

Giacomo Samek Lodovici

Ambrogio, Agostino, Abelardo e Tommaso: lineamenti sintetici della loro aretologia

*The essay reconstructs four significant medieval conceptions of virtue. Ambrose christianizes the virtues, conceived as roads to beatific life. For Augustine virtues are will's qualities that predispose to the good, especially to the absolute Good; they are also love's expression, *ordo amoris*, that only Christians can achieve. Abelard distinguishes (on one side) virtues (also accessible to non-Christians) and vices, which are propensities, and (on the other side) the corresponding acts: vice is not sin, because sin is rather the inner voluntary consent to vice, and merit consists in the inner voluntary consent to virtue. For Thomas we must distinguish natural virtues (which can be achieved by anyone) and the infused ones, the ethical and the dianoetic. Ethical virtues realize the synergy between affect, reason and will. They imperfectly anticipate the eschatological happiness.*

Lo scopo di questo breve contributo non è ricostruire la storia della virtù nel medioevo¹, bensì estrapolare da essa, e *molto sinteticamente*, quattro significative (per motivi diversi) trattazioni della virtù di questo lungo periodo: quelle di Ambrogio, di Agostino, di Abelardo e di Tommaso d'Aquino.

La restrizione a solo quattro autori è dettata da ragioni di spazio e la scelta proprio di questi quattro è ovviamente opinabile. A ogni modo, Ambrogio è stato scelto in quanto è il primo autore a trattare con un certo rilievo il tema della virtù, Agostino è stato scelto (soprattutto) per la notevolissima influenza che alcuni aspetti della sua aretologia hanno esercitato per secoli, Abelardo ha intercettato l'attenzione per la diversità della sua trattazione rispetto a quella di quasi tutti gli autori che lo hanno preceduto², Tommaso è stato considerato per l'ampiezza e la sistematicità della sua dottrina delle virtù, nonché perché ha elaborato, in una notevole sintesi, molte istanze degli autori precedenti.

Com'è noto, il medioevo teologico e filosofico è spesso debitore verso i filosofi classici e innesta le sue riflessioni intorno alle virtù su quelle svolte (per esempio)

1 Per la quale cfr. il recente, ponderoso e notevole (ancorché forse un po' sbrigativo su Tommaso) I. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A study in Moral Thought from the Fourth to Fourteenth Century*, Brill, Leiden – Boston 2011.

2 Sebbene descriverlo come un precursore di Rousseau, Lessing, Kant e del razionalismo moderno sia un'«esagerazione fino alla caricatura», É. Gilson, *La filosofia nel medioevo*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 338-339.

da Platone (che ha per primo introdotto lo schema delle quattro virtù cardinali³: giustizia, forza, saggezza e temperanza), da Aristotele (che, pur non attribuendo una preminenza alle virtù cardinali, ha dedicato largo spazio alla considerazione della virtù⁴), dal neoplatonismo, dallo stoicismo (soprattutto romano), e così via.

Ma l'adesione alla fede cristiana imponeva ai medievali uno sforzo teoretico di conciliazione con il messaggio biblico dei concetti – anche etici – dei classici, e quindi esigeva da loro una sorta di cristianizzazione delle virtù.

Anzi, in generale, si può rilevare che, per molto tempo, diversi teologi medievali hanno ritenuto che l'acquisizione di tutte le virtù fosse un dono divino gratuito, che tutte le virtù (e non solo quelle teologali) fossero infuse da Dio e inaccessibili ai non cristiani; è stato soprattutto a partire dai teologi parigini tredicesimo secolo che è invece invalsa la convinzione che esistano virtù acquisibili dall'uomo con le sue risorse e accessibili anche ai non cristiani.

Le virtù, prima di venire considerate dagli autori dell'occidente latino, furono recepite dai teologi e dagli esegeti di lingua greca, come Filone, Clemente Alessandrino e Origene. I primi padri latini, invece, inizialmente ne omisero non di rado la menzione⁵ (un'eccezione è per esempio Lattanzio), per restituire poi loro spazio con Ambrogio, Girolamo e Agostino, i quali, in forza della loro educazione classico-umanistica, ne avevano incontrato la trattazione direttamente sui testi degli stoici e/o dei neoplatonici.

1. Ambrogio

È stato notoriamente Ambrogio⁶ a coniare l'espressione «virtù cardinali»⁷ per riferirsi al quartetto composto da giustizia, forza, saggezza⁸ e temperanza, nonché (cosa meno nota) a chiamarle «virtù principali»⁹. Del resto, egli utilizza queste espressioni in modo fluttuante, cioè anche per designare altre virtù, e senza elaborare un'etica delle virtù, bensì menzionandole *en passant*, all'interno di vari discorsi, cioè senza definirne concettualmente l'ontologia¹⁰.

