

Linda Trinkaus Zagzebski

Virtues of the Mind (1996)

5. L'importanza della *Phronesis*

5.1 *Aristotele e Tommaso d'Aquino sulla saggezza pratica*

[...] Tommaso d'Aquino e Aristotele riconoscono, certamente, il posto dei fini nel ragionamento speculativo (scienza), in quanto tale ragionamento mira a una verità necessaria, e senza desiderio per la verità non ci sarebbe alcun ragionamento; tuttavia costoro non sembrano ritenere che i desideri interrompano l'uso speculativo della ragione così come interrompono quello pratico:

Per questo chiamiamo la temperanza [*sophrosyne*] con questo nome, perché preserva la saggezza pratica [*sodsousa ten phronesin*]. Ora, ciò che essa conserva è un giudizio del tipo di quelli che abbiamo descritto. In effetti, non è che il piacere e il dolore corrompano e distorcano ogni tipo di giudizio (per esempio, questo: il triangolo [15] ha o non ha la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti), bensì soltanto i giudizi che riguardano l'azione. Infatti, i fini delle azioni sono le azioni stesse: a chi è corrotto dal piacere o dal dolore non è più chiaro il principio, né che è in vista di questo o per causa sua che deve scegliere e fare tutto ciò che sceglie e fa: il vizio, infatti, distrugge il principio dell'azione morale (NE VI.5.1140b12-20).

In questo passaggio, Aristotele considera solo due classi di opinioni: quelle riguardanti le verità necessarie, come quella che gli angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti, e quelle relative a che cosa sta per essere fatto. Egli sostiene che le opinioni nella prima categoria non sono influenzate da desideri e sentimenti e che sono solo quelle del secondo tipo ad esserlo. Una cosa che sorprende, in questo passaggio, è che Aristotele ha ignorato le opinioni che riguardano le questioni contingenti che sono diverse da quelle relative al da farsi. Ma di più: chiunque abbia familiarità con la pratica delle scienze naturali sarà probabilmente stupito dall'affermazione di Aristotele secondo cui le opinioni che riguardano argomenti matematici e di scienze naturali (quelle in cui *egli* identifica il necessario) non siano distorte da desideri ed emozioni.

La fonte di questi e altri problemi nell'analisi aristotelico-tomista della saggezza pratica sta nella divisione aristotelica dell'anima. Da un lato, Aristotele ha riconosciuto la necessità di un elemento conoscitivo nella bontà morale, poiché nessuno agisce senza pensiero. Inoltre, deve esserci qualcosa che funga da principio che coordina e dirige l'azione morale. Altrimenti non sarebbe chiaro come le numerose virtù morali, tra loro distinte, risultino unificate in un solo soggetto (*self*). Una tale forza unificante o coordinante deve combinare sia il ragionamento che il desiderio, pensò Aristotele, e così la chiamò "virtù del desiderio razionale" (*orexis dianoetike*) o della ragione desiderante (*orektikos nous*), ed è così che Aristotele identificò la *phronesis*. A questo punto uno potrebbe pensare che Aristotele ne avrebbe tratto la conclusione che ci deve essere qualcosa di sbagliato nella sua distinzione tra le virtù intellettuali, che

gestiscono la ragione, e quelle morali, che gestiscono il desiderio. Aristotele colloca invece la *phronesis* nella categoria delle virtù intellettuali, ma dato che la *phronesis* è ovviamente pratica nei suoi fini, risulta notevolmente diversa dall'uso dell'intelletto che serve per ottenere le verità necessarie. Questo lo ha lasciato con una sola via di fuga - fare affidamento anche su una ulteriore divisione dell'intelletto [tra intelletto speculativo e pratico, *ndr*]. Ma quella mossa crea di per sé delle difficoltà, poiché ignora che uno dei più comuni usi dell'intelletto, vale a dire la scoperta di com'è il mondo, richiede certe abilità *pratiche*, abilità che non sono né speculative nel senso che intende lui, né pratiche nel senso di condurre, come lui ritiene, all'azione esteriore.

