

# LE VIRTÙ CARDINALI

## I pilastri della vita buona

Giovanni Cucci S.I.

### *Una sproporzione significativa*

Prima di trattare le singole virtù cardinali, chi scrive ha avuto modo di affrontare il tema dei vizi capitali: in quelle occasioni si è notata la grande ripresa e attualità delle tematiche, soprattutto in sede di scienze umane, filosofia, arte, letteratura, spiritualità. Tale molteplicità di approcci è un indice della ricchezza e complessità delle azioni umane, indispensabile per comprenderne la gravità delle derive, ma soprattutto il bene in essi cercato, anche se in maniera inadeguata. La varietà di situazioni mostrate in ciascuno di essi poteva infatti essere considerata una vera enciclopedia delle azioni umane<sup>1</sup>.

Tuttavia, alla fine di quel percorso articolato, restava la domanda di fondo: come individuare quel bene inseguito invano da quei molteplici, e per molti versi affascinanti, tentativi? Questo era, in altre parole, l'interrogativo sulla virtù, la capacità di riconoscere e attuare il bene proprio dell'uomo, che può dare gusto e pienezza alla sua vita. Il discorso, però, a questo punto si presentava molto differente.

Se la tematica del vizio affascina, purtroppo non si può dire lo stesso per il tema, a esso speculare, delle virtù cardinali, delle virtù propriamente etiche, che rendono migliore colui che le pratica. La trattazione più ampia rimane quella condotta da san Tommaso, che riprende e integra in prospettiva teologica le analisi di Aristotele. Anche alcuni scritti pregevoli comparsi nel corso degli ultimi decenni sono di fatto un commento al testo di Tommaso<sup>2</sup>. Il numero dei testi

1. Cfr G. CUCCI, *Il fascino del male. I vizi capitali*, Roma, AdP, 2012<sup>2</sup>.

2. Cfr J. PIEPER, *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame, University Press, 1959; D. WESTBERG, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994; R. CESSARIO, *Le virtù*, Milano, Jaca Book,

italiani, oltre a (breve) voci di dizionari ed enciclopedie, non supera le dita di una mano<sup>3</sup>. I motivi di tale scarsità possono essere molteplici. Uno, che non riguarda solo il presente tema, è che il bene non fa notizia, non sembra essere spendibile, specialmente in sede pubblicitaria.

Ma ce ne sono altri, più rilevanti. Il trattato sulle virtù cardinali poggia su due grandi colonne, che reggono l'edificio del pensiero etico: il fine e le passioni. Il fine è il bene proprio dell'agire non solo dell'uomo, ma di ogni essere: «Giustamente si è dichiarato che il bene è ciò cui ogni cosa tende»<sup>4</sup>. E il bene, come l'essere, si dice in modi molteplici, che non presentano la medesima importanza, ma stanno tra loro in una relazione di analogia<sup>5</sup>. Ogni essere perciò ha un bene a esso proprio.

Il fine dell'uomo, nella prospettiva classica e medievale, è la pienezza del vivere, cioè la vita in Dio: un significato presente già nel termine greco con il quale Aristotele designa la felicità: *eudaimonia*, il dono di un buon demone<sup>6</sup>. Ma nel momento in cui viene a cadere la prospettiva teologica, anche lo scopo della vita umana rimane disatteso, e con esso la possibilità stessa di riconoscere un fondamento all'etica.

Una delle opere più importanti su questo tema, *Dopo la virtù*, di Alasdair MacIntyre, è dedicata alle conseguenze di tale perdita. Come recita il titolo, la tesi portante del libro è che la nostra è l'epoca successiva alla virtù. In altre parole, non è più possibile una sua trattazione filosofica, perché i valori non possono essere individuati con un metodo meramente razionale (questo è stato il fallimento della proposta cartesiana), ma scoprendoli all'interno di una tradi-

1994; CH. KACZOR - TH. SHERMAN (edd.), *Thomas Aquinas on the Cardinal Virtues, Edited and Explained for Everyone*, Ave Maria, FL, Sapientia Press, 2009; I. P. BEJCYZ, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden - Boston, Brill, 2011.

