

Tommaso d'Aquino e l'etica delle virtù

ANGELO CAMPODONICO

1. Il significato della *Virtue Ethics* e l'etica di Tommaso

Oggetto di questo contributo è la presenza esplicita e implicita del pensiero di San Tommaso nella contemporanea *Virtue Ethics* o *Etica delle virtù* (d'ora in avanti VE) e l'incidenza che questa corrente dell'etica potrebbe esercitare oggi sulla ripresa sul piano speculativo dell'etica di Tommaso. Partirò da una presentazione sintetica della contemporanea VE soprattutto d'indirizzo aristotelico o neoaristotelico, per poi mostrare come essa di fatto sia in rapporto e possa essere in rapporto con l'antropologia pratica e l'etica di Tommaso. Dopo una breve introduzione di carattere generale sulla VE e il pensiero morale di Tommaso, mi chiederò in primo luogo che cosa la sua etica abbia dato e possa dare alla VE e, in secondo luogo inversamente, che cosa la VE possa dare all'etica tomista, ovvero quali virtualità latenti in essa possa far emergere. Infine presenterò nelle sue linee essenziali una proposta di VE ispirata al pensiero di Tommaso e attenta alle istanze della contemporaneità.

Non è necessario sottolineare l'importanza dell'etica delle virtù (e dei vizi) nel panorama contemporaneo dell'etica. Si tratta ormai di un filone tra i più importanti dell'etica accanto al deontologismo o formalismo e all'utilitarismo e consequenzialismo. Per comprenderlo basti scorrere un catalogo di pubblicazioni, per esempio della Oxford University Press.

Una parola, in primo luogo, sulla genesi della VE. Essa è sorta in Gran Bretagna (benché ci sia stata nel Novecento una meno estesa ed influente riabilitazione delle virtù in Germania) e poi si è diffusa soprattutto nel mondo anglosassone a partire da una reazione nei riguardi di una concezione della metaetica e dell'etica influenzata soprattutto da una certa lettura "filosofica" della scienza moderna. Credo che una tale lettura della scienza moderna abbia giocato un influsso determinante sull'etica deontologica a partire da Kant, etica centrata sul formalismo ispirato alla scienza, e ancora più sull'etica utilitaristica a partire da Jeremy Bentham, etica centrata invece sul

calcolo “scientifico” delle conseguenze delle azioni. A differenza della VE classica e contemporanea, che secondo una felice distinzione ripresa da Giuseppe Abbà, è un’etica della “prima persona”, le altre due correnti sono etiche della “terza persona”. Ora il fatto è che l’etica è sempre e innanzitutto un’etica della prima persona. Non si tratta semplicemente di lasciare uno spazio libero per l’agire dell’individuo in ambito privato, una volta fissati certi vincoli, come nella gran parte della filosofia morale moderna, ma di motivare l’uomo offrendo un senso-fine comprensivo alla sua intera vita.

La genesi della VE si fa risalire al famoso articolo di Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy* in cui l’autrice critica deontologismo e *conseguenzialismo* e invita a formulare una “nuova psicologia morale” o teoria dell’azione come si svilupperà in *Intention* a non limitarsi a ripetere pedissequamente Aristotele. Lei stessa ha coniato il termine *conseguenzialismo* per indicare una teoria morale che si fonda sulle conseguenze delle azioni. Così pure ella critica il deontologismo moderno basandosi su un argomento di tipo genealogico che si ritrova già in Schopenhauer e che lo connette a un fondamento di natura teologica che non sarebbe più accettabile in un’etica filosofica.

