

Aristide Fumagalli

CARITÀ TEOLOGALE E VIRTÙ CARDINALI
ALLA LUCE DI TOMMASO D'AQUINO

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. LA PRUDENZA: 1. *La concretezza della carità; Le componenti della prudenza; 3. La prudenza in azione* – II. LA GIUSTIZIA: 1. *La rettitudine della carità; 2. La fisionomia del prossimo; 3. Il prossimo cui dare il dovuto; 4. Il dovuto da rendere al prossimo* – III. LA FORTEZZA: 1. *La solidità della carità; 2. Resistere; 3. Combattere* – IV. LA TEMPERANZA: 1. *La purezza della carità; 2. Le componenti della temperanza; 3. La temperanza nei piaceri gastronomici; 4. La temperanza nel piacere sessuale; 5. La temperanza nei moti passionali* – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

La riabilitazione delle virtù nell'interpretazione dell'agire morale, perorata dalla filosofia in epoca contemporanea a seguito del loro declino in epoca moderna¹, sollecita la teologia a rinnovare la sua notevole tradizio-

¹ Già prospettata in taluni saggi di inizio Novecento, quali quelli di M. SCHELER (sotto lo pseudonimo di Ulrich Hegendorf), «Zur Rehabilitierung der Tugend», *Die Weissen Blätter* (1913), ripubblicato in: ID. *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Von Umsturz der Werte*, Francke, Bern 1955⁴, 13-31 (trad. it.: *Crisi dei valori*, Bompiani, Milano 1936), la riabilitazione dell'etica delle virtù è stata a metà del secolo XX fortemente perorata contro il predominio delle etiche deontologiche e consequenzialiste, specialmente in un famoso articolo di: G. ELIZABETH M. ANSCOMBE, «Modern moral philosophy», *Philosophy* 33 (1958), 1-19, poi incluso in: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Vol. 3, *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford 1981, 26-42, e si è in seguito decisamente imposta all'attenzione della filosofia morale con il libro di: A. MACINTYRE, *After Virtue. A study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981. Per la ricostruzione critica dell'intera vicenda si veda: G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (= Biblioteca di Scienze Religiose 83), LAS, Roma 1989; specificamente per l'area anglofona, la più attiva sul tema, rimandiamo a: G.S. LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics* (= Le Frece 15), EDB, Bologna 2009.

ne a riguardo, nella logica sapiente del «padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52)².

L'incipiente attenzione teologica alle virtù sembra concentrarsi maggiormente sulle virtù teologali³ piuttosto che sulle virtù cardinali⁴. Queste ultime, benché non siano di matrice prettamente cristiana, come invece le tre virtù di fede, speranza e carità⁵, rientrano a pieno titolo in un'interpretazione cristiana delle virtù. Lo segnala già il fatto che la qualificazione di «cardinali», assegnata alle quattro virtù di prudenza, giustizia, forza e temperanza, mutuata dalla filosofia ellenistica⁶, è opera di un padre della Chiesa, Ambrogio di Milano⁷.

L'integrazione delle virtù teologali e cardinali nella comprensione della vita morale trova recente credito in una rinnovata teologia della grazia che, ponendosi dal punto di vista della libertà⁸, propone di intendere la virtù non più come «grazia creata», ma come «libertà donata»⁹. In questa visione le virtù cardinali possono essere considerate come l'«incarnazione»¹⁰ delle virtù teologali, le quali, da parte loro integrano e animano tutto l'a-

² M. COZZOLI, *Per una teologia morale delle virtù e della vita buona*, Roma, Lateran University Press 2002; J.F. KEENAN, «L'etica delle virtù: per una sua promozione fra i teologi moralisti italiani», *Rassegna di Teologia* 44/4 (2003) 569-590.

³ M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede Carità Speranza* (= L'Abside. Saggi di teologia), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010; E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2007.

⁴ G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994.

⁵ Questa triade, benché forse anteriore, è introdotta negli scritti protocristiani da Paolo a partire da 1 Ts 1,3 e ritorna frequentemente nelle sue lettere con variazioni nella sequenza: 1 Ts 5,8; 1 Cor 13,7.13; Gal 5,5s; Rm 5,1-5; 12,6-12; Col 1,4-5; Ef 1,15-18; 4,2-5; 1 Tm 6,11; Tt 2,2. Cf inoltre Eb 6,10-12; 10,22-24; 1 Pt 1,3-9.21s.

⁶ L'attestazione predominante è quella di PLATONE, *Repubblica*, 427 B – 434 D, che verifica il progetto dello Stato ideale alla luce di sapienza, coraggio, temperanza e giustizia.

⁷ *Expositio evangelii secundum Lucam*, V, 62: «Et quidem scimus uirtutes esse quattuor cardinales, temperantia iustitiam prudentiam fortitudinem». Riferendosi a quelli che la tradizione della Chiesa, a partire dalla citazione biblica di Is 11,2-3, nomina come doni dello Spirito santo, Ambrogio li considera «septem quasi uirtutes spiritus», definendole «quasi cardinales» e «quasi principales»: *De Sacramentis*, III, 2.8.

⁸ G. GRESHAKE, «Freiheit als Gnade. Eine Skizze», *Gregorianum* 85/3 (2004) 427-444.

⁹ G. COLZANI, «Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull'«habitus»», *La Scuola Cattolica* 112/4 (1984) 399-434.

¹⁰ S. PINCKAERS, «Habitude et habitus», in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1969, tome VII - première partie, coll. 2-11: 9.

gire morale¹¹. Le virtù teologali, che stabiliscono l'uomo nella relazione al Bene fondamentale, Dio, si trasfondono nelle virtù cardinali, mediante le quali l'uomo diviene stabilmente bendisposto rispetto ai beni umani e, specialmente, nell'amore del prossimo.

Senza la pretesa di svolgere una completa teologia integrata delle virtù, ma con il solo intento di offrire un contributo alla sua elaborazione, in questa sede vorremmo procedere a un'interpretazione teologale delle virtù cardinali, ovvero vorremmo mostrare come le virtù cardinali, sin nelle loro molteplici specificazioni, siano l'espressione morale del vissuto teologale dell'uomo.

A tal fine assumeremo come falsariga la teologia delle virtù proposta da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* (= *S. Th.*). Da essa mutuiamo, anzitutto, il criterio ermeneutico, consistente nel riconoscere la carità quale chiave di volta non solo entro le tre virtù teologali, ma di tutte le altre virtù, anch'esse animate dal dinamismo che essa trasmette. Secondo Tommaso, la carità, «la più eccellente di tutte le altre virtù»¹², «si estende agli atti di tutte le virtù»¹³, al punto che «non può esserci vera virtù senza la carità»¹⁴. Lo speciale rapporto che intercorre tra la carità e le altre virtù è indicato con il ricorso all'espressione: «*caritas forma virtutum*»¹⁵. Con essa, non s'intende dire che la carità si identifica con le altre virtù, rendendole tutte uniformi, ma che da essa tutte le altre virtù «in qualche modo (*aliqua*) dipendono»¹⁶. La dipendenza può essere espressa considerando la carità fine e madre delle virtù: fine, in quanto «la carità ordina gli atti di tutte le altre virtù al fine ultimo [Dio]»¹⁷; madre delle altre virtù, «perché, come una madre concepisce gli atti delle altre virtù, comandandole»¹⁸.

Mutuando da Tommaso il criterio ermeneutico e da lui lasciandoci condurre nell'analisi, disponiamoci a un'interpretazione rinnovata delle virtù

¹¹ M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede Carità Speranza* (= L'Abside. Saggi di teologia), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010, 47-51.

¹² *S. Th.*, II-II, 23, 6, c.

¹³ *S. Th.*, II-II, 23, 4, 2.

¹⁴ *S. Th.*, II-II, 23, 7, c.

¹⁵ *S. Th.*, II-II, 23, 8.

¹⁶ *S. Th.*, II-II, 23, 4, ad 1.

¹⁷ *S. Th.*, II-II, 23, 8, c.

¹⁸ *S. Th.*, II-II, 23, 4, ad 3.

cardinali e delle loro specificazioni, che metta meglio in rilievo, più di quanto non appaia nella tradizione teologico-morale, il loro legame con la carità teologale.

I. LA PRUDENZA

«Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità» (1 Gv 3,18). Il monito dell'apostolo Giovanni richiama alla concretezza della carità, la quale, dovuta allo Spirito invisibile, non è tale sino a quando non prende carne nelle opere visibili.

1. La concretezza della carità

Al concreto tradursi in opera della carità è preposta la *prudenza*, la quale sta alla carità come il passo rispetto al cammino. Se la carità mira al fine, la prudenza presta attenzione ai mezzi in ordine al fine¹⁹. Nella relazione amorosa con il prossimo, che la carità cristiana urge (cf 2 Cor 5,14), la prudenza istruisce circa le azioni da compiere.

Le azioni umane che danno concretezza alla carità, di natura sua universale e necessaria, appartengono alle realtà singolari e contingenti²⁰. Sempre e ovunque si deve amare, ma non sempre e ovunque nello stesso modo. La prudenza informa la carità circa la forma concreta che essa deve assumere nelle situazioni specifiche, quando si tratta di preferire «un bene maggiore a un bene minore»²¹. Quali azioni compiere per amare come Cristo ha amato? Come raccontare praticamente l'amore di Cristo?

La prudenza rende la carità concreta permettendole di pre-vedere l'azione da compiere. «Prudente – spiega Tommaso sulla scorta di un'etimologia, peraltro erronea, di Isidoro di Siviglia – suona quasi *porro videns*²²», cosicché la persona prudente è «perspicace, e prevede gli eventi nelle cose incerte»²³.

¹⁹ Cf *S. Th.*, II-II, 57, 5, c. La connessione tra carità e prudenza è l'asse portante che connette ogni altra virtù. Infatti, «il motivo della connessione delle virtù morali deriva dalla prudenza, e per le virtù infuse dalla carità»: *S. Th.*, I-II, 66, 2, c.

²⁰ *S. Th.*, II-II, 47, 9, ad 2.

²¹ *S. Th.*, II-II, 53, 5, sc.

²² Vedente innanzi, lungimirante.

²³ *S. Th.*, II-II, 47, 1, c.

La previsione dell'azione da compiere fornita dalla prudenza è una forma di conoscenza operativa che consiste nell'«applicazione della retta ragione all'opera»²⁴. La prudenza, espressione della ragione pratica²⁵, è per definizione la «retta ragione nelle azioni da compiere (*recta ratio agibilium*)»²⁶.

2. Le componenti della prudenza

Affinché la prudenza permetta alla carità di attuarsi, occorre che fornisca una certa conoscenza delle azioni da compiere, e ciò deriva dal fatto che la prudenza stessa integri alcuni fattori costitutivi della conoscenza pratica.

La peculiare conoscenza pratica della prudenza è anzitutto dovuta alla *memoria* del passato, la quale, facendo tesoro dell'esperienza acquisita nel tempo, rende disponibile paradigmi di azione che possono orientare al presente l'attuazione della carità²⁷.