3 Platone, *Repubblica*, 427B - 444C.

4 Soprattutto nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia*.

5 Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, p. 12.

6 Su cui seguiamo spesso Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, pp. 12-17.

7 Cfr., per esempio, Ambrogio, *Espositio in Lucam*, V, 6, 49.

8 Per tradurre il latino *prudentia* scelgo il termine italiano "saggezza" invece che prudenza, perchè quest'ultimo termine, soprattutto a partire dalla modernità (G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale. Ricerche di filosofia morale*, 1, Las, Roma 1996, specialmente p. 141 e ss.), e certamente ai giorni nostri, ha assunto spesso un significato che è fuorviante rispetto a quello dell'aretologia medievale, essendo divenuto sinonimo di cautela, circospezione. Questo significato è solo uno degli aspetti della *prudentia*, e non lo è sempre.

9 Cfr., per esempio, Ambrogio, *De paradiso*, III, 18.

10 M. Aramini, *Introduzione alla teologia morale*, Giuffrè, Milano 2010, p. 70.

In lui è consistente lo sforzo di cristianizzazione delle virtù: per Ambrogio esse conducono alla vita eterna beatifica¹¹, nel senso¹² che con la saggezza si discerne la verità religiosa¹³ su Dio, con la temperanza si preserva la castità per dedicarsi alla preghiera¹⁴, con la fortezza si rimane costanti nella preghiera stessa, e con la giustizia si chiede a Dio ciò che è giusto impetrare. Già da questa caratterizzazione emerge la ripresa ambrosiana della dottrina classica dell'unità delle quattro virtù cardinali: chi ne possiede una, possiede anche le altre¹⁵.

Nell'orazione funebre per Satiro, suo fratello, Ambrogio (come del resto aveva già fatto – per esempio – Giovanni Crisostomo) comincia a pensare le virtù cardinali quali declinazioni dell'amore (in un modo che sarà sviluppato a fondo da Agostino, come vedremo nel prossimo paragrafo). Così, se la saggezza riconosce Dio come Sommo Bene, lo ama e ama inoltre il prossimo¹⁶, la giustizia dà a ciascuno (a Dio e al prossimo) il suo e, soprattutto, se ne prende cura¹⁷. In tal modo, l'evangelico comandamento dell'amore («Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso»¹⁸) viene osservato specialmente tramite la saggezza per quanto concerne l'amore di Dio, e specialmente tramite la giustizia per quanto riguarda l'amore del prossimo. Alle rimanenti virtù cardinali, la fortezza e la temperanza, in questo testo è attribuita una funzione ausiliaria: la prima viene associata alla fede salda e costante in Dio, la seconda (soprattutto) alla semplicità¹⁹ dei «poveri in spirito» (nel senso del vangelo delle beatitudini²⁰), che si affidano a Dio e alla sua parola.

Nel *De officiis*, infine, mantenendo la connessione tra amore, saggezza e giustizia, Ambrogio conferisce a quest'ultima i connotati della *beneficentia*, intesa come congiunzione di *benevolentia* e *liberalitas*²¹. Quanto alla fortezza e alla temperanza, in questo testo la prima²² coincide non solo con lo sforzo fisico (per esempio in guerra), ma altresì specialmente con l'autodisciplina, con l'autogoverno (raggiunto quando «un uomo conquista se stesso»), con il vigore mentale, con la concentrazione (si pensi, per esempio ma non solo, alla costanza del sacerdote che osserva la sua disciplina quotidiana di preghiera) e con la «gloriosa fortezza» d'animo del martire della fede; dal canto suo, la temperanza²³ consiste nella moderazione delle passioni.

11 Cfr., per esempio, *De Paradiso*, III, 14.

12 Ambrogio, *De Cain et Abel*, II, 6, 21.

13 Per Tommaso, invece, riconoscere la verità speculativa è compito non già della saggezza, bensì di altre virtù, per esempio della sapienza; la saggezza (come vedremo) riguarda piuttosto il riconoscimento della verità pratica.

14 Ambrogio riprende Paolo, *1Cor* 7,5.

15 *De paradiso*, III, 18.

16 Ambrogio, *De excessu fratris*, I, 42.

17 *De excessu fratris*, I, 57-58.

18 *Mc* 12,29-31.

19 *De excessu fratris*, I, 44 e I, 51-56.

20 *Mt* 5,3.

21 Ambrogio, *De Officiis*, I, XXVIII, 130, 143-144.

22 *De Officiis*, I, 28, 175-185.

23 *De Officiis*, I, 43, 209.