3. Ricordiamo alcuni titoli: J. ECKERT, *Piccolo breviario delle virtù. Prudenza, giustizia, forza, temperanza*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2009; R. BODEI - G. GIORELLO - M. MARZANO - S. VEGA, *Le virtù cardinali. Prudenza, temperanza, forza, giustizia*, Bari, Laterza, 2017; V. MANCUSO, *La forza di essere migliori*, Milano, Garzanti, 2019; A. BELLON, *Le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Trattato sulle virtù cardinali*, Brescia, Independently published, 2021.

4. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094a 3.

5. Ivi, 1096b 28.

6. Cfr G. CUCCI, *L'arte di vivere. Educare alla felicità*, Milano, Ancora, 2019.

zione, inseriti in un contesto comunitario<sup>7</sup>. Questo carattere narrativo, portavoce di una tradizione comunitaria, emerge anche dallo stile dell'*Etica Nicomachea*, in cui l'autore parla in prima persona plurale: «Chi è questo “noi”, in nome del quale egli scrive? Aristotele non ritiene di stare inventando un'interpretazione delle virtù, ma di stare articolando un'interpretazione che è implicita nel pensiero, nel discorso e nell'azione di un ateniese colto»<sup>8</sup>.

Anche su questo punto si possono notare differenze notevoli rispetto alla riflessione successiva. L'epoca moderna si mostra sempre più preoccupata di definire con precisione il proprio ambito e le regole di comportamento, enumerando norme e definizioni. Tutto ciò ha contribuito a renderla lontana dal vissuto, da quanto si può trovare in esso di bello e coinvolgente, decretandone la crisi<sup>9</sup>.

Le pagine dell'*Etica Nicomachea* mostrano una freschezza e un'attualità che contrastano con l'astrattezza di molti testi della modernità, perché non presentano regole e definizioni: la morale è qui intesa come arte di vivere bene. Nel fare ciò, mettono in rilievo aspetti decisivi per il riconoscimento e la scelta del bene, che si cercherebbero invano, ad esempio, nell'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza, come la poesia, la mitologia, le opinioni della gente (gli *endoxa*), l'educazione, le relazioni e l'integrazione tra ragione e affetti<sup>10</sup>.

7. «Diventiamo giusti o coraggiosi compiendo azioni giuste o coraggiose; diventiamo saggi nella teoria o nella prassi come risultato di un'istruzione sistematica» (A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando, 2007, 196).

8. Ivi, 189. Cfr ID., *Giustizia e razionalità. 2. Dall'illuminismo scozzese all'età contemporanea*, Milano, Anabasi, 1995, 153.

9. «La decisione originaria di essere morali, di seguire le regole pratiche, è un'opzione radicale, che non trova alcuna motivazione capace di andare oltre il piano soggettivo della decisione personale. Una morale delle norme ci pare insufficiente a spiegare le norme stesse, le quali, invece, acquistano senso in funzione di un fine, di un bene superiore ad esse [...]. La riflessione etica, allora, deve riguardare il “come dobbiamo vivere”, anziché il “che cosa dobbiamo fare”» (M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Roma, Città Nuova, 1995, 79). Cfr A. MACINTYRE, «Practical Rationalities as Forms of Social Structure», in *Irish Philosophical Journal* 4 (1987) 3-19; G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, LAS, 1989; A. DA RE, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, EDB, 1986.

10. Cfr R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 3.

L'orizzonte di pensiero mostrato dall'etica delle virtù, e successivamente smarrito, consente anche di comprendere la gravità della crisi attuale: «Sono rimasto dell'idea che si possa comprendere la genesi e la situazione di stallo della modernità morale soltanto a partire dal punto di vista di una tradizione differente, di cui Aristotele ha raccolto e analizzato credenze e presupposti, elaborandoli teoricamente nella sua ben nota teoria classica»<sup>11</sup>.