La memoria del passato viene poi integrata dall'*intelligenza* del presente, consistente nell'intuizione e nel debito apprezzamento dei principi relativi all'azione da compiere *hic et nunc*²⁸.

Memoria del passato e intelligenza del presente trovano alimento nell'insegnamento altrui, cui predispone la docilità, e nella riflessione personale, favorita dalla solerzia.

La *docilità* rispetto all'insegnamento altrui, specialmente di chi per età e saggezza vanta maggior esperienza, rimedia all'impossibilità per il singolo uomo di considerare le azioni da compiere in tutti i loro aspetti e nei tempi ristretti che spesso la vita impone²⁹.

La *solerzia* (*eustochia*) nel riflettere personalmente, congetturando bene e prontamente, propizia la scoperta intuitiva della migliore azione³⁰.

L'esercizio della prudenza, integrante i vari fattori citati (memoria del passato, intelligenza del presente, docilità all'insegnamento altrui, solerzia

²⁴ S. Th., II-II, 47, 4, c.

²⁵ S. Th., II-II, 47, 2.

²⁶ S. Th., I-II, 57, 4, c.

²⁷ S. Th., II-II, 49, 1.

²⁸ S. Th., II-II, 49, 2.

²⁹ S. Th., II-II, 49, 3.

³⁰ S. Th., II-II, 49, 4.

nella riflessione personale), esige il buon uso della *ragione* mirante a stabilire opportune relazioni tra gli elementi in gioco³¹. La necessità dell'attività riflessiva è legata alla natura discorsiva della conoscenza umana che, soprattutto rispetto a realtà singolari e contingenti quali le azioni, procede analiticamente.

3. *La prudenza in azione*

La conoscenza amorosa offerta dalla prudenza accompagna tutto il processo operativo, del quale si possono indicare tre principali fasi corrispondenti al discernere, al decidere e all'eseguire³². Il discernere è il tempo in cui la libertà ricerca l'azione da compiere. Il decidere è il tempo in cui la libertà sceglie l'azione migliore. L'eseguire è il tempo in cui la libertà opera efficacemente l'azione prescelta.

Pur intervenendo lungo tutto il corso del processo decisionale, la prudenza trova principale riscontro al tempo dell'eseguire, quando la conoscenza acquisita col discernimento e determinata dalla scelta diviene operativa. Per questo motivo, tipico della prudenza è la sollecitudine, vale a dire l'intraprendenza nel compiere le azioni³³, nel tradurre velocemente in pratica ciò che si è più lentamente maturato nel discernimento e stabilito con la scelta. Volendo più puntualmente seguire l'esercitarsi della prudenza nel corso del processo decisionale sostiamo su ciascuno dei tre tempi che lo compongono.

Al tempo della ricerca, la prudenza si specifica come dote di *discernimento* (*eubulia*), consistente nel mettere a fuoco distintamente le possibili azioni da compiere³⁴.

Al tempo della scelta la prudenza si configura come capacità di giudizio conclusivo, che suppone il *buon senso* (*synesis*) nei casi comuni³⁵ e una *speciale perspicacia* (*gnome*) in quelli più difficili³⁶.

³¹ S. Th., II-II, 49, 5.

³² A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino* (= Questioni di Etica Teologica), Cittadella, Assisi 2002, 106-111.

³³ S. Th., II-II, 47, 9, c.

³⁴ S. Th., II-II, 51, 1-2.

³⁵ S. Th., II-II, 51, 3.

³⁶ S. Th., II-II, 51, 4.

Dote del discernimento e capacità di giudizio conclusivo concorrono all'attuarsi della prudenza, che raggiunge l'apice quando la scelta maturata nel discernimento viene eseguita. A questo stadio dell'eseguire, la prudenza contempla tre aspetti: la previdenza³⁷, la circospezione³⁸ e la cautela³⁹.

La *previdenza* (*providentia*), aspetto principale della prudenza, si sporge sul futuro, prospettando un'azione che sia raccordabile al presente, sia dunque praticabile.

La previdenza, che prospetta il futuro dell'azione, deve poter contare su un'adeguata conoscenza delle circostanze del presente, data dalla *circospezione*, che, appunto, tiene sott'occhio ciò che ruota intorno all'azione da compiere. «Mostrare ad uno, per esempio, dei segni di affetto, di suo è fatto per averne l'amore; ma se l'animo di costui è prevenuto dalla superbia o dal sospetto di essere adulato, questo non potrà giovare allo scopo»⁴⁰.

Come già s'induce dall'esempio citato, un'azione solitamente avviene in circostanze «in cui spesso il bene è impedito dal male, e il male può avere l'aspetto di bene»⁴¹. La *cautela*, pur entro i limiti della conoscenza umana, rende accorto l'uomo affinché persegua il bene evitando il male.

II. LA GIUSTIZIA

Mentre «le altre virtù perfezionano l'uomo soltanto nelle sue qualità individuali che riguardano lui stesso», «è compito proprio della giustizia, tra tutte le altre virtù, di ordinare l'uomo nei rapporti verso gli altri»⁴².

1. La rettitudine della carità

Nell'arco di tensione della carità che dall'io transita al tu, la giustizia calibra l'azione prudentemente ordinata dal soggetto a misura del prossimo. Se la prudenza plasma l'azione nella sua scaturigine, la giustizia

³⁷ *S. Th.*, II-II, 49, 6.

³⁸ *S. Th.*, II-II, 49, 7.

³⁹ *S. Th.*, II-II, 51, 8.

⁴⁰ *S. Th.*, II-II, 49, 7, c.

⁴¹ *S. Th.*, II-II, 49, 8, c.

⁴² *S. Th.*, II-II, 57, 1, c.

la conduce a destinazione. La giustizia iscrive l'azione personale nella relazione interpersonale, riferendola all'alterità. Essa dirige le azioni «in quanto un uomo con esse entra in relazione con altri»⁴³: «la giustizia regola le azioni riguardanti gli altri»⁴⁴.

La definizione che Tommaso mutua dai giuristi romani contempla la giustizia come «la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo (*suum unicuique*)»⁴⁵. Più compiutamente, Tommaso riprende la definizione di Ambrogio, secondo cui la «giustizia è quella virtù che dà a ciascuno il suo, che non esige l'altrui, e che sacrifica il proprio vantaggio per il bene comune»⁴⁶. Nell'interpretazione amorosa delle virtù, il *suum* da attribuire a ciascuno è l'amore che gli è dovuto, la carità giustamente calibrata sul prossimo⁴⁷.

Se si considera che l'amore è essenzialmente relazionale, ovvero rivolto al prossimo, e che la giustizia è la virtù più direttamente riferita al prossimo, possiamo cogliere il suo rilievo entro le virtù cardinali. Aristotele lo esprime affermando che «le virtù più grandi sono necessariamente quelle che sono le più vantaggiose per gli altri»⁴⁸. In questa visione della gerarchia delle virtù vi è un principio sovversivo dell'attuale *ethos* sociale, che privilegia l'individuo rispetto alla comunità, cosicché il bene del singolo viene anteposto sino a contrapporlo al bene comune⁴⁹.

2. La fisionomia del prossimo

Il prossimo al quale la giustizia ordina l'azione è variegato. Molteplici e differenziati sono gli altri, che possono, anzitutto, essere considerati insieme o singolarmente.

Per riferimento agli altri presi nel loro insieme, la giustizia assume la forma della *giustizia generale*, la quale «ordina l'uomo al bene comune»⁵⁰.

⁴³ *S. Th.*, II-II, 58, 8, c.

⁴⁴ *S. Th.*, II-II, 58, 9, 2.

⁴⁵ *S. Th.*, II-II, 58, 1, 1.

⁴⁶ AMBROGIO, *De Officiis*, 1, 24, citato in: *S. Th.*, II-II, 58, 11, sc.

⁴⁷ *S. Th.*, II-II, 58, 1, ad 6.

⁴⁸ ARISTOTELE, *Retorica*, 1, 9, citato in: *S. Th.*, II-II, 58, 12, c.

⁴⁹ Z. BAUMAN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna 2002.

⁵⁰ *S. Th.*, II-II, 58, 5, c.

In chiave amorosa, il bene comune è la comunione interpersonale dei membri di una società. Tale comunione, corrispondendo alla natura essenzialmente relazionale della persona umana è un bene che comprende anche il bene individuale. In questa ottica, si può allora concordare con Tommaso, secondo il quale «il bene comune è superiore al bene particolare di un individuo»⁵¹.

La comunione amorosa conosce gradi diversi di intensità che si estendono tra il livello basilare di chi salvaguarda la vita del prossimo e il livello massimo di chi offre la vita per il prossimo. In termini più esplicitamente biblici, i due livelli sono indicati dai comandamenti della seconda tavola del Decalogo (Es 20,12-17) e dal comandamento nuovo di Gesù (Gv 13,34). Quest'ultimo indica quella giustizia superiore che compie fino alla perfezione la giustizia inferiore del trattare equamente il prossimo. Il comandamento nuovo di Gesù, promuovendo un amore del prossimo come il suo, urgendo cioè la *caritas Christi*, eleva la giustizia dalla logica dell'equivalenza⁵² alla logica della sovrabbondanza⁵³. La giustizia celeste, divina, consiste nel dare la propria vita per la vita degli altri e, in tal senso, perfeziona la giustizia terrestre, umana che agli altri non toglie la vita. Senza dunque trasgredire quella che potremmo definire «giustizia legale»⁵⁴, ovvero il livello basilare della giustizia indicato dalle leggi naturali, che la seconda tavola del Decalogo illustra, la giustizia perfetta consiste nell'amare il prossimo come Gesù lo ha amato.

Oltre che nel loro insieme, gli altri possono essere considerati in quanto singoli. E a tal riguardo, relativamente cioè al rapporto con altri singoli, la giustizia generale del bene comune si specifica come *giustizia particolare*⁵⁵. Limitandoci al rapporto tra singoli, consideriamo la cosiddetta *giustizia commutativa*⁵⁶, relativa agli scambi interpersonali.

⁵¹ *S. Th.*, II-II, 58, 12, c.

⁵² «Il diritto (*ius*) o il giusto (*iustum*) consiste in un atto adeguato rispetto ad altri secondo una certa uguaglianza»: *S. Th.*, II-II, 57, 2, c.

⁵³ P. RICOEUR, *Amore e giustizia* (= Il Pellicano Rosso), Morcelliana, Brescia 2000.

⁵⁴ *S. Th.*, II-II, 58, 5, c.

⁵⁵ *S. Th.*, II-II, 58, 7.

⁵⁶ L'altra forma di giustizia particolare va sotto il nome di *giustizia distributiva* e riguarda il rapporto tra la società nel suo insieme e i singoli: cf *S. Th.*, II-II, 61, 1.

