

# T

## Dilemmi e unità delle virtù: la *phronesis* come integratore morale ed esistenziale

Maria Silvia Vaccarezza

Scopo di questo articolo è intrecciare due dibattiti – quello circa la natura dei dilemmi morali e dei conflitti tra valori e quello sull'unità o reciprocità delle virtù – per affermare il ruolo di integratore morale della *phronesis* (o saggezza pratica) e sostenere, inoltre, la plausibilità di due tesi correlate: (i) l'unità (dinamica) delle virtù e (ii) la non-conflittualità dei valori morali.

Di contro all'idea che le virtù generino richieste in conflitto e, dunque, diano luogo a dilemmi morali, tratteggerò una concezione delle virtù che sappia rendere conto della loro mutua interazione e non-conflittualità, e della *phronesis* quale integratore morale, ovvero virtù sovrana, responsabile di integrare i valori salvandone l'irriducibilità, e gerarchizzarli qui e ora. In tal modo, sarà fatta salva la tesi tradizionale dell'unità delle virtù, alla luce di una concezione più analitica di cosa siano le virtù, quale il loro scopo e il loro nesso con la *phronesis*, e quale la natura dell'atto virtuoso. In particolare, sosterrò che l'unificazione data dalla *phronesis* alla luce di uno scopo olistico sia da intendere come “unità dinamica delle virtù”. Inoltre, attribuirò una funzione ulteriore alla *phronesis*, ovvero quella di “integratore esistenziale”, capace di preservare l'integrità della persona alla luce di tale ideale di unità dinamica delle virtù. Non, cioè, in forza di un'unità *de facto*, né dell'unità come mero ideale regolativo, ma dell'unità delle virtù come *ideale possibile* – dunque normativo – e misura del progresso morale.

### 1. *Dilemmi morali?*

Il tema dei dilemmi morali non è certo recente; basti pensare che, già nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele si domanda quale sia il grado di volon-

tarietà di decisioni prese in situazioni estreme, nelle quali ci si trovi costretti a compiere azioni che, in circostanze ordinarie, mai si vorrebbero commettere, come gettare un carico in mare durante un naufragio, o macchiarsi di un crimine perché costretti a ciò da un tiranno che minaccia la propria famiglia (cfr. EN III, 1100 a4-b9). E tuttavia questa tematica ha, negli ultimi decenni, nuovamente affascinato il dibattito filosofico, e visto alcune delle più acute voci del panorama internazionale prendere posizione in proposito. In particolare, il dibattito si concentra non tanto sulle situazioni “tragiche”, ma su casi dilemmatici in cui pare profilarsi un conflitto tra valori. Tipico è il caso dello studente menzionato da Jean-Paul Sartre, diviso tra il dovere di difendere la patria e quello di assistere l’anziana madre; più semplicemente, si può pensare al caso ordinario di non saper scegliere tra il dire una verità dolorosa o sgradevole, venendo apparentemente meno al dovere di amicizia che ci lega a qualcuno, e l’ometterla, rinunciando, così, all’esigenza di veridicità e sincerità.

Come nota Carla Bagnoli in un suo importante lavoro<sup>1</sup>, il caso del dilemma morale pone una sfida alla tenuta stessa delle teorie etiche e alla loro capacità di rappresentare una guida per l’agire: da un lato, infatti, si collocano teorie che ammettono l’autenticità del dilemma (ovvero, il conflitto insolubile), e rendono perciò conto delle nostre intuizioni in proposito, esponendosi, però, al rischio di non essere *action-guiding*; dall’altro, vi sono teorie che negano tale autenticità, interpretando ogni apparente conflitto dilemmatico come una situazione in linea di principio risolvibile, una volta rimossi i difetti cognitivi dell’agente che gli impediscono di intravedere la giusta soluzione, ma così facendo rischiano di non rendere adeguatamente conto della fenomenologia morale e dell’esperienza di stallo, conflitto interiore e rimorso che l’agente si trova effettivamente a provare. Pur muovendo da presupposti differenti, ricadono nella prima posizione autori come Nagel<sup>2</sup> e Williams<sup>3</sup>, secondo i quali “i dilemmi si generano perché vi sono valori differenti e incomparabili”, e “un agente che riconosce tali valori si trova perciò inevitabilmente vincolato da obblighi che possono entrare in conflitto”<sup>4</sup>. D’altro lato, tanto un consequen-