[...] Nella sezione 3 ho sostenuto che le virtù intellettuali sono forme di virtù morale. Se un giudizio di verità richiede virtù intellettuali, ne segue che un tale giudizio richieda virtù morali. Le virtù intellettuali sono in realtà delle abilità pratiche che riguardano la formazione di credenze e, in generale, le attività di indagine intellettuale. Questo dovrebbe indurci a sospettare che se Aristotele e Tommaso d'Aquino hanno ragione nel dire che la saggezza pratica è una condizione necessaria e sufficiente per le virtù morali, allora anche la saggezza pratica dovrebbe essere considerata la condizione necessaria e sufficiente per le virtù intellettuali che abbiamo discusso. Si potrebbe considerare non del tutto corretto il fatto di considerare la relazione tra *phronesis* e virtù morali e intellettuali esattamente come Aristotele e Tommaso d'Aquino descrivono quella tra la *phronesis* e le [sole] virtù morali, ma a questo punto possiamo concludere che in qualunque modo quella relazione si dia, la *phronesis* non si riferisce alle virtù intellettuali in modo diverso da come si riferisca a quelle che tradizionalmente consideriamo le virtù morali. In 5.2 passeremo ad un esame dettagliato della natura di tale relazione.

5.2 Una proposta sulla funzione della *phronesis*

Sebbene la visione aristotelica sulla collocazione della *phronesis* all'interno della nostra struttura psicologica sia problematica, la sua spiegazione di come la *phronesis* operi è illuminante. La necessità di una tale virtù è stabilita presto nell'*Etica Nicomachea*, quando Aristotele osserva che l'etica non è una scienza precisa e che non dovremmo aspettarci da una scienza più precisione di quella che sia capace di dare (I.3.1094b11-14). Sebbene ci venga detto nel libro II che la virtù è una via di mezzo tra estremi, Aristotele è attento ad avvertirci che questa osservazione è insufficiente come guida alla scelta pratica, perché la posizione del medio è "come la determinerebbe un uomo di saggezza pratica" (II.6.1107a1-2). Il giudicare bene non può sempre ridursi all'esecuzione di una procedura di decisione specificabile in anticipo, rispetto alla situazione in cui si verifica l'azione. Ritengo però che, nella misura in cui ciò vale per l'azione esteriore, vale anche per l'attività cognitiva. Come abbiamo visto nella sezione 4, le virtù intellettuali hanno la stessa relazione con le regole delle virtù morali. Alcune regole derivano dalla motivazione per la conoscenza e dalle componenti motivazionali delle virtù intellettuali, ma gli elementi motivazionali delle virtù intellettuali portano i loro possessori a fare molto di più che seguire delle regole. Avremo bisogno di guardare più attentamente i percorsi che portano da particolari virtù o vizi, sia morali che intellettuali, alla formazione effettiva di una credenza o all'esecuzione di un atto,

poiché penso che scopriremo che ci sia bisogno di una virtù come la *phronesis* in entrambi i tipi di percorsi.

Cominciamo esaminando le ragioni principali per cui una virtù come la *phronesis* è teoricamente necessaria per dare un senso sia all'azione moralmente giusta che alla credenza giustificata, all'interno di una teoria della virtù. Ci rivolgeremo quindi all'esperienza morale comune e alle indagini dei filosofi precedenti per sostenere la sua esistenza.

