

Salvatore Giammusso
 Università di Napoli "Federico II"
 Dipartimento di studi umanistici

Corso di filosofia e storia delle idee 2018-2019

Tre forme della grandezza d'animo: megalopsichia – magnanimitas - generosità

Prima parte: note su liberalità, magnificenza e magnanimità in Aristotele

Comincio la mia trattazione dalla teoria aristotelica. Infatti prima di Aristotele troviamo perlopiù affermazioni sporadiche sul tema della generosità. Lo stesso Platone non va oltre un uso generico del termine; lo vediamo ad esempio quando descrive il nobile Teeteto come un uomo che fa un uso liberale delle sue sostanze, o quando sostiene che gli educatori della Repubblica dovrebbero avere una conoscenza approfondita delle virtù pratiche, tra cui la generosità. Ma per Platone la Repubblica deve essere fondata sulle virtù della temperanza, del coraggio, della saggezza e della giustizia. La generosità appare secondaria rispetto a queste virtù che fanno da cardine dello Stato. Aristotele riprende queste virtù, ma a differenza di Platone, ritiene che anche altre virtù siano rilevanti per la vita pubblica. Così egli sviluppa una vera e propria fenomenologia della vita morale, in cui trova posto anche la generosità, o meglio una serie di fenomeni che sono collegati a quanto noi moderni intendiamo con il termine generosità. Aristotele parla letteralmente di liberalità (*eleutherotes*), intendendola in senso ristretto come la virtù dello spendere la moneta, che rappresenta il giusto mezzo tra l'avarizia e la prodigalità (IV). Ma comportamenti che noi moderni chiameremmo generosi si trovano anche nei caratteri della magnificenza e della magnanimità, così come Aristotele li descrive. Il senso della generosità come virtù va compreso dunque in una prospettiva più ampia che tenga conto anche della teoria dell'amicizia, che Aristotele interpreta come base della vita pubblica. Ci accostiamo allora al fenomeno della generosità per cerchi concentrici via via meno ampi, muovendo da alcuni aspetti generali dell'etica aristotelica per poi passare al senso delle virtù.

Per prima cosa occorre tener presente che Aristotele individua un nesso molto stretto tra etica e politica. La vita buona è una vita politica, da intendersi come impegno nelle attività all'interno della polis e a beneficio di essa. Per Aristotele è ovvio che un uomo libero sia un cittadino, un membro di una comunità retta da leggi e istituzioni, motivato a partecipare alla vita pubblica. Infatti il bene pubblico, anche se dovesse risultare identico per l'individuo e per la città, è ciò per cui è più degno impegnarsi (p. 4). La separazione moderna tra una sfera morale individuale e una sfera politica attinente alla vita dello Stato ad Aristotele apparirebbe insensata e anche negativa. In effetti noi sappiamo che questa distinzione è un retaggio dell'individualismo moderno. Aristotele ritiene invece che l'azione morale sia per sua natura politica perché ha luogo in pubblico, nell'agorà, tra liberi di eguale condizione. Già il modo in cui è costruita l'etica nicomachea conferma questo motivo. All'inizio della trattazione Aristotele ci dice in modo esplicito che il suo è un trattato di politica: infatti la politica è la più "importante e architettonica" tra le forme di sapere pratico perché "determina quali scienze sono necessarie per la città e quali ciascuno deve apprendere e fino a che punto." (p. 4) Dunque l'attività legislativa, che della politica è uno dei momenti più densi, dà forma alla vita selezionando alcuni fini da perseguire in pubblico e in privato e vietando una serie di comportamenti ritenuti intollerabili. Il suo compito sta "nel rendere i cittadini dotati di qualità, buoni e praticanti il bene." (19 NE I.9.1099b29–32) E in conclusione del trattato si legge che l'educazione alla virtù è difficile e per questo occorrono leggi che la sostengano (X, 9, 1180 a) Si capisce allora il nesso tra morale e politica: nello stesso modo in cui la generosità ha bisogno di mezzi economici e il coraggio di potenza, la virtù in generale richiede un mezzo che la favorisca. E questa è

