

Alain Thomasset

UN'ETICA TEOLOGICA DELLE VIRTÙ SOCIALI

**Giustizia, solidarietà,
compassione, ospitalità, speranza**

QUERINIANA

INTRODUZIONE

Un amico mi riferiva questi discorsi di un educatore che si rivolgeva a giovani di un quartiere di periferia: «Per giocare bene a calcio, non basta conoscere le regole o avere paura delle sanzioni dell'arbitro. Tutto questo è necessario per giocare, ma le regole non servono a niente, se non si impara a maneggiare bene il pallone, a giocare con gli altri membri della squadra, a sviluppare uno spirito di collaborazione e abnegazione. Giocare a calcio significa in primo luogo acquisire la pratica e lo spirito del calcio».

Questa storia mi pare emblematica di ciò che viviamo nelle nostre società. La vita sociale presuppone leggi e obblighi, norme sociali, istituzioni, come la giustizia e la polizia incaricate di farli rispettare, ma la società funziona veramente soltanto se i cittadini hanno il gusto di vivere insieme e il desiderio di mirare a un bene comune. La democrazia esiste soltanto se i suoi membri sono loro stessi animati dal suo spirito, che include tolleranza, solidarietà, rispetto della libertà e dei diritti dell'uomo. Ma tutta la questione consiste nel formare gli individui a questo spirito della vita comune. Se i cittadini infatti concepiscono la vita sociale solo come un luogo di rivendicazione dei loro diritti, nell'ambito di un'economia abbandonata alle sole forze del mercato e dell'interesse di ciascuno, il legame sociale non può che disfarsi in un processo di individualizzazione crescente.

Da alcuni anni, i pensatori della vita sociale e politica hanno preso maggiormente la misura di questo rischio di una carenza al fondamento del legame sociale. Anche un filosofo come Jürgen Habermas ha sottolineato la difficoltà crescente di costruire solidarietà fra i cittadini nonché l'impossibilità per lo Stato di rispondere da solo agli interrogativi etici e alle ricerche di senso di una società che fa fatica a giustificare l'idea fondatrice di "dignità umana". La legge e tutte le regole del funzionamento sociale non bastano per suscitare la solidarietà necessaria alla salute morale e politica delle società. Così, dopo avere a lungo scartato le religioni nella costruzione democratica, oggi Habermas ne riconosce il ruolo positivo nello spazio pubblico: esse forniscono risorse etiche e un contenuto per i valori necessari

alla vita sociale¹. Per costruire una società democratica, non basta pensare i cittadini come esseri di ragione illuminati, preoccupati di difendere i propri interessi e di massimizzare il proprio profitto, ma bisogna anche che essi acquisiscano le virtù civiche indispensabili, non fosse che per giustificare la discussione e il dibattito sulle regole di vita nella società. Lo Stato avrebbe torto dunque a trascurare le potenzialità di senso e solidarietà che danno sostanza alla comprensione dell'uomo e della sua dignità. Le tradizioni, e fra di esse le religioni, offrono ideali di vita e risorse etiche che permettono agli individui di elevarsi al di sopra del proprio interesse di benessere e di cercare una vita compiuta con altre persone e degna di essere vissuta².

L'obiettivo della nostra riflessione in questo libro non sarà quello di sviluppare questo posto delle religioni – fra cui il ruolo del cristianesimo – nella vita sociale e politica. Pur inscrivendosi in questa prospettiva, la sua ambizione è più modesta e limitata. È di contribuire a una migliore comprensione di alcune virtù sociali essenziali per la vita comune in società e di mostrarne il radicamento nella tradizione cristiana, in particolare nella parola di Dio. Se il cristianesimo può alimentare dall'interno questi atteggiamenti fondamentali della vita sociale, è importante mostrarlo attraverso alcuni esempi.

Ma occorre dapprima intendersi sul termine “virtù”, e comprendere bene la sfida etica di una riabilitazione di questa nozione, passata sotto silenzio per molto tempo! Un po' di storia sarà necessaria per capirlo. Giustificeremo poi il nostro metodo di lavoro, in particolare a proposito dell'uso della Bibbia, per mostrare in che modo queste virtù, che possono essere comuni a molti, ricevono un'illuminazione tutta particolare dalla tradizione cristiana.

Un'etica delle virtù?

Virtù: bisogna riconoscere che ancora poco tempo fa il termine non era apprezzato molto! Sembrava relegato nel ricordo delle lezioni di morale della scuola primaria, oppure considerato appannaggio dell'educazione

¹ Si veda J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard, Paris 2008 [trad. it., *Tra scienza e fede*, GLF Editori Laterza, Roma - Bari 2006]. Cfr. anche ID., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004, 21-40.