3. *Il prossimo cui dare il dovuto*

Tra gli altri singolarmente considerati cui rendere il dovuto, Tommaso considera, oltre che Dio, i familiari e le personalità eminenti, quali i superiori in autorità. Nei confronti di Dio la giustizia si traduce nella virtù di *religione*⁵⁷; rispetto ai familiari, e anzitutto i genitori, in *pietà*; a riguardo dei superiori, nel *rispetto*.

3.1. La religione

La giusta relazione nei confronti di Dio trova riscontro nella virtù di *religione*, corrispondente alla disposizione del «rendere a Dio l'onore a lui dovuto»⁵⁸ in quanto «primo principio della creazione e del governo dell'universo»⁵⁹.

La determinazione più puntuale di questa disposizione virtuosa può trarre spunto dalle possibili etimologie del termine «religione», che Tommaso, non senza artificiosità, aggancia al significato di: *relegere*, nel senso di ripetere cose attinenti al culto; da *re-eligere*, inteso come rieleggere dopo averlo abbandonato; *religare*, ovvero legare strettamente. Tenendo conto di questi tre significati, la religione contempla una relazione con Dio che deriva dalla «frequente considerazione», da una «rinnovata elezione» e un «rinnovato legame»⁶⁰.

In quanto articolazione della giustizia, la religione è una virtù morale che rientra in una delle virtù cardinali, le quali, a differenza delle virtù teologali, non riguardano immediatamente Dio, ma il culto a Lui dovuto; nel linguaggio di Tommaso, non il fine ma i mezzi in vista del fine⁶¹. D'altra parte, poiché i suoi atti «in modo più diretto e immediato sono ordinati all'onore di Dio», la religione risulta «la prima tra le altre virtù morali», nonché «superiore a tutte le altre virtù morali»⁶².

La prossimità della virtù morale di religione alle virtù teologali motiva il suo stretto legame con la carità. Se spetta immediatamente alla carità

⁵⁷ *S. Th.*, II-II, 81-100.

⁵⁸ *S. Th.*, II-II, 81, 4, c.

⁵⁹ *S. Th.*, II-II, 81, 3, c.

⁶⁰ *S. Th.*, II-II, 81, 1, c.

⁶¹ *S. Th.*, II-II, 81, 5, c.

⁶² *S. Th.*, II-II, 81, 6, c.

«far sì che l'uomo si doni a Dio aderendo a lui secondo una certa unione spirituale», spetta propriamente alla religione «far sì che un uomo doni se stesso a Dio con degli atti di culto»⁶³. La religione è il filtrare della carità nello specifico ambito del culto divino.

Data la sua attinenza al culto divino, la religione riguarda Dio «più strettamente che le altre virtù morali» e ciò la rende una forma specifica della santità, intendendo quest'ultima come «la disposizione con la quale l'anima umana applica a Dio se stessa e i suoi atti»⁶⁴. La specificità della virtù di religione motiva anche l'uso di chiamare «religiosi in modo speciale coloro che dedicano tutta la loro vita al culto di Dio, astenendosi dalle occupazioni del mondo», «sebbene possano chiamarsi religiosi tutti quelli che onorano Dio»⁶⁵.

La disposizione virtuosa della religione mira, simultaneamente, alla celebrazione dell'eccellenza divina (*eusebia*, *teosebia*) e alla sottomissione dell'uomo a Dio (*latrìa*)⁶⁶, che insieme costituiscono «culto di latrìa»⁶⁷.

La religione, come ogni altra virtù, innerva l'intero tratto dell'agire umano, che dall'interiorità della persona fluisce nell'esteriorità degli atti⁶⁸. Colta nell'interiorità, la religione si esprime nella *devozione*, ovvero nella «volontà o volizione di dedicarsi prontamente alle cose attinenti al servizio di Dio»⁶⁹, la quale trova alimento nella meditazione, specialmente quando si applica alla bontà di Dio, ai suoi benefici, alla considerazione del suo necessario aiuto data l'inconsistenza umana⁷⁰. Sempre nell'interiorità, la religione dà voce alla *preghiera*⁷¹, mediante la quale l'uomo domanda a Dio quanto ha disposto di compiere, accordandosi la sua volontà a quella divina.

Ciò che nella preghiera già fuoriesce dall'interiorità, divenendo espressione vocale⁷², acquista maggior consistenza allorquando la religione si

⁶³ *S. Th.*, II-II, 82, 2, ad 1.

⁶⁴ *S. Th.*, II-II, 81, 8, c.

⁶⁵ *S. Th.*, II-II, 81, 1, ad 5.

⁶⁶ *S. Th.*, II-II, 81, 3, ad 2.

⁶⁷ *S. Th.*, II-II, 81, 1, ad 3; ad 4.

⁶⁸ *S. Th.*, II-II, 81, 7, c.

⁶⁹ *S. Th.*, II-II, 82, 1, c.

⁷⁰ *S. Th.*, II-II, 82, 3.

⁷¹ *S. Th.*, II-II, 83.

⁷² *S. Th.*, II-II, 83, 12.

effettua esteriormente, vale a dire: nell'*adorazione*, mediante la quale il corpo viene coinvolto nel rendere culto a Dio⁷³; negli atti in cui si offrono a Dio dei beni umani: i *sacrifici*⁷⁴, *oblazioni* e *primizie*⁷⁵, le *decime*⁷⁶, o si promette a Dio qualcosa mediante un *voto*⁷⁷; negli atti che coinvolgono realtà divine quali i *sacramenti*⁷⁸ o il nome di Dio, come il *giuramento* per confermare le proprie parole⁷⁹, lo *scongiuro* per sollecitare altri⁸⁰, la preghiera di *lode*⁸¹.

3.2. La pietà

Ciò che ai genitori si deve non può eguagliare ciò che da essi si è ricevuto: la vita. Come un fiume che scorre da monte a valle e non viceversa, la vita umana è data dai genitori ai figli e non da questi a loro ritornata. Questa asimmetria del dono della vita, per la quale il debito dei figli nei confronti dei genitori risulta insolubile, non esonera i figli da ogni debito, ma configura il debito di carità dovuta ai genitori in termini di rispetto e obbedienza, quali quelli vissuti dallo stesso Gesù che, pur dentro una storia fatta anche di episodi di incomprendimento con i genitori, «stava loro sottomesso» (cf Lc 2,41-52). E poiché la carità è operativa, la sottomissione rispettosa e obbediente ai genitori prende concreta forma nel servizio prestato in caso di bisogno, quando per esempio, essendo malati fossero da visitare e assistere o, indigenti, sarebbero da sostentare⁸².

In quanto «testimonianza della carità»⁸³, la pietà verso i genitori non confligge con la religione, ovvero il giusto amore nei confronti di Dio. Tra amore di Dio e amore del prossimo – dichiara esplicitamente il più

⁷³ *S. Th.*, II-II, 84.

⁷⁴ *S. Th.*, II-II, 85.

⁷⁵ *S. Th.*, II-II, 86.

⁷⁶ *S. Th.*, II-II, 87.

⁷⁷ *S. Th.*, II-II, 88.

⁷⁸ Tommaso ne rimanda la trattazione alla *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*, inscrivendola nell'ambito della cristologia.

⁷⁹ *S. Th.*, II-II, 89.

⁸⁰ *S. Th.*, II-II, 90.

⁸¹ *S. Th.*, II-II, 91.

⁸² *S. Th.*, II-II, 101, 2, c.

⁸³ *S. Th.*, II-II, 101, 3, ad 1.

grande dei comandamenti (cf Mt 22,34-40) – non solo non vi è opposizione, ma sussiste essenziale correlazione. La correlazione d'altra parte prevede un ordine, che anticipa l'amore verso Dio all'amore del prossimo. Da ciò deriva il criterio che fissa il giusto limite dei legami familiari: «Se il culto dei genitori ci distogliesse dal culto di Dio, non si dovrebbe attendere oltre ai doveri verso di essi mettendoci contro Dio. [...] Se invece prestando l'ossequio ai genitori non veniamo distolti dal culto suddetto, siamo nell'ambito della pietà. E quindi non si dovrà tralasciare la pietà per la religione»⁸⁴. Un criterio più pratico suggerito da Tommaso per coloro che fanno della religione, ovvero del culto a Dio, la forma principale della loro vita, è che, se non direttamente, si ingegnino comunque per trovare il modo di soccorrere i propri genitori⁸⁵.

3.3. Il rispetto

Tra le figure di autorità che più caratterizzano le relazioni personali, vi è quella di persone superiori in dignità che, analogamente ai genitori, svolgono un compito direttivo nei confronti di altri: si pensi alle figure educative. Il giusto debito di carità nei loro confronti è simile al debito filiale, benché di grado inferiore.

Nei confronti di chi è costituito in autorità, e più in generale, di tutte le personalità illustri⁸⁶, il giusto rispetto (*observantia*) si specifica in riferimento all'eccellenza del suo stato e al suo compito di governo. «A motivo della sua eccellenza a lui è dovuto l'onore, che è appunto il riconoscimento della superiorità di una persona. Invece a motivo del compito di governare, ai superiori si deve [...] *ossequio*, per cui si ubbidisce al loro comando, e si offre qualcosa in cambio dei loro benefici»⁸⁷.

L'onore da riconoscere alle autorità umane (*dulia*⁸⁸), che non deve prevaricare sul culto da rendere a Dio solo (*latría*⁸⁹), si esprime principalmente nei «moti interiori del cuore»⁹⁰, tramite i quali si riconosce davanti a Dio

⁸⁴ *S. Th.*, II-II, 101, 4, c.

⁸⁵ *S. Th.*, II-II, 101, 4, ad 3.

⁸⁶ Cf *S. Th.*, II-II, 102, 1, c.

⁸⁷ *S. Th.*, II-II, 102, 2, c.

⁸⁸ *S. Th.*, II-II, 103.

⁸⁹ Cf *S. Th.*, II-II, 103, 3, c.

⁹⁰ *S. Th.*, II-II, 103, 1, c.

la grandezza altrui. La concretezza della carità, il suo prender corpo nelle azioni rivolte al prossimo, fa sì che l'onore trovi espressioni mediante comportamenti e segni esteriori, ovvero ricorrendo «o alle parole, dichiarando il valore di una persona; oppure a dei gesti, ossia a inchini, a ricevimenti premurosi e ad altre cose del genere; ovvero a donativi di beni esteriori, ossia a regali e offerte, all'erezione di statue, o ad altre simili cose»⁹¹.

Oltre che l'onore per l'eccellenza della posizione, il rispetto per le persone che godono di autorità si manifesta nell'ossequio al loro compito di governo, ovvero nella virtù dell'*obbedienza*, la quale «rende pronta la volontà di un uomo a compiere la volontà altrui, cioè di chi comanda», sia quand'essa risulta gradita, come nelle cose piacevoli e facili, sia quand'essa ripugna, come nelle cose spiacevoli e ardue⁹².