“

**LA DOMANDA PER ECCELLENZA DELL'ETICA  
– «PERCHÉ SCEGLIERE IL BENE?» – NON TROVA  
RISPOSTA SULLA BASE DEL MERO CRITERIO  
RAZIONALE.**

222

Anche la riflessione sulle virtù cardinali si è assottigliata, polarizzandosi di fatto su di una sola virtù, la giustizia. Una virtù considerata soprattutto nella sua dimensione politica, esplicitandone le caratteristiche, ma anche precludendosi il legame stretto che essa aveva con le altre virtù, che miravano a educare un uomo buono, capace quindi di adempiere alle richieste di giustizia in una maniera che l'ordinamento giuridico-normativo non è in grado di soddisfare<sup>12</sup>. In tale prospettiva, infatti, la domanda per eccellenza dell'etica – «perché scegliere il bene?» – non riesce a trovare una risposta plausibile sulla base del mero criterio razionale.

L'etica delle virtù consente di superare le secche di alcune proposte morali che avevano dominato la riflessione filosofica, basate sul dovere, l'utile o il mero sentire, le proposte morali oggi più in voga, ma che segnano la fine di un approccio che si voglia filosofico, e dove alla fine si dissolve la distinzione stessa di bene e di male<sup>13</sup>.

11. M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, cit., 79.

12. Cfr G. CUCCI, «La giustizia. Una virtù scomoda», in *Civ. Catt.* 2021 III 121-133.

13. Ha scritto Sofia Vanni Rovighi: «Per esempio, l'affermazione che l'omicidio è un male esprimerebbe soltanto l'orrore di chi parla per l'omicidio e quindi non sarebbe in alcun modo giustificabile razionalmente, come non è giustificabile razio-

Avendo già trattato le singole virtù cardinali, vorremmo ora cercare di chiarire perché esse sono considerate i pilastri della vita morale e perché stanno o cadono all'interno di una precisa impostazione di pensiero, come ha infatti mostrato il corso successivo della storia.

*Che cos'è virtù?*

Per Aristotele, ripreso da Tommaso, la virtù è un abito positivo<sup>14</sup>. Il termine «abito» (*aretē, habitus*) non corrisponde di per sé all'italiano «abitudine», anche se è possibile riscontrare elementi comuni, come la facilità a compiere un'azione, un apprendimento consolidato dall'uso frequente, che porta alla formazione del carattere (*ethikē*, in greco), inteso come dimensione stabile della persona. L'*habitus* riguarda tutta la persona, i suoi aspetti più profondi dal punto di vista psicologico, morale e spirituale; è qualcosa che si acquisisce, che *si ha*, diventando così una seconda natura, frutto di conoscenza ed educazione. E consente di agire bene in modo costante, non casuale o fortuito.

Sia l'*habitus* sia l'abitudine sono frutto di una ripetizione compiuta nel tempo, e questo li differenzia dalla singola azione, buona o cattiva. In campo morale, un singolo atto cattivo non distrugge la virtù, né una buona azione è sufficiente a smantellare un vizio. Allo stesso modo, una sola azione buona non rende virtuosi, così come una rondine non fa primavera<sup>15</sup>.

Aristotele definisce l'esercizio della virtù etica come la capacità di conseguire il fine proprio dell'uomo; con una felice immagine, la paragona a una freccia che raggiunge il bersaglio. Tommaso e Dante riprendono lo stesso esempio, ma lo applicano alla relazione tra Dio e il mondo<sup>16</sup>.

I termini «vizio» e «virtù» intendono porre l'accento anche sulla storicità e continuità dell'agire umano, delineano un percorso, un

nalmente, non è né vero né falso, un senso di orrore» (S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, Brescia, La Scuola, vol. III, 1976<sup>5</sup> 195).

14. «Le virtù sono abiti che dispongono perfettamente l'uomo a ben operare» (*Sum. Theol.* I-II, q. 58, a. 3).