l'attività legislativa, che educa i cittadini a condurre una buona vita, una vita felice nella polis stessa. Certo, Aristotele sa che la maggior parte dei politici è mossa da interessi e ambizioni personali, e non da elevati fini pubblici; d'altra parte questo non sminuisce la funzione del legislatore; piuttosto sono questi politici a non essere realmente degni di tale appellativo, visto che la politica ha il fine alto di scegliere "le belle azioni in virtù di se stesse" (Eth. Eud I 5 1216a, 22-28). Nella teoria etica di Aristotele si può dunque individuare un fine politico generale che ha il compito di formulare le leggi per promuovere la virtù e la felicità dei cittadini, e una parte più specificamente etica che vuole mostrare come si possano attuare le potenzialità politiche e diventare buoni cittadini.

Quest'ultima parte indaga gli elementi della vita pratica. Aristotele discorre delle virtù, che sono "abiti", modi di rapportarsi alle passioni fondamentali quali piacere e dolore; tratta fenomeni come l'amicizia, e soprattutto si occupa dei principi e delle cause dell'azione morale, ossia di quei fini che la rendono durevolmente buona. Sotto quest'ultimo aspetto l'etica viene a condividere con le scienze teoretiche un tratto costitutivo: rappresenta anch'essa una forma suprema di sapere che determina i fini per cui avviene qualcosa di particolare, in questo caso i fini per cui si compie un'azione particolare (cfr. Met. I 982b 2-7). D'altra parte il suo fine non è solo teoretico; la trattazione dei diversi fenomeni sta al servizio di una generale finalità etico-politica. Aristotele descrive l'ethos incarnato nei rapporti e negli stili di vita della polis, quello edonistico, quello mercantile, quello politico e quello scientifico-politico, perché vuole rendere il lettore (o l'ascoltatore) consapevole rispetto ai principi e alle cause dell'agire morale. Dal momento che la descrizione potenzia la competenza morale e il senso di responsabilità, essa ha anche un senso pratico, aiuta a comprendere i fini e a scegliere il bene. Il suo presupposto è che si possa "raddrizzare un legno storto" (p. 47), ossia comprendere l'errore e allontanarsene, apprendendo a vestire l'abito "giusto" della virtù, a moderare certi aspetti della personalità, a trovare una via verso la felicità nel contesto della vita di relazione e individuale. Che in linea di principio sia possibile stabilire una relazione con le proprie passioni, significa che l'essere umano ha la facoltà di non obbedire immediatamente agli impulsi: piuttosto egli può fare in modo che la componente desiderativa dell'anima si sottometta alla parte razionale. In questo modo si realizza con la pratica un'armonia interiore tra passioni e intelletto. Questa concordia, questa amicizia con se stessi porta a stabilire amicizie anche all'esterno ed è la base su cui si fonda l'umana ricerca della felicità.

La felicità, *eudaimonia*, rappresenta il bene supremo per l'essere umano. Il primato della felicità dipende dal fatto che tutti la ricercano di per sé, non per altro. La felicità basta a se stessa. Onori e ricchezze sono beni non di per sé autosufficienti, ma li si ricerca in vista della felicità. Tra le diverse possibilità la vita contemplativa corrisponde in modo più adeguato al principio dell'autosufficienza (autarcheia): infatti si fa teoria come fine in sé. D'altra parte questo primato riguarda più che altro il concetto della vita contemplativa; in realtà anche il più saggio degli uomini non vive di sola contemplazione. Il principio dell'autosufficienza va dunque inteso in senso relativo: la vita dedicata alle scienze teoretiche richiede meno mezzi esterni rispetto alla vita pratica e si nutre di un diverso, e più raffinato tipo di piacere. Ma anche all'uomo teoretico servono in qualche misura beni esterni per vivere bene. Aristotele lo sottolinea spesso negli scritti etici, in piena coerenza con un generale indirizzo realistico del suo pensiero, che propende per la tesi opposta a quella sostenuta dagli stoici: mentre per questi la virtù non necessita di beni esterni, Aristotele sostiene invece che la virtù necessita di determinati beni: ad esempio non può essere pienamente felice chi non abbia buoni figli, oppure abbia buoni figli e li veda morire anzitempo. Il godimento nel tempo di certi beni esterni è la condizione necessaria per una durevole vita buona. Infatti la felicità non può essere ridotta a estasi o a brevi periodi, ma va valutata nell'intero arco di una vita. Anche quest'argomento di Aristotele è in sintonia con l'impostazione politica della sua etica: in sostanza non ci può essere piena felicità là dove non vengano soddisfatte alcune condizioni materiali necessarie a partecipare alla vita della polis. Si capisce allora che la vita etico-politica, che secondo il suo tipo viene dopo la vita contemplativa, in realtà ha un valore autonomo in sé; essa non può essere intesa in senso privativo come la mancanza di caratteristiche tipiche della vita contemplativa, ma richiede una competenza pratica, lo sviluppo di virtù specifiche.