<sup>1</sup> C. Bagnoli, *Dilemmi morali*, De Ferrari, Genova 2006. Di Carla Bagnoli si veda anche, sullo stesso tema, *I dilemmi morali e l’integrità*, in «Iride», 27/2 (1999), pp. 291-310.

<sup>2</sup> T. Nagel, *The Fragmentation of Value*, in Id., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

<sup>3</sup> B. Williams, *Conflitti tra valori*, in Id., *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 97-110.

<sup>4</sup> C. Bagnoli, *Dilemmi morali*, cit., p. 10.

zialista come Hare<sup>5</sup>, quanto razionalisti di stampo “virtueticista” come MacIntyre<sup>6</sup>, Donagan<sup>7</sup>, Korsgaard<sup>8</sup> e Foot<sup>9</sup>, per ragioni differenti sostengono unanimemente che il dilemma nasca “a causa di certi difetti cognitivi, morali o logici dell’agente”, e che, pertanto, “non vi sono conflitti morali irrisolvibili, ma solo agenti difettosi”<sup>10</sup>. Foot, in particolare, difende il cognitivismo (contrastando la posizione anti-cognitivistica e anti-realista di Williams) in due celebri articoli, nei quali ricorre alla distinzione tra proposizioni che esprimano un semplice obbligo o impegno morale, e proposizioni che sanciscano invece l’azione moralmente migliore “tutto considerato”<sup>11</sup>; se le prime asseriscono l’esistenza di obbligazioni, promesse, regole e simili, le seconde invece esprimono ciò che l’agente dovrebbe fare nella situazione presente. Sebbene le proposizioni riguardanti gli obblighi *prima facie* rappresentino il fondamento dell’obbligatorietà di quelle che stabiliscono l’azione moralmente migliore e obbligatoria nel caso particolare, solo queste ultime esprimono ciò per cui vi sono non semplicemente ragioni, ma ragioni migliori o conclusive. E, a questo livello particolare, non è possibile conflitto, dal momento che, in ogni situazione pratica, possono esservi ragioni conclusive solo per un corso d’azione. Ciò vale, a dire di Foot, tanto nel caso dei dilemmi cosiddetti “risolvibili”, nei quali, cioè, non è problematico stabilire quale corso d’azione intraprendere, e il problema che si pone è solo quello dell’aver apparentemente infranto una norma morale, quanto nella situazione ben più problematica dei casi tragici.

<sup>5</sup> R.M. Hare, *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 57-76.

<sup>6</sup> A. MacIntyre, *Moral Dilemmas*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 1 (1990), Suppl., pp. 367-382.

<sup>7</sup> Cfr. A. Donagan, *Consistency in rationalist moral systems*, in «Journal of Philosophy», 81 (1984), pp. 291-309; A. Donagan, *Moral dilemmas, Genuine and Spurious: A comparative anatomy*, in «Ethics», 104 (1993), pp. 7-21, ripubblicato in *The Philosophical papers of Alan Donagan*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994, vol. 2, pp. 153-167.

<sup>8</sup> C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>9</sup> P. Foot, *Moral Dilemmas. And Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 175-188.

<sup>10</sup> C. Bagnoli, *Dilemmi morali*, cit., pp. 8-9.

