

VIRTÙ ESEMPLARI L'ETICA TOMMASIANA TRA NEOPLATONISMO E ARISTOTELISMO*

MARIA SILVIA VACCAREZZA

Università degli Studi di Genova
Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia
ms.vaccarezza@gmail.com

ABSTRACT

This paper offers an historical analysis of the role of moral exemplarity in Thomas Aquinas' thought, in order to contribute to the current discussion on moral Exemplarism. First, I will argue that, by combining Aristotelianism and Neoplatonism, Aquinas' ethics amounts to a peculiar exemplarist theory of the virtues. The Aristotelian emphasis on the *phronimos*, combined with the Neoplatonic *exitus-reditus* conceptual schema, results – I will argue – in an account of the degrees of virtue which grounds a form of theological exemplarism. Then, I will claim that, in order to make sense of Aristotle's own ethical dynamism, an understanding of the development of virtue by degrees is needed. By means of such an understanding, I will show that the distance separating Aquinas' and Aristotle's account of virtue development significantly reduces. Thanks to this analysis, I will finally support a model of virtue development grounded both in moral exemplarity and in an ideal of dynamic unity of the virtues.

KEYWORDS

Moral exemplarism, Aquinas, Aristotle, Neoplatonism, unity of the virtues.

INTRODUZIONE

La recente vivace discussione circa il ruolo dell'esemplarità morale all'interno della riflessione sulle virtù e sull'educazione del carattere, aperta dalla proposta di Linda T. Zagzebski (2010, 2015, 2017) di un cosiddetto "esemplarismo morale", si muove, apertamente, a partire da uno sfondo aristotelico. Aristotelica in spirito, se non nella lettera, è, infatti, l'intuizione centrale che il dinamismo morale prenda le mosse dall'identificazione, da parte del singolo e della comunità, di un individuo – il *phronimos*, o lo *spoudaios* – la cui eccellenza suscita ammirazione ed emulazione, e in un certo

senso fissi il riferimento dei concetti morali di quella comunità¹. Di tale sfondo, aristotelico in senso ampio, l'esemplarismo utilizza le principali categorie, pur tentandone un'attualizzazione alla luce del confronto interdisciplinare, specie per quanto riguarda l'analisi del funzionamento dell'emozione che fonda l'intera teoria, ovvero l'ammirazione morale².

Molti sono gli aspetti dibattuti in merito a un paradigma di questo genere, a partire dalla plausibilità della ricostruzione del dinamismo dell'ammirazione, fino alla messa in discussione del nucleo teorico principale, ovvero della legittimità di una teoria morale i cui concetti siano definiti per il tramite del riferimento diretto a individui, il cui riconoscimento per via emotiva precede la formazione stessa dei concetti³. In questo lavoro, anziché affrontare questi

¹ Cfr. in particolare Zagzebski 2015, 2017. In quest'ultimo lavoro, ad esempio, l'autrice, all'inizio del capitolo interamente dedicato all'emozione morale dell'ammirazione, afferma: «I am going to propose a moral theory based on the emotion of admiration. It is a map of the moral domain that derives the good in the sense of the desirable from the good in the sense of the admirable. It also derives what we mean by a right act, a wrong act, and a duty from the admirable» (p. 31).

² I riferimenti principali per la sua teoria dell'ammirazione sono, da un lato, la *Retorica* aristotelica e, dall'altro, le recenti teorie proposte in merito dallo psicologo sociale Jonathan Haidt e dal filosofo neoaristotelico Kristján Kristjánsson. Si vedano in particolare Haidt 2003; Kristjánsson 2006, 2017.

³ Mi si conceda, tuttavia, di segnalare alcuni degli elementi che ritengo di maggiore criticità. Tra gli svariati altri, ne menziono qui solo i tre che mi paiono più rilevanti da un punto di vista teorico. Il primo il “problema dell'inversione”, ovvero è la poca chiarezza circa lo statuto – descrittivo o normativo – dell'affermazione che fonda l'intera teoria, ovvero che l'ammirabilità (neologismo con cui scelgo di tradurre “*admirability*”) preceda la desiderabilità. Se intesa come descrittiva, si tratta di un'affermazione falsa o quantomeno vera solo a determinate condizioni; se normativa, necessita di una giustificazione, anziché di venire semplicemente asserita. Secondariamente, è imputabile a Zagzebski il “problema della trasposizione”: pare, cioè, che trasporre la teoria Putnam-Kripke del riferimento diretto dal piano del significato dei termini che indicano generi naturali, a quello degli individui che incarnano l'eccellenza morale, ammesso che sia ammissibile, richieda più della mera trasposizione offerta da Zagzebski. Infine, preme menzionare il “problema della circolarità”, relativo alla dinamica di ammirazione e riflessione. Nella ricostruzione di Zagzebski, il fatto che A consideri B un esemplare morale, a partire dalla propria ammirazione preriflessiva per lui, fonda la mappa di concetti morali che A si va formando, quali quelli di virtù, dovere, atto retto, ecc. In un secondo momento, tuttavia, è sempre possibile ad A riflettere sulla sua ammirazione *prima facie*, per valutare se essa abbia colto un vero esemplare o meno, ed eventualmente modificare la sua mappa di concetti. A questo punto viene da domandarsi come possa A rivedere la sua ammirazione *prima facie*, considerando che non dispone di concetti morali indipendenti dalla stessa ammirazione. Zagzebski introduce in questo caso il concetto di “autoriflessione coscienziosa”, mutuato da un suo lavoro precedente sull'idea di autorità epistemica (cfr. Zagzebski 2012; 2017: 144); tale dispositivo consentirebbe di mettere a paragone, nella riflessione, l'ammirazione per B con altre emozioni e credenze di cui A dispone, testandone la coerenza reciproca. Pur interessante e affascinante, tale costrutto non pare adeguato a dissipare