È qui che si innesta l'elemento antropologico nell'etica aristotelica. Infatti, l'uomo è un essere politico dotato di ragione e linguaggio e si distingue per "l'attività dell'anima secondo virtù". (I 1098a 15-17) Ora, le virtù umane sono o del carattere, quelle che si riferiscono maggiormente alle passioni, o dell'intelletto. Aristotele non nega il valore delle prime; ma la virtù, o perfezione tipica, dell'essere umano è l'attività razionale; dunque l'attività virtuosa per l'essere umano consiste specificamente nel dirigere attraverso l'intelletto la parte desiderativa dell'anima. Questa può infatti può conformarsi e partecipare della parte linguistico-razionale così come il figlio può adeguarsi alle sagge direttive paterne. L'essere umano dunque non è passivo e non è isolato. Attraverso il linguaggio e la ragione può partecipare a una sfera di beni e valori condivisi nella polis; può apprendere a rapportarsi attivamente alle sue passioni naturali, che sono il piacere e il dolore, in vista del bene pubblico e individuale. In questa prospettiva le virtù etiche appaiono come disposizioni, che con la pratica e l'interazione sociale diventano tratti durevoli del comportamento. A ben vedere, la maggior parte delle virtù si riferiscono al comportamento sociale da assumere nei confronti dei familiari, degli amici e degli altri cittadini. Che l'etica di Aristotele sia un'etica politica, significa anche che certe virtù sono essenziali per l'interazione sociale. L'uomo temperante apprende a moderare i piaceri, verso cui ognuno è inclinato per natura, il coraggioso a vincere la paura, il generoso a vincere l'avarizia. Senza moderazione nell'uso dei piaceri e nell'espressione della collera, la città sarebbe soggetta al dominio di forze irrazionali e distruttive. Senza generosità il tessuto morale della città si sfilaccerebbe. Per questo la giustizia, la più importante delle virtù del carattere, riveste un ruolo particolare: essa permette di tenere a freno ad esempio le ambizioni di chi vorrebbe eludere gli obblighi, e al tempo stesso di ripartire gli onori e beni comuni premiando la virtù e l'obbedienza alla legge. Queste competenze "giuste" si conseguono attraverso l'osservazione di buoni modelli e la pratica, mentre virtù più raffinate come la saggezza e la sapienza si maturano soprattutto attraverso insegnamento e riflessione. Ma in realtà le cose sono più unitarie: infatti anche i sapienti in quanto cittadini hanno bisogno di apprendere e praticare le virtù etiche; e d'altro canto la scelta del bene in una determinata situazione, la stessa pratica delle virtù etiche sarebbe a malapena possibile senza la comprensione di fini politici condivisi. Infatti il phronimos, la prudente saggezza sta nella capacità di confrontare e ponderare tra le diverse scelte possibili l'opzione che si adatta meglio alla situazione e a quello che si deve in relazione agli altri e a se stessi.