<sup>11</sup> Si tratta di quelli che in *Moral Realism and Moral Dilemma* Foot chiama “type 1” e “type 2” ought statements (2002 a, 43), e in *Moral Dilemmas Revisited* “ought as a ground” (OXA) e “practical ought” (OXA) (2002b, 178).

## 2. *Unità delle virtù: una concezione aristotelica*

Per comprendere come si possa riformulare dal punto di vista delle virtù la questione dei dilemmi, occorre muovere un passo indietro e porsi una domanda circa l'annoso dibattito sulla tesi della cosiddetta unità delle virtù, che può essere così riformulata per meglio mostrarne l'aderenza al nostro tema: è necessario che le virtù generino richieste morali in conflitto? Per i sostenitori della tesi "unitarista", dal momento che il possesso di una (vera) virtù implica necessariamente il possesso di tutte le altre, è impossibile che da due o più virtù scaturiscano indicazioni conflittuali<sup>12</sup>. Apparentemente, la tesi dell'unità delle virtù comporta solo che chi possiede una virtù le abbia tutte, e non esclude di per sé che le diverse virtù richiedano risposte contraddittorie in determinate situazioni. Tuttavia, la tesi dell'unità può essere facilmente vista come una delle premesse di un argomento che conclude contro l'esistenza di conflitti morali genuini: se, infatti, si assume che una virtù costituisca una disposizione stabile ad agire bene in un determinato ambito morale, e a guidare l'azione in maniera affidabile, sarebbe problematico per la tesi dell'unità se due azioni richieste da due virtù differenti si rivelassero, in una data situazione, incompatibili al punto di dover sacrificare l'azione prescritta da una delle due, senza doverne concludere che la virtù in questione si sia rivelata inaffidabile nel generare richieste morali e nel guidare efficacemente l'azione. Ecco perché, di fatto, i sostenitori dell'unità delle virtù supportano nella quasi totalità dei casi la tesi per la quale virtù differenti non generino mai richieste morali autenticamente conflittuali<sup>13</sup>. Di contro, i "disunitaristi" traggono molta della loro forza argomentativa proprio dalla constatazione della comune esperienza di esigenze virtuose contrapposte, nonché di frequenti casi in cui sembra impossibile essere, ad esempio, al contempo sinceri e amichevoli, coraggiosi e temperanti, e così via<sup>14</sup>. Sebbene il focus non sia tanto sulle obbligazioni,

<sup>12</sup> Una co-implicazione reciproca di tutte le virtù, è sostenuta – tra gli altri – da T.H. Irwin, *Disunity in the Aristotelian Virtues*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplementary Volume, 72 (1988), pp. 61-78; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993; S. Wolf, *Moral Psychology and the Unity of the Virtues*, in «Ratio», 20 (2007), n. 2, pp. 145-167; D. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>13</sup> Sono grata a un revisore anonimo di questa rivista per avermi aiutato a chiarire questo punto.

<sup>14</sup> Tra questi, ricordiamo T. Nagel, *The Fragmentation of Value*, cit.; B. Williams, *Conflicts of Values*, in Id., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 71-82; A.D.M. Walker, *The Incompatibility of the Virtues*, in «Ratio», 6 (1993), n. 1, pp. 44-60; N.K. Badhwar, *The Limited Unity of Virtue*, in «Nous», 30 (1996), n. 3, pp. 306-329; J.H. McDowell, *Mind*,

quanto su quale sia l'azione virtuosa moralmente migliore, l'analogia con il dilemma morale "standard" è evidente: basti pensare al caso ordinario, e per nulla drammatico, menzionato prima, ovvero la situazione in cui dover scegliere se dire una verità dolorosa (virtù della sincerità) od ometterla per non ferire l'interlocutore (virtù del tatto e dell'amichevolezza).