15. L'esempio è di Aristotele: *Etica Nicomachea*, 1098a 19.

16. Cfr *ivi*, 1094a 24; *Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3; DANTE, *Paradiso*, VIII, 97-105.

orientamento di fondo dell'esistenza che conduce a esiti opposti. La virtù conduce a conseguire con più facilità il fine dell'uomo, come si notava, perfezionando sé stessi, vivendo con libertà e sperimentando un piacere autentico. Ogni attività ha infatti un piacere a essa proporzionato e, quando la si compie in modo ordinato, comporta un diletto: può trattarsi di un'attività manuale, dello studio, dello sport, di una relazione... Il desiderio, quando trova un'espressione adeguata, manifesta ciò che Tommaso, riprendendo sant'Agostino, chiama *ordo amoris*, la cui caratteristica è la circolarità, di essere cioè causa ed effetto dell'amore: la purificazione del desiderio diventa energia e conoscenza suscitate dall'amore, e queste a loro volta consentono di ordinare l'amore, amando l'oggetto in proporzione alla sua importanza<sup>17</sup>. Il desiderio è l'espressione di un amore equilibrato e libero, l'amore di carità, l'unico capace di coinvolgere tutta la persona.

224

Il vizio disattende tutto ciò, portando alla distruzione morale, psichica e fisica del soggetto. È anche una maniera di punire sé stessi. Come i vizi capitali sono all'origine del comportamento vizioso, radice di altri vizi, così le virtù cardinali sono la fonte del comportamento virtuoso, generando a loro volta le altre virtù morali, consentendo di riconoscere e attuare il bene.

Le virtù possono essere intellettuali o morali. Quelle intellettuali indicano i criteri e la norma dell'agire, possiedono la regola del comportamento; le virtù morali riconoscono e attuano non il bene in generale, ma ciò che è bene per me qui e ora. Esse possono farlo, perché integrano conoscenza e affetto, ciò che la filosofia classica e medievale chiama «passioni» (o potenze appetitive, legate a una tendenza, *appetitus*), che possono obbedire alla ragione, ma anche ostacolarla. Per questo vanno educate. Ma senza passioni non ci può essere azione virtuosa; esse sono infatti l'energia indispensabile per compiere il bene<sup>18</sup>.

17. Cfr *Sum. Theol.* I-II, q. 55, a. 1, ad 4<sup>um</sup>; q. 62, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

18. «Perché dunque uno possa agire bene non si richiede soltanto che la ragione sia predisposta dagli abiti delle virtù intellettuali, ma altresì che le potenze appetitive siano ben disposte mediante gli abiti delle virtù morali. Perciò, come l'appetito è distinto dalla ragione, così le virtù morali sono distinte da quelle intellettuali. Per cui, come l'appetito è principio degli atti umani in quanto partecipa della ragione, così gli abiti morali sono virtù umane in quanto conformi alla ragione» (ivi, I-II, q. 58, a. 2).

*Le passioni, energia per il bene*

Un altro aspetto caratteristico della riflessione etica classica e cristiana è lo stretto legame tra valutazione e affetto. Gli antichi individuavano la base della vita morale proprio nelle «passioni». Questo termine, che viene dal greco *pathos* e dal latino *patis*, indica qualcosa che si subisce, che si riceve da altro, ma che nello stesso tempo coinvolge profondamente (cfr il termine «appassionarsi») e spinge all'azione. La passione fa riferimento al mondo interiore dell'uomo, che non coincide con la razionalità, ma neppure si contrappone a essa, rivelando la profonda unità dell'essere umano. Spesso la passione è stata paragonata all'istinto animale; tuttavia, quando si considerano un po' più a fondo le cose, si nota come istinti ed emozioni presentino caratteristiche completamente diverse, come si è avuto modo di precisare parlando della virtù della prudenza<sup>19</sup>.

Tommaso, riprendendo le analisi di Aristotele, sottolinea anzitutto il carattere concreto, puntuale e personale della passione, che non è contraria, ma piuttosto antecedente o conseguente rispetto alla ragione. Quando si lascia guidare dalla ragione, essa diventa un aiuto a compiere il bene, attuandone gli insegnamenti piuttosto che ostacolarli. Le passioni nascono dalla sensibilità, ma sono anche un moto dell'anima. Sono il frutto di una valutazione e di una decisione che influenza il corpo – come ad esempio l'ira volontariamente suscitata –, portando a un duplice movimento: di attrazione-repulsione verso qualcosa considerato come bene-male, e di lotta per superare gli ostacoli al suo conseguimento.