L'obbedienza alla volontà altrui, tanto più in una cultura dell'autonomismo quale quella attuale, potrebbe essere contestata come indebita sottomissione al dominio di altri, cedimento del debole alle ragioni del più forte. Contro questa illazione, vale l'insegnamento di Gregorio Magno, secondo cui «l'obbedienza non va osservata per timore servile, ma per un trasporto della carità: non per timore del castigo, ma per amore della giustizia»⁹³. La derivazione dalla carità, la quale non è tale se non coinvolge la libertà, distingue l'obbedienza dalla violenza e dal servilismo: la violenza dell'autorità che costringe ad agire contro la propria coscienza; il servilismo del subalterno che abdica alla propria coscienza.

L'obbedienza è virtuosa e non viziata nella misura in cui è liberamente scelta⁹⁴: in tal modo la libertà umana non solo non è lesa, ma viene esaltata, poiché l'uomo, a differenza di ogni altra creatura, può scegliere di farsi guidare da altri. Alla condizione essenziale della libertà vanno aggiunte almeno due altre condizioni: che l'autorità richiedente l'obbedienza sia legittima e competente; che quanto essa richiede non sia peccaminoso. L'ob-

⁹¹ *S. Th.*, II-II, 103, 1, c.

⁹² *S. Th.*, II-II, 103, 2, a d 3. «Oggetto proprio dell'obbedienza – infatti – è il precetto, che promana dalla volontà di un altro»: *Ibid.*

⁹³ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, c. 14, citato in: *S. Th.*, II-II, 104.

⁹⁴ «Dio ha lasciato l'uomo nelle mani della propria deliberazione, non perché gli sia lecito fare quello che vuole; ma perché a compiere il da farsi egli non viene costretto da una necessità naturale, come le creature prive di ragione, bensì viene guidato da una libera scelta scaturita dalla propria deliberazione. E quindi, come codesta deliberazione lo porta a fare le altre cose, così lo porta anche a ubbidire ai propri superiori»: *S. Th.*, II-II, 104, 1, ad 1.

bedienza, che può certamente esigere la rinuncia alla propria volontà, non può richiedere il sacrificio del proprio giudizio di coscienza⁹⁵, cosicché si può e anche si deve obbedire, senza per questo fare proprio il giudizio di chi governa.

L'obbedienza all'autorità di chi governa non è peraltro assoluta, ma limitata da almeno due motivi. Il primo motivo è dato «dal comando di un'autorità più grande», quale quella richiamata da Pietro negli Atti degli Apostoli: «Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini» (5,29). Il secondo motivo è dato dall'estensione dell'autorità altrui che non può raggiungere l'interiorità della persona⁹⁶.

4. *Il dovuto da rendere al prossimo*

Oltre che in riferimento alla diversità degli altri – Dio, familiari, autorità, ecc. –, la giustizia può essere illustrata considerando ciò che agli altri è dovuto, e in particolare la veracità, la gratitudine, la vendetta, l'affabilità e la liberalità.

4.1. La veracità

Il dovuto da rendere agli altri esige, da parte di chi lo rende, la virtù della *veracità* (*veritas*), per la quale «uno si mostra in atti e in parole così com'è e non altrimenti, e non dice di se stesso né di più né di meno»⁹⁷. Strettamente imparentata con la vera umiltà, la veracità è la virtù di colui che se per un verso non nega ciò che in realtà egli è, per altro verso nemmeno «manifesta tutto il bene che è in lui, cioè il sapere, la santità, ecc.»⁹⁸. Un conto, infatti, è che gli altri riconoscano il valore di una persona, e un altro è che una persona ostenti il proprio valore davanti agli altri. A questo riguardo, Tommaso osserva che «coloro che esagerano i propri meriti sono insopportabili agli altri, sui quali sembrano voler sovrastare: invece quelli che dicono meno di quel che valgono sono graditi, per la loro condiscendenza e modestia nei riguardi del prossimo»⁹⁹.

⁹⁵ Cf *S. Th.*, II-II, 104, 3, c.

⁹⁶ *S. Th.*, II-II, 104, 5, c.

⁹⁷ *S. Th.*, II-II, 109, 3, ad 3.

⁹⁸ *S. Th.*, II-II, 109, 4, c.

⁹⁹ *S. Th.*, II-II, 109, 4, c.

Il dovuto da rendere agli altri in verità, si specifica nei loro confronti come *gratitudine*, se riguarda la ricompensa per il bene ricevuto, oppure in *vendetta*, se riguarda il male subito.

4.2. La gratitudine

La *gratitudine* (*gratia* o *gratitudo*) è il tradursi della carità in riconoscenza grata nei confronti dei benefattori, è l'arte del ringraziamento¹⁰⁰. Lungi dall'essere una strategia per sdebitarsi, la gratitudine è la disposizione a contrarre il giusto debito verso il prossimo: il debito vicendevole della carità. A tal fine risultano convenienti tre tratti della gratitudine.

Il primo tratto, per quanto possa sorprendere, consiste nel non ricompensare immediatamente un beneficio appena ricevuto¹⁰¹, così da sperimentare di essere in debito verso l'altro, evitandogli l'impressione di non gradire questa forma di dipendenza.

Un altro tratto della gratitudine è di considerare maggiormente la benevolente disposizione interiore del benefattore piuttosto che l'opera benefica da lui compiuta, «più ai sentimenti che al beneficio ottenuto»¹⁰².

Un ulteriore tratto della gratitudine, infine, è l'eccedenza. «Il compenso della gratitudine – insegna Tommaso – tende, nei limiti del possibile, a dare qualche cosa in più»¹⁰³. In tal modo, il debito della gratitudine innescava un dinamismo virtuoso destinato a perpetuarsi, realizzando la graziosa reciprocità della carità cristiana: «Non abbiate altro debito tra voi che quello di amarvi reciprocamente»¹⁰⁴.

4.3. La vendetta

La carità, che si traduce nella giusta gratitudine rispetto al bene ricevuto, si declina invece, rispetto al male subito, come *vendetta* (*vindicatio*)¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *S. Th.*, II-II, 106, 1, c.

¹⁰¹ Cf *S. Th.*, II-II, 106, 4, c.

¹⁰² *S. Th.*, II-II, 106, 5, c.

¹⁰³ *S. Th.*, II-II, 106, 6, c.

¹⁰⁴ Rm 13,8. Va infatti notato che per Tommaso «il debito della gratitudine deriva da quello della carità, il quale quanto più vien pagato tanto più aumenta» (*S. Th.*, IIa IIae q. 106 a. 6 ad 2).

¹⁰⁵ *S. Th.*, II-II, 108.

Il possibile equivoco legato al nome di questa particolare virtù va subito eliminato osservando che la vendetta non è la reazione violenta nei confronti del prossimo che ha commesso il male – che, se così fosse, contrasterebbe diametralmente la carità, di cui invece, in quanto virtù, è manifestazione –, ma la doverosa reazione rispetto al male compiuto dal prossimo, che deve essere contrastato affinché il prossimo stesso che l'ha commesso e la società entro cui è stato compiuto non ne siano contagiati. La vendetta rientra nella giusta carità se tende al ravvedimento del colpevole e alla salvaguardia del bene comune¹⁰⁶. In questa ottica una delle sue forme privilegiate è la «correzione fraterna», esercitata secondo la sapiente gradualità insegnata dal Vangelo (cf Mt 18,15-17).

4.4. L'affabilità e la liberalità

Quando il bene ricevuto eccede la normalità, la giustizia si declina in altre virtù, quali l'affabilità e la liberalità, in cui il dovuto tende a sconfinare nel gratuito, cosicché la logica dell'equivalenza, propria della giustizia, viene superata dalla logica della sovrabbondanza, propria della carità.

L'*affabilità* è quella virtù che consente di rapportarsi convenientemente con gli altri, suscitando in essi una buona disposizione nei nostri confronti¹⁰⁷. Proprio per questo suo scopo, essa è una virtù sommamente necessaria nella vita quotidiana, in cui «per un debito naturale di onestà l'uomo è tenuto a convivere in modo piacevole con gli altri»¹⁰⁸.

Quanto alla *liberalità*, Tommaso sottolinea che essa, posta a metà strada fra l'avarizia e la prodigalità, consiste nell'usar bene delle proprie cose, avendo quella libertà di spirito che ci consente di farne dono anche agli altri¹⁰⁹. È la virtù del concedere in prestito e, ancor più, del regalare, specialmente il denaro¹¹⁰, virtù che vale più per come si dà che per quanto si dà¹¹¹.

¹⁰⁶ Cf *S. Th.*, II-II, 108, 1, c.

¹⁰⁷ Cf *S. Th.*, II-II, 114, 1, c.

¹⁰⁸ *S. Th.*, II-II, 114, 2, ad 1.

¹⁰⁹ Cf *S. Th.*, II-II, 117, 1, c.

¹¹⁰ Cf *S. Th.*, II-II, 117, 2, c.

¹¹¹ Cf *S. Th.*, II-II, 117, 2, ad 1.

III. LA FORTEZZA

Nel transito dall'origine nell'io, governato dalla prudenza, alla destinazione negli altri, diretto dalla giustizia, la carità incontra le condizioni psico-fisiche dell'uomo, che lo facilitano oppure lo ostacolano nell'operare. È in questo tratto intermedio che la carità prende la forma della fortezza e della temperanza. Incontrando ciò che respinge dall'operare la carità, la virtù si specifica come fortezza; incontrando, invece, ciò che distrae dall'operare la carità, la virtù si specifica come temperanza. Trattiamo anzitutto della fortezza e, quindi, della temperanza.

1. La solidità della carità

Per operare la carità, l'uomo deve resistere alle difficoltà che possono insorgere. A ciò provvede la fortezza, definibile come «fermezza e tenacia nell'agire»¹¹². Più precisamente, la fortezza è «fermezza d'animo nel sopportare e nell'affrontare cose in cui è sommamente difficile rimanere fermi, cioè in certi pericoli gravi»¹¹³, quali i «pericoli di morte»¹¹⁴. Si comprende allora, sulla base di questa definizione, come l'atto principale della virtù della fortezza sia il martirio¹¹⁵, che «meglio di tutti gli altri atti virtuosi dimostra la perfezione della carità [...] secondo le parole evangeliche: «Nessuno ha un amore più grande di questo; dare la vita per i propri amici?»¹¹⁶.

La manifestazione della fortezza, che pur dispone permanentemente l'uomo ad affrontare le gravi difficoltà, si manifesta specialmente nei pericoli improvvisi, poiché la repentinità con cui la fortezza interviene in tali casi manifesta in modo più evidente la sua effettiva consistenza¹¹⁷.

Nell'affrontare i gravi pericoli, l'uomo sperimenta direttamente il timore che lo induce a fuggire e indirettamente l'audacia che lo spinge a

¹¹² Il termine «fortezza» o «forza», dal greco *andreia* indicava originariamente la vigoria fisica virile.

¹¹³ *S. Th.*, II-II, 123, 2, c.

¹¹⁴ *S. Th.*, II-II, 123, 4.

