

## Le eccellenze virtuose come regola morale e scopo dell'educazione morale

Marco Panero S.D.B.\*

### Introduzione: una triplice problematica

(A) Come si giustifica una *regola universale data in forma di virtù*, di massima virtuosa? Chi ne precisa la giusta determinazione? Chi ne garantisce l'efficacia?

(B) Se una regola morale è per definizione *sempre universale*, come può essere impostata su uno *standard di eccellenza*, che inevitabilmente soltanto alcuni riescono a raggiungere?

(C) Come possono le virtù essere al contempo *regole di vita morale* e anche *scopo della formazione morale*, per un individuo che *non è ancora virtuoso*?

### A. Le virtù come regola morale in forma di massime

#### 1. L'ordine dell'esposizione tomista (STh I-II)

*De beatitudine* (qq. 1-5)

*De humanis actibus* (qq. 6-21)

*De passionibus* (qq. 22-48)

*De habitibus* e *De virtutibus* (qq. 49-70)

*De vitiis et peccatis* (qq. 71-89)

*De legibus* (qq. 90-108)

*De gratia* (qq. 109-114)

#### STh I-II, q. 49, prol.

Dopo gli <i>atti</i> e le <i>passioni</i> si devono considerare i principi degli atti umani. Primo, i <i>principi intrinseci</i> . Principi intrinseci sono le potenze e gli <i>habitus</i> ; ma avendo già trattato delle potenze nella Prima Parte, rimane ora da trattare degli <i>habitus</i> . Prima degli <i>habitus</i> in generale; e quindi delle virtù e dei vizi e di tutti gli altri <i>habitus</i> , che sono principi degli atti umani. [...]	<i>Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum.</i> <i>Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. [...]</i>
---	---

#### STh I-II, q. 90, prol.

Eccoci a trattare dei <i>principi esterni</i> dei nostri atti. Ora, il principio esterno che inclina al male, è il diavolo, e della sua azione tentatrice abbiamo già parlato nella Prima Parte. Invece il principio che muove al bene dall'esterno è Dio, il quale ci istruisce mediante la <i>legge</i> , e ci aiuta mediante la <i>grazia</i> . Perciò prima tratteremo della legge, quindi della grazia. [...]	<i>Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est.</i> <i>Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est. [...]</i>
--	---

\* Per la ricostruzione complessiva della dottrina morale tomista, che fa da sfondo a questa lezione, e la relativa documentazione testuale, mi permetto di rimandare a M. PANERO, 'Ordo rationis', *virtù e legge. Studio sulla morale tomista della 'Summa Theologiae'*, LAS, Roma 2017.

## 2. La valenza normativa delle virtù. Tre argomentazioni a sostegno

### 2.1. Solo un individuo virtuoso può essere 'regola a se stesso' nella situazione pratica

- Insufficienza delle norme per regolare *in particolari* l'agire umano.
- Necessità che i principi da cui muove la deliberazione siano radicati nel soggetto agente a modo di *habitus*.
- Solo le virtù rendono possibile un *esercizio prudenziale della condotta umana*, a partire dal suo stabile orientamento ai fini virtuosi.

### 2.2. Il bene umano comporta un ordine dei desideri e degli affetti

- La beatitudine umana non si riduce ad una somma di beni, ma ha come requisito essenziale la *rectitudo voluntatis* (I-II, q. 4, a. 4), ossia una *regolazione interiore dei desideri, degli affetti e delle passioni*.
- Le stesse inclinazioni ai beni umani basilari non forniscono indicazioni precise su come quei beni vadano perseguiti.
- Occorre pertanto una *regolazione interiore*, tale da conferire alla volontà e alle passioni la forma 'giusta', quella cioè che è richiesta per il vero bene umano perfetto, per la *beatitudo*. Tale regolazione è costituita appunto dalle virtù.