Il primo gruppo di passioni è chiamato *concupiscibile* e il secondo *irascibile*. Il concupiscibile comprende sei tipi di passioni: amore-odio; desiderio-repulsione; piacere-dolore. Le passioni dell'irascibile sono cinque: speranza-disperazione, timore-audacia e l'ira, che non ha passioni contrarie, perché racchiude in sé uno spettro di passioni differenti: collera, tristezza, dolore, richiesta di giustizia, speranza<sup>20</sup>. Le passioni dell'irascibile sono derivate: sorgono quando non si riesce a conseguire

19. Cfr G. CUCCI, «Emozioni e ragione: due mondi antitetici?», in *Civ. Catt.* 2015 III 139-150; ID., «La prudenza. Una virtù scomparsa?», ivi 2021 III 11-22.

20. Cfr ID., «Passioni», in P. BENANTI ET AL. (edd.), *Dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2019, 735-742.

il bene desiderato; nascono e terminano nel concupiscibile. Le passioni hanno una dimensione conoscitiva e partecipano della ragione; per questo possono essere plasmate dalla virtù<sup>21</sup>. Intelletto e volontà a loro volta possono intervenire sulle passioni per raggiungere nella maniera migliore il bene desiderato. Senza passione, si cade nel vizio dell'insensibilità, che rende chi lo compie disumano, incapace di pietà, tenerezza, misericordia; senza passioni, la virtù non sarebbe possibile<sup>22</sup>.

Il trattato sulle passioni di Tommaso mostra l'armonia mirabile dell'agire umano, al punto che è stato paragonato a uno spartito musicale: «Il primo tema, con voce soprano, è cantato dall'amore, cui segue presto il desiderio. Poi entra il tenore della speranza o della disperazione, prevedendo la possibilità o lamentando l'impossibilità di ottenere il bene. La linea di basso, sempre lenta e cupa, è rappresentata dall'ira, lenta a consumarsi e pronta ciò nonostante a raggiungere il suo "bene" molto particolare. E poi il finale: il riposo e il piacere»<sup>23</sup>. Tommaso rispetta la complessità della persona, mostrando, oltre a una benevola comprensione dell'affettività, anche una maggiore fiducia nel potere che la ragione ha di governare le passioni. Tutto ciò ha conseguenze notevoli per la vita umana e spirituale.

Le differenti facoltà dell'uomo trovano il loro perfezionamento nelle rispettive virtù cardinali. La ragione pratica viene perfezionata dalla *prudenza*, la volontà dalla *giustizia*, le passioni dell'irascibile dalla *fortezza*, quelle del concupiscibile dalla *temperanza*. Tale suddivisione mostra anche la presenza, al loro interno, di una gerarchia. La virtù più importante è la prudenza, perché fa da cerniera tra conoscenza e affetto, muove la sensibilità a compiere quanto intravisto dalla ragione. Le altre virtù entrano in merito ai differenti aspetti della realizzazione del bene<sup>24</sup>.

21. Cfr TOMMASO D'AQUINO, s., *De malo*, q. 12, a. 1; *Sum. Theol.* I-II, q. 46, aa. 1-3; q. 56, aa. 3-4.

22. «Il modo della virtù, che consiste nella perfetta volontà, non può essere senza passione, non perché la volontà dipenda dalla passione, ma perché a una volontà perfetta in una natura passibile necessariamente consegue la passione» (*De Veritate*, q. 26, a. 7, ad 2<sup>am</sup>; cfr *Sum. Theol.* II-II, q. 142, a. 1).