¹¹⁵ *S. Th.*, II-II, 124.

¹¹⁶ *S. Th.*, II-II, 124, 3, c. Sull'eccellenza del martirio si veda: R. TREMBLAY, «*Ma io vi dico...*». *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana* (= *Etica Teologica Oggi* 40), EDB, Bologna 2005, 167-184.

¹¹⁷ *S. Th.*, II-II, 123, 9, c.

combatte¹¹⁸. È così che, nei gravi pericoli, la fortezza consente all'uomo di resistere, reprimendo il timore dei mali, e di combatterli, moderando l'audacia che affronta i pericoli in vista di un bene¹¹⁹.

Delle due disposizioni costitutive della fortezza, il resistere e il combattere, la prima gode di maggior rilievo, poiché resistere ai pericoli comporta maggior difficoltà che non combatterli. E ciò per ragioni così formulate da Tommaso: «Primo, perché la resistenza si concepisce in rapporto alla prepotenza di uno più forte: invece chi aggredisce lo fa mettendosi in posizione di vantaggio e di forza. Ora, è più difficile combattere contro i più forti che contro i più deboli. – Secondo, perché chi resiste sente già i pericoli come imminenti: chi invece aggredisce li considera come futuri. Ed è più difficile non lasciarsi smuovere dalle cose presenti che da quelle future. – Terzo, resistere implica una certa durata di tempo: invece uno può aggredire con un moto repentino. Ora, è più difficile rimanere immobili a lungo, che muoversi con un moto repentino verso qualche cosa di arduo»¹²⁰.

La resistenza nei pericoli comporta la sopportazione di sofferenze morali e fisiche. La sofferenza morale è dovuta al pericolo di perdere la vita, la sofferenza fisica ai dolori subiti nel corpo. Ciò non elimina la gioia associata all'esercizio della virtù, ovvero al perseguimento del bene, e tuttavia, per la sofferenza implicita nella fortezza, la gioia tende a svanire, o a manifestarsi, più semplicemente, nel non abbandonarsi alla tristezza¹²¹.

Se la fortezza, in quanto sopporta la sofferenza, non è aliena dalla tristezza, in quanto la combatte può contare sull'ira: infatti, «è proprio dell'ira scagliarsi contro ciò che rattrista»¹²². Moderando l'audacia con cui l'uomo affronta i pericoli, la fortezza trattiene l'ira dagli eccessi e la guadagna invece al perseguimento del bene.

La duplice disposizione della fortezza rispetto alle gravi difficoltà, ovvero il resistere e il combattere, irrobustisce l'uomo, rispettivamente, contro il male e in vista del bene. Trattiamo distintamente dell'una e dell'altra disposizione.

¹¹⁸ *S. Th.*, II-II, 123, 3.

¹¹⁹ *S. Th.*, II-II, 141, 3, c.

¹²⁰ *S. Th.*, II-II, 123, 6 ad 1.

¹²¹ *S. Th.*, II-II, 123, 8.

¹²² *S. Th.*, II-II, 123, 10, ad 3.

2. Resistere

Affinché l'uomo resista ai pericoli è necessario che non si lasci abbattere dalla tristezza per le difficoltà, sia armato cioè di *pazienza*. Inoltre, egli non deve stancarsi fino a desistere per il prolungarsi delle difficoltà, il che è proprio della *perseveranza*.

2.1. La pazienza

Citando Agostino, Tommaso insegna che «la pazienza (*patientia*) è la disposizione che ci fa sopportare i malanni con animo sereno [...] e ci impedisce di abbandonare con l'animo turbato cose che ci fanno raggiungere i beni più grandi»¹²³. Il bene eccellente per il quale la pazienza sopporta serenamente i mali è la carità, dalla quale la pazienza trae alimento e senza la quale non si può avere vera pazienza¹²⁴.

I mali che la pazienza sopporta sono «le sofferenze, o i dolori che provengono da altri»¹²⁵ e che colpiscono le «infermità della carne»¹²⁶, quella stessa carne di cui Gesù ha dichiarato la debolezza, pur a fronte di uno spirito pronto (cf Mt 26,41).

Se colta in relazione al prolungarsi del tempo, ovvero alla dilazione del bene in vista del quale il paziente sopporta il male, la pazienza si configura come longanimità e costanza. La *longanimità* integra la pazienza per l'incremento di tristezza che, al presente, comporta il pensiero del lungo differimento del bene sperato. La *costanza* sostiene la pazienza nel sopportare al presente l'incremento dei mali dovuto al prolungarsi dell'assenza del bene.

¹²³ AGOSTINO, *De patientia*, 2, citato in: *S. Th.*, II-II, 136, 1, c.

¹²⁴ *S. Th.*, II-II, 136, 3.

¹²⁵ *S. Th.*, II-II, 136, 4, ad 2. Tommaso riprende questa idea da GREGORIO MAGNO, 35 in *Evang.*, secondo il quale è proprio della pazienza «sopportare con animo sereno i mali che ci vengono da altri»: cf *S. Th.*, II-II, 136, 4, c.

¹²⁶ *S. Th.*, II-II, 123, 1, ad 1.

2.2. La perseveranza

La perseveranza «affronta la difficoltà proveniente dalla durata delle opere buone: difficoltà che però non è così grave come affrontare i pericoli di morte»¹²⁷.

La miglior determinazione della virtù della perseveranza esige che la si distingua dalla costanza. Se è vero, infatti, che «entrambe hanno il compito di persistere con fermezza nel bene», nondimeno esse «divergono [...] rispetto alla difficoltà da affrontare per non scostarsi dal bene. Infatti la virtù della perseveranza a tutto rigore fa persistere fermamente nel bene contro la difficoltà che nasce direttamente dal prolungarsi dell'atto virtuoso; invece la costanza fa persistere fermamente nel bene contro la difficoltà che nasce da altre circostanze esterne che lo impediscono»¹²⁸.

A fronte della specifica difficoltà cui è relativa, la perseveranza fa sì «che uno non si stanchi fino a desistere a causa della continua sopportazione delle difficoltà, seguendo l'esortazione di S. Paolo: “Non vi stancate perdendovi d'animo”»¹²⁹.

La perseveranza consente alla carità di giungere sino alla fine dell'agire. Ora, «il termine fine può avere due significati: la fine dell'atto, e la fine della vita umana. Alla perseveranza è essenziale che uno perseveri sino al termine dell'atto virtuoso: per esempio, che il soldato combatta fino al termine della battaglia, e il magnifico fino al compimento dell'opera intrapresa. Ci sono invece delle virtù come la fede, la speranza e la carità, i cui atti devono durare tutta la vita: perché riguardano l'ultimo fine di tutta la vita umana. Perciò rispetto ad esse, che sono le virtù principali, l'atto della perseveranza non ha compimento che al termine della vita»¹³⁰. La definizione eccellente della perseveranza nelle opere e nella vita, è proposta dall'evangelista Giovanni per la vita di Gesù, il quale «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1).

¹²⁷ *S. Th.*, II-II, 137, 2, c.

¹²⁸ *S. Th.*, II-II, 137, 3, c.

¹²⁹ *S. Th.*, II-II, 128, c.

¹³⁰ *S. Th.*, II-II, 137, 1, ad 2.

3. *Combattere*

Affinché l'uomo persegua il bene arduo, ovvero pratici la carità quand'essa esige molto, non solo deve resistere sopportando il male, ma deve affrontarlo combattendolo. Non si dice, proverbialmente, che «la miglior difesa è l'attacco»? Affinché una persona combatta le difficoltà occorre che abbia in animo la predisposizione a compiere grandi imprese, definibile come *magnanimità*, e sia risoluto nel fare ciò che ad essa corrisponde, nominabile come *magnificenza*.

3.1. La magnanimità

Quando il pericolo non è mortale e la testimonianza richiesta non giunge sino al martirio, la forza assume la forma della magnanimità¹³¹, con la quale ci si mantiene fermi in situazioni meno difficili. Altrimenti detto, benché il martirio, in senso proprio, esiga che il testimone affronti la morte per Cristo, di martirio si può parlare anche «*per quandam similitudinem*»¹³², in senso analogico, quando la sopportazione del male e la conquista del bene risultano comunque ardui.

«La *magnanimità* nel suo stesso nome implica una tendenza (*extensionem*) dell'*animo* verso *grandi cose (magna)*»¹³³, ragione per cui magnanimo è chi tende «verso qualche grande atto». La grandezza di un atto virtuoso si manifesta esteriormente per via dell'onore che gli viene riconosciuto. L'onore, infatti, è tra le manifestazioni esterne all'uomo «quella più connessa con la virtù, quale testimonianza della virtù»¹³⁴. Per questo motivo, «il magnanimo tende a quelle cose che sono degne di grande onore»¹³⁵, e vi tende, certo solo se necessario, al punto tale da esporsi ai pericoli¹³⁶.

¹³¹ A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne*, J. Vrin, Paris 1951.

¹³² *S. Th.*, II-II, 124, 4, ad 1.

¹³³ *S. Th.*, II-II, 129, 1, c.

¹³⁴ *S. Th.*, II-II, 129, 1, c. «L'onore implica un riconoscimento (*testificationem quondam*) del valore di qualcuno (*de excellentia alicuius*)»: *S. Th.*, II-II, 103, 1, c.

¹³⁵ *S. Th.*, II-II, 129, 2, c.

¹³⁶ Cf *S. Th.*, II-II, 129, 5, ad 2.

A scanso di equivoci¹³⁷, questa tendenza all'onore non va confusa con la bramosia di onori di coloro che, pur di ottenerli, sono disposti a tutto; nemmeno però essa ammette un disprezzo degli onori tale da rifiutarsi a ogni atto onorevole¹³⁸. «La magnanimità ha di mira gli onori in questo senso: da procurare di compiere cose degne di onore, senza però stimare eccessivamente gli onori umani»¹³⁹.

Nella magnanimità rientrano la fiducia¹⁴⁰, vale a dire una salda speranza di conseguire il bene, e la sicurezza¹⁴¹, ovvero la tranquillità d'animo che elimina la premura di sfuggire i timori dei pericoli.

Il ritratto del magnanimo contempla: il non ricordarsi dei benefici ricevuti, nel senso di non gradire i benefici senza renderne di più grandi; il non intromettersi in tutte le faccende che lo riguardano, ma solo in quelle più importanti; il ricorso all'ironia per non far mostra della sua grandezza specialmente con chi è modesto, facendosi piuttosto "tutto a tutti"; il rifuggire dall'adulazione e dalla simulazione; la preferenza di ciò che è bene a ciò che è solo utile¹⁴².