snodi, mi prefiggo di offrire anzitutto un contributo di carattere più marcatamente storico; in particolare, vorrei “complicare” il quadro esemplarista raffrontandone il paradigma con quello, ravvisabile in Tommaso d’Aquino, costruito su uno sfondo concettuale platonico, o più precisamente neoplatonico. Uno sfondo che introduce nella nozione di esemplarità una dimensione di verticalità, che ne consente una fondazione ben più solida, e che, sosterrò, non è davvero assente neppure nell’impianto aristotelico, quando ben esaminato. Pertanto, anzitutto mostrerò come la sintesi di neoplatonismo ed aristotelismo operata da Tommaso d’Aquino in campo morale dia adito a una vera e propria teoria esemplarista delle virtù, sebbene in un senso molto differente da quello proposto da Zagzebski. Come sosterrò, la centralità aristotelica del *phronimos*, unita allo schema neoplatonico *exitus-reditus*, che si ripercuote anche sull’individuazione di una nuova tipologia di gradualità nella virtù, fonda un esemplarismo di carattere marcatamente teologico, che l’Aquinata ricava principalmente da Macrobio e dalla sintesi patristica. Successivamente, mi impegnerò a mostrare che, per intendere il dinamismo intrinseco all’etica aristotelica, si debba introdurre una coordinata di sviluppo ascendente, spesso poco riconosciuta dalle interpretazioni contemporanee, coordinata alla luce della quale la distanza tra la dinamica di sviluppo delle virtù tratteggiata da Tommaso e quella estrapolabile da alcuni passaggi dell’*Etica Nicomachea* pare notevolmente ridursi, pur in assenza, nel caso di quest’ultima, di un fondamento metafisico o teologico. In forza di quest’analisi, cercherò di mostrare la compatibilità delle differenti sistematizzazioni delle virtù presenti nel dettato aristotelico-tommasiano, e l’istanza di unitarietà che li pervade entrambi. Infine sosterrò che, alla luce di tale impostazione, sia possibile pensare, con Tommaso, ma anche con un Aristotele così inteso, un modello educativo fondato su un’esemplarità che esprime un ideale di unità dinamica delle virtù.

1. *EXITUS, REDITUS* E VIRTÙ ESEMPLARI

Com’è ampiamente noto, lo schema concettuale sul quale è costruita l’intera *Summa Theologiae* è quello, di chiara derivazione neoplatonica, incardinato sulla dinamica *exitus-reditus*; uno schema, cioè, che organizza e dispone la materia trattata seguendo il movimento di emanazione dell’essere da Dio, e di successivo ritorno della creatura a Dio stesso. Come ben mostrato,

l’impressione che, in circostanze particolarmente sfavorevoli, in cui gran parte degli oggetti di ammirazione e delle credenze di cui A dispone fossero fallaci, la sola autoriflessione coscienziosa non basterebbe ad A ad uscire dalla circolarità ed evitare l’errore.

tra gli altri, da Chenu e Torrell, tale è il senso del peculiare piano dell'opera, che prevede, nella *Prima Pars*, la trattazione di Dio come primo principio, nella *Secunda* il ritorno a Lui come fine, e, nella *Tertia Pars*, lo studio delle condizioni cristiane del ritorno a Lui, attraverso Cristo, l'Uomo-Dio⁴. Tale impostazione è già chiaramente esplicitata dallo stesso Aquinate all'inizio dell'opera:

Lo scopo principale della sacra dottrina è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare dal già detto; nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo: I - di Dio (I Parte); II - del movimento della creatura razionale verso Dio (II Parte, divisa in I-II e II-II); III - del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio (III Parte)⁵.

Tommaso trae con ogni probabilità l'ispirazione per questa impostazione dai Neoplatonici cristiani, specie dalla tradizione dionisiana. Lo schema *exitus-reditus*, sganciato dalla cornice emanazionista e deterministica entro la quale era stato concepito, è reso compatibile, entro tale tradizione, con il piano della libera creazione divina e della storia della salvezza, che vede come centrale l'incontro tra la libertà del Creatore e quella della sua creatura. Questa dinamica, che l'Aquinate fa propria, non è visibile solo nell'impianto generale della *Summa*, ma anche all'interno di ciascuna delle sue parti; come fa notare ancora Chenu, più che rappresentare meramente il criterio espositivo dell'opera, essa ne costituisce il "movimento interiore", che anima e illumina in modo nuovo la materia trattata. Che la logica neoplatonica sia ben più che un principio d'ordine, e pervada la concezione stessa delle tematiche di volta in volta oggetto d'indagine, è visibile in maniera particolarmente illuminante proprio nella *Secunda Pars*, che, come già accennato, tratta del ritorno a Dio come fine. È interessante vedere come Tommaso ne illustri il tema fin dal Proemio:

Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare «un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio, e di dominio sui propri atti» perciò, dopo aver parlato dell'*esemplare*, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua *immagine*, cioè dell'uomo, in

⁴ Cfr. Chenu 1952; Torrell, 2003.

⁵ ST I, q.2 pr.: «Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum».

quanto questi è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su se stesso⁶.

Se questi passi e il loro contesto sono ben noti, forse meno esplicito è il nesso tra tale struttura di pensiero e la discussione attuale circa l'esemplarità morale⁷. Eppure, come ben si vede, che la *Secunda Pars* sia il contesto in cui è affrontato il *reditus* è esplicitato da Tommaso con accento marcatamente "esemplarista". Quella del ritorno a Dio come causa finale è una via imitativa, e dunque intrinsecamente imitativa non può che essere la vita morale oggetto della *Secunda Pars*, che di tale ritorno analizza modalità e coordinate.