La contemporanea VE è in buona parte d’indirizzo in senso lato aristotelico (John McDowell, Elizabeth Hursthouse, Julia Annas) e talora con riferimenti a Tommaso (in particolare nel caso di Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Alasdair MacIntyre, Candace Vogler). Essa si presenta nel complesso come un approccio più globale e motivante rispetto ad altri filoni dell’etica, quali il deontologismo e l’utilitarismo, pur valorizzandone particolari aspetti. Occorre sottolineare, infatti, che pur ponendo al centro della riflessione morale le virtù (e i vizi) del carattere, a rigore la VE di per sé non esclude il ruolo delle norme e dei precetti della legge morale, come pure la valutazione delle conseguenze delle azioni. Un altro aspetto interessante della VE è il rapporto esistente fra lo studio delle virtù nell’etica filosofica con quello ad opera delle scienze umane e della psicologia, in particolare. Pur non potendosi dedurre indicazioni morali da mere descrizioni, in genere la VE valorizza il fatto che un’etica non sia astratta e velleitaria, ma sia attuabile concretamente. La psicologia come altre scienze umane può permettere di stabilirlo. Di qui la valorizzazione nell’ambito della VE della psicologia come scienza (dalla psicologia sociale alla psicologia positiva). In particolare, all’interno di una tradizione di ricerca psicologica sperimentale nota come *psicologia degli atteggiamenti* (*attitude psychology*), gli studiosi convergono da vari decenni nel mostrare che i giudizi morali non sono per nulla più stabili del comportamento:

Il foro interiore non sembra rinforzarsi *prima o in maniera indipendente* dal comportamento. La qualità morale interiore e quella esteriore sono indissociabili, proprio come previsto nel modello di Aristotele¹.

La formazione di abiti virtuosi determina un atteggiamento allo stesso tempo sia nel pensiero sia nell'azione. I principi non sono un baluardo, una base di appoggio ferma e indipendente su cui fare leva nel momento dell'azione. Contrariamente a quanto normalmente si crede, in morale non c'è un problema specifico del passaggio all'atto: ciò che tendiamo a classificare così dipende invece da una coltivazione ancora insufficiente delle virtù, dove l'insufficienza è tanto sul piano dell'agire, quanto su quello della comprensione.

Per quanto riguarda l'etica di Tommaso si deve sottolineare che, rispetto ad Aristotele, di lui abbiamo una maggior mole di testi e certo più sicuri per quanto riguarda l'attribuzione. Inoltre la contemporanea riscoperta del ruolo della virtù nell'etica di Tommaso rispetto a quello della legge favorisce l'incontro fra Tommaso e la VE². Poteva sembrare in passato che la trattazione delle virtù nella I-II pars della *Summa theologiae*, anticipando quella della legge, fosse propeudeutica a quella. Solo una lettura moderna e razionalistica, bisognosa di un formulario di divieti atti ad affrontare la nuova complessità della realtà, ha posto erroneamente al centro dell'etica di Tommaso il tema dei precetti della legge naturale. L'etica di Tommaso è letta giustamente come una VE e non solo e non innanzitutto come un'etica della legge naturale. Essa ha, a ben vedere, il suo centro nelle virtù e, in particolare, nella virtù della *prudentia* o saggezza pratica la quale interpreta "qui ed ora" il da farsi alla luce dei precetti generali della legge naturale che si basano su alcune fondamentali inclinazioni umane, come pure, essendo un'etica teologica, nella virtù della *sapientia come dono* che presuppone la carità come "amicizia con Dio". La legge costituisce, quindi, un pedagogo all'acquisizione delle virtù, formulando prima che dei divieti, delle indicazioni di sviluppo. Ma ciò non significa che la prospettiva della virtù sia meno esigente e meno precisa nei singoli casi dei precetti della legge sfo-

¹ A. MASALA, *Naturalizzare Aristotele. Argomenti empirici per la necessità di coltivare abitudini virtuose* in S. LANGELLA – M.S. VACCAREZZA (edd.), *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, 177.

² Cf. per esempio G. ABBA, "Lex et virtus". *Studi sulla dottrina morale di Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983. Più recentemente, cf. A. CAMPODONICO – M.S. VACCAREZZA, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

ciando necessariamente in un'etica della situazione. Anzi l'etica della sola legge potrebbe essere meno precisa fermandosi a formulare delle indicazioni universali. La legge non è in realtà più precisa dei dettami della *prudentia*, pur assumendo uno sguardo anche dal di fuori dell'agente, mentre la *prudentia* uno sguardo soltanto dall'interno³. Nella concezione di Tommaso occorre valutare grazie alla prospettiva del soggetto virtuoso il fine, l'oggetto e le circostanze dell'azione. Il grande tema dell'etica è quello sottostante dell'educazione o formazione del soggetto virtuoso in grado di fare ciò.

2. Che cosa Tommaso ha dato e può dare alla VE contemporanea?

Sottolineo alcuni temi principali senza la preoccupazione di essere esauriente.