3.2. La magnificenza

«Come la magnanimità ha di mira ciò che è grande in ogni materia, così la magnificenza lo ha di mira nelle cose fattibili»¹⁴³. Anche la magnificenza, quindi, come la magnanimità consiste nella disposizione a «compiere qualche cosa di grande»¹⁴⁴. Mentre però la magnanimità riguarda l'agire, la magnificenza riguarda piuttosto il fare, ovvero l'agire in quanto realizza «qualche opera esterna»¹⁴⁵. Dal momento che il singolo uomo risulta più

¹³⁷ Si noti che Tommaso fa corrispondere a questa virtù ben tre vizi per eccesso: la pre-sunzione (*S. Th.*, II-II, 130), l'ambizione (*S. Th.*, II-II, 131) e la vanagloria (*S. Th.*, II-II, 132).

¹³⁸ Cf *S. Th.*, II-II, 129, 1, ad 3.

¹³⁹ *S. Th.*, II-II, 129, 1 ad 3.

¹⁴⁰ *S. Th.*, II-II, 129, 6.

¹⁴¹ *S. Th.*, II-II, 129, 7.

¹⁴² *S. Th.*, II-II, 129, 3, ad 5.

¹⁴³ *S. Th.*, II-II, 134, 2, ad 2.

¹⁴⁴ *S. Th.*, II-II, 134, 1, c.

¹⁴⁵ *S. Th.*, II-II, 134, 3, 3.

piccolo rispetto a Dio e alla società umana, la magnificenza si esercita specialmente in opere riguardanti le cose divine e il bene comune¹⁴⁶.

Poiché «per fare convenientemente una grande opera, si richiedono spese proporzionate [...] è proprio della magnificenza fare delle grandi spese per la conveniente esecuzione di grandi opere»¹⁴⁷. Ma ciò che distingue il magnifico non è semplicemente il grande esborso di denaro con cui realizza le grandi spese, ma la moderazione nell'amore per il denaro, che gli consente di spenderlo¹⁴⁸. Benché la magnificenza implichi l'ingente uso del denaro, non è una virtù per soli ricchi. Anche i poveri, che non dispongono di denaro, possono risultare magnifici operando «cose che, sebbene piccole in se stesse, sono grandi in senso relativo»¹⁴⁹. Magnifica, per esempio, è giudicata la povera vedova che getta nel tesoro del tempio solo due monetine, che fanno un soldo. A differenza di tanti ricchi che ne gettavano molte, attingendo però al loro superfluo, ella, infatti, – fa notare Gesù – «nella sua miseria, vi ha gettato tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere» (Mc 12,41-44).

IV. LA TEMPERANZA

La carità, che la prudenza rende concreta e la giustizia indirizza al prossimo, transita attraverso il corpo e la psiche, i cui dinamismi sono condizione del suo manifestarsi. Affinché l'uomo possa concretamente e giustamente amare il prossimo, la sua condizione psico-fisica deve risultare sintonica e non invece d'ostacolo, ciò che si verifica non solo quando la difficoltà dell'opera di carità trattiene dal compierla, ma anche quando il piacere di altri beni distrae dall'opera di carità. A regolare l'esperienza del piacere, affinché non inquina la pratica della carità, provvede la virtù della temperanza.

¹⁴⁶ Vi sono, d'altra parte, cose nella vita del singolo che hanno carattere di eccezionalità, quali le nozze, oppure di permanenza, quali l'acquisizione di una casa: in questi casi la magnificenza rifluisce più immediatamente anche su se stessi: cf *S. Th.*, II-II, 134, 1, ad 3.

¹⁴⁷ *S. Th.*, II-II, 134, 3, c.

¹⁴⁸ Mentre la magnificenza è la virtù relativa alle grandi somme di denaro, la liberalità è la virtù riguardante l'uso ordinario del denaro: *S. Th.*, II-II, 134, 3, ad 1.

¹⁴⁹ *S. Th.*, II-II, 134, 3, ad 4.

1. La purezza della carità

Con il termine *temperanza* si indica, generalmente, «un certo temperamento o moderazione» posto nell'agire umano, e più specificamente il ritrarsi dai piaceri che distraggono dall'agire bene¹⁵⁰.

«La temperanza, che implica moderazione, consiste principalmente nel regolare le passioni che tendono ai beni sensibili, e cioè le concupiscenze e i piaceri; e indirettamente a regolare le tristezze, o dolori che derivano dall'assenza di questi piaceri»¹⁵¹.

La specificità della temperanza è relativa alle passioni che più perturbano la libertà¹⁵² distraendola dalla pratica della carità, vale a dire al piacere sensibile e sessuale¹⁵³. «La temperanza propriamente ha per oggetto i piaceri relativi ai cibi, alle bevande, e ai piaceri venerei»¹⁵⁴, ovvero l'istinto alimentare e sessuale, i quali risultano più intensi di altri piaceri nonché «più importanti e necessari»¹⁵⁵, poiché più legati al bene fondamentale della vita presente¹⁵⁶ che il cibo e le bevande garantiscono all'individuo e che il sesso trasmette ad altri individui.

Proprio perché riguardante le condizioni basilari della vita presente, la temperanza risulta più frequentemente e più ordinariamente chiamata in causa della forza¹⁵⁷.

Avendo per oggetto il piacere sensibile, la temperanza vigila sui sensi. Tra i sensi, i più coinvolgenti risultano essere il senso del tatto, massimamente eccitato nel piacere sessuale, e il senso del gusto, stimolato da cibi e bevande. Ciò motiva il precipuo legame della temperanza con il tatto e il gusto, senza misconoscere la sua estensione agli altri sensi della vista, dell'udito e dell'olfatto¹⁵⁸.

¹⁵⁰ *S. Th.*, II-II, 141, 2, c.

¹⁵¹ *S. Th.*, II-II, 141, 3, c.

¹⁵² *S. Th.*, II-II, 141, 2, ad 2.

¹⁵³ *S. Th.*, II-II, 141, 3.

¹⁵⁴ *S. Th.*, II-II, 141, 4, c.

¹⁵⁵ *S. Th.*, II-II, 141, 5, c.

¹⁵⁶ *S. Th.*, II-II, 141, 6.

¹⁵⁷ *S. Th.*, II-II, 141, 8, 3, ad 3.

¹⁵⁸ *S. Th.*, II-II, 141, 4.5.

2. *Le componenti della temperanza*

La temperanza integra due parti virtuose: il *pudore*, che ne costituisce una «disposizione preparatoria»¹⁵⁹, e l'*onestà*, che ne fa amare la bellezza¹⁶⁰.

«Il pudore, che è il timore della turpitudine (*turpitudō*), principalmente riguarda il biasimo (*vituperium*), ossia la vergogna (*opprobrium*)»¹⁶¹. In quanto timore del biasimo altrui, specialmente di coloro con cui si è più familiari¹⁶², e della vergogna propria, il pudore trattiene dal compiere atti turpi, ovvero «quegli atti che hanno natura di peccato»¹⁶³. Nelle persone particolarmente virtuose il pudore è pressoché assente, poiché è assai difficile che esse si lascino sedurre da cose turpi. Il pudore è più facilmente assente anche nelle persone particolarmente viziose, che essendo immerse nei peccati smarriscono la vergogna e si gloriano di compierli¹⁶⁴. Il pudore è invece presente tra le persone mediane, «le quali hanno un certo amore del bene, pur non essendo del tutto immuni dal male»¹⁶⁵.

Mentre il pudore dispone alla temperanza incutendo il timore del biasimo degli altri e della connessa vergogna ai propri occhi, l'*onestà* conferma nella temperanza, inducendo a riconoscere la bellezza morale che in essa traspare e che la rende degna di essere onorata¹⁶⁶: l'*onestà* è l'onore reso alla bellezza morale di una persona¹⁶⁷. Tale bellezza risalta specialmente nella virtù della temperanza, poiché è questa la virtù più inscritta nella sensibilità corporea e quindi più prossima all'estetica. Nella temperanza l'etica splende esteticamente.

¹⁵⁹ *S. Th.*, II-II, 144, 4, ad 4.

¹⁶⁰ *S. Th.*, II-II, 143, 1, c.

¹⁶¹ *S. Th.*, II-II, 144, 2, c.

¹⁶² *S. Th.*, II-II, 144, 3.

¹⁶³ *S. Th.*, II-II, 144, 1, 2.

¹⁶⁴ Cf. *S. Th.*, II-II, 144, 4, c.

¹⁶⁵ *S. Th.*, IIa IIae q. 144 a. 4 ad 1.

¹⁶⁶ *S. Th.*, II-II, 145, 3, c.

¹⁶⁷ *S. Th.*, II-II, 103, 1.2.

3. *La temperanza nei piaceri gastronomici*

Lo specificarsi della temperanza in ordine ai piaceri alimentari prende la forma dell'*astinenza* per riguardo ai cibi e della *sobrietà* per riguardo alle bevande.

3.1. L'astinenza

L'astinenza (*abstinentia*) consiste nell'uso moderato dei cibi e delle bevande¹⁶⁸. L'astinenza, tale per cui ci si priva degli alimenti – «il termine astinenza implica sottrazione di alimenti»¹⁶⁹ – risulta virtuosa non tanto in ordine alla quantità o qualità di alimenti di cui ci si priva, quanto piuttosto a misura della «facilità e serenità con le quali uno ne sopporta la privazione quando la necessità, o il dovere lo impone», «secondo le esigenze delle persone con le quali si vive, e i bisogni della propria persona, e della propria salute»¹⁷⁰.

Una forma più radicale dell'astinenza è il digiuno (*ieiunium*), mediante il quale si va oltre la rinuncia all'abuso alimentare, privandosi di ciò che ordinariamente occorrerebbe, pur senza giungere a compromettere lo svolgimento delle proprie mansioni o ancor peggio la propria vita¹⁷¹. Una tale pratica risulta virtuosa in ordine a tre motivi: «Primo, per reprimere le concupiscenze della carne. [...] Infatti S. Girolamo afferma, che “senza Cerere e Bacco, Venere si raffredda”; cioè con l'astinenza del mangiare e del bere la lussuria si smorza¹⁷². Secondo, il digiuno viene usato perché l'anima si elevi a contemplare le cose più sublimi¹⁷³. [...] Terzo, in riparazione dei peccati»¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Cf *S. Th.*, II-II, 146, prol.; II-II, 146, 1, c.

¹⁶⁹ *S. Th.*, 146, 1, c.

¹⁷⁰ *S. Th.*, 146, 1, c, che cita AGOSTINO, 2 *De Quaest. Evang.*, q. 11.

¹⁷¹ *S. Th.*, 147, 1, ad 2.

¹⁷² *S. Th.*, 147, 1, c.

¹⁷³ Cf *S. Th.*, II-II, 147, 1, c.

¹⁷⁴ *S. Th.*, 147, 1, c.

3.2. La sobrietà

La sobrietà (*sobrietas*), che in generale riguarda tutti gli ambiti di vita, come virtù specifica è relativa alle sostanze inebrianti, «quelle che – precisa Tommaso – possono coi loro fumi turbare la mente, come il vino e ogni altro liquore»¹⁷⁵. Questa tipologia di vecchia data risulta oggi ampliata in relazione all'abuso di sostanze naturali o artificiali quali gli alcolici, il tabacco e le droghe. Ben più che l'eccesso di cibo, infatti, l'abuso di sostanze inebrianti priva l'uomo della lucidità mentale e con essa della responsabilità morale¹⁷⁶.