Tocchiamo così un altro aspetto distintivo dell'etica aristotelica. Per quanto l'etica sia una scienza dei fini, essa tratta qualcosa di estremamente mutevole come le azioni umane. Per questo deve essere necessariamente approssimativa. Non si può dire in maniera definitiva e precisa cosa sia il giusto mezzo. Dipende dalla situazione e da chi agisce. Non a caso Aristotele richiama due arti come la medicina e la navigazione per rendere comprensibile la specificità della vita morale (32): serve intuito, più che tecnica o conoscenza di regole fisse. L'eccesso o il difetto di una virtù non si rapportano a una astratta eccellenza o perfezione (tale è infatti il senso etimologico della virtù); Aristotele scrive che il giusto mezzo da ricercare è del tutto relativo: ma "non in relazione alla cosa, bensì in relazione a noi." (38) Non per questo egli scade in un relativismo assoluto. Il singolo non è misura di tutte le cose, ma deve determinare le azioni convenienti e "giuste" rispetto alla propria situazione tendendo conto di come una persona saggia, un modello pubblicamente riconoscibile di saggezza, le determinerebbe. (40) Aristotele pensa dunque a un modello complesso: le leggi dovrebbero fornire una cornice adeguata, poi bisognerebbe apprendere sin da giovani a provare piacere per i comportamenti moderati e "giusti" e praticarli con costanza e fermezza d'animo, basandosi sull'imitazione sociale di modelli riconosciuti di virtù (Aristotele pensa a Pericle e alla sua cerchia), e infine serve quella saggezza che è una vera e propria forma di competenza morale dal carattere intuitivo.

Non è facile. L'etica di Aristotele è sì animata da uno spirito positivo e attivo, ma non si adatta a tutti, sicuramente non ai giovani, che di regola sono troppo indulgenti con i piaceri, né a coloro che in maniera consapevole o inconsapevole rinunciano a guidare le proprie passioni con la saggezza dell'intelletto. C'è un passaggio che illustra molto bene questo punto: "Perciò è cosa faticosa - scrive Aristotele - esser virtuoso: è infatti fatica cercare in ogni cosa il giusto mezzo, come non è cosa

possibile a ognuno trovare il centro di un cerchio, bensì solo al competente." (46) Il passaggio è degno di nota: esso stabilisce una similitudine tra la pratica della virtù e la ricerca del centro di un cerchio. Nell'etica Eudemia lo si trova con una leggera variazione. Qui Aristotele afferma che chiunque può tracciare un cerchio, ma individuarne il centro è difficile. Che significa? È un argomento che ricorda da vicino alcuni paradossi di Wittgenstein. Aristotele ricorre a questo argomento per dire che tracciare un cerchio nel rispetto delle astratte regole geometriche è cosa ben diversa dal trovarne in concreto il centro: per così dire l'indicare il centro rinvia alla situazione di chi deve indicarlo. Il compito è insolubile in astratto e può essere risolto solo per approssimazione attraverso l'esercizio e l'esperienza di vita a confronto con buoni modelli.

Tanto premesso, possiamo volgere la nostra attenzione alla teoria aristotelica della generosità, cominciando proprio da un primo approccio al concetto di liberalità. Anche in questo caso Aristotele si distingue per la concretezza della sua analisi. Per lui la liberalità si riferisce a beni tangibili (*mesotes perì ta chremata*) Siccome queste forme di beni sono misurate dalla moneta, la liberalità consiste in definitiva nella propensione all'elargire la moneta. La liberalità riguarda più il dare che il non prendere. L'uomo liberale non trattiene molto per sé, non accumula le ricchezze, ma le fa circolare, e per questo è quello che sa usarle al meglio, così come un uomo coraggioso è quello che può fare meglio uso di un'arma. Lasciamo per il momento da parte le conseguenze sociali e psicologiche di questo atteggiamento, limitandoci a notare che esso genera gratitudine e legame. Converterà cogliere soprattutto che la liberalità si presenta come una forma di "giusta" di relazione con gli altri e con se stessi rispetto al denaro. Infatti l'uomo liberale non dà in maniera indiscriminata, ma secondo quello che è giusto: riguardo alle persone cui si deve, quando e quanto si deve, come si deve (1120a 25). Il dovere va inteso qui in un senso non rigido: l'uomo generoso non agisce per un dovere astratto e super-egoico, né per una impulsività senza freni. Agisce invece discernendo saggiamente quello che è conveniente data la situazione, senza che questo debba significare una qualche forma di "convenienza" personale: infatti un'elargizione di denaro motivata dalla ricerca dell'utile non parrebbe ad Aristotele veramente generosa, perché l'uomo liberale tende "a lasciare il meno per se", a "non guardare a sé" (1120 b 6-7). L'azione generosa non calcola dunque il proprio vantaggio, ma considera quello che è appropriato alla situazione. Si vede già da queste prime battute che il principio dell'uomo liberale è quello del dare e prendere in modo "giusto" in base a una retta comprensione. Nel fenomeno della liberalità Aristotele vede una esemplificazione di quanto egli afferma riguardo al rapporto tra virtù etiche e dianoetiche. L'azione giusta dipende dalla saggezza intuitiva che nella situazione data mette in pratica l'insegnamento offerto dai buoni modelli di virtù.