La natura imitativa della morale tommasiana appare in maniera particolarmente vistosa nella ripartizione delle virtù che troviamo all'articolo 5 di I-II q. 61. Qui l'Aquinate, riprendendo una distinzione originariamente operata da Macrobio, e implicitamente avallata da un passo di Agostino⁸, distingue le virtù in esemplari, proprie di un animo purificato, purificanti, e politiche⁹. Le virtù esemplari altro non sono che le virtù presenti in Dio stesso; un'idea apparentemente paradossale, essendo la virtù una disposizione atta a perfezionare un sostrato, cosa di cui Dio evidentemente non necessita. E infatti, in questa accezione, la definizione di ciascuna virtù cardinale diviene,

⁶ ST I-II, pr.: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

⁷ Una lettura radicalmente differente è sostenuta ad esempio da Dominic Farrell, secondo il quale, nella prospettiva tommasiana, la perfezione di Dio è incompatibile con il possesso di abiti virtuosi, e dunque Dio può rappresentare un esemplare esclusivamente in un senso ontologico, non morale. Per contro, Gesù Cristo, in quanto vero uomo, è l'esemplare supremo delle virtù morali. Si veda il contributo presentato da Farrell al secondo convegno annuale di *Aretai - Center on Virtues*, dedicato ad "Exemplars and Exemplarism". L'abstract dell'intervento è consultabile online all'indirizzo <https://exemplarsgenoa.weebly.com/uploads/7/0/5/4/70547391/farrell.pdf> (consultato in data 29.01.2018).

⁸ Cfr. Macrobio, *In Somnium Scipionis* VIII: «[...] sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps *Libro de virtutibus* gradus earum vera et naturali divisionis ratione compositos per ordinem digerit. Quattuor sunt inquit quaternarum genera virtutum. ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares». La citazione corretta di Agostino è tratta da *De moribus ecclesiae* I,6: «oportet aliquid aliud sequatur anima, ut ei virtus possit innasci, quia neque nihil sequendo neque stultitiam sequendo potest, quantum ratio mea fert, ad sapientiam pervenire».

⁹ È bene precisare che, a partire dallo stesso passo di Macrobio circa l'esemplarità divina, diversi percorsi teorici sono possibili oltre a quello tommasiano. Un esempio ne è la ripresa compiuta da Bonaventura da Bagnoregio nelle *Collationes in Hexaemeron*.

potremmo dire, da dinamica, statica e riflessiva: «In questo senso, la prudenza in Dio sarà la stessa mente divina; la temperanza sarà il volgersi dell'intenzione divina verso Dio stesso, come in noi si dice temperanza il conformarsi del concupiscibile alla ragione; la fortezza di Dio è la sua immutabilità; la giustizia è la sua osservanza della legge eterna nel compimento delle sue opere»¹⁰. L'affermazione decisa che in Dio preesistono virtù cui quelle umane hanno da conformarsi, a ben vedere, sembra dettata più, agostinianamente, dall'esigenza di un modello per la vita morale umana, che non da una necessità intrinseca alla stessa natura di Dio: «Come insegna S. Agostino, “è necessario che l'anima abbia un modello da seguire, per poter concepire una virtù: e questo è Dio, seguendo il quale, viviamo bene”. Perciò è necessario che in Dio preesista l'esemplare delle umane virtù, come preesistono in lui le ragioni di tutte le cose»¹¹. Il secondo genere di virtù che Tommaso considera in questo articolo è quello delle cosiddette virtù politiche, ovvero le virtù cardinali intese a un livello puramente umano, quali quelle di cui comunemente si tratta. A separare il grado esemplare da quello puramente politico, stanno i due gradi intermedi delle virtù purificanti, che sono proprie di «coloro che camminano verso la somiglianza con Dio»¹², e quelle proprie di un animo già purificato, ovvero tipiche di coloro che «hanno già raggiunto la somiglianza con Dio». Nel primo caso, «la prudenza ha il compito di disprezzare tutte le cose mondane per la contemplazione delle cose di Dio, e di indirizzare tutti i pensieri dell'anima soltanto verso queste ultime; la temperanza ha quello di abbandonare, per quanto è possibile alla natura, ciò che il corpo richiede; la fortezza fa sì che l'anima non si spaventi per l'abbandono del corpo e per la conquista dei beni superiori; la giustizia finalmente fa sì che tutta l'anima consenta a percorrere la via di codesto proposito»¹³. Nel caso delle virtù proprie di un animo già purificato, invece, «la prudenza si riduce alla contemplazione delle sole cose divine; la temperanza al misconoscimento delle terrene cupidigie; la fortezza all'imperturbabilità di fronte alle passioni; e la giustizia a una alleanza perpetua con la volontà di Dio, mediante l'imitazione di essa»¹⁴.

Le virtù cardinali comunemente intese, come si vede, altro non sono che, in realtà, il livello più basso al quale è possibile attingere la vita morale; ma poiché quest'ultima non è una stasi, bensì un dinamismo caratterizzato, appunto, dalla tensione al *reditus*, una rappresentazione fotografica delle virtù, che le concepisca orizzontalmente, e ignori tanto la loro aspirazione verticale

¹⁰ ST I-II q. 61, art. 5, co.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

quanto la natura mimetica, va integrata attraverso una complicazione che a tali aspetti renda giustizia. Per comprendere un simile dinamismo, è anzitutto fondamentale individuare l'ideale cui le virtù tendono, e caratterizzare la versione "esemplare" di quelle stesse virtù cardinali che si ritrovano, a un grado di realizzazione inferiore, nella creatura. Alla luce di tale modello, è possibile finalmente vedere la distanza che separa il livello puramente orizzontale delle virtù da tale suprema realizzazione, e quanto quindi il primo livello sia insufficiente a rendere conto di un cammino di perfezionamento verso quell'ideale. Ecco dunque che si rende necessario introdurre altri due generi di virtù, quelle purificanti, proprie dell'uomo "in cammino verso la somiglianza", e quelle di chi tale somiglianza ha già raggiunto, ovvero i beati e – in questa vita – dei pochissimi che attingono la perfezione.