Una necessità teorica della *phronesis* è quella per cui va determinato il medio (*mean*) al momento dell'azione, dato che le virtù che le governano sono medi aristotelici rispetto ad estremi. [...] Ciò è facilmente riscontrabile nel caso delle virtù per le quali la stessa parola serve ad identificare sia una virtù intellettuale sia una virtù morale nel senso tradizionale di quest'ultima, come il coraggio intellettuale, la cautela, l'autonomia, la perseveranza e l'umiltà. Abbiamo visto nella sezione 2 che queste virtù sono un medio tra un estremo di eccesso e un estremo di carenza, proprio come le loro controparti morali. Se così fosse, sarebbe necessaria la saggezza pratica per trovare il medio per queste virtù. Per esempio, nel caso dell'attenzione intellettuale, ci vuole la saggezza *pratica*, non quella speculativa o qualche altra virtù, per dire quante prove sono sufficienti per sostenere una credenza; chiaramente, sarà diverso da caso a caso. Lo stesso vale per la perseveranza, il coraggio e l'autonomia. Abbiamo bisogno di fare scelte nell'indagine intellettuale, così come nella deliberazione che porta all'azione, e la misura in cui dovremmo perseverare in una linea di indagine o affrontare e rispondere agli attacchi degli altri è una questione di giudizio. Abbiamo bisogno dello stesso tipo di giudizio per trovare il giusto equilibrio tra fare affidamento sull'autorità degli altri e fare affidamento sui nostri poteri intellettuali. Inoltre, il medio è probabilmente diverso per persone diverse. Alcune persone possono cavarsela con l'irruenza, nel regno intellettuale o meno, in misura molto maggiore di altre, e alcune possono effettivamente prosperare su di essa. Le variazioni nei talenti intellettuali renderanno appropriato per una persona seguire la via di un'accuratezza meticolosa molto più di una che persegue un fine intellettuale più ampio, ma possiede meno talento per i dettagli. È discutibile se la capacità di esprimere un giudizio sul medio in ciascuno di questi casi possa essere spiegato o sostituito seguendo una regola o un principio. Gli aristotelici in genere dico che la risposta è no, ma non è questo il punto qui. Indipendentemente dal fatto che il comportamento della persona praticamente saggia possa essere spiegata come l'implicita osservanza di una regola, è chiaro che il comportamento morale richiede la capacità di fare qualcosa che Aristotele identifica come agire in virtù della *phronesis*. Ci vuole *phronesis* per sapere quanto si dovrebbe essere perseveranti per essere perseveranti, *quanto si dovrebbe essere attenti* nello stare attenti, *quanto si dovrebbe essere autosufficienti* per essere autonomi, e così via. La prima esigenza teorica servita dalla *phronesis*, quindi, è quella di determinare il medio tra gli estremi nei casi in cui la virtù è un medio.

In secondo luogo, le virtù individuali si applicano ad aree della vita che si sovrappongono tra loro in molti modi. Seguendo Aristotele, le virtù morali sono tipicamente denominate richiamando l'attenzione su un certo sentimento (paura, desiderio sessuale, cupidigia) o su qualche area dell'attività umana (dare e ricevere beni, rispondere ad altre persone bisognose), e definiamo la virtù come quella qualità che gestisce adeguatamente il sentimento o l'attività umana in questione. Ma, naturalmente, un singolo insieme di circostanze può facilmente essere l'istanza di più

di un certo sentimento o di una singola attività, e in tali casi viene applicata più di una virtù. Le caratteristiche di una situazione che sono rilevanti per una virtù possono non esserlo per un'altra. Quindi, ciò che concerne la virtù del coraggio è la natura e l'entità di un pericolo, insieme al valore e all'efficacia di affrontarlo in vari modi. Ma in una situazione di pericolo, molte altre caratteristiche proprie di quella situazione possono riguardare altre virtù, come la generosità, l'equità o l'umiltà. A volte la cosa coraggiosa da fare non è la cosa umile o generosa o giusta da fare. Supponiamo che ci siano caratteristiche salienti della situazione che riguardano sia il coraggio che l'umiltà. Può darsi che in *questo* caso l'umiltà sia più importante del coraggio. Vale a dire, potrebbe essere più importante agire in modo umile che fare quello che il coraggio avrebbe dettato, in assenza di considerazioni di umiltà. Oppure potrebbe essere che l'umiltà non sia così importante in questo caso, anche se questo non vuol dire che l'umiltà *di solito* sia meno importante del coraggio. La persona che sa agire (e sentire) in questi casi non agisce semplicemente per una combinazione di umiltà e coraggio, insieme alla conoscenza del corretto funzionamento di queste virtù. Se si vuole evitare un'eccessiva e impraticabile frammentazione del valore, è necessaria una virtù che permetta di vagliare tutti i tratti salienti della situazione - cioè tutti quei tratti che sono pertinenti a una qualsiasi delle virtù - e dare un giudizio che non è semplicemente il giudizio di una persona in quanto coraggioso, in quanto generoso o in quanto umile, ma è il giudizio di una persona *virtuosa*. Pertanto, la capacità di mediare tra e all'interno delle singole virtù morali deve essere essa stessa una virtù. La *phronesis* è in parte definita come la virtù che ha questa funzione.