Non è in gioco l'entità delle somme elargite. Si può infatti essere generosi anche senza essere ricchi. A distinguere l'uomo liberale è lo spirito con cui egli dona. Aristotele parla di "*exis*", che è il termine tecnico con cui indica in generale le virtù come atteggiamento rispetto alle passioni. (1120 b10). In questo contesto significa proprio l'atteggiamento in relazione all'atto del dare. Chi elargisce provando dispiacere o senza provare piacere non è entrato ancora nella sfera della liberalità. L'uomo liberale prova piacere nel dare le proprie ricchezze e prende per sé in maniera limitata e conveniente. In questo è simile al prodigo; ma quest'ultimo eccede nel dare, dilapida le proprie sostanze e va in rovina per colpa sua. In altri termini il prodigo è un generoso che agisce in modo ingiusto verso se stesso: infatti dilapidare i propri beni è un comportamento autodistruttivo, una forma di stoltezza (1121 a 27), come afferma letteralmente Aristotele. In più il prodigo agisce anche in modo inappropriato verso gli altri: siccome ha bisogno di dare molto, tende a prendere senza troppi scrupoli. Così, anche se trattiene poco per sé, nella maggior parte dei casi egli agisce anche in modo illiberale (1121 a33). Nel fenomeno della prodigalità Aristotele coglie in effetti alcuni tratti di quei comportamenti che la psicopatologia moderna attribuisce alla maniacalità compulsiva e manipolativa. "Il prodigo - scrive Aristotele - né gode di ciò che si deve, né come si deve, né si addolora convenientemente." (1121 a8) Egli può essere pensato come un generoso un po' folle o un po' stolto. Colui che è sanamente generoso invece non è autodistruttivo perché agisce in modo giusto. Difficilmente sarà ricco perché guarderà al denaro come un mezzo, e non come a un fine. Ma agirà comunque in modo saggio e ragionevole: ossia "non darà a chi non deve né quando non deve né farà

cose del genere." (1120 b20) La prodigalità si discosta da questa saggia generosità come una sua variante insana, ma le resta affine se si guarda all'illiberalità (*aneuletheria*).

L'illiberalità è all'opposto della liberalità. Già le parole che Aristotele sceglie rendono questa opposizione. Tradotti a volte con l'opposizione di generosità e avarizia, i fenomeni che Aristotele intende vengono resi meglio seguendo proprio lo spirito dei termini specificamente usati, che sono appunto la liberalità (*eleutherotes*) e l'illiberalità (*aneleutherotes*). Della liberalità si è già detto; dell'illiberalità occorre invece dire che è un fenomeno complesso, di cui quelle che ordinariamente si sono chiamate oggi "avidità" (desiderio e piacere smodato di prendere) e "avarizia" (attaccamento ai beni e dolore per la loro perdita) sono entrambe componenti. L'illiberalità è un tratto molto negativo, cui Aristotele attribuisce la stessa caratteristica che Freud vedeva nel masochismo: non può essere trattata o curata in alcun modo. Mentre il prodigo tende con il passare degli anni ad assumere quei tratti conservatori che sono propri delle persone anziane e così a rinsavire, l'uomo illiberale "non giova a nessuno, nemmeno a se stesso." (1121a30) È una condanna senza appello. Neanche la considerazione che l'illiberalità sia un atteggiamento diffuso e apparentemente connaturato all'essere umano giova a mitigare l'asprezza del giudizio aristotelico. E si capisce perché: se il fine dell'agire umano è la vita buona nella polis, le passioni dell'uomo illiberale tendono ad essere antisociali. L'illiberalità appare dunque come un cedere alle proprie passioni più primitive (l'ansia del lasciare andare i beni, il piacere smodato di possederli senza uso) in cui la relazione sociale e politica si distorce. Aristotele distingue tra le diverse forme di essa, quelle che in cui si eccede nel prendere o si difetta nel dare; ma gli interessa mettere l'accento sul fatto che questi sono aspetti di un generale atteggiamento che si colloca all'opposto della virtù. La liberalità rende possibile lo scambio sociale su cui si basa l'amicizia e in senso esteso la vita politica; l'illiberalità non dà e non prende o prende male nel timore di dover dare. Illiberali sono anche i tiranni così come tutti quelli che prendono in modo smisurato spogliando la città dei suoi averi. Si tratta di modi di agire contrari a un principio di giustizia e al fine umano di una buona vita nella polis. In definitiva, lasciano intendere una scarsa consapevolezza e competenza etica, visto che anche l'avarico, che - come tutti - ha in vista il fine della felicità, non solo non riesce a conseguirlo a causa dei mezzi ingiusti, ma non riesce neanche nell'averne una buona relazione con se stesso.