**STh I-II, q. 57, a. 5, c** (*Se la prudenza sia una virtù necessaria*)

<p>[...] Il ben vivere consiste nel ben operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo quello che compie, ma in che modo lo compie; e cioè si richiede che agisca seguendo un'opzione retta, non per un impeto di passione. E poiché l'opzione, o elezione, ha per oggetto i mezzi indirizzati a un fine, la rettitudine dell'opzione richiede due cose: il debito fine, e i mezzi ad esso proporzionati. Ora, un uomo viene ben disposto al debito fine da quelle virtù che perfezionano la parte appetitiva dell'anima, la quale ha per oggetto il bene e il fine. Invece la buona predisposizione di un uomo rispetto ai mezzi richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberare e scegliere, atti aventi per oggetto i mezzi, appartengono alla ragione. Perciò è necessario che nella ragione vi sia una virtù intellettuale, così che la ragione si disponga in modo debito nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E codesta virtù è la prudenza. Dunque la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere.</p>	<p>[...] Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.</p>
---	--

### 2.3. Le virtù istituiscono nel soggetto una connaturalità affettiva ai fini richiesti dal vero bene umano

**STh I-II, q. 58, a. 5, c** (*Se possa esserci una virtù intellettuale senza le virtù morali*)

<p>[...] Per essere ben disposto rispetto ai principi particolari dell'agire, e cioè ai fini, è necessario che [il soggetto] sia perfezionato mediante alcuni <i>habitus</i>, in forza dei quali gli diviene come connaturale per lui giudicare rettamente del fine. E questo si realizza per mezzo delle virtù morali: infatti il virtuoso giudica rettamente riguardo ai fini delle virtù, poiché, come si esprime Aristotele, "quale ciascuno è, così il fine appare a lui".</p>	<p>[...] Ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic.</p>
---	---

- Il fine virtuoso, assunto nel soggetto come una seconda natura, rende l'individuo *sensibile nei confronti del bene* promosso dalla relativa virtù, cosicché egli ne percepisce meglio la *rilevanza etica*.
- Pertanto egli riconosce il fine virtuoso come una *esigenza interiore*, che gli appartiene e con cui si trova già in *sintonia affettiva*. Un tale 'equipaggiamento interiore' renderà possibile l'individuazione dell'azione debita, ma anche ne faciliterà l'attuazione, moderando le passioni contrarie.
- Si consideri in proposito il seguente esempio, concernente la materia della virtù di castità:

**STh II-II, q. 45, a. 2, c** (*Se la sapienza risieda nell'intelletto*)

<p>La rettitudine del giudizio si può realizzare in due modi: primo, col perfetto uso della ragione; secondo, mediante <i>una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare</i>. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente mediante il ragionamento uno che abbia imparato la scienza morale; mentre <i>chi ha la virtù della castità giudica rettamente attraverso una certa connaturalità</i>.</p>	<p><i>Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis.</i></p>
---	---

- La connaturalità affettiva ai fini virtuosi, introdotta nel soggetto dai relativi *habitus*, consente di:
  - stabilizzare gli appetiti nei fini di virtù;
  - illuminare la valutazione morale della situazione alla luce di detti fini;
  - facilitare l'esecuzione degli atti da essi richiesti, rendendone piacevole il compimento.

**CONCLUSIONE:** La regola morale espressa in forma di eccellenze virtuose rappresenta la forma di regolazione dell'agire più plastica, e al contempo maggiormente rispettosa della complessità dell'esperienza morale. Essa non prescrive atti determinati, bensì viene effettuata attraverso *massime* che si propongono di regolare anzitutto la volontà, gli affetti, le passioni.

## **B. Una regola del massimo possibile commisurata sul realisticamente possibile**

- Come concepire il rapporto tra lo *standard di eccellenza* promosso dalle virtù e la *regolazione universale* a cui bada la legge?

**STh I-II, q. 96, a. 2, c** (*Se alla legge umana spetti reprimere ogni vizio*)

<p>La legge, come abbiamo visto, è stabilita come regola o misura degli atti umani. [...] Ora, la capacità di agire deriva dall'abito o dalla disposizione interiore: poiché <i>la stessa cosa non è ugualmente possibile all'uomo virtuoso e a chi è privo di virtù; come non è ugualmente possibile al bambino e all'uomo maturo</i>. Ecco perché non si fissa una medesima legge per i bambini e per gli adulti: che ai bambini si permettono delle cose, punite o riprovate dalla legge negli adulti. Allo stesso modo si devono permettere agli uomini imperfetti nella virtù molte cose, che sarebbero intollerabili negli uomini virtuosi.</p> <p>Ora, la legge umana vien data per la massa, in cui la maggior parte è formata di uomini non perfetti nella virtù. Ecco perché non sono proibiti da codesta legge tutti i vizi da cui i virtuosi si astengono; ma soltanto quelli più gravi, dai quali è possibile ritrarre la massa; e specialmente quelli dannosi per gli altri, senza la cui proibizione non può sussistere l'umana società, quali l'omicidio, il furto e simili.</p>	<p><i>Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. [...] Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit, non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis, multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinere; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocuum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.</i></p>
--	--

