dettagli, ottusità e mancanza di completezza. Probabilmente c'è anche un vizio contrario alla perseveranza intellettuale, che comporta l'arrendersi troppo presto e può essere una forma di pigrizia intellettuale o propensione allo scoraggiamento. Alcune forme di autoinganno possono essere un vizio, ma altre forme possono invece essere una forma di *akrasia* intellettuale.

Una persona che ha vizi intellettuali può non essere consapevole di esibire questi vizi nelle occasioni in cui lo fa. Può anche scambiare un vizio per una virtù, proprio come nel caso dei vizi morali. Aristotele pensava che parte del processo di acquisizione della virtù fosse imparare dove la media è tra due estremi. Alcuni dei vizi intellettuali sopra menzionati possono avere vizi contrari, dove uno è un eccesso e l'altro un difetto, e la virtù è un medio tra loro. Ad esempio, può esistere qualcosa come l'avventatezza intellettuale, il contrario della codardia intellettuale. Inoltre, può essere possibile essere eccessivamente precisi, eccessivamente sensibili ai dettagli, eccessivamente cauti, ecc. Lorraine Code (1987, p. 59) osserva: "Si esita ad attribuire virtù intellettuale a un vorace collezionista di fatti, come l'autodidatta di Sartre, o a un raccoglitore di informazioni dalla mente enciclopedica." Questi casi mostrano anche una sorta

di eccesso intellettuale, ma probabilmente non sono tanto vizi quanto uno spreco di energia intellettuale, che potrebbe essere utilizzata meglio.

Gli estremi rispetto a cui una virtù intellettuale è il medio non devono necessariamente essere vizi, ma possono essere stati patologici. William James, in *The Principles of Psychology*, volume 2, descrive come si possa patologicamente esagerare la virtù che governa il dubbio e l'indagine, così come il suo opposto, la tendenza a credere senza indagine. Egli chiama il primo tratto "mania delle domande". Esso si identifica con "l'incapacità di riposare in qualsiasi concezione, e la necessità di averla confermata e spiegata" (cap. 21, sez. "Credenza"). [...] James dice che anche lo stato psicologico contrario, lo stato di riposo mentale, può essere portato patologicamente all'eccesso [...].

Dagli esempi di James segue che c'è un giusto grado di dubbio e di bisogno di proseguire un'indagine. Non si deve essere né troppo attaccati alle proprie convinzioni né troppo ossessionati dal desiderio di indagare ulteriormente, prima di raggiungere uno stato di credenza stabile. Bisogna, insomma, sapere quando fermarsi, ma anche quando iniziare e quando continuare. La virtù che fa da tramite tra la mania interrogativa e la convinzione ingiustificata non ha un nome semplice, per quanto ne so, ma è un po' come essere sia propriamente indagatori che propriamente dubbiosi. L'apprendimento della virtù consiste in parte nell'imparare la misura del dubbio e l'appropriatezza dell'indagine.

Una volta che una persona si rende conto di avere un vizio e acquisisce la capacità di dire come dovrebbe comportarsi intellettualmente nell'occasione opportuna e, inoltre, assume il desiderio di essere intellettualmente virtuosa, ma senza farcela, si trova nello stato di *akrasia* intellettuale, uno stato superiore al vizio. I casi di *akrasia* intellettuale includono i vari tipi di credenza in ciò che si vuole credere, ma si sa che non si dovrebbe. Questi casi sono forme di autoinganno. Proprio come quando si agisce non è assurdo dire: "So che è sbagliato, ma non posso fare a meno di farlo", così nel confidare in qualcosa non è assurdo dire: "So che questa convinzione non è giustificata, ma non posso fare a meno di confidare in essa." L'*akrasia* intellettuale implica di più l'autoinganno rispetto all'*akrasia* morale, perché probabilmente c'è un legame più forte tra credenza e credenza giustificata che tra agire e credenza corretta. Naturalmente, molto spesso, quando una persona possiede una credenza, non crede in modo tale che la credenza sia giustificata. Allo stesso modo, molto spesso quando una persona agisce, non ha un modo di credere in modo tale che l'azione sia giusta. Questa non è *akrasia*, anche se potrebbe essere un difetto. [...]

Lo stadio finale è la virtù intellettuale. Gli esempi includono l'attenzione intellettuale, la perseveranza, l'umiltà, il vigore, la flessibilità, il coraggio e la completezza, così come l'apertura mentale, l'equità, l'intuizione e le virtù opposte al pio desiderio, all'ottusità e al conformismo. Una delle virtù più importanti, credo, è l'integrità intellettuale.