La mediazione tra le singole virtù tra e all'interno delle varie virtù intellettuali, così come delle varie virtù morali, è necessaria. La mediazione tra il coraggio intellettuale e l'umiltà o l'equità intellettuale è necessaria tanto quanto la mediazione tra il coraggio morale e l'umiltà o l'equità. Una persona ha bisogno di sapere a che punto prendere un impegno intellettuale, tanto quanto ha bisogno di sapere quando prendere un impegno morale o personale. Ma l'impegno intellettuale può scontrarsi con le virtù della cautela intellettuale, della completezza o dell'equità nei confronti delle opinioni degli altri. Sapere cosa fare in questi casi non è una semplice questione di possedere una combinazione delle virtù in questione. È necessaria una virtù che permetta a una persona di vedere il quadro generale, e questa sarà una virtù che bilancia virtù come attenzione, completezza e correttezza con perseveranza e impegno. Le virtù intellettuali, quindi, hanno bisogno di una virtù mediatrice tanto quanto le tradizionali virtù morali.

Questo non vuol ancora dire che la virtù che media tra le virtù intellettuali debba essere la stessa virtù di quella che media tra le virtù morali (cioè, la *phronesis*). Per vedere che sia così, consideriamo il fatto che deve esserci anche una virtù che media tra virtù morali e virtù intellettuali. Un esempio della necessità di tale mediazione è il caso in cui la virtù morale della fiducia in se stessi o del coraggio richiede di avere credenze che sono in contrasto con [altre] virtù intellettuali, quali la rigorosa equità nella valutazione delle prove, la completezza o la fiducia nei membri più esperti della propria comunità. Si può saltare alle conclusioni fidandosi di se stessi e tuttavia essere per questo colui che ha fatto la cosa migliore. Si può ignorare l'evidenza contraria quando si deve compiere un atto coraggioso, e fare la cosa migliore per *tutti*. Né le virtù morali individuali, né quelle intellettuali individuali dettano in modo definitivo ciò che deve essere fatto in tali situazioni. Pertanto, deve esserci una virtù per la quale

tutte le caratteristiche rilevanti per qualsiasi virtù sono rilevanti. Per quanto posso dire, l'unico candidato presente nella tradizione filosofica identificabile con tale virtù è la *phronesis*. Abbiamo, quindi, una seconda ragione teorica per cui la *phronesis* è necessaria in una teoria delle virtù: vale a dire, come mediatrice tra le singole virtù morali e intellettuali e al loro interno.

Una terza esigenza teorica della *phronesis* è quella di coordinare le varie virtù in un'unica linea di azione o di pensiero che porti a un'azione, nel primo caso, o a una credenza, nel secondo. Il problema qui è che le procedure virtuose sotto-determinano l'azione e la credenza nel caso particolare anche quando non c'è conflitto tra le virtù rilevanti e anche quando trovare il medio non è la questione saliente. La ponderazione delle prove raramente porta a una risposta decisiva a favore o contro una credenza. Infatti, anche quando elenchiamo tutte le procedure conosciute utilizzate da una persona virtuosa, c'è ancora un'indeterminatezza rispetto alla maggior parte delle credenze. La maggior parte delle credenze di quasi tutti gli adulti istruiti supera di gran lunga ciò che potrebbero dedurre dall'evidenza, dalle regole procedurali della logica deduttiva o induttiva, dalla valutazione della testimonianza di altri e da altre procedure di formazione delle credenze note per essere affidabili. Questo non è per dire che la maggior parte delle persone sono irrazionali, ma piuttosto che la razionalità è sotto-determinata rispetto alle procedure. Quando diamo uno sguardo a un giornale, scopriamo che ci viene chiesto di assentire a numerose proposizioni, poche delle quali soddisfano qualsiasi regola accettabile di formazione delle credenze, anche tenendo conto dell'effetto cumulativo di tutte le prove che abbiamo mai ascoltato o letto. In una giornata tipo incontriamo proposte su questioni come le conseguenze di varie politiche fiscali, la colpevolezza o l'innocenza di un accusato di omicidio, l'affidabilità di particolari politici, l'effetto serra, le previsioni del tempo. Ad essere onesti, dobbiamo ammettere che non ci sono prove adeguate per la maggior parte delle posizioni che incontriamo su questi argomenti. E anche quando ci rivolgiamo alle convinzioni più sofisticate dello storico professionista, la situazione non è certo migliore, se possiamo accettare qualcosa di simile alla visione di Charles Beard, il quale ha affermato che tutta la storia registrata è essenzialmente un "atto di fede" - lo è ciò che il sedicente storico pensa di ciò che qualcun altro ha pensato, visto, udito o creduto. I filosofi spesso considerano la cautela intellettuale una questione di orgoglio professionale, ma nella mia esperienza le credenze dei filosofi su questioni filosofiche superano ciò che possono giustificare agli altri o persino a se stessi sulla base delle procedure epistemiche comunemente accettate. Questo potrebbe essere preso come prova che i filosofi sono irrazionali come tutti gli altri, ma mi sembra più probabile che ci sia un elemento che può essere vagamente descritto come "buon giudizio" nella formazione di credenze, anche quando l'argomento è la filosofia. Questo fu notato da John Henry Newman in quello che chiamò il "senso illativo", un'abilità cognitiva che ha esplicitamente collegato al concetto aristotelico di *phronesis*. È possibile che un giudizio di questo tipo sopravvenga a regole o procedure non ancora scoperte, ma anche se così fosse, non è un argomento contro l'esistenza del tipo di giudizio cui mi riferisco, e non è certamente un argomento contro il nostro affidamento su questo giudizio fino a quando queste procedure non vengano scoperte.