Il disaccordo in merito all'unità o disunità delle virtù, e dunque riguardo alla loro reciproca compatibilità, è, a mio avviso, radicato in una presa di posizione più profonda, ovvero nell'esistenza di due visioni complessive differenti di che cosa sia una virtù, che chiamo "di senso comune"<sup>15</sup> e "aristotelica", e che si sostanziano in una differente concezione, in particolare, di due aspetti:

- i. ciò cui le virtù tendono = lo scopo dell'azione virtuosa;
- ii. cosa significa realmente esercitare un atto virtuoso = la natura (quantitativa o qualitativa) dell'azione virtuosa.

Ne segue, sosterrò, che una visione di senso comune, proprio alla luce della posizione che prende in merito a questi due aspetti centrali, non può che sostenere il disunitarismo, mentre da una visione pienamente aristotelica consegue chiaramente una tesi unitarista, in base alla quale è falso che le virtù generino richieste morali in conflitto.

### 2.1. *Scopo singolo e scopo olistico*

Per quanto riguarda il primo aspetto, ovvero il fine o scopo cui tendono le virtù, possiamo individuare la differenza tra le due concezioni rivali contrapponendo una visione incentrata su uno scopo singolo e una che concepisce lo scopo delle virtù come olistico.

In base a una visione del senso comune, ogni virtù tende a uno scopo singolo, in quanto le diverse virtù sono risposte distinte a considerazioni distinte, cui capita in maniera meramente accidentale di essere compresenti nella stessa situazione<sup>16</sup>. In base a tale concezione, dunque, avere una determinata virtù significa possedere:

*Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998. Si tratta di autori che o non credono nella compatibilità reciproca delle virtù o, più debolmente, dubitano che l'unità tra virtù sia necessaria affinché una virtù sia veramente tale.

<sup>15</sup> Scelgo di chiamare "di senso comune" una posizione che, a ben vedere, non è così pacificamente tale, in quanto pone requisiti meno stringenti alla concezione di virtù, tanto che lo stesso Walker, che come mostrerò ne è l'esponente più rappresentativo, riconosce che la sua concezione potrebbe facilmente essere interpretata in tal senso.

<sup>16</sup> Cfr. A.D.M. Walker, *The Incompatibility of the Virtues*, in «Ratio», VI (1993), pp. 44-62.

- sensibilità a un tipo particolare di considerazioni, e
- desiderio di promuovere esclusivamente gli interessi originati da tali considerazioni<sup>17</sup>.

Pertanto, possedere una virtù implica il possesso di una *sensibilità specifica*, indipendente da altre risposte a considerazioni morali.

Al contrario, entro un quadro aristotelico del funzionamento delle virtù, per rispondere adeguatamente alle considerazioni morali specifiche del proprio ambito, ogni virtù necessita di tendere all'atto che è buono sotto ogni rispetto; dunque, essa deve tener conto delle diverse richieste morali del mondo, e beneficiare del contributo delle altre virtù e della capacità di unificazione e integrazione morale della saggezza pratica<sup>18</sup>. Per questo, grande enfasi è attribuita alla *phronesis*, virtù che gioca un fondamentale ruolo di "orchestrazione"<sup>19</sup>, in quanto individua l'equilibrio tra le rispettive esigenze delle diverse virtù<sup>20</sup>. Chi non abbia una nozione del fine complessivo dell'azione, non possiede, in un quadro aristotelico, autentica saggezza pratica; e chi non l'abbia, viceversa, manca della capacità di bilanciamento tra virtù che, sola, impedisce alle varie virtù di rappresentare impulsi miopi verso fini distinti<sup>21</sup>.