Questo punto è interessante e ci fa capire indirettamente il legame tra la liberalità e la magnanimità, che sulle prime non appare in modo del tutto evidente. Certo, proprio del magnanimo è anche la capacità di elargire benefici (1124 b10), diremmo una certa liberalità, ma non è questo che lo distingue. Infatti in un senso ristretto la liberalità consiste nella virtù dell'elargire il denaro, mentre la magnanimità (*megalopsychia*) non riguarda direttamente il denaro. La magnanimità è una sorta di "ornamento delle virtù", che da un lato le presuppone, d'altro lato le potenzia (1124 a). Essa è, per così dire, una meta-virtù che riguarda il modo in cui una persona già buona si rapporta agli onori, visti come il più elevato dei beni esterni raggiungibili da un uomo. Non è possibile un grande onore senza la virtù.

Vediamo più in particolare cosa intende Aristotele. Il magnanimo è una persona che si (1123b2) ritenga degna di grandi imprese e onori essendo per davvero degna di onori. Il magnanimo o, come si direbbe oggi, la persona di spirito nobile, è dedito a grandi imprese, ha dignità ed è consapevole di averla. Diremmo allora che il magnanimo si rapporta a se stesso in modo non inadeguato, come invece accade in diversi altri casi: ad esempio nel caso di chi ha un'eccessiva autostima, magari perché si ritiene degno di cariche per le quali in realtà non ha una sufficiente preparazione o virtù. C'è un caso ancora più interessante, perché questo rappresenta il caso opposto al magnanimo: parliamo del pusillanime (*mikropsychia*), una persona che, pur essendo degna di cose elevate, non si stima abbastanza. In questo caso Aristotele lo dice esplicitamente: il pusillanime non conosce se stesso; infatti se si conoscesse, aspirerebbe a quei beni di cui è degno. (1125 a 22). A noi interessa notare che entrambi, l'uomo eccessivamente ambizioso e il pusillanime non hanno una comprensione adeguata dell'essere che gli è proprio, vuoi per desiderio smodato di possesso e potere, vuoi per timore, come nel caso della persona con un carattere evitante - come chiameremmo oggi il pusillanime. Rispetto a questi appare al limite più coerente con se stesso quello che aspira a piccole

cose essendo degno di esse. Ma è proprio questa congruenza che manca in chi è di animo piccolo: il pusillanime non ha una buona relazione con se stesso, non è consapevole, e - proprio come la persona illiberale - finisce con l'essere un nemico di se stesso. Mentre quest'ultimo è preso dall'attaccamento al bene e dall'ansia della perdita, il primo nega il suo proprio valore. Entrambi tuttavia falliscono nell'essere in una giusta relazione con se stessi fondata su una retta comprensione dell'essere e del bene.

Possiamo vedere ora meglio il legame indiretto tra liberalità e magnanimità. Pur nelle differenze tra i due fenomeni, entrambi richiedono un giusto atteggiamento verso se stessi e gli altri. Il magnanimo è generoso verso stesso perché è congruente e si riconosce il diritto all'onore che merita; il liberale è consapevole della dimensione sociale e politica della vita e, vincendo sulla naturale propensione all'attaccamento ai beni, li fa circolare senza creare danno a se stesso, ma anzi generando con questa sua virtù legame sociale e benevolenza. Entrambi sanno dare.