2. UN IDEALE NON ARISTOTELICO?

La rilettura dei gradi delle virtù in chiave imitativa compiuta da Tommaso, come abbiamo appena visto, è dunque a prima vista apertamente non aristotelica, ma piuttosto neoplatonica, e in certa misura agostiniana¹⁵. Si potrebbe allora concluderne che sia la struttura di pensiero platonica e neoplatonica, rivisitata in senso cristiano, più che la *forma mentis* aristotelica, a rendere pensabile una forma di esemplarismo in senso forte; e tale conclusione, oltre ad avere un qualche interesse storico, rappresenterebbe, per l'esemplarismo attuale, un ennesimo problema teorico da risolvere: come fondare l'esemplarità prescindendo da uno sfondo metafisico di questo genere? Il punto in questione non sarebbe, allora, tanto la scelta di un "classico" di riferimento, ma di un modello di giustificazione della dinamica stessa dell'esemplarità: metafisico-teologico o puramente morale? Propendere per la prima risposta, sbilanciando la discussione in senso platonico (o platonico-cristiano), ancorerebbe più stabilmente il riferimento esemplare a un dato metafisico "oggettivo", al prezzo però di renderlo certamente più controverso; scegliere la seconda opzione, più chiaramente aristotelica, preserverebbe maggiormente l'autonomia del morale, lasciando tuttavia il modello stesso più bisognoso di ancoraggio e giustificazione.

¹⁵ Una simile affermazione, necessariamente semplicistica, non vuole certamente disconoscere lo stesso platonismo che pervade, in certa misura, il pensiero aristotelico, e di riflesso tommasiano. Si pensi, solo a titolo di esempio, alla quarta via, che procede dai "gradi di perfezione", richiamandosi proprio alla tesi aristotelica per cui "ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere" (ST I, q. 2, a. 3, co.).

Da un punto di vista più chiaramente storico la domanda non è meno seria, e può essere così formulata: l'esemplarismo tommasiano è davvero compatibile con l'aristotelismo, o ne rappresenta una distorsione troppo marcata per essergli ancora accostabile? Vi sono, a mio avviso, almeno due modi per non rigettare l'aristotelismo di fondo dell'esemplarismo tommasiano. Il primo, consiste nell'interpretare platonicamente e teologicamente l'esemplarismo dello stesso Aristotele, alla maniera di quanto proposto, ad esempio, da John Dudley (1999). Ciò che Dudley sostiene, sulla scia di altre interpretazioni cosiddette "dominanti" dell'*eudaimonia* aristotelica (cfr. Kraut 1989, 1993)¹⁶, è che la norma suprema e la fondazione ultimativa dell'etica aristotelica sia Dio, il Primo Motore della *Metafisica*, e che la vita perfetta dell'uomo venga dedotta dalla vita del Dio della *Metafisica*, ciascuno degli attributi del quale costituisce un paradigma per le caratteristiche della vita umana perfetta, cioè quella dedita alla contemplazione¹⁷. Così, la natura semplice di Dio è modello per l'uomo perfetto, perché egli cerca, nella misura del possibile, di agire in funzione della natura semplice dell'intelletto (*nous*). La contemplazione di Dio costituisce un modello per l'attività intellettuale dell'uomo, e lo stesso vale per la sua felicità, il suo piacere e la sua bontà, e infine la sua immobilità è un modello per la stabilità dell'uomo perfetto. In tal modo, l'ideale contemplativo aristotelico, posto a fondamento della prassi come suo vero e ultimo fine, verrebbe a risultare estremamente affine a quella forma di *mimesis* del divino che, platonicamente, Tommaso evidenzia nell'articolo citato.

Vi è però un'altra via per riscattare la natura intrinsecamente esemplarista del pensiero aristotelico, ed è quella, non necessariamente contrapposta alla precedente, ma certamente maggiormente rispettosa dell'autonomia della moralità, che consiste nel complicare il quadro dell'esemplarismo aristotelico,

¹⁶ Per la lettura "inclusiva" si veda invece ad esempio Annas 1999. Infine, per una lettura "intermedia", cfr. Ackrill 1999.

¹⁷ Per la caratterizzazione dell'attività divina, cfr. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 23-24; 26-28; 34-35. Per la caratterizzazione della felicità umana come imitazione della vita divina, cfr. *ENX* 7, a12-18: «Ma se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conformemente alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore. Che sia l'intelletto o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi o guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un che di divino o sia la cosa più divina che è in noi, l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. Si è già detto, poi, che questa attività è attività contemplativa»; *ENX* 7, 1177 b26-31: «Ma una vita di questo tipo [la vita della *theoria*] sarebbe troppo elevata per l'uomo: infatti non vivrà così in quanto è uomo, bensì in quanto c'è in lui qualcosa di divino: e di quanto questo eccelle sulla composizione, di tanto la sua attività eccelle sull'altro tipo di virtù. se dunque l'intelletto in confronto con l'uomo è una realtà divina, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana»; *EE I* 7, 1217 a 26-28: «Non sono felici il cavallo, l'uccello, il pesce, né alcun altro essere che per la stessa denominazione non partecipa nella sua natura ad alcunché di divino».

introducendovi una dimensione di verticalità che rende maggior ragione della dinamica imitativa e ascendente, pur senza appellarsi ad alcun fondamento teologico esplicito. Proprio percorrendo questa strada, mi propongo di mostrare una linea di compatibilità tra le gradazioni di virtù proposte da Tommaso e quelle, seppur di diversa natura, già abbozzate in EN VII.