Per esemplificare: in mancanza di un progetto, i diversi operai e artigiani al lavoro nella costruzione di una casa, ciascuno con le proprie abilità, non potrebbero ben coordinarsi, e, di conseguenza, verrebbero meno (paradossalmente) anche al loro fine particolare. Ma per avere un progetto occorre un architetto, ovvero non semplicemente un tecnico in grado di disegnare, ma qualcuno che conosca la destinazione d'uso dell'edificio, le esigenze dei suoi futuri occupanti, ecc.<sup>22</sup>. Non sarebbe neppure un buon falegname chi fosse abilissimo a modellare il legno, ma costruisse una scala

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>18</sup> Susan Wolf ha sottolineato la necessità della *phronesis* perché si abbiano autentiche virtù, anziché mere capacità naturali, e si riferisce alla *phronesis* come a una forma di "conoscenza valutativa", ovvero "conoscenza di ciò che importante e di valore". Si tratta di una conoscenza che "può essere acquisita solo attraverso una combinazione di esperienza e riflessione", e conduce ad avere chiare le proprie priorità. Cfr. S. Wolf, *Moral Psychology and the Unity of the Virtues*, in «Ratio» (new series), XX, 2 (2007), pp. 155-156 (traduzione mia).

<sup>19</sup> K. Kristjánsson, *Virtues and Vices in Positive Psychology. A Philosophical Critique*, Cambridge University Press, New York 2013.

<sup>20</sup> Cfr. D.C. Russell, *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 167.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 341. Questo aspetto è ben sottolineato, tra gli altri, anche da J. Annas in *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 75 e segg., e T.H. Irwin, *Disunity in the Aristotelian Virtues*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», suppl. (1988), pp. 61-78.

<sup>22</sup> Lo stesso Aristotele sottintende questa metafora: cfr. EN I, 1094 a7-17.

nel mezzo di una stanza, o ostruisse le prese elettriche col mobilio, rifiutandosi di coordinarsi con il progetto complessivo e con gli altri artigiani.

Fuor di metafora, occorre la *phronesis* per conoscere lo *skopos* o *horos*<sup>23</sup>, ovvero, l'obiettivo, cui le virtù devono tendere.

In sintesi, la lettura di senso comune adotta una visione singola dello scopo dell'azione virtuosa, e dipinge le virtù come sensibilità che tendono ciascuna al proprio fine; la lettura aristotelica, per contro, fa della cooperazione e dell'integrazione elementi essenziali di una visione olistica del fine, e le fonda nel possesso della *phronesis*, che dà ad ogni virtù la propria direzione fornendo loro un abbozzo del bene dell'agente.

## 2.2. Concezione quantitativa e qualitativa dell'atto virtuoso

Il secondo aspetto di controversia, che porta a una differenza di vedute circa l'unità delle virtù, riguarda, come accennato, che cosa significhi realmente esercitare un atto virtuoso, ovvero la natura (quantitativa o qualitativa) dell'azione virtuosa.

La visione di senso comune sposa infatti, a mio avviso, una lettura *quantitativa* dell'atto virtuoso, che equipara il possesso di una virtù alla massimizzazione dell'esercizio del suo atto distintivo, mentre quella aristotelica ne abbraccia una *qualitativa*, in base alla quale definire quale sia l'atto virtuoso è una attività più complessa<sup>24</sup>. Per esemplificare molto semplicemente, nelle due concezioni possedere una virtù come, ad esempio, la sincerità, significa:

- in una visione quantitativa, dire sempre la verità;
- in una visione qualitativa, pensare, sentire e agire sempre in modo da preservare il più possibile la verità nelle circostanze date.

Come affermato ad esempio da Walker, “un essere perfettamente misericordioso perdonerebbe ogni errore”, così come uno perfettamente giusto “punirebbe ogni errore”; ecco perché, in tale concezione, il possesso di

<sup>23</sup> Cfr. *Etica Nicomachea* VI, 1138 b1; 1138 b2.