23. B. H. ROSENWEIN, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-1700*, Roma, Viella, 2016, 147.

24. «Il bene umano è quello conforme alla ragione [...]. E tale bene appartiene essenzialmente alla *prudenza*, che è una perfezione della ragione. La *giustizia* invece

*Un'unità perduta*

Nel corso della modernità è emerso un forte sospetto nei confronti delle passioni. Uno dei motivi di tale svolta risiede indubbiamente nella rivoluzione scientifica, che prospetta la possibilità di un sapere certo, chiaro e distinto (Cartesio). Da qui il tentativo di elaborare un approccio matematico a ogni realtà, anche umana, teorizzando un'etica geometrica (Spinoza), una «geometria delle passioni» (Bodei), in grado di programmare in modo «scientifico» la vita morale. Cartesio cerca di inquadrare le passioni in una prospettiva meccanicistica; ma se esse nascono dal corpo, non si capisce come possano influenzare l'anima, conservarsi nella memoria e conferire intensità ai pensieri. Esse rivelano una stretta unità tra corpo e anima, smentendo il dualismo antropologico. Ma, soprattutto, Cartesio non considera le passioni proprie dell'anima, che nascono dalla conoscenza e influenzano la corporeità e consentono alla ragione di dominarle e metterle al servizio del bene e della crescita morale (cosa di cui Cartesio è profondamente convinto)<sup>25</sup>. Il corso successivo del pensiero tenderà sempre più a vedere nelle passioni un ostacolo alla conoscenza e alla morale, e dunque qualcosa da combattere o ignorare.

Per Kant, includere le passioni e la felicità nella vita morale significherebbe ridurla a una ricerca soggettiva di gratificazioni, incompatibile con le caratteristiche di un'azione buona, che non ha altre motivazioni che la volontà di compiere il bene. Per questo un criterio della sua rettitudine è l'esclusione di ogni moto passionale, che va contrastato con decisione. E il motivo di tale contrasto è enunciato con chiarezza: «Essere soggetti a emozioni

ha il compito di realizzarlo: poiché spetta ad essa imporre l'ordine della ragione in tutte le azioni umane. Le altre virtù hanno poi il compito di conservare questo bene, in quanto cioè *moderano le passioni*, affinché non distolgano l'uomo dal bene della ragione. E tra queste ultime la *fortezza* occupa il primo posto: poiché il timore dei pericoli di morte è la passione più efficace nel distogliere l'uomo dal bene di ordine razionale. Dopo di essa viene la *temperanza*: poiché anche i piaceri del tatto ostacolano più di ogni altro piacere il bene della ragione» (*Sum. Theol.* II-II, q. 123, a. 12; cfr q. 141, a. 8).

25. Cfr R. CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003, §§ 74 e 211. Sul problema centrale che le passioni pongono al rapporto anima-corpo, cfr P. D'ARCY, «Introduction», in R. DESCARTES, *Le Passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, 42-59.

e passioni è ben sempre una malattia dell'animo, perché ambedue escludono il dominio della ragione»<sup>26</sup> Se è ammirevole e geniale il tentativo di Kant di garantire dignità e universalità all'agire morale, non si possono non notare le conseguenze paradossali di una tale impostazione.

Tutto ciò ha contribuito a impoverire la riflessione sulle virtù cardinali, e a dare un'immagine falsa della passionalità umana. Da qui l'approccio dualista all'essere umano, diviso tra ragione e passioni, intelletto e volontà, dovere e piacere. Una tale impostazione si è rivelata tuttavia molto astratta e incapace di rendere conto dell'effettivo modo di procedere dell'intelligenza umana. Il neuroscienziato Antonio Damasio, studiando persone lobotomizzate – che hanno cioè subito l'asportazione dei lobi frontali del cervello, sede delle emozioni –, ha notato come tale privazione abbia inciso radicalmente sulle capacità cognitive e volitive, fino all'incapacità di apprendere i valori, di condurre una vita sociale regolare, di portare a termine un lavoro qualsiasi, ma anche di svagarsi, di godere in qualche modo della propria vita: «Sentimenti alterati e una ragione imperfetta si presentavano assieme, come conseguenze di una specifica lesione cerebrale, e questa correlazione mi suggeriva che il sentimento fosse una parte integrante del modo di operare della ragione»<sup>27</sup>.