Abbiamo l'opzione, ovviamente, di trattenerci dal credere a tutte queste cose, ma in molti casi la credenza è forzata, perché devono essere prese decisioni per cui non si può aspettare. In *The Will to Believe* William James ha una nota discussione sulla

decisione di credere nei casi di credenza forzata. E anche se non fosse letteralmente forzata, resterebbero spesso certi vantaggi pratici nel formulare opinioni su questioni importanti, poiché altri ascolteranno una persona che ha maturato una credenza più di una che si limita a fare congetture. Sto suggerendo che sia le situazioni di credenza forzata jamesiana sia le situazioni di credenza desiderabile sono abbastanza comuni. Quando si verificano questi casi, solo una parte dei motivi della credenza è determinata da procedure note per essere epistemicamente affidabili. Abbiamo visto in 4.1 che la motivazione per la conoscenza porta a comportamenti che vanno oltre le regole conosciute. Gli esempi più ovvi sono comportamenti che derivano dalle virtù dell'audacia, della creatività, dell'inventiva e dell'intuizione. Ciò significa che è un errore per gli epistemologi dedicare tutto il loro tempo a procedure, regole e così via. La terza ragione per cui è necessaria la *phronesis*, quindi, è che molte attività umane, sia quelle estrinsecate, ambito tradizionalmente gestito dall'etica, o le attività interne di pensare e formare credenze, non possono essere né completamente descritte, né valutate nei termini del seguire un insieme di procedure o regole note. Il giudicare bene è richiesto in tutti i settori dell'attività umana, compreso quello cognitivo. Persone con saggezza pratica imparano come e quando fidarsi di certi sentimenti, e sviluppano abitudini su quale atteggiamento avere e quali sentimenti li abilitino ad esprimere giudizi attendibili, senza che nel fare questo siano consapevoli di seguire una procedura. C'è un elemento di inclinazione molto forte nella maggior parte delle credenze, anche nelle credenze di quelle persone più intellettualmente esperte e consapevoli. La parte difficile è allenare le inclinazioni stesse a generare in modo affidabile il fine desiderato - nel caso dell'attività intellettuale, nel produrre conoscenza.

Se le prove proposte finora non sono ancora convincenti, si consideri il modo in cui un buon detective risolve un caso, in un classico giallo. Mostrerà virtù come la capacità di riconoscere i fatti salienti, l'intuizione e la capacità di escogitare spiegazioni di insiemi complessi di dati. Queste virtù probabilmente non sono dei medi tra estremi, e quindi la *phronesis* non è necessaria per determinare un medio. Tuttavia, queste virtù non sono governate da regole più di quanto non accada nei nostri esempi precedenti. Nessuna procedura specificabile dice a una persona come riconoscere i fatti salienti, come ottenere intuizioni o come pensare a buone spiegazioni, tanto meno come usare tutte e tre queste virtù in vista di un fine particolare: esse operano insieme nel buon detective. Nel romanzo poliziesco classico molti altri personaggi, oltre al lettore, hanno accesso agli stessi dati del detective. Possono anche avere buoni ricordi e avere ottime capacità di ragionamento nella misura in cui tali abilità possono essere insegnate. Vale a dire, conoscono le procedure giuste per un ragionamento deduttivo valido e possono anche conoscere cose come il calcolo delle probabilità e le regole più allentate della logica induttiva. Possiamo anche supporre che non commettano nemmeno uno dei cosiddetti errori informali. Ma non tutti hanno la capacità di scoprire l'identità dell'assassino. Una buona storia poliziesca spiegherà come il detective sia arrivato alla sua conclusione e dovrebbe farlo in un modo che mostri al lettore che avrebbe potuto capirlo da solo, se avesse avuto i tratti intellettuali richiesti. In alcune storie il detective afferma che si tratta di mettere insieme le prove in un certo ordine, che gli permetta di "vedere" uno schema che indica un certo colpevole, analogo a vedere dove mettere una tessera di un puzzle. Altri sottolineano l'idea che risolvere un caso di omicidio sia principalmente una questione di intuizione psicologica sulla natura umana e sui