2. Agostino

Nel *De libero arbitrio* (uno dei primi scritti) Agostino definisce le virtù come qualità buone, precisamente buone disposizioni, della mente²⁴ (in ultima analisi della volontà, come stiamo per vedere) delle quali non si può fare un cattivo uso, a differenza degli altri beni, che invece si possono usare sia bene sia male²⁵. Dunque la virtù si distingue da altre qualità della mente perché è un orientamento al bene, a differenza di altre qualità (le abilità) che possono essere esercitate in modo sia buono sia malvagio.

La saggezza è qui «conoscenza razionale di cose che si devono desiderare e fuggire», la forza è «disposizione spirituale, con cui si disprezzano i disagi e la perdita di cose indipendenti dal nostro volere», la temperanza è «disposizione che frena e reprime il desiderio di cose che si desiderano disordinatamente», la giustizia «distribuisce a ciascuno il suo»²⁶. D'altra parte, Agostino argomenta²⁷ che in chi ha la volontà buona «si trovano tutte e quattro le virtù»: dunque, propriamente, sede della virtù è la volontà.

Nel *De musica* (un altro dei primi scritti, in cui si avverte l'influsso neoplatonico) Agostino concepisce le virtù cardinali in senso simil neoplatonico, ma cristianizzate, cioè come disposizioni mediante cui l'anima si svincola dai condizionamenti terreni per abbracciare Dio. Così, per esempio²⁸, la saggezza discerne tra il bene e il male e, specialmente, consente di comprendere che Dio è l'unico bene degno di essere perseguito per se stesso; la temperanza consente il distacco dai beni inferiori ed è propedeutica all'amore per Dio, anzi coincide con questo amore, coincide con la carità; la giustizia è il desiderio di servire Dio e la forza è la capacità di resistere alle difficoltà nel cammino verso di lui.

Nel *De moribus Ecclesiae* (15, 25) l'Ipponate sviluppa ulteriormente l'identificazione tra le virtù e l'amore, più precisamente tra le virtù e l'amore di Dio: la virtù è quadripartita «in considerazione della varietà delle disposizioni che lo stesso amore assume. Così queste famose quattro virtù [...] non esiterei a definirle anche così: la temperanza è l'amore integro che si dà a ciò che si ama; la forza è l'amore che tollera tutto agevolmente per ciò che si ama; la giustizia è l'amore che serve esclusivamente ciò che si ama e che, a causa di ciò, domina con rettitudine; la saggezza è l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo». E, dato che Dio è il Sommo Bene, «la temperanza è l'amore per Dio che si conserva integro e incorruttibile; la forza è l'amore per Dio che tollera tutto con facilità; la giustizia è l'amore che serve soltanto a Dio e, a causa di ciò, a buon diritto comanda ogni altra cosa che è soggetta all'uomo; la saggezza è l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che lo impedisce».

24 Agostino, *De libero arbitrio*, I, 11, 21.

25 *De libero arbitrio*, II, 19, 50.

26 *De libero arbitrio*, I, 13, 27.

27 Si veda il ragionamento svolto in *De libero arbitrio*, I, 13, 27.

28 Agostino, *De musica*, 6.

Nello stesso tempo, in senso giovanneo²⁹, afferma Agostino, «Chi [...] non ama il fratello che vede, come può amare Dio che non vede? Da lui abbiamo ricevuto questo comandamento, che ami anche il fratello colui che ama Dio»³⁰.

Anche in Agostino, dunque, ritorna la dottrina dell'unità delle virtù, che sono tutte unificate³¹ nell'amore. Beninteso, in Agostino «la carità porta a compimento le virtù, non le elimina, e se è vero che basta possederla pienamente per avere tutte le altre, è perché le implica e le pone in essere, invece di dispensarcene»³². Del resto, l'amore è intrinsecamente attivo: «*si nihil prodest fides sine caritate, caritas autem ubi fuerit necesse est ut operetur*»³³.

Inoltre, ogni azione per essere tale deve procedere dalla volontà, l'amore è proprio una volontà intensa³⁴ e tutti i moti volitivi procedono dall'amore, che dunque è un *pondus* che trascina l'uomo verso alcuni beni³⁵.

Così, la virtù ha sede nella volontà³⁶ ed è *ordo amoris*, lo realizza: cioè vive in modo giusto colui che «possiede un amore ordinato, cosicché non ama quel che non si deve amare o non evita d'amare quel che si deve amare, né ama troppo quel che si deve amare poco o ama in modo uguale quel che si deve amare ora poco, ora troppo, e viceversa»³⁷. Ancora: «*recta voluntas est bonus amor et perversa voluntas est malus amor*»³⁸.