In primo luogo un'antropologia unitaria (l'anima come forma del corpo che valorizza insieme razionalità e passione) e una concezione dell'individuo che deve sopperire alle sue carenze a motivo dell'individuazione nella materia, la quale di per sé rende più sensibili al proprio bene che al bene altrui; e questo sopperire ha luogo grazie all'acquisizione di *habitus* virtuosi e al rapporto con altri. Per maturare pienamente come uomini virtuosi non si può fare a meno della comunità umana e, per Tommaso, della comunità cristiana.

In secondo luogo una teoria dell'azione che differenzia l'agire dalla mera causazione materiale, valorizzando insieme il ruolo di ragione e volontà. L'intelletto è pratico perché preceduto dal desiderio naturale della volontà verso il bene e specifica il desiderio indicandogli oggetti convenienti. Mi riferisco, in particolare, alle grandi questioni 18-21 della *Prima secundae* sull'azione e le condizioni della sua moralità. Si tratta del carattere peculiare dell'azione umana ripreso oggi soprattutto a partire dal volume di Elizabeth Anscombe *Intention*⁴.

In terzo luogo il respiro e l'apertura del fine-*telos* alla beatitudine vera e alla religione, che presuppone un'apertura alla dimensione metafisica, alla collocazione dell'uomo nell'essere (oggi spesso trascurata). Si tratta del *telos* della vita nella sua totalità. Tommaso distingue giustamente fra *finis quae* e *finis quo*. Il fine per Tommaso è

³ A. CRUZ PRADOS, *Deseo y Verificación*, Eunsa, Pamplona 2015.

⁴ Cf. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957, 1963², ristampato nel 2000 dalla Harvard University Press, Cambridge, MA, trad. it. *Intenzione*, Edusc, Roma 2004.

più ricco (oggi si direbbe *spesso*) di quanto sia per Aristotele. Nel fine, che coincide in ultima analisi con l'unione con Dio, il tema aristotelico del bene come compimento si concilia con quello platonico della tensione al Bene trascendente.

In quarto luogo, infatti, le virtù non motivano soltanto come in buona parte dell'etica moderna e contemporanea, ma attraverso la prudenza esse *conoscono* ovvero determinano che cosa sia bene *qui ed ora*. Qui si può cogliere un nesso con il tema dell'attenzione teorizzato da Simone Weil e Iris Murdoch. Questo è importante al fine di conoscere la pertinenza delle varie situazioni sotto il profilo etico. Inoltre la prudenza non applica pedissequamente la legge, ma è tesa all'attuazione del bene nel concreto, interpretando le varie situazioni⁵.

In quinto luogo il tema della natura umana e della legge naturale come "semi di virtù". Contro il rischio di una deriva storicistica e relativistica le virtù si radicano per Tommaso nelle prime evidenze o primi principi, precetti naturali dell'uomo. Sussiste un criterio fondamentale di giudizio per valutare la bontà morale delle azioni: il fatto che si radichino in inclinazioni-precetti e il criterio olistico *bonum ex integra causa* che permette di valutare la bontà morale delle azioni in base alla considerazione del fine, dell'oggetto e delle circostanze. Ciò permette di evitare il relativismo. Si tratta di contrastare l'idea della VE come etica situazionista o relativista attraverso una formazione *stabile* del carattere che oggi è considerata possibile anche dalla psicologia. Tale formazione si radica in intuizioni "naturali" o transculturali. La specificazione delle virtù avviene in base all'"*ordo rationis*", ovvero alla finalizzazione al Bene. Le virtù poi per San Tommaso sono finalizzate alla carità intesa come "amicizia con Dio".

In sesto luogo si deve sottolineare il ruolo dell'educazione alle virtù attraverso gli esemplari virtuosi che per Tommaso non sono solo individui isolati, ma anche la comunità cristiana e che, a differenza di quanto afferma Aristotele, possono essere all'interno di tale comunità anche individui fragili. Sussiste una complementarità nel corpo della comunità. In ogni caso è un fatto che, a motivo della natura costitutivamente sociale dell'uomo, chi non dipende da una determinata comunità o amicizia dipende necessariamente da un'altra. Rientra qui il tema della deliberazione-consiglio (*consilium*) che richiede anche, come dice la parola, il consiglio altrui. Si tratta di fidarsi dell'uomo formato, della sua capacità di giudizio, la quale emerge soprattutto dalla pratica. Come osserva Tommaso:

⁵ Cf., in particolare, G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989.