- Occorre tener presente che *la virtù è l'anima della legge*, poiché i precetti di legge (sia naturale che positiva) sono modellati proprio sul fine virtuoso e a tale fine mirano a condurre. Pertanto *il contenuto della legge appartiene già al dominio della virtù*, di cui la legge prescrive *alcuni* atti virtuosi oppure vieta *altri* atti viziosi (I-II, q. 96, a. 3, ad 1).
- La virtù – tomisticamente intesa – è dunque *una regola del massimo possibile*, poiché mira a promuovere per ogni persona il massimo del suo bene, realizzato in una vita intera. È al contempo *commisurata su ciò che è realisticamente possibile*, poiché sa adattarsi alle possibilità reali del soggetto, tenendo conto della sua storia e dei suoi condizionamenti.
- La stessa e medesima virtù ha dunque *gradi diversi di realizzazione*, di cui la legge assicura la soglia minima, ma con l'auspicio di avviare ad una vita compiutamente virtuosa.

### **C. La formazione dell'individuo virtuoso, scopo dell'educazione morale**

- Se l'acquisizione delle virtù è lo scopo a cui tende l'educazione morale, come può tale virtù valere da regola di vita morale per un individuo che non è ancora virtuoso, ma lo deve diventare?
- Punti fermi dell'insegnamento tomista:
  - L'acquisizione delle virtù è lo scopo dell'educazione morale.
  - Esiste nell'individuo una *inclinazione naturale alla virtù*, in forza di *germi di virtù, incoazioni virtuose* (*seminalia virtutum, virtus secundum quandam inchoationem*), radicate nelle facoltà come disposizioni naturali, che avviano alle virtù formate.
  - Cfr. dottrina sulle inclinazioni naturali (cfr. I-II q. 94, a. 2).
  - «Come nella ragione speculativa ci sono dei principi per sé noti, ... così nella ragione pratica preesistono dei principi noti per natura, e sono i fini delle virtù morali» [*Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, ... ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium*] (II-II, q. 47, a. 6).
- Come far sì questi germi di virtù maturino in virtù formate? È qui che interviene *l'opera educativa*, che in senso lato si serve anche dello *strumento della legge*.

#### **STh I-II, q. 96, a. 3, ad 2** (*Se la legge umana prescriva atti di tutte le virtù*)

<p>Un atto può essere detto virtuoso in due maniere. Primo, perché compimento di opere virtuose: in questo senso il rispetto dei diritti altrui è atto di giustizia, e il compimento di gesti coraggiosi è atto di forza. E in tal senso la legge può comandare degli atti di virtù.</p> <p>Secondo, un atto può dirsi di virtù, perché uno lo esegue <i>nel modo col quale lo compie chi è virtuoso</i>. Ebbene, un tale atto procede sempre dalla virtù: e non ricade sotto il precetto della legge, ma è <i>il fine a cui il legislatore intende condurre</i>.</p>	<p><i>Actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia. Et sic lex praecipit aliquos actus virtutum.</i></p> <p><i>Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.</i></p>
---	--

- *La legge positiva può soltanto propiziare la virtù, mai produrla*. Essa prescrive *atti materialmente virtuosi, opere esteriori* che sono espressione di fini virtuosi. Tali *atti di virtù*, però, non sono ancora atti propriamente *virtuosi*, dal momento che non sono regolati *nel modo col quale li compie chi è virtuoso*.
- Nondimeno, i precetti di legge avviano alla vita virtuosa poiché prescrivono atti che, pur essendo soltanto imperfettamente virtuosi, esibiscono però *schemi d'azione già dipendenti da fini di virtù*. *L'assunzione in prima persona dei fini virtuosi sottesi alle opere della legge è lo scopo formativo che la legge si propone*: giunto qui, l'attore umano virtuoso sarà ormai inclinato a compiere le opere virtuose per amore della stessa virtù [*Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis*] (STh I-II, q. 107, a. 1, ad 2).

\*\*\*