<sup>24</sup> Alfano propone una concezione “mista”. Basandosi sulla distinzione di Adams 2006 tra virtù legate a doveri imperfetti, come la generosità, e virtù legate a doveri perfetti, come la castità, Alfano distingue tra virtù “ad alta fedeltà” (*high-fidelity virtues*), come castità, equità, fedeltà, onestà, giustizia e affidabilità, che richiedono un grado elevato di coerenza, e virtù “a bassa fedeltà” (*low-fidelity virtues*), come carità, diligenza, amichevolezza, generosità, industriosità, magnanimità, pietà, tatto e tenacia, che ammettono un grado di coerenza inferiore (M. Alfano, *Character as Moral Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 241). In altri termini, “una persona può essere generosa se fa l'elemosina una volta ogni tanto”, mentre al contrario “non è affatto casta se si trattiene dal violare le proprie promesse matrimoniali solo occasionalmente” (traduzione mia).

perfetta giustizia è per definizione incompatibile con il possesso di perfetta misericordia<sup>25</sup>. La visione quantitativa è implicata in particolar modo da quella che Walker chiama “assunzione di correlazione”, in base alla quale “il grado di possesso di una virtù è direttamente correlato all’estensività del suo esercizio”<sup>26</sup>. In base alla mia lettura, tale affermazione va letta, più precisamente, come segue: “il grado di possesso di una virtù è direttamente correlato all’estensività dell’esercizio *del suo atto distintivo*”. Solo intesa in tal senso si può comprendere come l’esercizio estensivo di una virtù confligga con quello di altre, come Walker sostiene quando afferma che “possiamo esercitare la sincerità solo a spese del non esercizio di quella del tatto, come quando ci viene fatta una domanda la risposta sincera alla quale implicherebbe ferire l’interlocutore”<sup>27</sup>: in questo caso, la sincerità equivale semplicemente a dire ciò che si pensa, così come il tatto coincide con il non ferire in alcun caso; e seppure tali definizioni siano accettabili *prima facie*, è dubbio che lo siano tutto considerato.

In linea con Aristotele, in base a una visione aristotelica la virtù, ad es., della sincerità è una capacità più complessa di pensare, sentire e agire in modo da tendere alla verità all’interno delle circostanze e della situazione data<sup>28</sup>. Non c’è, pertanto, se non a grandi linee, un modo infallibile di predeterminare in cosa consista una risposta sincera alla situazione, dato che per stabilirlo è necessaria quella sensibilità alla situazione e alle sue richieste morali che è tipica della virtù<sup>29</sup>. Questo è ciò in cui, a mio avviso, consiste una visione qualitativa dell’atto virtuoso, ovvero considerare le virtù come configurazioni profonde di sentimenti e pensieri, configurazioni che non producono un comportamento automatico, codificabile a priori, ma una sensibilità ad alcune ragioni morali, una capacità di percepire le caratteristiche moralmente salienti della circostanza.

Ogni virtù ha dunque, come sottolineato da McDowell, un “relevant ran-

<sup>25</sup> Walker, *The Incompatibility of the Virtues*, cit., p. 46.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>28</sup> Tra gli altri, vale la pena richiamare l’efficace sintesi di questo punto compiuta da Kristjánsson: “Ogni virtù, tipicamente, comprende un insieme unico di percezione/riconoscimento, emozione, desiderio, motivazione, comportamento e stile, che si applica alla sfera rilevante, senza che nessuno dei fattori (nemmeno il comportamento “corretto”) possa essere valutato indipendentemente dagli altri”. Cfr. K. Kristjánsson, *Aristotelian Character Education*, Routledge, London-New York 2015, p. 14 (traduzione mia).

<sup>29</sup> Si vedano ad esempio Sherman 1989, Nussbaum 1990 e tutti gli altri eticisti della virtù che concepiscono le virtù come forme di reattività sensibile e assegnano la priorità alla particolarità della situazione morale.



ge of behavior”, ovvero un ambito rilevante di comportamento – ciò che Aristotele considerava il continuum entro cui la medietà virtuosa va trovata in ogni situazione. Nel caso della gentilezza, per esempio, tale ambito è contrassegnato dalla nozione di “attenzione appropriata ai sentimenti altrui”, cosa che non coincide con “semplice propensione ad essere gentili”<sup>30</sup>.