La magnificenza è più ristretta come ambito rispetto alla liberalità, perché non riguarda genericamente le ricchezze, ma più specificamente le spese. Il magnifico spende molto per attività elevate come la costruzione di templi, i culti per gli dei, i servizi per la comunità (liturgie). Il magnifico è anche liberale, ma non vale il contrario. Il magnifico tiene al suo prestigio e quindi investe anche in eventi importanti della vita personale o nella casa, ma nel complesso "il magnifico non è dispendioso per se stesso, bensì per la comunità" (1123 a 6-7). Dunque secondo Aristotele la magnificenza trova il suo naturale terreno nella vita pubblica: essa riguarda specificamente chi è in grado di sostenere grandi spese per la comunità. I poveri ne sono automaticamente esclusi; essa si addice piuttosto ai nobili e alle élites economiche. Come tutte le virtù etiche, anch'essa riguarda un giusto atteggiamento. Il magnifico è colui che sa spendere in modo giusto grandi somme di denaro per fini pubblici. Come la liberalità, la magnificenza non ostenta volgarmente né compromette il suo decoro con improvvise meschinerie. D'altra parte questi vizi corrispondenti non possono essere paragonati all'illiberalità. Perché la magnificenza è la virtù di un'élite ristretta di persone facoltose e di origini illustri, e il deficit di questa virtù, ancorché sconveniente, non crea quelle distorsioni nelle relazioni sociali che crea l'illiberalità.

Si è detto che l'illiberalità ostacola le relazioni sociali. Si trovano interessanti considerazioni al riguardo nel libro IX, che tratta dell'amicizia. In diversi passaggi Aristotele riafferma la tesi che aveva soltanto accennato nel quarto libro discutendo dell'illiberalità: come si ricorderà, qui si diceva che la persona illiberale non giova a nessuno, neanche a se stesso. Nel IX libro troviamo il naturale approfondimento di questo motivo alla luce del tema delle relazioni: "l'uomo cattivo - scrive Aristotele - non sembra essere in amicizia con se stesso, poiché non ha in sé nulla di suscettibile di amicizia." (1166b 25-29) Questo luogo serve ad Aristotele per far risaltare in termini opposti il comportamento dell'uomo virtuoso. Mentre l'illiberale e il pusillanime cercano compagnia per sfuggire alla discordia interiore, a una solitudine affollata da pensieri e progetti antisociali, l'uomo amico di se stesso agisce in accordo alla parte più elevata di sé; in lui non c'è dissidio tra quello che si deve fare e quello che si fa; il saggio comprende il bene e lo compie. Secondo Aristotele la persona virtuosa tende a essere coerente e stabile nelle sue relazioni perché agisce in base alla parte razionale della sua anima, "è, per così dire, incapace di pentirsi" (1166a 30). Egli sa scegliere intuitivamente il bene nelle diverse circostanze basandosi sull'osservazione di buoni modelli sociali e su un senso vissuto di piacevolezza, che non deriva da questo o quel bene (sebbene i beni siano importanti secondo Aristotele), su questa o quella carica, ma viene da sé, essendo connesso alla consapevolezza di agire secondo virtù, secondo un criterio di ragionevolezza della vita. In questo senso il semplice vivere rappresenta già di per sé una forma di piacere che basta a se stessa. Sembra che Aristotele stia reintroducendo il primato della vita contemplativa, che - come si è detto - corrisponde meglio all'ideale dell'autarcheia, implicitamente presupposto nell'agire secondo virtù in vista della felicità. In parte è così, tant'è che il saggio agisce in base al decoro lasciando agli amici ricchezze, onori e cariche; infatti il saggio ha relativamente meno bisogno di beni materiali. Ma il discorso aristotelico è più sfumato e complesso: il saggio è senza dubbio amico di se stesso, e in un senso relativo basta a se stesso; ma proprio perché è stabile e concorde, non è scisso da conflitti e pentimenti, egli può