In tal senso, come dice efficacemente Gilson, per Agostino «Dio è carità; la vita morale è carità; occorre quindi che Dio sia in noi, che circoli per così dire in noi, come acqua viva dalla quale derivano le nostre virtù e i nostri atti. Per vivere della carità è nel contempo necessario che tendiamo verso Dio, cioè verso essa, e che la possediamo già come pegno della futura beatitudine, cioè che possediamo Dio. La carità, infatti, non è solo ciò con cui raggiungeremo Dio, ma è Dio già posseduto, conseguito e, per così dire, circolante in noi per il dono di sé che fa a noi»³⁹.

Per Agostino le virtù sono infuse⁴⁰ da Dio e insieme usate (o non usate) liberamente dall'uomo, e sono impossibili senza la fede cristiana: «il giusto vive di fede, questa fede opera per mezzo dell'amore, cosicché le virtù stesse con le quali si vive

29 1Gv 4,20-21.

30 Agostino, *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 9, 10.

31 Agostino, *De Trinitate*, VI, 4, 6.

32 É. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, tr. it. Marietti, Genova 1983⁴, p. 164. Ma cfr., in generale, le pp. 153-165.

33 *Enarrationes in Psalmos*, 31, 5.

34 *De Trinitate*, XV, 21, 41.

35 «*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*», *Confessiones*, XIII, 9, 10.

36 *De libero arbitrio*, I, 13, 27. Sulla volontà come sede delle virtù nel Medioevo cfr. B. Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995.

37 Agostino, *De doctrina christiana*, 27, 28.

38 Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 7.

39 Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, pp. 164-165.

40 «Dunque l'anima, anche se priva di sapienza, di giustizia, di pietà, è vita del corpo. Ma la sua vita è Dio; e come essa quand'è nel corpo gli comunica vigore, bellezza, mobilità, attività delle membra, così quando Dio, sua vita, è in lei, le comunica sapienza, pietà, giustizia, carità. Una cosa è ciò che il corpo riceve dall'anima, un'altra cosa ciò che l'anima riceve da Dio. L'anima

con prudenza, forza, temperanza e giustizia, si rapportano tutte alla fede; altrimenti non potranno essere vere virtù»⁴¹.

Tale affermazione viene smussata talvolta, per esempio là dove Agostino dice che, all'epoca dei romani, «Dio mostrò [...] quanta forza avessero le virtù civili anche senza la vera religione, affinché si comprendesse che, qualora ci sia anche la vera religione, gli uomini diventano cittadini della Città celeste, ove regna come regina la Verità, come legge la Carità»⁴². Fatto salvo che «anche queste virtù [dei pagani] sono un dono di Dio»⁴³.

Peraltro, nelle opere più tarde, diversamente da quelle “ottimistiche” iniziali, Agostino marca una qualche differenza rispetto alla tesi classica circa la possibilità di raggiungere l'armonia dell'anima. Egli afferma, per esempio (in senso simil aristotelico) che «a una virtù si oppongono due vizi»⁴⁴, rileva l'imperfezione⁴⁵ delle virtù lungo il viaggio terreno dell'uomo rispetto alla loro perfezione nella città celeste⁴⁶, e attesta anche il loro differente sviluppo nella vita di una persona nonché la possibilità che chi ne possiede parzialmente una non possieda le altre e manifesti piuttosto dei vizi⁴⁷.

3. Abelardo

Pietro Abelardo è una delle personalità più notevoli del dodicesimo secolo. Ispirandosi ad Aristotele (di cui conosce alcune dottrine etiche attraverso Boezio), considera le virtù degli *habitus*, delle propensioni, delle inclinazioni acquisite e non innate, a compiere certi atti⁴⁸.

Egli rivendica l'autonomia delle virtù cardinali come virtù naturali e non soprannaturali, dunque acquisibili anche dal non cristiano. Nello stesso tempo, «in nessun luogo egli afferma che gli essere umani possono acquisire le virtù senza l'assistenza della grazia»⁴⁹. Affermando che alcuni antichi possedevano le virtù, egli non intende sostenere che essi le abbiano acquisite da soli, bensì che anche a loro Dio ne ha infuso per grazia i principi (eco agostiniano)⁵⁰.

vivifica il corpo ed è vivificata da Dio; quando vivifica il corpo, se non è a sua volta vivificata da Dio, essa è morta», Agostino, *In Johannis Evangelium*, XIX, 12.

41 *De Trinitate*, 13, 20, 26. Cfr. anche *De civitate Dei*, 19, 25: «Non vi possono essere vere virtù dove non v'è la vera religione».

42 Agostino, *Epistula* 138, 3, 17.

43 Agostino, *Contra Iulianum*, IV, 3, 17.

44 *Epistula* 167, 2, 8.

45 Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, p. 24.