A questo proposito, ritengo sia esattamente per questa ragione che, in Aristotele, a una visione qualitativa delle virtù se ne accompagni una quantitativa dei vizi e delle cosiddette virtù naturali: entrambi questi ultimi tratti, infatti, sono risposte semplici e standard, incapaci di valutazione, variazione e creatività<sup>31</sup>. Non sorprende, perciò, che Aristotele veda le virtù come reciprocamente unite e le virtù naturali e i vizi come invece spesso reciprocamente incompatibili<sup>32</sup>; proprio perché, avendo questi ultimi una struttura quantitativa, portano spesso a conflitti tra forze miopi dell’anima.

In sintesi, in questo secondo punto ho cercato di mostrare come la mancanza di una tesi circa l’unità delle virtù non dipende solo da una differente concezione di quale sia lo scopo (singolo od olistico) cui ciascuna virtù ultimamente tende, ma anche da una diversa visione della natura dell’atto virtuoso; quantitativa, in una visione di senso comune, e qualitativa in base a una lettura aristotelica. Per quest’ultima, come detto, agire virtuosamente ha a che fare con l’individuazione del giusto mezzo all’interno di un continuum rilevante, e, inoltre, l’esercizio di una virtù è un possesso profondo che non sempre sfocia in azioni evidenti, ma può semplicemente coincidere con un certo sentire e pensare, quando le circostanze non permettano o giustifichino l’azione.

### 3. *Unità e dilemmi: qualche conseguenza*

Come si sposa quanto visto finora, circa la sostenibilità della tesi dell’unità, con la constatazione che l’esperienza morale ci pone di fronte a dilemmi morali? O, più precisamente, che resoconto dà del dilemma morale una teoria etica basata sulle virtù che ne supporti la reciproca compatibilità? Innanzi tutto, occorre sottolineare che, rispetto a una concezione razionalista in senso stretto, che vede il conflitto *prima facie* come indicativo di uno scontro tra regole morali generali che entrano in collisione, una

<sup>30</sup> J. McDowell, *Virtue and Reason*, in Id., *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, p. 53 (traduzione mia).

<sup>31</sup> Cfr. EN VI, 1144b 2-17.

<sup>32</sup> Cfr. EN IV, 1121a 15-16.

prospettiva incentrata sulle virtù e sulla saggezza pratica come quella tratteggiata ha il vantaggio di vedere la seconda natura virtuosa non come la mera internalizzazione e applicazione al caso particolare di norme generali, ma come un'intelligenza del particolare orientata a fini, dotata quindi di sensibilità al caso singolo e flessibilità. In particolare, in base a una visione olistica e qualitativa, le virtù non generano richieste morali in conflitto, perché non sono da interpretare come tendenze meccaniche a rispettare principi inviolabili, ma dimensioni elastiche di individuazione del bene e del valore nella situazione presente, orientate dalla saggezza pratica che ne garantisce la capacità di percezione della salienza morale e l'orientamento a uno scopo complessivo buono dell'esistenza.

Dunque, di contro all'idea che l'insorgere di dilemmi morali riveli l'esistenza di conflitti irriducibili tra valori, la concezione olistica e qualitativa che ho qui difeso sostiene la capacità della *phronesis* di fungere da integratore morale, ovvero di integrare i valori salvandone l'irriducibilità e gerarchizzandoli. In tal modo, essa può rivendicare che il conflitto *prima facie* tra valori non dia luogo a un autentico dilemma, ma a una situazione complessa nella quale la saggezza pratica può costituire un'efficace guida per l'azione, individuando il miglior corso d'azione.