La sobrietà conviene specialmente ai giovani, poiché in essi «sovrabbonda la concupiscenza dei piaceri per l'ardore della loro età». Conviene inoltre specialmente a quanti, per età come gli anziani, o per funzione come i ministri della Chiesa o i governanti di uno Stato, sono richiesti, per esercitare la loro responsabilità sugli altri, rispettivamente di costante lucidità, di viva spiritualità, di saggio governo¹⁷⁷.

4. La temperanza nel piacere sessuale

In ordine al piacere sessuale, la temperanza prende la forma della *castità*, relativa al rapporto sessuale, e della *pudicizia*, relativa ad altri gesti di carattere sessuale.

4.1. La castità

In senso generale la castità riguarda il piacere che deriva alla persona quand'essa si unisce a determinate realtà, che possono anche essere propriamente spirituali: «Quando l'anima umana gode nell'unione spirituale con ciò cui deve unirsi, cioè con Dio, e si astiene dal godere di altre cose unendosi con esse contro l'ordine di Dio, si può parlare di castità spirituale. [...] Se invece l'anima gode nell'unirsi alle altre cose contro l'ordine di Dio, si ha una fornicazione spirituale»¹⁷⁸. «L'essenza di questa castità con-

¹⁷⁵ *S. Th.*, II-II, 149, 1, c.

¹⁷⁶ Cf *S. Th.*, II-II, 149, 2, c.

¹⁷⁷ Cf *S. Th.*, IIa IIae q. 149 a. 4 resp.

¹⁷⁸ *S. Th.*, II-II, 151, 2, c.

siste specialmente nella carità e nelle altre virtù teologali, che uniscono l'anima a Dio»¹⁷⁹.

In senso proprio, la castità riguarda «la brama dei piaceri venerei»¹⁸⁰, attinenti alle zone erogene del corpo e agli organi genitali¹⁸¹. Per quanto riguarda la sessualità genitale, la castità, in quanto virtù, è una disposizione dello spirito¹⁸², e più precisamente la disposizione dello spirito a incarnare la carità nel corpo sessuato.

La brama dei piaceri venerei, più che quella dovuta ad altri piaceri, gastronomici per esempio¹⁸³, è «un eccesso di concupiscenza» che assegna all'agire umano tratti infantili¹⁸⁴. Il comportamento di un bambino e il moto della concupiscenza sessuale sono simili in ciò cui mirano, negli effetti che inducono, nei rimedi che esigono. Come un bambino che non ode ragione, la concupiscenza sessuale mira a comportamenti irragionevoli. Similmente a un bambino i cui capricci crescono se lasciato a se stesso, la concupiscenza, se non soddisfatta, pretende sempre oltre. Come un bambino abbisogna della correzione, così la concupiscenza necessita di essere contrastata, affinché, se non annientata, venga smorzata. La moderazione che la castità impone alla concupiscenza sessuale rende ragione del suo nome, che Tommaso deriva da «castigo»¹⁸⁵.

4.2. La pudicizia

La virtù della castità, propriamente relativa al rapporto sessuale, se riferita a quegli atti – baci, abbracci, carezze, ecc. – che ad esso preludono, almeno potenzialmente, si configura come pudicizia (*pudicitia*), la quale è «ordinata alla castità [...] come una rifinitura che ne indica certe particolari circostanze»¹⁸⁶. La stretta connessione che intercorre tra i gesti sessuali

¹⁷⁹ *S. Th.*, II-II, 151, 2, c. Sulla specifica virtù della castità segnaliamo lo studio di: O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino* (= Studi sulla persona e sulla famiglia - Tesi 06), Cantagalli, Siena 2011.

¹⁸⁰ *S. Th.*, II-II, 151, 2, c.

¹⁸¹ *S. Th.*, II-II, 151, 1, c.

¹⁸² *S. Th.*, II-II, 151, 1, ad 1.

¹⁸³ *S. Th.*, II-II, 151, 3, ad 2.

¹⁸⁴ *S. Th.*, II-II, 142, 2, c.

¹⁸⁵ *S. Th.*, 151, 2, 2.

¹⁸⁶ *S. Th.*, II-II, 151, 4.

in genere e lo specifico atto sessuale spiega l'uso sinonimo che talvolta si è fatto dei termini castità e pudicizia.

4.3. La verginità

Una forma peculiare della castità è la verginità (*virginitas*), la quale propriamente non consiste nell'integrità fisica o nel non avere esperienza del piacere sessuale, ma nel proposito di astenersi per sempre da tale piacere al fine di attendere più liberamente alla contemplazione di Dio e alle cose divine¹⁸⁷.

Benché Tommaso, nella linea dell'apostolo Paolo (cf 1Cor 7,33-34), ritenga la verginità superiore al matrimonio, non manca di osservare che «uno sposato può essere migliore di un vergine, e questo per due motivi. Primo, dal lato stesso della castità: nel caso che lo sposato abbia una maggior prontezza d'animo a conservare la verginità, se le circostanze lo esigessero, di quanto non l'abbia chi è vergine effettivamente. [...] Secondo, perché chi non è vergine può avere altre virtù più eccellenti»¹⁸⁸.

La verginità, infatti, per quanto sia una forma radicale di vivere la castità, non è più grande di altre virtù, se è vero che nulla può superare la carità, alla quale la stessa verginità è subordinata e della quale non è che un'espressione¹⁸⁹.

5. *La temperanza nei moti passionali*

Precipuamente relativa ai piaceri alimentari e sessuali, la temperanza si estende a tutto ciò che è piacevole, specificandosi in varie altre virtù. Circa l'interiorità dell'uomo, possiamo riconoscere una triplice specificazione della temperanza in rapporto a tre possibili moti passionali. Rispetto all'impeto della concupiscenza, troviamo allora la *continentia*; rispetto al moto dell'ira, la *mansuetudine* e la *clemenza*; rispetto al moto dell'audacia, la *modestia*.

¹⁸⁷ Cf *S. Th.*, II-II, 152, 1, c.; II-II, 152, 2, c.; II-II, 152, 3, c.

¹⁸⁸ *S. Th.*, II-II, 152, 4, ad 2.

¹⁸⁹ Cf *S. Th.*, II-II, 152, 5, c.

5.1 La continenza

Senza escludere che la continenza possa essere intesa quale sinonimo di verginità, in accezione più generale essa indica la resistenza alle forme più violente della concupiscenza¹⁹⁰. E poiché la concupiscenza, benché possa riguardare ogni ambito di vita, assume in quello sessuale spiccato rilievo, la continenza, che pur può essere intesa in senso generico, assume più precisa fisionomia a riguardo della pulsione sessuale.

«Il termine *continenza* dice freno, o contenimento: in quanto con essa uno *si tiene* dal seguire le passioni»¹⁹¹ che sequestrano la libertà. In tal senso è una forma radicale della temperanza, poiché non solo modera il desiderio dei piaceri sensuali, ma in quanto cattivi e violenti, li contrasta¹⁹². Tuttavia, la continenza è una forma solo imperfetta della temperanza. La persona continente, infatti, deve resistere all'impeto violento delle passioni perché in lei la temperanza ancora non è maturata al punto da impedire che le passioni divengano impetuose¹⁹³; ciò che avviene quando la carità divina viene accolta e corrisposta¹⁹⁴.

5.2. La mansuetudine e la clemenza

Nei riguardi dell'ira che può sorgere imperiosa nell'animo, la temperanza si specifica come mansuetudine e clemenza, le quali si riferiscono, rispettivamente, al moto interiore e all'espressione esteriore. «La mansuetudine propriamente modera la passione dell'ira», mentre «la clemenza ha il compito di moderare la punizione esterna»¹⁹⁵. «La mansuetudine propriamente ha per oggetto il desiderio della giusta vendetta. Invece la clemenza modera i castighi da adoperarsi esternamente per la vendetta»¹⁹⁶. Temperando l'ira e quindi il castigo, la mansuetudine e la clemenza sono espressione vivida della carità, «che è la virtù più importante, e con la

¹⁹⁰ *S. Th.*, II-II, 155, 1, c.

¹⁹¹ *S. Th.*, II-II, 152, 2, c.

¹⁹² *S. Th.*, II-II, 155, 3, ad 1.

¹⁹³ *S. Th.*, II-II, 155, 4, c.

¹⁹⁴ *S. Th.*, II-II, 155, 4, ad 2.

¹⁹⁵ *S. Th.*, II-II, 157, 1, c.

¹⁹⁶ *S. Th.*, II-II, 157, 1, ad 1.

quale facciamo del bene al prossimo e ne alleviamo il male»¹⁹⁷. La mansuetudine esprime la carità «smorzando l'ira, che spinge alla vendetta», e la clemenza la esprime «mediante la dolcezza d'animo, giudicando giusto che uno non venga pienamente punito»¹⁹⁸.

5.3. La modestia

Qualora la temperanza, invece che rispetto alla brama dei piaceri più difficili da moderare, specialmente i piaceri sessuali, si esercita verso quelli meno difficili, assume i tratti della *modestia*¹⁹⁹.

Seguendo idealmente la transitività dell'agire umano che dall'intimo, tramite il corpo, fa uso delle cose del mondo, possiamo – seguendo Tommaso – considerare anzitutto, circa l'interiorità dell'uomo, come la modestia si traduca nell'*umiltà*, che modera l'aspirazione a eccellere, e in *studiosità*, che regola il desiderio di conoscere; notiamo poi la *modestia del comportamento*, che regola l'espressione corporea nella vita ordinaria e in circostanze particolari come quella del gioco, e infine la *modestia dell'apparire*, emblematicamente espressa dall'abbigliamento.

5.4. L'umiltà

L'umiltà (*humilitas*) ha il compito di moderare l'animo umano affinché non esageri nel tendere a cose grandiose²⁰⁰. L'etimologia del termine umiltà (da *humus* = terra) suggerisce l'aderire alle cose basse. Ma l'abbassamento dell'uomo è propriamente virtuoso se deriva da lui, che se fosse causato da altri sarebbe umiliazione, la quale è solo occasione di umiltà, potendo infatti anche indurre desiderio di rivalsa. Inoltre, «l'abbassamento lodevole di se stessi» costitutivo della vera umiltà, corrisponde alla dignità umana, che se è di grado inferiore rispetto a quella di Dio, è tuttavia superiore a quella di ogni altra creatura²⁰¹.

¹⁹⁷ *S. Th.*, II-II, 157, 4, ad 3.

¹⁹⁸ *S. Th.*, II-II, 157, 4, ad 3.

¹⁹⁹ *S. Th.*, II-II, 160, 1.

²⁰⁰ Cf *S. Th.*, II-II, 161, 1, c.

²⁰¹ *S. Th.*, 161, 1, ad 1.