Un altro punto importante emerso sul versante psicologico, in linea con le analisi di Tommaso, è la bidirezionalità tra passione e riflessione, riconoscendo come la valutazione e la cognizione possano modificare la risposta passionale, nel bene o nel male<sup>28</sup>. L'ira può essere volontariamente suscitata e accuratamente preparata, ad esempio per compiere la giustizia (tale è l'ira di Gesù descritta in *Gv 2*), così come l'odio esprime le sue maggiori potenzialità distruttive non a livello pulsionale (piuttosto breve, anche

26. I. KANT, *Antropologia pragmatica*, Bari, Laterza, 1993, § 73, 141; cfr Id., *Critica della ragion pratica*, ivi, 1986, 90. Nota in proposito Remo Bodei: «La scoperta della positività delle passioni è abbastanza recente, ha luogo soprattutto nell'età contemporanea» (R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2003, 10).

27. A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, 1995, 18.

28. Cfr D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Milano, Garzanti, 1999, 85 s.

se intenso), ma soprattutto a livello culturale, quando esso viene sistematicamente coltivato, instillato, fino a rimanere impresso nell'immaginario collettivo. E può essere contrastato soprattutto dalla saggezza, la più intellettuale tra le virtù pratiche.<sup>29</sup>

### *La crisi della filosofia morale*

La svalutazione delle passioni ha finito per ritorcersi contro la filosofia stessa. Questa impostazione è alla base della critica spietata di Freud alla morale, intesa come sinonimo di una visione castigata della vita, mirante a reprimere passioni e desideri e a rendere le persone non buone, ma infelici e nevrotiche. Il risvolto negativo che il moralismo assume nell'attuale immaginario collettivo, espresso così efficacemente da Freud nelle analisi delle ossessioni causate dai sensi di colpa, pur nella sua unilateralità, coglie nel segno quando indica i rischi di una patologia del dovere che imprigiona e mortifica il desiderio di vivere dell'uomo e lo esclude dalla felicità.<sup>30</sup>

E così anche la virtù viene declassata dalla riflessione sul vivere bene. Essere una persona virtuosa significa seguire le regole della buona educazione della società, senza passione, una sorta di «antipatica vecchia zitella sdentata di altri tempi», per riprendere un'efficace descrizione di Max Scheler.<sup>31</sup>

È un giudizio che rispecchia certamente la svalutazione degli affetti per la vita morale, e di conseguenza la considerazione della virtù in termini di mera fatica e contrapposizione al desiderio di vivere. E che porta a considerare il vizio come qualcosa di attraente e capace di dare gusto alle scelte: un pericoloso capovolgimento dei criteri di valutazione.<sup>32</sup> In realtà, come abbiamo

29. Cfr G. CUCCI, «L'odio. Un sentimento complesso e potente», in ID., *La forza dalla debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale*, Roma, AdP, 2018<sup>3</sup>, 369-399.

30. Cfr S. FREUD, *L'Io e l'Es*, in ID., *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. IX, 1977, 514; ID., *Il disagio della civiltà*, ivi, vol. X, 1978, 258.

31. M. SCHELER, «Riabilitare la virtù», in ID., *Il valore della vita emotiva*, Milano, Guerini e Associati, 1999, 157.

32. Come nota Maurizio Chiodi: «Oggi, infatti, noi ci dibattiamo, in morale, nell'eterna problematica di un rigorismo che separa la morale dalla felicità e di un lassismo che oppone la felicità alla morale. Oppure, la ricorrente domanda di nuove

avuto modo di vedere, la riflessione sulla virtù vorrebbe essere un aiuto a conseguire tale desiderio di pienezza.

### *Il ritorno delle virtù*

Anche per questi motivi la filosofia contemporanea è tornata a interessarsi al tema della virtù, riscoprendone il significato originario, dando così nuovo impulso alla riflessione morale, restituendone anche la dimensione essenzialmente comunitaria.