In operabilibus magis iudicatur verum circa dictum alicuius ex operibus et modo vivendi ipsius, quam etiam ex ratione; quia dominans, id est id quod est principale circa operabilia, consistit in his, scilicet in operibus et modo vivendi. Non enim circa talia principaliter quaeritur cognitio sed opus⁶.

In settimo luogo occorre notare che, a differenza di quanto spesso si pensi, è possibile di diritto per Tommaso un percorso di perfezionamento delle virtù attraverso diversi livelli di maturazione umana, seguendo una diversa tipologia di esemplari virtuosi gerarchicamente ordinati⁷. E ciò interessa particolarmente la VE.

In ottavo luogo occorre sottolineare infine il ruolo delle virtù infuse come apertura alla dimensione religiosa che interessa tutti, anche i non cristiani. L'amicizia con gli altri uomini (Aristotele) e l'amicizia con il Mistero (Dio), sono condizioni indispensabili perché si sviluppino la virtù della *prudentia* e la sapienza come dono, quindi per scegliere e agire bene. L'uomo di ieri come quello di oggi *sentono il bisogno di un aiuto esterno gratuito, di un'amicizia con il Mistero per poter agire bene*. In questa prospettiva un altro tema di attualità è quello concernente la virtù come capacità di fare spazio in se stessi ad altro e ad altri in analogia con le virtù infuse piuttosto che quello di concepirle come mero potenziamento di sé⁸.

In nono luogo sotto il profilo metaetico possiamo parlare di *pluralismo* dell'etica di Tommaso. Alla base della sua etica vi sono i principi della legge e della virtù e diverse prospettive fra loro componibili (pluriprospettivismo) come emerge nel caso della moglie dell'assassino che lo vuole giustamente salvare e del giudice che lo vuole altrettanto giustamente condannare⁹. Si potrebbe affermare che in etica la verità per Tommaso è data dal rispettare e far crescere la realtà nelle sue molteplici sfaccettature. Come ha osservato giustamente David Solomon, per parlare di etica delle virtù in generale non si tratta semplicemente di privilegiare il concetto di virtù inve-

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In X Eth*, lect. 13, n. 7.

⁷ Cf. M.S. VACCAREZZA, *Virtù esemplari. L'etica tommasiana tra neoplatonismo e aristotelismo*, "Etica e politica/Ethics and Politics" 20 (2018) 2, 15-30.

⁸ E. SILVERMAN, *The Supremacy of Love: An "Agape"-Centered Vision of Aristotelian Virtue Ethics*, Lexington Books, Lanham, MD 2019; W. DAVID SOLOMON, *Elizabeth Anscombe and the Late Twentieth-Century Revival of Virtue Ethics*, in R. HAYN (ed.), *Beyond the Self. Virtue Ethics and the Problem of Culture. Essays in Honor of W. David Solomon*, Baylor University Press, Waco, TX 2019, 251-275.

⁹ Cf. *S.Th.* I-II, 19, 10, in particolare ad 1.

ce di quello di legge o di conseguenze dell'azione¹⁰. Si tratterebbe, in questo caso, di una prospettiva essenzialistica e troppo moderna perché forse influenzata dal naturalismo scienziato. Nella prospettiva che propongo, invece, un'autrice come Iris Murdoch potrebbe rientrare in questa concezione dell'etica, pur ricorrendo poco al termine di virtù, e, a maggior ragione, un classico come Tommaso che, oltre che moltissimo di virtù, tratta anche di legge naturale. In altri termini, parafrasando il Vangelo, si potrebbe osservare che non chi dice "virtù, virtù" fa parte necessariamente della VE.