46 Cfr. anche *De civitate Dei*, XIX, 4.

47 *Epistula* 167, 3, 10-14.

48 Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*, Nardini, Firenze 1991, pp. 174-175.

49 Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, p. 89.

50 Abelardo, *Theologia christiana*, I, 11-12, II, 15-24.

Infatti, nel suo *Ethica, seu Scito te ipsum*, Abelardo si interroga sulla sorgente della moralità e insiste sulla distinzione tra (da un parte) virtù/vizio, desideri e (dall'altro) peccato. Come detto, virtù e vizio sono propensioni a compiere certi atti: il vizio, che è una propensione, non è peccato, e non lo è di per sé nessun desiderio, bensì è inclinazione al peccato: a tale inclinazione, elicitando interiormente un'intenzione, si può interiormente sia acconsentire (nel qual caso si ha il peccato) sia non acconsentire (nel qual caso esso è occasione di merito). È l'intenzione, cioè il consenso elicitato verso un atto a cui ci inclinano un vizio o un desiderio, ciò che ci rende malvagi, non il vizio né il desiderio né l'atto stesso poi compiuto. La nostra tendenza può essere di peccare, nondimeno siamo buoni se non acconsentiamo, e il peccato consiste precisamente nell'acconsentire al vizio o al desiderio di fare ciò che non bisogna fare, cosicché per Abelardo «l'intenzione è l'essenza stessa del peccato»⁵¹. Per Abelardo è necessario «chiarire una volta per tutte che [...] non si può chiamare peccato la volontà stessa o il desiderio di fare ciò che non è lecito, ma piuttosto [...] il consenso alla volontà e al desiderio. Il consenso ad una cosa illecita si ha [...] quando [...] siamo senz'altro pronti a tradurla in atto, qualora se ne presenti l'occasione. Chiunque pertanto è colto in un proposito del genere, incorre in modo completo nella colpa, mentre il sopraggiunto effetto dell'azione non aggiunge nulla che aumenti il peccato»⁵². Per Abelardo, insomma, bisogna distinguere la bontà/malizia dell'intenzione dal risultato dell'intenzione stessa, cioè dall'azione poi effettivamente compiuta. Come il figlio di un uomo buono può essere cattivo, così il risultato di un'intenzione buona può essere dannoso e «l'atto stesso non ha altro valore che quello dell'intenzione che lo detta»⁵³, pertanto si pecca prima di aver compiuto qualsivoglia azione.

Quanto al rapporto tra la giustizia e le altre virtù cardinali⁵⁴, Abelardo concepisce la giustizia come disposizione salda della volontà a volere il bene, dunque ad acconsentire agli altri *habitus* e a negare il consenso ai vizi, a desiderare di assecondare le inclinazioni virtuose e di non assecondare le inclinazioni viziose. La giustizia diventa quasi sinonima della virtù in generale e la fortezza e la temperanza assumono una funzione pressoché ausiliaria, la prima custodendo la giustizia dagli influssi della paura, la seconda dagli influssi della bramosia.

Abelardo, inoltre, modifica lo schema platonico quadripartito delle virtù cardinali espungendovi la saggezza, che egli considera non già una virtù bensì una

51 Gilson, *La filosofia nel medioevo*, p. 350.

52 Abelardo, *Etica*, Bruno Mondadori, Milano 1995, p. 42.

53 Gilson, *La filosofia nel medioevo*, p. 350. Il modello a cui si ispira Abelardo, forse, è quello logico della verità o falsità di una proposizione, cfr. M. Bettetini – L. Bianchi – C. Marmo – P. Porro, *Filosofia medievale*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 125.

54 Su cui seguiamo Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, pp. 87-90 e J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 276-297. Cfr. *Dialogo*, pp. 178-182.

*scientia*⁵⁵ che distingue il bene e il male⁵⁶. È una capacità intellettuale posseduta anche dai malvagi, che dunque di per sé non basta per compiere il bene.

D'altra parte⁵⁷, paolinamente, la carità è paziente, è benigna, sopporta con forza, ecc.: «racchiude tutto in se stessa e porta tutto con sé» e tutte le virtù si riducono ad una, appunto alla carità⁵⁸ (altro eco agostiniano). Essa, sul presupposto necessario della saggezza⁵⁹, «rende l'uomo giusto, forte e temperante»⁶⁰, il che significa che Abelardo ribadisce la dottrina (già aristotelica⁶¹) dell'unità delle virtù, chiarendo peraltro che il grado della virtù può differire da uomo a uomo.