All'inizio del VII libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele menziona un grado supremo di eccellenza morale che, per quanto raro e arduo da raggiungere, eguaglierebbe gli uomini agli dei. Tale grado supremo o sovrumano viene menzionato nel contesto di una ricostruzione più generale dei vari gradi possibili che si possono riscontrare nelle virtù e nei vizi:

«[...] per quel che concerne i comportamenti, tre sono le specie di comportamento da evitare: vizio, incontinenza, bestialità. I contrari di due di esse sono evidenti, e li chiamiamo uno virtù e l'altro continenza. In contrapposizione alla bestialità il termine più adatto da usare sarebbe quello di "virtù sovrumana", una specie di virtù eroica e divina: così Omero rappresenta Priamo mentre dice che Ettore è stato eccezionalmente virtuoso» (EN VII.1, 1145 a15-25)¹⁸.

Al vertice della moralità, come si può notare, vi è dunque un grado eroico della virtù, tipico di uomini "eccezionalmente virtuosi"; all'estremo opposto, quello della brutalità, si trovano invece coloro che "eccedono nel vizio" (EN VII.1, 1145 a33). Questi due stati estremi possono essere immaginati come i due termini di una scala, i cui gradini intermedi sono rappresentati non solo da vizio e virtù, ma anche dagli stati intermedi di continenza (o *enkrateia*) e incontinenza (*akrasia*)¹⁹. La mera continenza, com'è noto, è moralmente peggiore della virtù in senso stretto, poiché il suo possessore, a differenza del virtuoso, presenta ancora appetiti eccessivi o disordinati, ai quali tuttavia oppone resistenza; il virtuoso, per contro, non deve opporre alcuna resistenza, proprio perché ha già appianato le fonti di conflitto intrapsichico tra appetiti e ragione, così come tra giudizi conflittuali sulle azioni da compiere (cfr. EN VII 2, 1146 a10-15)²⁰. L'enkratico, però, è quantomeno un individuo migliore dell'akratico, l'incontinente, colui, cioè, che è affetto da mancanza di autocontrollo, o debolezza del volere; quest'ultimo, infatti, aggiunge alle mancanze del primo anche l'incapacità di agire secondo il suo miglior giudizio. I suoi atti, dunque, rispondono a quanto è comandato dagli appetiti

¹⁸ La traduzione di questo passo e dei successivi è tratta da Aristotele 2000.

¹⁹ Il problema dello statuto dell'*akrasia*, nonché di una definizione soddisfacente della concezione aristotelica in merito al suo funzionamento, è tra i più dibattuti in seno alla critica. Tra i molti studi sul tema, si vedano ad esempio Rorty 1970; Solomon 1971; Mele 1981, 1985; Toner 2003; Stoyles 2007; Tieleman 2009.

²⁰ Per l'intera discussione su *akrasia* ed *enkrateia*, cfr. NE VII.2-10.

disordinati e dai giudizi universali da questi ultimi corrotti, anziché essere dettati dalle premesse maggiori corrette che, pure, la sua ragione è ancora in grado di formulare. Ciò che, tuttavia, riscatta quest'agente dall'essere propriamente vizioso, è proprio la non totale corruzione del giudizio: «[...] c'è chi, a causa della passione, esce fuori di sé, in contrasto con la retta ragione, uomo che la passione domina in modo da non permettergli di agire secondo la retta ragione, ma non fino al punto da renderlo capace di lasciarsi persuadere di dover perseguire tali piaceri senza ritegno. Questo è l'incontinente, migliore dell'intemperante, e non puramente e semplicemente malvagio: qui, infatti, si salva la cosa migliore, il principio» (EN VII.8, 1151 a20-24). Per contro, il vizioso (che nel passo citato è esemplificato dall'intemperante), è chi ha perso interamente la capacità di giudicare correttamente in materia morale; pertanto, mentre l'individuo akratico, sapendo di essere in errore, prova rimorso per le sue azioni, il vizioso non fa che attuare coerentemente ciò che giudica erroneamente migliore, e il suo errore è ancora più grave e pericoloso proprio perché egli ne resta all'oscuro e non è più in grado di vederlo: «il vizio rimane nascosto al soggetto, l'incontinenza, invece, no» (EN VII.8, 1150 b36-37).

Ciò che il VII libro, combinato alle trattazioni su vizi e virtù contenute in special modo dal II al IV libro di *Etica Nicomachea*, mostra chiaramente, è dunque non semplicemente la fotografia di varie possibili condizioni morali, ma più precisamente una gerarchia tra stati del carattere, dall'assoluto abbruttimento morale, fino al grado eroico della virtù, che assimila il suo possessore al divino. Ciò che voglio sostenere è che tale gerarchia suggerisca la presenza, all'interno dell'etica aristotelica, di una dinamica ascendente paragonabile al cammino di perfezionamento attraverso vari gradi di virtù ravvisabile nel (neoplatonico) Tommaso, sebbene costruita su un fondamento non teologico, ma puramente e autonomamente morale.

3. GENERI E GRADI DI VIRTÙ: SOVRAPPOSIZIONE O INCOMPATIBILITÀ?

Per meglio supportare l'intuizione appena esposta, occorre rispondere a una domanda fondamentale: come si combina la dinamica ascendente, che abbiamo ipotizzato essere presente anche nel dettato aristotelico, con la dottrina del giusto mezzo, nonché con l'ideale dell'unità delle virtù fondate nella *phrónesis*, che sono il cuore della dottrina aristotelica della virtù? Rispondere a questo interrogativo consentirà di guadagnare una comprensione più piena del concetto aristotelico di eccellenza, alla luce del quale poter

comparare quest'ultimo con il complesso quadro tommasiano relativo a generi e gradi di virtù, e alla loro unità, così da trarne, infine, importanti implicazioni in merito all'esemplarità morale.