4. Che cosa possono dare la VE e, più in generale, l'etica e la psicologia morale contemporanee all'etica tomista?

In primo luogo, se occorre aver presente che in Tommaso non si possono distinguere nettamente un'etica teologica ed una filosofica, la VE in generale permette di ripensare le virtù al di fuori di un contesto teologico e confessionale. Inoltre, la VE è in grado di valorizzare anche le contemporanee e interessanti ricerche della psicologia morale. Per esempio: il ruolo del disimpegno morale, ovvero della capacità umana di sospendere in certi casi la valutazione morale¹¹. In particolare, essa permette di leggere la saggezza pratica, il tema classico della *phronesis*, valorizzando nella formazione del giudizio pratico il nesso riscoperto dalle ricerche contemporanee delle scienze cognitive e della psicologia di emozioni e razionalità, che si possono pensare come collocate su uno stesso piano e non in ordine gerarchico, come pure quello dell'intersoggettività, fra sé e gli altri.

In secondo luogo la VE permette forse di fare riferimento a nuove virtù e a nuovi aspetti di antiche virtù. Occorre sottolineare, in questa prospettiva, l'importanza di una filosofa come Iris Murdoch che riprende anche Platone e Simone Weil per il tema della finalizzazione al Bene che può essere letto anche come Dio e per la dimensione dell'attenzione che l'avvicina a una componente della *phronesis-prudentia* di Aristotele e Tommaso (il *nous-intellectus* del particolare). Si può pensare poi che nel tempo possano emergere nuove virtù che manifestino aspetti anche presenti nelle visioni tradizionali

¹⁰ Cf. W.D. SOLOMON, *Elizabeth Anscombe and the Late Twentieth-Century Revival of Virtue Ethics*, 272-275.

¹¹ Cf. A. BANDURA, *Disimpegno morale. Come facciamo del male continuando a vivere bene?*, Erickson, Trento 2017.

ma latenti e non tematizzati, ovvero che vi sia un progresso in ambito morale. In questa prospettiva ci si può chiedere, per esempio, se il rispetto, tematizzato inizialmente dall'etica kantiana, non debba essere considerato anche una virtù.

In terzo luogo è un fatto che il tema della normatività in Tommaso si fonda sui precetti che si basano a loro volta su inclinazioni. Senza inclinazioni e precetti fondamentali non ci sarebbe iniziale orientamento dell'agire. Ma la normatività si può fondare, in ultima analisi, senza tradire lo spirito di Tommaso sul soggetto virtuoso, sull'ideale umano del "conosci te stesso" (essere "più umani", ovvero essere più adeguati alla propria umanità, più ragionevoli e rispettosi della vita psico-corporea) che esso incarna. Questo tema, presente implicitamente in Tommaso, può essere riscoperto e riproposto grazie ad autori contemporanei come Charles Taylor e, in certa misura, Christine Kosgaard che valorizzano la dimensione della riflessività umana. Ma rispetto a posizioni neokantiane come quella della Kosgaard occorre sottolineare che, nell'uomo, la capacità di riflessione dipende innanzitutto dal suo rapporto di dipendenza nei confronti della realtà¹². Si può affermare inoltre che una lettura della dimensione dell'inclinazione in chiave morale in senso normativo è certo rafforzata da una visione metafisica non individualista, ovvero non centrata solamente sul soggetto agente, della società e della realtà. Una lettura della vita morale da diverse prospettive – compresa per il credente da quella di Dio – non a caso è presente in Tommaso d'Aquino. La morale può e deve essere riletta continuamente da prospettive sempre nuove per trovare nuove fondazioni e motivazioni.

5. Proposta integrale di un'etica delle virtù d'ispirazione tomista

Trattando di etica occorre innanzitutto precisare nel clima filosofico contemporaneo che la razionalità pratica non è mai staccata da quella speculativa. Un'idea complessiva dell'essere e dell'uomo è inevitabile e non è indifferente per la vita pratica. Contro il rischio del naturalismo scienziato la ragione è sempre una ragione metafisica prima che scientifica. Non esiste una pura ragion pratica¹³. Così pure

¹² Cf. C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, in particolare il capitolo I; C.M. KOSGAARD, *Le origini della normatività*, ETS, Pisa 2014.

¹³ Cf. A. CAMPODONICO, *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenze, sinergie*, "Rivista di filosofia neo-scolastica" LXXXIX (1997), 267-298.

l'etica filosofica non può escludere la possibilità di prendere in considerazione rivelazioni religiose e quella cristiana in particolare, valutandone la convenienza umana e la ragionevolezza anche sotto il profilo morale.