4. Tommaso

Per l'Aquinate⁶² la virtù è un *habitus*, una propensione⁶³ ad agire e re-agire in un certo modo; come suggerisce già l'etimologia, l'*habitus* designa un *habere*⁶⁴, precisamente un avere se stessi, un possedersi e governarsi rispetto alle proprie passioni e nel compimento delle proprie azioni⁶⁵, e la sua genesi risiede nell'esercizio di atti simili, in forza dell'effetto immanente dell'agire umano. L'*habitus* si distingue dall'abitudine⁶⁶, non produce automatismi comportamentali: la volontà lo può assecondare, ma può anche non agire oppure compiere un atto contrario. La virtù è quell'*habitus* che rende buono chi la possiede e buone le sue azioni⁶⁷.

Tommaso riprende⁶⁸ una definizione di origine agostiniana (che, cfr. paragrafo 2, proviene – mediata da Pier Lombardo – dal *De Libero arbitrio*): la virtù è «*bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*». La differenza con Agostino è che per Tommaso solo le virtù teologiche (fede, speranza e carità) sono infuse da Dio, mentre le altre virtù sono acquisite dall'uomo in forza del suo impegno libero (e sulla base di alcuni fattori-principi

55 *Dialogo*, pp. 176-178.

56 Di per sé, a dire il vero, per Aristotele (e poi per Tommaso), non solo la saggezza non è una *scientia*, ma inoltre una *scientia* può essere una virtù, può essere una virtù dianoetica (*Etica Nicomachea*, 1139b14-36).

57 Cfr. *Dialogo*, p. 167.

58 *Dialogo*, p. 167: «se consideriamo propriamente virtù solo quella che sicuramente ottiene un merito presso Dio, solo la carità può essere considerata virtù».

59 *Dialogo*, p. 181.

60 *Dialogo*, p. 167.

61 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1144b1-1145a11.

62 Sintetizzo (facendo peraltro anche delle aggiunte) G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 127-158. Cfr. ibidem per qualche titolo di bibliografia sulla virtù in Tommaso.

63 Tommaso, *Somma teologica* (d'ora in poi *S. Th.*), I-II, q. 55, a. 2

64 *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 1.

65 *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 2.

66 *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 3 e q. 71, a. 4.

67 *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

68 *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4

innati, per esempio i «semi di virtù» e la sinderesi⁶⁹), perciò le può acquisire anche il non cristiano⁷⁰.

Tommaso inoltre distingue (ispirandosi ad Aristotele) le virtù intellettuali, che potenziano l'intelletto (speculativo o pratico), e quelle morali, che orientano la volontà e le passioni verso il bene. E l'esercizio *pieno* delle virtù è già un conseguimento *parziale* di felicità, che imperfettamente anticipa quella escatologica, e che dispone il soggetto a riceverla come dono gratuito.

Ora, è la volontà che decide di esercitare tutte le facoltà operative che non si attivano già da sole (metabolismo, crescita, ecc.) e che sono piuttosto suscettibili di regolazione etica⁷¹. Di conseguenza, sede della virtù è primariamente la volontà e secondariamente qualsiasi altra potenza che la volontà può decidere di esercitare.

Per esempio, l'*appetitus sensitivus* (le passioni, i desideri, l'emotività in genere), in tanto in quanto *participat rationem*⁷², può essere sede di virtù.

Considerate in se stesse, le passioni non sono né buone né malvagie (come aveva già detto in modo non dissimile Abelardo): il male morale non consiste nella passione o nel suo oggetto, bensì è compiuto se e quando la passione impone la ricerca del suo oggetto in contrasto con le esigenze di quella totalità che è l'uomo⁷³. E, siccome la volontà è in grado sia di avallare/non avallare le virtù e i vizi, sia di coltivare/non coltivare (almeno in parte) le passioni, sia di esercitare la ragione, ne segue che la bontà/malvagità morale è, principalmente, una qualificazione della volontà⁷⁴ e, secondariamente, degli altri principi di reazione e azione.

Venendo specificamente alla virtù morale, essa si staglia come *habitus electivus*, ovvero come principio della scelta moralmente buona⁷⁵. Infatti, affinché un soggetto agisca in modo virtuoso non conta soltanto l'azione esteriore che compie, bensì anche il modo in cui la compie⁷⁶: bisogna cioè che egli agisca consapevolmente (altrimenti non compie propriamente un'azione, bensì è solo coinvolto in un evento), volontariamente, con fermezza e costanza⁷⁷.

E, per Tommaso, la valutazione morale di un atto dipende più dalla scelta interiore che dall'azione esteriore, benché l'azione virtuosa le esiga entrambe. Infatti, da una parte, un'azione esteriormente positiva può procedere dall'inconsapevolezza, dal caso, dalla paura o da uno scopo malvagio; inoltre un soggetto è virtuoso

69 Al riguardo sono costretto a rinviare a G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 229-263.

70 *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 2.