C'è qualcosa di analogo al supererogatorio, nell'attività cognitiva? Lorraine Code cita lo scienziato sovietico che, con un'eccezionale diligenza, riesce a procurarsi lavori generalmente non disponibili nel suo paese per mettere alla prova le proprie teorie. Una tale persona mostra virtù intellettuali in un grado ben superiore a quanto ci si potrebbe aspettare nelle sue circostanze (pp. 61-2). Riconosciamo anche un posto speciale alla virtù dell'originalità. Proprio come apprezziamo un'opera d'arte originale molto più di una buona copia, apprezziamo l'originalità intellettuale e l'inventiva più della conoscenza appresa



da altri. Poiché l'originalità intellettuale va oltre ciò che ci si aspetta da una persona intellettualmente virtuosa, potrebbe anche qualificarsi come analoga a tratti morali supererogatori.

Prima di concludere il paragrafo 3.1, voglio menzionare un altro argomento che ho incontrato nella discussione a favore della classificazione le virtù intellettuali e morali in specie distinte. Si basa sull'osservazione che il possesso delle virtù intellettuali sembra essere indipendente dal possesso delle virtù morali. Non è difficile trovare individui che abbiano numerose virtù intellettuali, ma sono radicalmente immorali, si dice. Allo stesso modo, non è difficile trovare persone moralmente virtuose ma carenti nelle virtù intellettuali. La conclusione è che l'evidenza empirica giustifica la conclusione che le virtù morali e intellettuali sono tipi di virtù diverse tra loro.

Poiché le virtù intellettuali sono più frequentemente confuse con le abilità rispetto alle virtù morali, qui non risulta alcuna difficoltà, a meno che non sia chiaro che stiamo confrontando la presenza o l'assenza di virtù morali con virtù intellettuali, non semplicemente con abilità intellettuali. In virtù di questa condizione, ci si può chiedere se spesso non accada che le virtù morali e intellettuali siano possedute indipendentemente e, in caso affermativo, se ciò indichi una differenza nella natura di queste due classi di virtù.

La questione dell'unità delle virtù è spinosa, ed è difficile sapere con precisione cosa valga come prova che una persona possiede una virtù e non un'altra. Supponiamo, in primo luogo, che i nostri standard per il possesso della virtù non siano troppo severi, cioè che non insistiamo sul fatto che una persona con virtù X mostri un comportamento X in ogni circostanza in cui è appropriato averlo. Come dice McDowell (1979), per avere una virtù non è necessario essere perfetti. È sufficiente essere attendibilmente virtuosi nella sensibilità e nel comportamento. Dal momento che non sembra difficile ottenere prove empiriche che una persona sia gentile in modo affidabile, ma non coraggiosa in modo affidabile, o giusta, ma non temperata in modo affidabile, una visione delle virtù che non richiede la perfezione, combinata con l'evidenza empirica, sosterebbe quindi l'affermare che una persona può avere una virtù morale e non un'altra. Stando così le cose, non dovrebbe sorprendere che ci siano anche prove empiriche che una persona possa avere una virtù intellettuale come l'onestà intellettuale, la cura o la perseveranza, ma non una virtù morale come la compassione o la generosità. Gli standard del possesso di virtù che supportano la posizione che c'è un grado di indipendenza tra il possesso delle virtù intellettuali e il possesso delle virtù morali supportano anche la posizione che ci sia un grado di indipendenza nel possesso di virtù morali differenti. Infatti, per una data persona, potremmo dividere la classe delle virtù morali in quelle che possiede e in quelle che non possiede. Ma quando lo facciamo, qualcuno ritiene che questo sia un buon motivo per pensare che una classe di virtù morali appartenga a una parte diversa della sua anima o sia fondamentalmente diversa dall'altra? Sicuramente no. E a parità di ragionamento, anche se una persona possiede tutta la classe delle virtù intellettuali e non quella morale, o viceversa, ciò non deve far pensare che le due classi di virtù abbiano natura diversa o risiedano in parti diverse della sua anima. Se, tuttavia, si potesse dimostrare che c'è un grado di indipendenza molto più alto tra il possesso delle virtù intellettuali e il possesso delle virtù morali che non tra il possesso di una virtù morale e l'altra, ciò potrebbe indicare un'interessante

differenza di natura tra le due classi di virtù; tuttavia, per quanto ne so, non esistono prove del genere.