Nella mia interpretazione, per comprendere la relazione tra i gradi di virtù e vizio poc'anzi tratteggiati e la dottrina aristotelica del giusto mezzo, non è sufficiente, per quanto corretto, affermare che il giusto mezzo rappresenta uno spettro, e che può essere colto in più di un modo, come sostenuto, ad esempio, da Curzer (2012) e Stangl (2016). Occorre, più precisamente, riconoscere il doppio movimento che caratterizza la concezione aristotelica dell'eccellenza, e che prevede l'interazione di due linee o prospettive: su una linea *orizzontale* – certamente la più battuta ed esplorata dalla tradizione aristotelica – l'eccellenza consiste nel rintracciare il giusto mezzo, ovvero lo spettro rilevante di azioni e stati del carattere che costituiscono la risposta appropriata alla situazione pratica presente; è però presente e ravvisabile anche una linea di sviluppo *verticale*, a suggerire che l'eccellenza consiste invece nel perfezionare il proprio carattere alla luce di un ideale di vita buona sempre più elevato e, così facendo, “elevare” anche il punto in cui è situato il giusto mezzo. Per dirla in breve, in base a questa interpretazione, all'innalzarsi della concezione della vita buona in senso verticale, si modifica anche ciò in cui, a livello orizzontale, consiste il giusto mezzo. E al progredire di un soggetto sulla scala ascendente della virtù, la moralità si farà per lui più esigente. Ciò significa, si noti, da un lato che vi è una pluralità di vite buone e, dall'altro, che tra le varie forme possibili di vita buona vi sono differenze qualitative, che vanno dalla decenza morale a forme altamente altruistiche o politicamente impegnate. Chi sta al vertice della scala, dunque, è capace di una bontà radicale, dove per tale termine si deve intendere uno stato del carattere informato da una visione della vita buona particolarmente elevata. Chi è “meramente” virtuoso, invece, pur essendo a buon diritto ammirevole, manca di quell'eccellenza che lo rende degno di ammirazione suprema e lo assimila al divino. Ciò che può innalzare ogni agente al livello morale successivo rispetto a quello in cui si trova è, a detta di svariati interpreti (in particolare, Kristjánsson 2006), l'emozione (o tratto emotivo virtuoso) dell'emulazione (*zeLOS*), che consiste nella percezione dolorosa dei beni morali altrui, e innesca il desiderio e il tentativo di conseguirli a propria volta²¹. L'emulazione, quindi, con la sua capacità di sintetizzare giudizio di valore e componente motivazionale, sembra uno degli

²¹ Cfr. *Rhet.* 1388a29–38. Nello stesso passo viene discussa l'invidia (*phthonos*), che è, per contro, il desiderio di privare altri dei beni che possiedono, ed è quindi intrinsecamente viziosa.

strumenti principali per ascendere la scala della virtù²². Ciò in linea con quanto sostenuto da Zagzebski (2017, pp. 129-155), che fa di tale emozione la controparte di un'ammirazione autentica, e dunque l'atteggiamento tipico che sorge in relazione all'esemplare morale. In tal modo, è possibile non pensare in contraddizione l'ideale di unità "orizzontale" delle virtù nella *phronesis*, intesa come ricerca del giusto mezzo e della sintesi delle varie istanze emotive e razionali in vista di un bene unificante e unificato, e quello di un dinamismo verticale, che sposti tale bene unificante, per così dire, sempre più in alto.

La stessa dialettica tra orizzontalità e verticalità è ravvisabile, a mio giudizio, nell'intersezione tra due classificazioni differenti delle virtù nel dettato tommasiano; la prima, quella, esposta all'inizio, delle virtù in esemplari, proprie di un animo purificato, purificanti e politiche; la seconda, quella, discussa nella *Quaestio de virtutibus cardinalibus*, che distingue tra virtù imperfette, perfette in senso relativo (nella prudenza) e perfette in senso assoluto (nella carità). In questa seconda distinzione, introdotta a partire dalla domanda circa l'unità o compresenza delle virtù nello stesso soggetto, Tommaso ancor più esplicitamente dello Stagirita porta a sintesi i due assi che fanno da coordinate dell'eccellenza. Se, infatti, come in Aristotele, le virtù imperfette, ovvero le disposizioni naturali, non sono necessariamente legate l'una all'altra, poiché non sgorgano dalla razionalità direttiva della prudenza, ma dal mero temperamento, le virtù perfette d'altra parte si declinano in due possibili versioni, a seconda che le si intenda in senso assoluto o relativo. Vi è un livello di unificazione delle virtù reso possibile dalla prudenza, che già rappresenta un tipo di vita oggettivamente buono in sé, sebbene a livello unicamente umano, in quanto attinge la retta ragione; e vi è poi un grado di unità superiore, fondato nella carità, che orienta l'esistenza al bene in senso assoluto, ovvero a Dio, e dunque risignifica il possesso di tutte le virtù alla luce di tale nuovo, superiore, fine²³.

La pienezza della moralità, che consente anche la fioritura umana integrale, non è quindi neppure confinabile al solo esercizio delle virtù morali, ma richiede un'evoluzione continua. Nel caso di Tommaso d'Aquino, l'evoluzione

²² Una possibile obiezione deriva dall'analisi del passo aristotelico in cui viene introdotta la figura del virtuoso senza nome degno di "piccoli onori", che non pare caratterizzato dal desiderio di meritarne di maggiori, e dunque sembrerebbe contraddire tale modello. Cfr. EN 1125 b1-25. Ciò parrebbe suggerire che il desiderio di emulazione non è presente in chi sia già virtuoso, ma solo in individui moralmente imperfetti e lontani dal livello minimo richiesto dalla virtù; per contro, il pienamente virtuoso non aspirerebbe a raggiungere l'eccellenza. Sebbene sia sostenibile che questa sia l'autentica opinione aristotelica in merito, ciò non toglie che, in sé, la dinamica dell'emulazione possa invece essere attribuita anche al pienamente virtuoso nei confronti del sommamente eccellente.