L'umiltà, che «consiste specialmente nella sottomissione dell'uomo a Dio»²⁰², riguarda anche la relazione con i pari in dignità, ovvero il prossimo umano. A questo riguardo, dopo aver distinto negli altri l'eccellenza virtuosa, che è dono di Dio, dai difetti viziosi dovuti alla loro umanità, si può anzitutto affermare che «ciascun uomo in ciò che a lui appartiene deve mettersi al di sotto di qualsiasi altra persona rispetto ai doni di Dio che sono in essa». Ciò non esige, però, che «uno metta i doni che egli ha ricevuto al disotto dei doni di Dio che scorge in qualsiasi altro», come pure che «uno metta se stesso, rispetto alle miserie che da lui derivano, al disotto delle miserie del prossimo». Resta il fatto che uno «può sempre mettersi al disotto del prossimo», pensando che «nel prossimo c'è del bene che egli non ha, oppure che in se stesso c'è del male che non si trova negli altri»²⁰³.

Rientra nell'umiltà la conoscenza delle proprie deficienze e dei propri limiti, la quale modera il desiderio di cose grandiose²⁰⁴. Tale moderazione – occorre precisare – non censura nell'uomo che confida in Dio la tendenza verso grandi cose, quanto piuttosto il confidare di raggiungerle da se stessi²⁰⁵. Consistendo in una disposizione dello spirito che non confida in se stesso ma si affida a Dio, l'umiltà risulterebbe falsa, al punto da coincidere con la superbia, qualora fosse solo esteriore²⁰⁶.

Benché l'umiltà non sia la più grande delle virtù, titolo che spetta alla carità in quanto unisce a Dio²⁰⁷, essa può vantare il titolo di «prima virtù», quale «*removens prohibens*», ovvero in quanto «rende l'uomo sottomesso ed aperto a ricevere l'infusione della grazia divina, togliendo l'ostacolo della superbia»²⁰⁸. Ciò che vale per ogni altra virtù, ovvero la possibilità di aumentare, vale anche per l'umiltà, di cui san Benedetto prospetta ben dodici gradi²⁰⁹.

²⁰² *S. Th.*, 161, 3, 1.

²⁰³ *S. Th.*, 161, 3, c.

²⁰⁴ *S. Th.*, 161, 2, c.

²⁰⁵ *S. Th.*, 161, 2, ad 2.

²⁰⁶ *S. Th.*, 161, 1, ad 2.

²⁰⁷ *S. Th.*, II-II, 161, 5, 4.

²⁰⁸ *S. Th.*, II-II, 161, 5, ad 2.

²⁰⁹ Tommaso ne discute in: *S. Th.*, II-II, 161, 6.

5.5. La studiosità

Oltre che la brama dei piaceri gastronomici e venerei, dovuti alla sua costituzione psico-fisica, per via del suo spirito l'uomo desidera conoscere²¹⁰. Vi è tuttavia un desiderio smodato di conoscere, che necessita di essere moderato. «Ebbene, la moderazione di codesto desiderio appartiene alla virtù della studiosità»²¹¹. Tale virtù non interviene solo temperando l'attività intellettuale, affinché non scada in sregolata curiosità, ma anche sollecita l'applicazione trattenendo l'inclinazione a rifuggire la fatica psico-fisica dello studio²¹².

5.6. La modestia del comportamento

Dato che il comportamento esteriore è segno della disposizione interiore, la virtù della modestia contempla anche i gesti corporei²¹³, con una duplice attenzione: alla persona che agisce e al contesto in cui agisce, sia esso caratterizzato da persone, cose e luoghi. Per riferimento alla persona agente la modestia si configura come *decoro*, per riferimento al contesto come *buon ordine*²¹⁴. Nell'ottica della carità, la disciplina del comportamento esteriore, specchio della disposizione interiore, è «ordinata agli altri»²¹⁵, alla giusta relazione da intessere con loro, cosicché si connette con la virtù della veracità e dell'affabilità, declinazione di una carità giustamente calibrata sul prossimo.

Tra i comportamenti esteriori virtuosi Tommaso ascrive il *gioco*, quale necessario riposo dell'attività spirituale. Infatti, «come la fatica fisica si smaltisce con il riposo del corpo, così la fatica dell'anima deve smaltirsi con il riposo dell'anima»²¹⁶, ciò che avviene mediante parole e gesti scherzosi e giocosi. La giovialità (*eutrapelia*) è la virtù che modera il gioco affinché non volga in atti peccaminosi, perdendo di vista il bene dello

²¹⁰ *S. Th.*, II-II, 166, 2, c.

²¹¹ *S. Th.*, II-II, 166, 2.

²¹² *S. Th.*, II-II, 166, 2, ad 2.

²¹³ *S. Th.*, II-II, 168, 1, ad 1.

²¹⁴ *S. Th.*, II-II, 168, 1, c.

²¹⁵ *S. Th.*, II-II, 168, 1, c.

²¹⁶ *S. Th.*, II-II, 168, 2, c.

spirito, e risulti piuttosto conveniente alle persone e alle circostanze. La medesima gioivialità, che trattiene dagli eccessi del gioco, ne evita anche i difetti, impedendo di «essere di peso agli altri col non mostrarsi mai piacevoli, o con l'impedire il divertimento altrui»²¹⁷.

5.7 La modestia dell'apparire

Oltre che il comportamento, la modestia tempera anche l'apparire esteriore, che può eccedere nella ricercatezza oppure scadere nella trascuratezza²¹⁸. La ricercatezza nel vestire, per esempio, può essere causata dalla vanagloria o dall'exasperata cura della comodità. La trascuratezza pure può tradire la vanagloria di chi ostenta la propria indigenza, oppure può derivare dalla negligenza di chi evita la fatica di curarsi come dovrebbe. Anche la cura dell'aspetto esteriore trova la sua regola fondamentale nella carità verso il prossimo, che non deve essere ammaliato, ma nemmeno disgustato²¹⁹.

CONCLUSIONE

L'interpretazione proposta della sequenza e delle specificazioni delle virtù cardinali evidenzia il loro stretto legame con la carità, le presenta, anzi, come la forma che la carità assume nel suo tradursi in azione entro la relazione con il prossimo. Questa interpretazione, tutt'altro che scontata oggi e in questo senso nuova, trova credito in autorevoli esponenti della tradizione patristica, quali Girolamo, che «per restringere in poche parole la definizione della virtù» dice che «la virtù è la carità con la quale si ama Dio e il prossimo», come pure Agostino, il quale afferma che «la

²¹⁷ *S. Th.*, II-II, 168, 4, c.

²¹⁸ *S. Th.*, II-II, 169, 1, c.

²¹⁹ Se si dovesse allargare lo sguardo ai beni materiali che pure debbono essere conquistati alla carità, affinché gli stili di vita siano vantaggiosi per il bene comune, allora si noterebbe il tradursi della moderazione in *parsimonia* o *economia*.

virtù è l'*ordo amoris*»²²⁰ ed esplicitamente descrive molteplici virtù²²¹ e specialmente le virtù cardinali²²² come disposizioni dovute alla carità.

In linea con l'ispirazione patristica e avvalendoci dell'analitica scolastica di Tommaso, lo studio che abbiamo condotto ha interpretato le virtù cardinali come il tradursi in agire morale della carità divina. Possiamo dire di aver inseguito la carità nel suo tradursi in azione anzitutto come prudenza, in azione commisurata al prossimo secondo giustizia, innervando le passioni spiacevoli, come forza, e piacevoli, come temperanza. La logica di questa sequenza, che non è l'unica possibile, può essere delineata osservando come alla prudenza compete la determinazione dell'azione buona, alla giustizia di commisurarla al prossimo cui è destinata, alla forza di proteggerla dalle difficoltà e alla temperanza di custodirla dai piaceri²²³. Alla luce di tale analisi, che ha mirato a cogliere le virtù cardinali quali forme della carità, possiamo definire la prudenza

²²⁰ Citati in *S. Th.*, II-II, 23, 4, 1.

²²¹ «Come si può essere veramente in pace se non con chi sinceramente si ama? Chi può essere longanime, rimanendo perseverante nel bene, se non chi ama fervidamente? Come può dirsi benigno uno che non ama colui che soccorre? Chi è buono se non chi lo diventa amando? Chi può essere credente in modo salutare, se non per quella fede che opera mediante la carità? Che utilità essere mansueto, se la mansuetudine non è ispirata dall'amore? E come potrà uno essere continente in ciò che lo contamina, se non ama ciò che lo nobilita? Con ragione, dunque, il Maestro buono insiste tanto sull'amore ritenendo sufficiente questo solo precetto. Senza l'amore tutto il resto non serve a niente, mentre l'amore non è concepibile senza le altre buone qualità grazie alle quali l'uomo diventa buono»: *In Evangelium Ioannis*, 87,1.

²²² «Posto che la virtù ci conduce alla vita beata, io affermerei che la virtù non è assolutamente niente altro se non l'amore sommo di Dio. E appunto il fatto di dire che la virtù è quadripartita, lo si dice, per quanto comprendo, in considerazione della varietà delle disposizioni che lo stesso amore assume. Così queste famose quattro virtù, la cui forza voglia il cielo che sia in tutti gli animi come i loro nomi sono in tutte le bocche, non esiterei a definirle anche così: la temperanza è l'amore integro che si dà a ciò che si ama; la forza è l'amore che tollera tutto agevolmente per ciò che si ama; la giustizia è l'amore che serve esclusivamente ciò che si ama e che, a causa di ciò, domina con rettitudine; la prudenza è l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo. Ma, come abbiamo detto, questo amore non è di chiunque, ma di Dio, cioè del bene sommo, della somma sapienza e della somma armonia. Pertanto le virtù possono essere definite anche così: la temperanza è l'amore per Dio che si conserva integro ed incorruttibile; la forza è l'amore per Dio che tollera tutto con facilità; la giustizia è l'amore che serve soltanto a Dio e, a causa di ciò, a buon diritto comanda ogni altra cosa che è soggetta all'uomo; la prudenza è l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che lo impedisce»: *De moribus Ecclesiae*, 1,15,25.

²²³ *S. Th.*, II-II, 123, 12, c.

come concretezza della carità, la giustizia come rettitudine della carità, la fortezza come solidità della carità, la temperanza come purezza della carità.

Oltre che al risultato più immediato di offrire un'interpretazione teologale delle virtù cardinali, mettendo in risalto il legame con la carità teologale, lo studio che ora concludiamo risulta utile in ordine a due ulteriori obiettivi. Il primo obiettivo è quello di elaborare una teologia delle virtù che tutte le interpreti alla luce della carità: si tratterebbe per questo di integrare, dopo le virtù cardinali, le altre virtù teologali di fede e speranza. Il secondo obiettivo è quello di offrire una conoscenza più approfondita delle articolazioni dell'agire morale, avvalendosi delle acute analisi delle singole virtù che la teologia morale più classica, qual è quella di Tommaso, ha lasciato in eredità alla tradizione successiva.

6 settembre 2012

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)