Supponiamo invece che i nostri criteri per il pieno possesso di una virtù siano severi quanto quelli di Aristotele. Aristotele pensava che nessuno possieda pienamente una virtù morale senza possederle tutte, e una tale posizione richiede di essere alquanto scettici sull'evidenza empirica che pretende di mostrare il possesso indipendente di una virtù rispetto ad un'altra. Con i criteri di Aristotele è molto più difficile sostenere l'affermazione di chi obietta che ci siano persone che possiedono pienamente le virtù intellettuali e non quelle morali. In 3.2 esamineremo alcune delle connessioni logiche e causali tra i membri di queste due classi di virtù. Può risultare, allora, che le considerazioni che portarono Aristotele ad affermare un'unità delle virtù morali si dovrebbero applicare anche alle virtù intellettuali. In ogni caso, non vedo che dovremmo aspettarci una risposta diversa alla domanda se le virtù morali e intellettuali siano unificate rispetto alla domanda se le sole virtù morali siano unificate.

Per concludere, le virtù intellettuali non differiscono dalle virtù morali nel modo in cui vengono acquisite. Entrambe hanno bisogno di venire formate attraverso l'imitazione di persone virtuose e di una pratica nell'agire virtuosamente. Entrambe implicano anche la gestione di certi sentimenti e l'acquisizione della capacità di agire virtuosamente. Entrambi hanno anche stadi intermedi tra vizio e virtù, costituiti da *akrasia* e autocontrollo. Alcune delle virtù morali tradizionali hanno il compito di offrire un maggiore dominio, rispetto alla maggior parte delle virtù intellettuali tradizionali, e questo potrebbe spiegare perché l'*akrasia* morale incombe nel nostro vocabolario caratteriale più dell'*akrasia* intellettuale. Tuttavia, non abbiamo ancora trovato alcuna ragione per dividere le virtù morali e intellettuali in specie distinte.

[...]

#### **4. Le due componenti delle virtù intellettuali**

[...]

##### *4.1. La motivazione per la conoscenza e il successo affidabile.*

In questa sottosezione sosterrò che le singole virtù intellettuali possono essere definite in termini di motivazioni derivanti dalla motivazione generale per la conoscenza e dall'affidabilità nel raggiungimento degli obiettivi di tali motivazioni. Poiché tutte le virtù intellettuali hanno la stessa motivazione fondativa e poiché tutte le altre virtù morali hanno motivazioni fondanti diverse, ciò significa che si può operare una distinzione tra virtù intellettuale e morale in base alla componente motivazionale della virtù. Ritengo che questa sia l'unica differenza teoricamente rilevante tra le virtù intellettuali e le altre virtù morali, e quindi ci sono buone ragioni per continuare a chiamare queste virtù "intellettuali", anche se ho sostenuto che è meglio trattarle come un sottoinsieme delle virtù morali. Può darsi che a livello più profondo le virtù morali e intellettuali nascano dalla stessa motivazione, forse un amore d'essere in

generale. Se così fosse, tale motivazione servirebbe a unificare tutte le virtù, ma non analizzerò le relazioni tra le motivazioni virtuose in questo lavoro.

Il modo più semplice per descrivere la base motivazionale delle virtù intellettuali è dire che sono tutte basate sulla motivazione per la conoscenza. Sono tutte forme della motivazione ad avere un contatto cognitivo con la realtà, dove questo include più di quanto di solito si esprime dicendo che le persone desiderano la verità. Come abbiamo visto nella prima parte, anche la comprensione è una forma di contatto cognitivo con la realtà, che in alcuni periodi della storia della filosofia è stata considerata una componente dello stato di conoscenza. Non fornirò una visione della comprensione in questo lavoro, ma ho già indicato che si tratta di uno stato che include la comprensione di strutture astratte della realtà, a parte il livello proposizionale. Presumo che la comprensione sia una forma di conoscenza o qualcosa che migliori la qualità della conoscenza. Sebbene tutte le virtù intellettuali abbiano una componente motivazionale che mira al contatto cognitivo con la realtà, alcune di esse possono mirare più alla comprensione - o forse ad altri stati epistemici che aumentano la qualità dello stato di conoscenza, come la certezza - piuttosto che al possesso della verità in sé. Alcune virtù stellari come l'originalità intellettuale o l'inventiva sono legate non semplicemente alla motivazione dell'agente a possedere la conoscenza, ma alla motivazione a far progredire la conoscenza per la razza umana.