Il problema centrale dell'etica è la maturazione del soggetto virtuoso il quale, tendendo a un compimento-fioritura che, se è sincero, non può non rilevare che eccede sempre le sue formulazioni determinate e che non controlla pienamente, è capace di tradurre le virtù del carattere ovvero la propria identità pratica che si fonda sui "semi della legge naturale" e in cui riconosce la sua dignità di creatura razionale e libera, in giudizi e scelte buone grazie alla saggezza pratica¹⁴. La forza della motivazione morale sta nella tendenza al fine come *beatitudo* – fioritura umana, fine eccedente le umane capacità e che naturalmente apre alla dimensione religiosa in senso lato, fine che di volta in volta è intenzionato dalla ragione e dalla volontà attraverso continue riflessioni e che è strettamente connesso alle inclinazioni-precetti e alla propria identità pratica capace cioè di normatività, la quale può diventare gradualmente nel tempo un'identità virtuosa. Come ha affermato Gilson, il problema dell'etica di Tommaso è socraticamente «diventare ciò che sei», attualizzare fino al limite del possibile le virtualità di quell'essere razionale che sei¹⁵. Quindi, come è stato notato, non v'è contraddizione fra tendenza al fine e identità pratica, ma esse si richiamano a vicenda.

Sussiste un'analogia e un rapporto fra i diversi fini ultimi a seconda della condizione umana. La ragione filosofica ha il compito di valutare e criticare i beni significanti e felicitanti che sono o non sono adeguati all'apertura trascendentale della ragione e del desiderio e alla luce di questa stessa apertura. Così la cura del corpo non può essere assolutizzata, ma finalizzata a un fine superiore, lo stesso interesse per la scienza ha delle ragioni che vanno oltre la scienza stessa e che rendono la scienza certamente un fine valido, ma non l'obiettivo pienamente adeguato al desiderio umano. Un fine minore è segno di altro, apre ad un fine superiore. Così l'amicizia fra gli uomini può essere vista come segno dell'amicizia con Dio o carità. Non si tratta, quindi, di meri fini strumentali, ma di approssimazioni e partecipazioni al fine ultimo.

¹⁴ L'uomo per Tommaso ha dignità in quanto, riprendendo il Damasceno, è dotato di ragione e «principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse» (prologo di *S.Th.* I-II).

¹⁵ Cf. É. GILSON, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1948, 344.

Il fine della felicità e del compimento poi non è in contraddizione con quello della moralità e delle virtù, ma lo comprende. Non c'è felicità senza elevazione del desiderio verso mete adeguate e acquisizione di nuovi valori.

Il bene supremo deve unificare la vita rispondendo all'esigenza umana di unificazione. Per questo deve essere superiore agli altri beni e sintetizzarli in se stesso.

Il bene supremo non può non tener conto dell'esigenza d'integrità e di alterità-intersoggettività (amicizia con gli uomini e con Dio). A ciò si aggiunge un auspicio di gratuità in entrambi i casi.

In questa prospettiva i vari fini dell'agire sono fra loro confrontabili e subordinabili. Il fine rappresentato dalla visione di Dio, che è centrale per Tommaso, ha anche una portata filosofica, in quanto risponde al desiderio di conoscenza e di amore. Oggi lo si comprende meglio grazie al peso dato alla dimensione della intersoggettività nella filosofia contemporanea. Le azioni buone, possibili grazie alla tensione al fine, agiscono retroattivamente determinando la maturazione del *habitus* virtuoso. La tendenza al fine rende possibile l'azione e anche la conversione morale nella misura in cui il fine si precisa e meglio motiva a mano a mano nel tempo. Oggi certo si percepisce il rischio nichilistico di trascurare la rilevanza della dimensione del fine anche a motivo della sfiducia nel finalismo in genere favorita da una certa lettura dell'evoluzionismo. Ma la centralità del fine riemerge sempre con forza se si assume – e non si può non assumere – la prospettiva dell'io. Soltanto puntando in alto, al bene in quanto tale, si può diventare anche moderatamente, ma autenticamente virtuosi e moralmente creativi, senza scadere in una precettistica o mera legalità delle azioni ridotte quasi a riflessi condizionati o in un consequenzialismo che pure prescinde dalla prospettiva della prima persona. Alla base di una VE così intesa non c'è innanzitutto uno sforzo di autorealizzazione, ma piuttosto lo stupore e la gratitudine di fronte a fatti e persone che costituiscono per noi un avvenimento (come lo è l'amicizia) e che spalancano e precisano continuamente la dimensione del fine al quale tendere. In corrispondenza alla tendenza al fine si sviluppa l'attenzione alla realtà (fatti e persone) che si manifesta in virtù come quella della giustizia.