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio de virtutibus cardinalibus*, art. 2, co.

ha a che fare col passaggio da un piano puramente terreno a quello, soprannaturale, della vita nella grazia, cui regola è la carità; è in tal modo che le virtù sono perfette in senso assoluto, ovvero, potremmo dire, “proprie di un animo purificato”, e realizzano quel *reditus* che consiste nella somiglianza effettiva col Creatore, e che è il vero nucleo della morale. Nel pagano Aristotele, sebbene il piano della natura sia in certo senso intrascendibile, l'autotrascendimento è tuttavia posto comunque a ideale della moralità, e l'eccedere i limiti dell'umano in direzione di un'eccellenza dalle fattezze divine rappresenta il vertice cui l'umano può giungere, e cui deve aspirare per lo meno attraverso il desiderio e l'imitazione²⁴.

CONCLUSIONE: IMPLICAZIONI PER L'ESEMPLARISMO ATTUALE

In che modo queste osservazioni illuminano la riflessione sull'esemplarismo attuale? Una prima constatazione è che la necessità di tendere a un progresso verticale, pur tenendo ferma un'unità orizzontale, fa sì che la concezione aristotelico-tommasiana di unitarietà del carattere abbia un carattere dinamico ed evolutivo, orientato al raggiungimento di una vera integrità, che rappresenti più che la mera conservazione dell'esistente e preveda la possibilità – se non la necessità – del cambiamento, di un perfezionamento dei fini, dei giudizi e delle disposizioni del carattere²⁵. Come si vede, tanto la prospettiva aristotelica quanto quella tommasiana prevedono una dimensione ascendente ed evolutiva, e pongono l'esemplarità al vertice di una scala che fissa il riferimento per i diversi gradi o livelli della moralità. Naturalmente è pensabile che tale ideale di perfezione rappresenti, appunto, niente più che un ideale regolativo, o un concetto esemplare, la cui funzione primaria sarebbe di fissare il riferimento del limite superiore di una scala di valore, alla luce del quale “calibrare” la scala stessa²⁶. In ogni caso, ciò che stabilisce e calibra la moralità è più che la semplice perfezione umana, e consiste in un superamento

²⁴ È bene notare che tale “eccedere l'umano in direzione del divino” ha natura eminentemente pratica, e non coincide con il superamento del piano tipicamente umano in cui consiste l'attività contemplativa, tratteggiata notoriamente in EN X e in svariati altri luoghi dell'opera aristotelica. Il superamento contemplativo, che rappresenta, per così dire, il confine e il punto di confluenza tra le virtù etiche e quelle dianoetiche, porta l'umano a emulare il divino su un piano che, per natura, non gli apparterebbe; ciò che sostengo qui è, invece, che Aristotele intraveda la possibilità di un auto-trascendimento pratico, che elevi al di sopra dell'umanità stessa pur rimanendo nell'ambito di ciò che è peculiarmente umano.

²⁵ Per una concezione non meramente conservativa e “coerentista” dell'integrità, Rees-Webber 2014; Cox, La Caze, Levine, 2014, 2017.

²⁶ Cfr. ad esempio Russell 2009, p. 123, e Zagzebski, 2017, p. 154.

di sé in vista di un ideale di perfezione che attinge al divino, ovvero richiede il trascendimento dei propri limiti e, si potrebbe dire, del proprio ideale di autorealizzazione. Ciò non richiede necessariamente – come si vede – uno sfondo metafisico o teologico, ma certamente impone a una concezione che voglia dirsi esemplarista di fissare con chiarezza un ideale cui il progresso morale tenda, e di fondarlo adeguatamente affinché funga da riferimento a tale progresso. Tre spunti più particolari possono derivare alla riflessione esemplarista da questa considerazione generale, corrispondenti a ciascuno dei tre ambiti principali cui la proposta esemplarista si indirizza: normativo, motivazionale ed educativo.

A livello normativo, chiamerei ciò che emerge dalla proposta aristotelico-tommasiana così intesa un *dinamismo imitativo*. Con ciò, intendo alludere al fatto che la moralità è vista come un movimento, in cui il progresso è segnalato dall'avvicinamento a un ideale possibile di pienezza realizzata. A tale dinamismo corrisponde il ripensamento della tesi classica dell'unità delle virtù in chiave "processuale", in nome di quella che si potrebbe chiamare una tesi dell'*unità dinamica delle virtù*. L'unità delle virtù, cioè, è un ideale di realizzazione che va riguadagnato a livelli sempre crescenti, ed è resa obiettivo possibile del soggetto proprio dal fatto di essere già incarnata dall'esemplare. Contrariamente a un'immagine che la vede come descrizione irrealistica, essa è additata come misura del carattere virtuoso, e immaginata, come ho suggerito, a livelli di complessità crescenti.

A livello motivazionale, l'immagine offerta suggerisce l'intuizione che il diventare virtuosi non vada inteso anzitutto come un processo di autorealizzazione, ma come un dinamismo mosso in ultima analisi dall'ammirazione e dal desiderio di emulazione dell'altro (quando non addirittura dell'Altro), in linea con quanto sostenuto da Zagzebski, per cui a fondamento della teoria morale esemplarista vi sarebbe un elemento intrinsecamente motivante. La motivazione, nel quadro teologico tommasiano, è intrinseca all'amore con cui la creatura è mossa a conformarsi al Creatore; in prospettiva aristotelica, invece, è parte essenziale del desiderio di emulazione provocato dalla visione dell'individuo sommamente virtuoso. In ogni caso, l'esemplarismo necessita di una gerarchizzazione dei gradi della moralità che disponga di un criterio ordinatore, di un modello di riferimento che stabilisca i gradini inferiori della scala, e possa motivare ad ascenderla.