71 *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

72 *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 4, a. 3.

73 *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 1. Cfr. L. Mauro, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, Le Monnier, Firenze 1974.

74 *De Malo*, q. 1, a. 5 e q. 2 a. 3. Cfr. U. Galeazzi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, I vizi capitali*, BUR, Milano 1996, pp. 50-56; L. Tromboni, «*Malum culpa est in actu voluntatis*». Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle *Quaestiones disputatae De malo di Tommaso d'Aquino*, «Revista Portuguesa de filosofia», 64 (2008), pp. 409-436.

75 *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 1, ad 2.

76 *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5.

77 *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 9, e Tommaso, *In II Ethic.*, l. 4, n. 283.

anche quando, a causa di qualche ostacolo indipendente dalla sua volontà, non riesce a compiere il bene che ha scelto di compiere⁷⁸. L'Aquinate, cioè, accorda un ruolo di grande rilievo alla motivazione interiore del soggetto (e in ciò dunque non diverge da Abelardo).

Ora, se l'atto virtuoso dev'essere oggetto di una scelta, ne segue che il soggetto deve acquisire un *habitus* della buona scelta, una propensione a scegliere atti buoni, e la buona scelta è l'atto principale delle virtù morali, che devono «*facere electionem rectam*»⁷⁹.

Se la buona scelta è l'atto principale della virtù morale, nondimeno non è l'unico. Infatti, all'azione virtuosa concorrono anche la retta esecuzione esteriore dell'atto stesso e la retta intenzione. Da un lato (e questa è la divergenza fondamentale con Abelardo), le buone decisioni e i propositi buoni debbono essere messi in pratica e ciò richiede ulteriore impegno e fatica, dunque la virtù deve perfezionare il soggetto non solo nella scelta interiore, ma anche nella realizzazione esteriore, anche qui generandovi costanza, fermezza, facilità e connaturalità. Dall'altro, la buona scelta-decisione presuppone la retta intenzione, altrimenti tutto il processo elettivo sarebbe viziato.

Tra gli atti della volontà, infatti, bisogna distinguere l'intenzione e la scelta. La scelta ha per oggetto i mezzi per conseguire un certo fine, che è il principio del sillogismo pratico. Ora, l'uomo viene ben orientato ai fini buoni da quelle virtù che perfezionano la dimensione appetitiva (volontà e passioni), perché è proprio quest'ultima la dimensione che tende verso le cose⁸⁰: l'influsso delle virtù ci fa desiderare dei fini buoni⁸¹.

Così, la regolazione etica delle passioni e della volontà è il frutto delle virtù morali: la temperanza cerca di evitare che l'uomo possa mortificare la ragione mosso dalla concupiscenza, la fortezza mira a non abdicare alla ragione per l'impulso del timore o dell'audacia⁸², la giustizia si prefigge di seguire la ragione dando a ciascuno ciò che gli spetta⁸³, ecc. Ciascuna delle virtù, che crescono in modo unitario (unità delle virtù) anche per Tommaso⁸⁴, inclina cioè l'uomo a compiere una dimensione del bene umano nei vari ambiti della vita⁸⁵: le relazioni interpersonali, le reazioni di fronte al piacere o al dolore, allo sforzo e alle difficoltà, ecc.

Anche per Tommaso, come già per Aristotele⁸⁶, la virtù consiste in una medietà, e quest'ultima non è quantitativa: a volte richiede di provare emozioni di moderata intensità ma a volte no, perché il giusto mezzo è relativo alla persona che agisce,

78 *In III Ethic.*, l. 5, n. 433.

79 *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1. Cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 1, ad 2.

80 *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1.

81 *In VI Ethic.*, l. 10, n. 1269 e 1273.

82 *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 7.

83 *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 1, a. 4, ad 2.

84 *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 2.

85 Tommaso, *De Virtutibus in communi*, q. unica, a. 6.

86 Ma sulla novità dell'etica tommasiana cfr. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale*, pp. 56-68 e Idem, *Il soggetto morale nell'etica tomista e in alcune etiche contemporanee*, «*Angelicum*», 81 (2004), pp. 35-50.

alla situazione in cui egli si trova, agli oggetti che suscitano certe emozioni, ecc. La *mesotes* virtuosa richiede di provare emozioni quando è opportuno, verso le persone giuste, ecc., nella modalità giusta: e la modalità giusta richiede, in certi casi, una grande intensità.