Come avviene nell'etica di Tommaso, si deve affermare che sussiste di diritto un primato della VE sul deontologismo (e sul consequenzialismo) e delle virtù ovvero dell'uomo virtuoso sulla legge morale naturale. Quest'ultima, infatti, è in funzione della maturazione delle virtù che sono richieste dalle diverse pratiche in cui si è coinvolti e che permettono di affrontare adeguatamente le sfide del

particolare che è il luogo dove si decide della moralità di un uomo. Non c'è contraddizione fra virtù e legge¹⁶. La legge morale con le sue evidenze e principi primi evita il relativismo etico. Le inclinazioni e i rispettivi precetti, a partire da quello secondo cui occorre fare il bene ed evitare il male, informano il desiderio e l'agire, determinando la dimensione valoriale e normativa del fine ultimo. Al fine non si tende solo di fatto, ma al fine è *bene* tendere.

Il rapporto tra legge e virtù non coincide con il calare nel concreto per via deduttiva un prontuario di precetti universali, ma con l'interpretare *qui e ora* grazie alla saggezza pratica delle linee di tendenza di carattere teleologico-normativo che sono radicate in noi e senza di cui saremmo privi nell'agire morale di ogni iniziale orientamento. In questa prospettiva anche il soggetto non ancora virtuoso (e in certa misura nessuno lo è mai pienamente) è capace di moralità perché può basarsi su alcuni precetti o primi principi che si fondano su inclinazioni e che portano ad agire bene e a sviluppare le virtù (in quanto "semi di virtù"). Tra questi, oltre a quello generalissimo di perseguire il bene ed evitare il male e a quelli più specifici volti alla conservazione della vita e alla comunicazione della specie (non necessariamente dell'individuo) e alla conseguente cura di essa, v'è fondamentale quello, in certo qual modo comprensivo degli altri due, alla valorizzazione della ragione come dimensione specifica dell'uomo che permette di ricercare il senso-fine della vita nel suo complesso e di agire bene sul piano sociale. Qui gioca un ruolo centrale il principio di derivazione dionisiana "*bonum ex integra causa*" che permette di valutare tutti gli aspetti dell'azione e della situazione concreta¹⁷. Per iniziare a coltivare il suo carattere ancora informale si può partire da quei precetti iniziali o "semi di virtù", da una parte, e dal confronto con la figura esemplare del maestro o di maestri (la dimensione comunitaria) che permettono di svolgerli dall'altro. Senza riconoscere il primato delle virtù in atto dell'esemplare o degli esemplari, il confronto con i quali determina e precisa l'ideale di compimento e la sua possibilità di attuazione, gli stessi precetti sarebbero lettera morta. Soprattutto il terzo precetto rivolto alla coltivazione della ragione non si saprebbe che cosa significhi concretamente. La dimensione della comunità, poco tematizzata dalla VE

¹⁶ Cf. ABBÀ, *Lex et virtus*.

¹⁷ Cf. A. CAMPODONICO, "*Bonum ex integra causa*". *Aquinas and the sources of a basic concept*, in T.L. SMITH (ed.), *Aquinas's Sources*, University of Notre Dame 2002, St. Augustine Press, South Bend, IN 2012, 209-233.

contemporanea, è, in questa prospettiva, fondamentale perché esalta, contestualizza e ridimensiona il singolo esemplare virtuoso che altrimenti rischierebbe l'unilateralità. Occorre sottolineare pure, in questa prospettiva, che favorire la maturazione delle virtù richiede anche l'incentivazione delle condizioni sociali, economiche e istituzionali perché queste possano più facilmente maturare, essendo consapevoli dei condizionamenti umani. Come già in Aristotele e Tommaso non si può mai separare nettamente l'etica dalla politica.