La riscoperta di questo tema viene dalla filosofia anglosassone del secondo dopoguerra, soprattutto a partire dallo scritto del 1958 *Modern Moral Philosophy* di Elizabeth Anscombe, allieva e traduttrice di Ludwig Wittgenstein. Secondo l'autrice, questa disciplina potrebbe ritrovare il suo valore dialogando con le ricerche in campo psicologico e con la tradizione aristotelica, prendendo definitivamente le distanze dalle impostazioni, allora dominanti, di un'etica basata sul dovere (deontologia), sull'emozione (emotivismo), sul calcolo di costi-benefici (utilitarismo), o sulla mera esposizione di regole e definizioni (razionalismo)<sup>33</sup>.

Il saggio ha dato l'avvio a un acceso dibattito, che ha visto l'apparizione di diversi contributi in proposito, e alla possibile relazione tra vita etica, virtù, felicità in prospettiva teista<sup>34</sup>. Alcuni dei loro autori, come Peter Geach, Alasdair MacIntyre e la stessa An-

norme, dopo quelle passate che non sembrano più applicabili oggi, è la conferma che dal moralista non si attende altro che un'etica del dovere e dell'obbligazione. E questa stessa concezione dell'etica è evidente in chi si oppone a qualsiasi compito morale» (M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricœur*, Brescia, Morcelliana, 1990, 334, nota).

33. Cfr G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», in M. GEACH - L. GORMALLY (edd.), *Human Life, Action and Ethics*, Exeter - Charlottesville, Imprint Academic, 2005, 169-194; G. ABBÀ, «L'originalità dell'etica delle virtù», in F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI (edd.), *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1998, 135-165.

34. Cfr, ad esempio, G. H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, New York, Humanities Press, 1963; P. GEACH, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Per una panoramica storica, cfr M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia, Morcelliana, 2002; G. FILORAMO, «Filosofia e religione», in G. CAMBIANO - L. FONNESU - M. MORI (edd.), *Storia della filosofia occidentale. 7. Problemi d'oggi*, Bologna, il Mulino, 2015, 193-215.

scombe, grazie a questo percorso intellettuale sono arrivati a una conversione religiosa. Ma anche sul versante della non credenza o dell'agnosticismo tale proposta affascina, come nel caso di Anthony Kenny e di Philippa Foot. Quest'ultima osserva in proposito: «È mia opinione che la *Summa Theologiae* sia una delle fonti migliori che abbiamo per la filosofia morale e, inoltre, che gli scritti di san Tommaso sull'etica siano altrettanto utili per l'ateo che per il cattolico o per un altro credente cristiano».<sup>35</sup>

Affermare ciò non significa cristallizzare un periodo storico, ma piuttosto recuperare un'impostazione metodologica il cui valore può essere confermato proprio dai tentativi, compiuti nel corso del tempo successivo, di individuare altre strade per la comprensione dell'agire etico. L'etica delle virtù è così diventata nuovamente oggetto di trattazione da parte della filosofia contemporanea, che riprende gli approcci della filosofia analitica e della prassi umana, messi a confronto con l'impostazione metafisica, le neuroscienze e le scienze umane, che hanno rilevato il contributo cognitivo delle emozioni e il loro influsso sul ragionamento e sui processi decisionali in ordine alla felicità.<sup>36</sup>

È una proposta capace soprattutto di parlare del bene e dell'etica in termini di desiderio e bellezza, che sono le motivazioni per eccellenza della vita virtuosa: «In un mondo senza bellezza anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover-essere-adempiuto. In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica».<sup>37</sup>

35. PH. FOOT, *Virtù e vizi*, Bologna, il Mulino, 2008, 4. Cfr M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Brescia, Morcelliana, 2007; G. S. LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, Bologna, Esd, 2009.

36. Cfr A. DA RE, «Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo», in *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Padova, Gregoriana, 1989, 105-233; E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. Vol. IV/2. L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2010; M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2008; I. BONIWELL, *La scienza della felicità. Introduzione alla psicologia positiva*, ivi, 2015.

37. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1991, 11.