Infine, occorre almeno menzionare il livello educativo, che rappresenta una delle preoccupazioni principali della proposta esemplarista, sebbene non

pienamente tematizzata in tutte le sue implicazioni²⁷. Quanto mostrato circa i differenti gradi della virtù indica che la perfezione è, più che uno stato, un processo, in cui ad essere determinanti sono la consapevolezza del punto di arrivo e la motivazione a raggiungerlo, più che l'effettivo conseguimento di tali obiettivi. Ciò suggerisce un modello di strategia educativa che sia, sì, basata sull'esposizione a individui esemplari, come suggerito da Zagzebski, ma senza dimenticare la duplice dimensione che il processo di maturazione del carattere deve rispettare. La guida alla totalità delle virtù in senso orizzontale deve essere incorporata in un processo verticale, che incentivi la motivazione dell'educando a progredire e al tempo stesso indichi a chiunque (anche al virtuoso) la sua parziale fallibilità, e dunque la costante rivedibilità del suo piano di vita alla luce di un ideale che ne chiede il continuo perfezionamento.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ackrill J.L. 1999. "Aristotle on Eudaimonia", in *Aristotle's Ethics*, pp. 57-77.
- Annas J. 1999. "Aristotle on Virtue and Happiness", in Nancy Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, pp. 35-55.
- Aristotele 2000. *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Mazzarelli. Milano: Bompiani.
- Chenu M-D. 1952. "The Plan of St. Thomas' Summa Theologiae". *CrossCurrents*, Vol. 2, No.2, pp.67-79.
- Cox D., La Caze M., Levine M. 2017. *Integrity*, s.v., in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/integrity/> (consultato in data 28 novembre 2017). Cox D., La Caze M., Levine M. 2014. *Integrity*. In S. Van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, pp. 200-209.
- Croce M., Vaccarezza M.S. 2017. "Educating through exemplars: Alternative paths to virtue". *Theory and Research in Education* 15(1): 5-19.
- Curzer H. 2012. *Aristotle and the Virtues*, Oxford University Press, Oxford, p. 142.
- Dudley J. 1999. *Dio e contemplazione in Aristotele: Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*. Milano: Vita e Pensiero.
- Engelen B., Thomas A., Archer A. & van de Ven N. 2018. "Exemplars and nudges: Combining two strategies for moral education". *Journal of Moral Education*, DOI: 10.1080/03057240.2017.1396966.

²⁷ Un inizio di sviluppo in questo senso è tuttavia ravvisabile, sia all'interno del dibattito filosofico che di quello educativo. Mi permetto di rinviare a questo proposito a Croce - Vaccarezza 2017. Oltre ai contributi di Croce, Ellenwood e Tuninetti in questo fascicolo, si veda anche utilmente Engelen, Thomas, Archer & van de Ven 2018.

- Haidt J. 2003. "Elevation and the positive psychology of morality". In C. L. M. Keyes & J. Haidt (eds.), *Flourishing: Positive psychology and the life well-lived*, pp. 275-289. Washington DC: American Psychological Association.
- Kraut R. 1989. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press 1989.
- Kraut R. 1993. "In Defense of the Grand End." *Ethics* 103: 361-74.
- Kristjánsson K. 2006. "Emulation and the use of role models in moral education". *Journal of Moral Education*, 35(1): 37-49.
- Kristjánsson K. 2017. "Emotions targeting moral exemplarity: Making sense of the logical geography of admiration, emulation and elevation". *Theory and Research in Education*, 15(1): 20-37.
- Kristjánsson K. *Emulation and the use of role models in moral education*, in «*Journal of Moral Education*», 35,1 (2006), pp. 37-49.
- Mele A. 1981. "Aristotle on Akrasia and Knowledge". *Modern Schoolman* 58 (3):137-157.
- Mele A. 1985. "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action". *History of Philosophy Quarterly* 2 (4):375 - 393.
- Rees C.F., Webber J. 2014. *Constancy, fidelity and integrity*. In S. Van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*. Durham: Acumen Press, pp. 399-408.
- Rorty A.O. 1970. "Plato and Aristotle on Belief, Habit, and 'Akrasia'". *American Philosophical Quarterly* 7 (1):50 - 61.
- Russell D. 2009. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, p. 123.
- Solomon R.C. 1971. "Aristotle, the Socratic Principle, and the Problem of Akrasia". *Modern Schoolman* 49 (1):13-21.
- Stangl R. 2016. "Neo-Aristotelian Supererogation", *Ethics* 126: 339-365.
- Stoyles B.J. 2007. "Aristotle, Akrasia, and the Place of Desire in Moral Reasoning". *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2):195-207.
- Tieleman T. 2009. "Nicomachean Ethics VII. 9 (1151b23)-10: (In)Continence in Context". In Carlo Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Toner C. 2003. "Akrasia Revisited: An Interpretation and Defense of Aristotle". *Southern Journal of Philosophy* 41 (2):283-306.
- Torrell J.-P. *La Summa di San Tommaso*, tr. it. di P. Conforti, Jaca Book, Milano 2003.
- Zagzebski L.T. 2010. "Exemplarist Virtue Theory". *Metaphilosophy*, 41(1-2), 41-57.
- Zagzebski L.T. 2015. "Admiration and the Admirable". *Aristotelian Society*, suppl. vol. 89(1), 205-221.
- Zagzebski L.T. 2017. *Exemplarist Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.