motivi che portano le persone all'omicidio. Altri ancora sottolineano il valore della spiegazione più semplice dei fatti. In tutti questi casi, l'abilità dell'investigatore è qualcosa che chiaramente non si identifica con il seguire un insieme di regole, almeno non nella misura in cui possono essere conosciute e insegnate. Certo, una persona potrebbe essere in grado di imparare come essere un buon detective con il contatto frequente e intenso di bravi investigatori. Il punto è che non lo imparano come si impara a seguire una procedura.

Nonostante la necessità teorica della *phronesis* in una teoria della virtù, dubito che qualcuno sarebbe convinto della sua esistenza se essa non fosse supportata dalla nostra esperienza morale. In definitiva, dobbiamo chiederci se siamo ragionevolmente sicuri di conoscere individui dotati *phronesis* o di sapere *di* tali persone. In caso contrario, possiamo semplicemente rispondere agli esempi che ho fornito rifiutando di ammettere che essi mostrino una qualità speciale nell'investigatore, nello storico, nel filosofo o nel normale lettore di giornali. Potremmo dire che l'investigatore è semplicemente fortunato o è un pasticcione; se lavora su un caso abbastanza a lungo, alla fine troverà la verità. Il brillante lampo della scoperta descritto così abilmente nei romanzi gialli è solo finzione.

Lo storico e il filosofo non hanno alcun diritto di *credere* effettivamente a ciò che scrivono, poiché non hanno prove sufficienti per le loro affermazioni, e sarebbe meglio se ammettessero che il loro lavoro è rispettivamente narrativa storica e narrativa filosofica, solo non così intelligente come il romanzo poliziesco. Quanto al lettore del giornale, forse i suoi difetti sono troppo evidenti per richiedere un commento. La cosa più intellettualmente rispettabile da fare è seguire le regole del ragionamento e dell'evidenza e astenersi dal formare convinzioni oltre i propri confini. O, almeno, questo si potrebbe sostenere.

Aristotele pensava che in alcune persone all'interno della comunità la *phronesis* si vedesse, e la contemporanea esperienza di essa è stata ben descritta da John Casey (1990):

Abbiamo tutti l'idea di "uomo assennato" - un uomo che giudica bene, che sembra fare ogni sorta di cose giuste, e non solo cose di cui ha già avuto esperienza, o di cui ha una conoscenza specifica. Non siamo sorpresi dalla portata della capacità pratica di comprendere propria di un uomo simile. Essa sarà manifesta nei suoi principi di condotta e nella sua valutazione morale di situazioni particolari. Può mostrarsi in rapporti finanziari, nelle qualità di "leadership", nell'apprezzamento degli affari pubblici, nella valutazione del carattere. Un tale uomo può anche avere varie abilità pratiche. In effetti, ci si stupirebbe se una persona dotata di intelligenza pratica nelle grandi questioni si mostri incapace in quelle di minore importanza. E egli mostra che l'intelligenza e il buon senso sembrano essere la stessa cosa in tutte queste diverse aree; ci colpisce proprio per il tipo di intelligenza pratica che *egli* avrebbe. Si può solo fare appello all'esperienza comune per affermare che queste persone esistono. Se esistono, questi sono uomini dotati di saggezza pratica (p. 147).

Nel fornire esempi dell'ampia gamma di abilità dell'uomo dotato di saggezza pratica, Casey ne cita alcune che sono altamente cognitive, come il giudicare bene negli affari finanziari e la capacità di valutare accuratamente il carattere degli altri. La persona saggia a livello pratico ottiene "ogni sorta di cose giuste". Se ci sono persone di questo tipo, suggerisco che ci aspetteremmo che anche loro si formino nel modo giusto.