Ora, le azioni pienamente virtuose conseguono (Tommaso è più ottimista di Agostino) la sinergia-alleanza, tra ragione, volontà ed emozioni/sentimenti. Le passioni (emozioni comprese) sono la materia che nelle azioni pienamente virtuose viene informata razionalmente: la virtù morale è «la forma che è impressa dalla ragione come un sigillo nelle tendenze dell'uomo»⁸⁷, cioè nell'azione virtuosa si realizza una sintesi, che porta tutti gli aspetti dell'essere umano a convivere armoniosamente tra di loro, e il bene dell'uomo «tanto più [...] si compirà, quanto più andrà a investire le diverse realtà che appartengono all'uomo»⁸⁸. Tutte le passioni di per sé hanno un loro oggetto-bene particolare: la ragione, in sinergia con la volontà, le informa, le indirizza, ne tesaurizza lo slancio, le armonizza al bene della totalità personale, bene che è composto sì da quello della ragione e della volontà, ma anche dalla soddisfazione virtuosa della dimensione appetitiva dell'uomo, una soddisfazione di cui la ragione e la volontà devono farsi carico. Insomma, la regolazione etica delle emozioni-sentimenti-passioni non è una loro estirpazione, la quale, al contrario, per Tommaso è un vizio, è il vizio della *insensibilitas*⁸⁹, poiché l'uomo non è un puro spirito, bensì un essere composto di spirito e corpo che deve dispiegare le energie della dimensione emozionale⁹⁰ e un'azione *perfettamente* umana non può mancare di sprigionare in modo eccellente tutte le potenzialità di quella totalità che è l'uomo. La passione è indispensabile per la perfezione umana⁹¹, perché la dimensione appetitiva (volontà ma anche emozioni-passioni) ha la sua dignità e il suo valore in quella totalità che è l'uomo, e la sua neutralizzazione manca il bersaglio del bene morale⁹².

Pertanto, le virtù hanno come primo effetto⁹³ che l'uomo desideri e si proponga di essere saggio, giusto, forte e temperante, ecc. in tutte le sue azioni⁹⁴, e questo desiderio-proposito è indispensabile affinché in una situazione concreta egli possa dapprima individuare con la saggezza quale sia l'azione che realizza il proposito di essere giusti, forti e temperanti, e poi sceglierla, con le virtù etiche.

La saggezza, dal canto suo, è cruciale, è imprescindibile appunto per individuare *hic et nunc* l'azione buona che realizza il proposito virtuoso. È talmente importante⁹⁵ che Tommaso la definisce «*auriga virtutum*»⁹⁶.

87 Tommaso, *De virtutibus in communi*, a. 9.

88 *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

89 *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1.

90 Anche la specifica virtù dell'*austeritas* non esige la reiezione integrale del piacere, bensì solo di quelli disordinati, cfr. Tommaso, *In IV Sent.*, d. 49, q. 168, a. 3, ad 3.

91 *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

92 *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

93 Cfr. A. RodríguezLuño, *Lasceltaetica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, p. 50.

94 Tommaso, *De Veritae*, q. 5, a. 1.

95 Per molte ragioni, su cui cfr. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, pp. 181-196.

96 Tommaso, *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, ad 3.

Insomma⁹⁷, l'azione virtuosa concreta presuppone il desiderio-proposito virtuoso di un fine virtuoso in astratto (il desiderio di compiere una certa azione buona considerata astrattamente); dopodiché la *phronesis* valuta, giudica e comanda le azioni (concrete azioni virtuose) adeguate al fine desiderato dalle virtù etiche⁹⁸; infine la scelta virtuosa sceglie concretamente le concrete azioni virtuose, come strade per arrivare a tale fine⁹⁹.

Infine, anche per Tommaso (che riprende il concetto da Agostino, ma senza la stessa sottolineatura dell'Ipponate) la virtù è *ordo amoris*¹⁰⁰: infatti qualsiasi atto virtuoso richiede un affetto ben ordinato e d'altra parte radice di ogni affetto è l'amore¹⁰¹.

Giacomo Samek Lodovici
Università Cattolica del Sacro Cuore
gsamek@libero.it

Giacomo Samek Lodovici (Premio Gemelli 1999) è docente di Storia delle dottrine morali e ricercatore in Filosofia morale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore. Scrive per varie riviste scientifiche ed è autore di numerosi articoli. Le sue monografie sono: *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002; *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004; *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna 2009; *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010. Il suo ultimo lavoro sulle virtù è *Virtue at the Crossroads of Experience, Reason and Trust*, in F. Botturi (ed.), *Understanding Human Experience: Reason and Faith*, Peter Lang, Bern et al. 2012, pp. 81-101.

97 Cfr. per es., *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4 e q. 65, a. 1.

98 *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 3, ad 3.

99 *S. Th.*, I-II, q. 65, a. 1.

100 *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, ad 4.

101 *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 2, ad 3.