Ma c'è di più. Compiendo un importante rilievo, Bagnoli sostiene che negare il dilemma ritenendolo spurio, imputandolo cioè a un difetto di razionalità dell'agente, significa obliterare ciò che ci rende umani, ovvero il fatto di operare in condizione di limiti strutturali, ed esperire per questo minacciata la nostra integrità. Il dilemma, infatti, a suo dire, "porta allo scoperto un conflitto latente tra le ragioni morali che l'agente, se vuol mantenere la propria integrità morale, non può disconoscere introducendo un ordine fittizio di priorità. Nessuna delle alternative che l'agente ha di fronte può lasciare intatta la sua integrità: ecco il senso e l'importanza morale del dilemma morale. Il blocco della deliberazione esprime il fatto che l'integrità dell'agente è minacciata" (Bagnoli 1999: 308). Ciò che qui voglio sostenere è, per contro, che una prospettiva di prima persona centrata sulle virtù possa costituire un buon modo di negare il conflitto radicale senza cancellare però la strutturale limitatezza umana, bensì considerandola non solo come limitatezza epistemica, ma anche e soprattutto morale, ovvero come mancato pieno raggiungimento dell'ideale di integrazione virtuosa piena. Ecco che la *phronesis*, in questa prospettiva, può essere dunque vista come la virtù che, una volta acquisita, non solo opera da *integratore morale*, ovvero gerarchizza i valori, salvando la razionalità della situazione morale e risolvendo il caso dilemmatico, ma, ancor più profonda-

mente, funge da *integratore esistenziale*, ovvero preserva l'integrità normativa della persona agente<sup>33</sup>, e dunque ricomponi il suo sé morale alla luce di un ideale di unità dinamica delle virtù. Non, cioè, in forza di un'unità *de facto*, né dell'unità come mero ideale regolativo, ma dell'unità delle virtù come *ideale possibile* – dunque normativo – e misura del progresso morale, fatta salva la consapevolezza, di cui si diceva in apertura ricordando la discussione aristotelica dell'involontarietà, che spesso sono le circostanze, e non la moralità o le capacità cognitive del soggetto, a ricordare a quest'ultimo la propria, in ultima analisi irrimediabile, limitatezza.

English title: Dilemmas and the unity of virtues: the *phronesis* as moral and existential integrator

### Abstract

*In this paper, I aim at showing practical wisdom's integrating and orchestrating role by referring to the two intertwined debates on the nature of moral dilemmas and on the unity or reciprocity of virtues. Against the widespread idea that the virtues may generate conflicting moral requirements, I will outline a conception which accounts for the virtues' compatibility and mutual dependence. In order to defend this view, I will propose an account of Aristotelian phronesis (practical wisdom) conceived as a moral integrator and sovereign virtue, capable of integrating and prioritizing values. By doing so, I will be in a position to defend a revised version of the unity of the virtues thesis.*

Keywords: moral dilemmas; unity of the virtues; phronesis; Aristotelian virtue ethics.

Maria Silvia Vaccarezza

DAFIST, Università degli Studi di Genova

*ms.vaccarezza@gmail.com*

<sup>33</sup> Tra le molte concezioni dell'integrità sul mercato, ad essere implicita nel mio discorso è quella che la vede come un cluster di virtù (costanza, fedeltà e integrità in senso stretto), nonché come virtù della "razionalità pratica imperfetta" e del "prendere la propria vita sul serio", ovvero come via di mediazione ed equilibrio tra le minacce all'unità del sé e le opposte secche del conservatorismo e del mantenimento dello status quo, alla luce di un'istanza di fedeltà a se stessi bilanciata da una disponibilità alla novità morale delle circostanze e alla revisione critica del proprio sistema di credenze e impegni morali. Cfr. D. Cox, M. La Caze, M. Levine, *Integrity*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/integrity/>; C.F. Rees, J. Webber, *Constancy, fidelity and integrity*, in S. Van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen Press, Durham 2014, pp. 399-408; D. Cox, M. La Caze, M. Levine, *Integrity*, in S. Van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, cit., pp. 200-209.