realmente essere amico di un altro; e viceversa può lasciare che altri "simili nella virtù" possano accostarsi a lui. In alcuni passaggi suggestivi Aristotele dice chiaramente che la buona relazione con se stessi è sin dall'origine una relazione con l'altro come amico. "Infatti - scrive Aristotele - l'amico è un altro se stesso". Chi ha una buona relazione con sé è più predisposto all'amicizia ed è realmente un amico rispetto a chi ad esempio è incostante con se stesso. La virtù apre alla relazione comunitaria e politica. Per amicizia in senso pregnante qui va inteso il legame relativamente stabile tra persone simili nella virtù. La reale amicizia, quella che non si basa sull'utile o sul piacere, avviene tra persone per bene, e rappresenta il vero e proprio nucleo della società su cui si costruisce in maniera naturale la *Politia*. Aristotele sembra voler dire che la virtù armonizza la personalità sicché una persona che si trovi in amicizia con se stesso può diventar effettivamente amica a un altro e rendere possibile quella dimensione comunitaria e politica della vita, senza la quale non ci può essere vera felicità.

Proviamo infine a dare uno sguardo di insieme. Per quanto sembri paradossale, l'etica di Aristotele - un sapere impreciso relativo a cose mutevoli - si è dimostrata molto più durevole della sua riflessione sulle scienze teoretiche come la fisica e la metafisica, e oggi gode di una rinnovata attualità. Essa va al di là della stretta cerchia di destinatari cui Aristotele intendeva rivolgersi, in sostanza i maturi cittadini ateniesi ben nati, orientati verso la vita pubblica. Il suo punto di forza sta in un modello finalistico dell'agire morale basato sulle categorie fondamentali della *orexis*, l'impulso che ci porta a realizzare il fine del bene, e l'attività (*energheia*) che rende compiuto il bene nel corso del tempo. È una concezione aperta e attiva della vita morale, che non rinuncia alla dimensione sensibile e passionale, ma intende formarla secondo ragione. Aristotele ha una concezione flessibile dei doveri, che occorre comprendere in situazione, e sviluppa piuttosto un'etica delle virtù e dei beni necessari all'unico vero fine, che è il conseguimento della felicità. I beni sono necessari alle virtù, che è una condizione di giusta armonia tra passione e intelletto. In questo contesto i fenomeni che indichiamo genericamente con il nome di generosità sono degli atteggiamenti "giusti": Aristotele parla del giusto modo di elargire benefici agli amici, di spendere il denaro per fini pubblici, di aspirare ai beni importanti. Sembra che il discorso riguardi in modo specifico il denaro e gli onori, la qual cosa non sorprende se si tiene presente che la prospettiva aristotelica - come abbiamo visto in apertura - ha un carattere decisamente politico. Non a caso autorevoli commentatori hanno fatto notare come in Aristotele manchi il concetto di interiorità come spazio privilegiato della vita morale. Infatti questa è una scoperta del Cristianesimo delle origini. Ma questo non significa che Aristotele escluda il piano individuale. Anzi. Se si legge con attenzione, si vede che il raggiungimento dei fini di un'etica politica, ossia un diffuso bene pubblico, è possibile solo con lo sforzo individuale di realizzare una giusta relazione con se stessi. L'individualità per bene che ha in mente Aristotele è quella che non cede immediatamente alle pulsioni naturali, l'attaccamento ai beni, la paura di perderli o di esporsi, ma le modera con saggezza tenendo in vista la pubblica felicità, che è il fine più elevato che possa perseguire un essere umano. L'individualità è dunque il risultato riuscito di una relazione con se stessi, che - senza rinunciare ai beni - li usa produttivamente per beneficiare gli amici e l'intera cittadinanza. Potremmo dire che l'uomo liberale è quello che usa i beni, sia per beneficiare gli amici sia per le spese a beneficio dello Stato, senza rimanervi attaccato. Del resto anche nell'uomo di animo nobile brilla la scintilla di una più ampia generosità. E questo è possibile solo all'uomo per bene che abbia una buona relazione con se stesso, ossia abbia realizzato in sé e nel proprio comportamento pubblico un'armonia di passione e intelletto. Questa è la generosità di chi non nega a se stesso per timore o scarsa autostima quei beni elevati derivanti di cui è degno.