Uno degli aspetti più importanti della *phronesis*, sia nel suo modo di acquisizione che nel suo modo di operare, è la sua base sociale. Aristotele chiarisce che la virtù si apprende per imitazione e dipende dalla presenza di persone con *phronesis* nella

comunità, e che la stessa *phronesis* non si trova mai nei giovani (NE VI.8.1142a12-21). Se ho ragione nel ritenere che le virtù intellettuali hanno con la *phronesis* la stessa relazione che essa ha con le virtù morali, ne consegue che anche il pensare bene è socialmente fondato. Acquisiamo virtù intellettuali, così come acquisiamo virtù morali, imitando coloro che sono saggi a livello pratico. Impariamo dagli altri come credere razionalmente, proprio come impariamo da loro come agire moralmente. La base sociale della formazione delle credenze è in qualche modo ancora più sorprendente della base sociale dell'agire, poiché probabilmente dipendiamo ancora di più da altre persone per la razionalità o la giustificabilità delle nostre convinzioni che per la rettitudine dei nostri atti. Ciò significa che la salute intellettuale dell'intera comunità è di vitale importanza per la giustificabilità delle nostre convinzioni. Quando sono nella posizione di cercare di scoprire se credere o meno a qualcosa, è importante per me connettermi alla rete sociale delle credenze nel modo corretto. Devo sapere dove guardare: quali libri leggere, quali persone consultare. Quindi ho bisogno di essere in grado di sapere chi ha il miglior giudizio su queste questioni, proprio come ho bisogno di sapere chi ha il miglior giudizio in materia di scelta morale. Entrambe le situazioni richiedono saggezza pratica, sia che il fine sia uno stato cognitivo, sia che si tratti di un'azione esteriore.

Forse è vero che nella misura in cui non possiamo riconoscere le persone dotate di saggezza pratica, non possiamo definire con precisione la virtù intellettuale e il relativo concetto di razionalità. È probabile che la qualità della virtù intellettuale non sia qualcosa che si ha o non si ha. Viene per gradi, proprio come la gentilezza, la giustizia e l'umiltà vengono in gradi. In un'epoca particolarmente rigorosa, vengono poste grandi esigenze al processo mediante il quale si acquisisce una credenza vera prima che si pensi che sia degna di essere chiamata giustificata, razionale o epistemicamente virtuosa. In un'età più rilassata, si applicano *standard* meno stringenti. Sin dall'Illuminismo, si è affermato che *standard* molto elevati, forse irragionevolmente elevati, sono necessari affinché una credenza possa essere valutata positivamente. Non siamo ancora completamente usciti dall'era dello scetticismo e ci sono elementi nella nostra cultura filosofica che ci spingono in più di una direzione sulla questione del rigore. Lo stesso punto, naturalmente, si applica al rigore nella valutazione morale. Un vantaggio di un approccio basato sulla virtù è che risulta sufficientemente flessibile da adattarsi sia gli standard di valutazione altamente rigorosi, sia a quelli più concilianti. Ho sostenuto che dovremmo considerare la virtù della *phronesis*, o saggezza pratica, come una virtù di ordine superiore, che governa l'intera gamma delle virtù morali e intellettuali. Non è una virtù intellettuale più di essere una virtù morale, né ha un rapporto speciale con le virtù morali tradizionalmente considerate tali, che non abbia con le virtù intellettuali. Se ho ragione su questo, ci sono alcuni problemi nel modo in cui Aristotele e Tommaso d'Aquino pensano alla saggezza pratica, e la maggior parte di questi problemi può essere fatta risalire alla loro insistenza nel dividere l'anima nelle parti intellettuali e appetitive. D'altra parte, sia Aristotele che Tommaso a volte descrivono la saggezza pratica in modo tale che, se li prendiamo alla lettera, dovremo stupirci che la *phronesis* non funzioni grosso modo nel modo che ho sostenuto. Si consideri la definizione di *phronesis* di Aristotele citata all'inizio di 5.1. La definisce come "una qualità intellettuale che raggiunge la verità interessata al fare e alle cose che sono buone per gli esseri umani". Sicuramente una tale definizione permette un'interpretazione di questa capacità più ampia di quella successivamente applicata

da Aristotele. Assumendo che la conoscenza sia uno dei beni umani, la *phronesis* governerebbe la capacità di agire nei confronti della conoscenza. Ma nei confronti della conoscenza si agisce mediante attività percettive e cognitive, alcune delle quali sono organizzate in indagini intellettuali strutturate e altre molto più informali.