Sul piano metaetico occorre infine rilevare che Tommaso non sembra considerare la pratica delle virtù come rigida esplicitazione dei precetti della legge naturale e come ad essi sempre coscientemente ed esplicitamente riconducibile¹⁸. Ma, in un secondo momento, in fase di giustificazione filosofica, si possono legittimamente leggere certe virtù come connesse nella loro genesi a determinate inclinazioni (così il coraggio alla conservazione della vita, la giustizia alla considerazione degli altri come simili a me ecc.). E in prospettiva si possono pure pensare nuove virtù (o nuovi aspetti di virtù) come quella del rispetto. Se il rispetto, esaltato dall'etica moderna, non diventa virtù (o aspetto essenziale di altre virtù), se non si adatta grazie alla saggezza pratica alla diversità delle situazioni, non è veramente tale.

¹⁸ Sul fatto che per alcuni rappresentanti della VE la pratica delle virtù in quanto abilità non comporti necessariamente una piena consapevolezza dei criteri etici che sono alla loro base cf. M. STICHTER, *The Skillfulness of Virtue: Improving our Moral and Epistemic Lives*, CUP, New York, NY 2021.z

ABSTRACT

Questo contributo su *Tommaso d'Aquino e la Virtue Ethics* (VE), dopo aver delineato il significato della VE nel contesto contemporaneo, si chiede, in primo luogo che cosa Tommaso ha dato e possa dare alla VE, in secondo luogo e inversamente, che cosa questa e, più in generale, l'etica e la psicologia morale contemporanea, possano dare all'etica tomista. Infine propone una concezione integrale di VE d'ispirazione tomista, attenta alla tradizione e alle istanze contemporanee. In particolare, si sottolinea la connessione tra legge naturale intesa come principi o semi delle virtù (*semina virtutum*) e le virtù, che evita il rischio del relativismo, e il nesso tra tensione al fine e soggettività virtuosa capace di normatività morale. Quindi il circolo "virtuoso" dell'esperienza morale si compone di diversi elementi: una tendenza al fine ultimo, i primi principi della legge morale (semi di virtù), il ruolo degli esemplari e l'agente virtuoso. S'inizia puntando a un fine inteso anche in modo confuso. Di qui il ruolo motivante del fine. Grazie ai primi principi della legge naturale o semi di virtù si può determinare il fine in modo più dettagliato. Ma senza riconoscere il primato delle virtù dell'esemplare in azione, il confronto con il quale determina e specifica l'ideale di compimento e la sua possibilità di attuazione, i precetti stessi resterebbero lettera morta. Quanto più forte è la tendenza verso il fine ultimo (che in un essere finito ha il primato), maggiore è la consapevolezza dell'identità dell'agente virtuoso e maggiore è la motivazione e la capacità di agire moralmente qui e ora.

*This contribution on Thomas Aquinas and Virtue Ethics, after an outline of the meaning of Virtue ethics in the contemporary context, asks, firstly, what Thomas has given and can give to contemporary VE, secondly and inversely what contemporary VE and, more generally, ethics and moral psychology can give to Thomist ethics. Finally, it proposes an integral conception of a Thomist-inspired VE that is attentive to tradition and contemporary demands. In particular, the connection of natural law principles or seeds of virtues (*semina virtutum*) that avoids the risk of relativism and the virtues and the nexus between tension to the end and virtuous subjectivity capable of moral normativity are emphasised. Hence the "virtuous" circle of moral experience consists of several elements: a tendency to the main goal, the first principles of moral law (seeds of virtues), the role of the exemplars, and the virtuous agent. One starts by aiming at an ultimate goal understood even in a confusing way. Hence the motivating role of the goal. Thanks to those initial principles of natural law or seeds of virtue*

one can determine the end in more detail. Without recognizing the primacy of the exemplar's virtues in action, the comparison with which determines and specifies the ideal of fulfilment and its possibility of implementation, the precepts themselves would be a dead letter. The stronger the trend towards the ultimate end (which in a finite being has primacy), the greater the awareness of the identity of the virtuous agent and the greater the motivation and the capacity to act morally here and now.

KEYWORDS

VIRTUE ETHICS / NATURAL LAW / EXEMPLARS / HUMAN FLOURISHING
ETICA DELLE VIRTÙ / LEGGE NATURALE / ESEMPLARI / FIORITURA UMANA