Lo stesso punto vale per quanto dice Tommaso d'Aquino sulla *prudencia*: "La prudenza verte sul buon consiglio nelle cose che riguardano l'intera vita dell'uomo, e la fine della sua vita " (STI-II, q. 57, a. 4, ad 3). Questa definizione è un po' più ristretta di quella fornita da Aristotele, poiché la deliberazione è una categoria più ristretta dell'agire. Tuttavia, secondo Tommaso il fine ultimo della vita umana è una forma di conoscenza (la visione beatifica), e forme di conoscenza minori fanno parte del fine naturale della vita umana; quindi ne consegue che qualunque deliberazione serva a questi fini dovrebbe essere governata dalla virtù della prudenza. Sebbene Tommaso d'Aquino non avrebbe interpretato la sua propria teoria della prudenza in questo modo, suggerisco che questa sia l'interpretazione più ragionevole.

Concludo che il modo corretto per noi di comportarci a livello cognitivo è esattamente lo stesso di quello che riguarda le forme di comportamento esterno, vale a dire, agendo nel modo in cui agirebbe una persona dotata di saggezza pratica. Possiamo imparare cosa fare in situazioni specifiche in uno dei due modi descritti da Aristotele: possiamo acquisire noi stessi la saggezza pratica, oppure, finché non siamo in grado di farlo, possiamo imitare persone che hanno saggezza pratica. Se ho ragione sulla funzione della *phronesis*, sarà importante analizzarla tanto per gli epistemologi quanto per i filosofi morali.

Il giudicare bene si applica non solo a cosa fare e come farlo, ma anche a cosa credere e come fare per crederci. Questa posizione richiede di considerare le attività cognitive che portano alla formazione e al mantenimento di una credenza come forme di azione. Sfortunatamente, abbiamo ereditato una lunga tradizione che insiste nel mantenere separate queste attività. "Prima pensi, poi agisci", è quasi un truismo. Naturalmente, a volte capita (anche se non così spesso come si potrebbe credere dalla letteratura filosofica) che prima di agire facciamo un certo tipo di pensiero, vale a dire deliberare. E anche quando non agiamo deliberatamente, ma agiamo in modo impulsivo, abituale o con noncuranza, di solito facciamo prima una certa forma di pensiero, almeno fino al punto di elaborare le informazioni sensoriali.

Quindi è indubbiamente vero che il pensiero precede l'agire. Quello che ho suggerito è che il tipo di pensiero che precede l'agire è solo uno dei tanti tipi di pensiero e che l'agire che segue il pensiero è solo uno dei tanti tipi di agire. Il pensiero è esso stesso una forma di agire. Alcune di queste forme potrebbero essere troppo passive per meritare il nome di "azione", ma anche alcuni dei nostri comportamenti più evidenti sono troppo passivi per meritare di essere chiamati "azioni". Il pensiero può essere un agire e il pensiero può precedere un agire. Inoltre, l'agire può precedere il pensiero. Possiamo agire in modo diretto e autocosciente, come quando cerchiamo attivamente informazioni, ma spesso agiamo prima di pensare, anche nei casi in cui non facciamo nulla intenzionalmente o addirittura consapevolmente prima di pensare. Chiunque sia abbastanza esperto nell'arte del pensiero da leggere questo libro, sa che le idee generano idee, ma alcune idee sono generate da atti, sia intenzionali che non intenzionali. Ho letto intenzionalmente un articolo sull'epistemologia o sulla virtù nella speranza perché mi dia delle idee; mi siedo involontariamente accanto a una persona su un aereo che dice qualcosa di illuminante, guardo intenzionalmente un

film o leggo un romanzo, ma involontariamente penso a un modo in cui si collega alla mia teoria sulla virtù intellettuale. Non c'è un ordine speciale tra pensare e agire. Per la maggior parte del tempo, li facciamo insieme. Ci vuole un'incredibile ingegnosità filosofica per elaborare una teoria che separi queste attività abbastanza da permettere una divisione, all'interno di una teoria normativa, tra etica ed epistemologia normativa. La mia posizione è che questa ingegnosità sia usata nel posto sbagliato.