² Si veda L.F. MÚNERA, *Quelle place dans l'espace public?*, in *Projet* 306 (2008) 47-52.

borghese. Nel 1934, Paul Valéry diceva: «La parola virtù è morta o, almeno, muore... La si dice a fatica o raramente e quasi sempre con tono ironico»³. André Dumas, cinquant'anni più tardi, sfumava già: «La nostra epoca sogghigna alla sola parola di virtù come se fosse un abito di circostanza custodito nella naftalina... In verità, la virtù riappare sempre quando la corruzione dei costumi è divenuta troppo diffusa e l'inquinamento della natura troppo degradato... La virtù non è un atteggiamento dei privilegiati. È un soprassalto dei disgustati della vita e della società»⁴. Oggi, e da una ventina d'anni, la riflessione etica si interessa sempre più a questa dimensione essenziale, e un po' dimenticata, della vita morale. Negli Stati Uniti e in Germania, soprattutto, ma ormai anche in Francia, questo campo di lavoro è divenuto uno dei principali ambiti di ricerca e approfondimento della formazione morale dei soggetti⁵.

Nel suo libro *Petit traité des grandes vertus*, André Comte-Sponville dichiara: «E quale libro è più urgente, per tutti, di un trattato di morale? E cosa c'è di più degno d'interesse, nella morale, delle virtù? Come Spinoza, ritengo poco utile denunciare i vizi, il male, il peccato. Perché accusare sempre, denunciare sempre? È la morale dei tristi, e una triste morale. Quanto al bene, esiste soltanto nella pluralità irriducibile delle buone azioni, che vanno al di là di tutti i libri, e delle buone disposizioni, anch'esse plurali ma senza dubbio meno numerose, designate dalla tradizione con il nome di virtù, vale a dire [...] di eccellenze»⁶. Interessarsi alle virtù equivale a interrogarsi sul bene da realizzare, in particolare nei confronti degli altri. Come potrebbero non essere essenziali le virtù per il nostro vivere insieme?

Le lezioni di una storia

Se la virtù era la parte centrale dell'etica di Aristotele o di Tommaso d'Aquino, sono numerose le ragioni che spiegano il relativo abbandono di questa nozione nelle etiche moderne, e poi la sua riabilitazione recente nella

³ P. VALÉRY, *Discours sur la vertu*, Seduta pubblica dell'Académie Française del 20 dicembre 1934.

⁴ A. DUMAS, *La vertu*, in *Réforme* 2324 (1989).

⁵ Negli Stati Uniti, in particolare è il filosofo A. MACINTYRE ad avere segnato l'inizio di un interesse rinnovato per le virtù con il suo celebre libro del 1981: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, London) [trad. it., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007²]. Da allora, numerosi filosofi e teologi hanno preso in esame la questione.

⁶ A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, cit., 7 [trad. it., *Piccolo trattato delle grandi virtù*, Corbaccio, Milano 1996, 7].

ricerca contemporanea. Sarebbe troppo lungo svilupparne qui tutta la storia, ma ne ricorderemo alcuni punti importanti per trarne frutti per l'oggi.

Fin dalla sua origine nell'Antichità – in particolare per Platone e Aristotele, e poi Cicerone e gli stoici – la virtù è una forma di conoscenza di ciò che è bene per l'uomo e che lo rende capace di agire come si deve. Per Aristotele, che ha sistematizzato questa tradizione, l'etica consiste nel fare ciò che è bene. Essa mira alla felicità dell'uomo nella collettività: l'uomo è felice se compie bene la sua opera, ovvero ciò per cui è fatto, la sua funzione, la sua natura. Questa visione etica è *teleologica*, il che vuol dire rivolta verso un fine, un *télos*. Il cosmo e l'uomo sono "finalizzati". Per l'uomo, vivere bene è dispiegare una vita sensata, conforme al senso (direzione e significato) del *télos*, alla sua natura umana. Qui la virtù svolge un ruolo decisivo: essa è la «disposizione per cui l'uomo diventa buono e per la quale la sua opera è resa bene»⁷. Non è uno stato acquisito una volta per tutte, ma un divenire, un "eccellenza". Per Aristotele, ad esempio, la caratteristica del citaredo consiste nel suonare la cetra (è la sua funzione), ma il buon suonatore di cetra (quello virtuoso) è colui che, mediante l'esercizio, ha acquisito l'arte di suonare bene il suo strumento. La virtù orienta verso il bene, ne rende agevole l'esercizio e procura gioia. Così la virtù è intimamente legata alle nozioni di felicità e di fine ultimo, ma anche di esercizio e apprendimento.

Prima di andare oltre nella storia della nozione, ricordiamone alcuni aspetti importanti. La virtù può essere definita come una capacità acquisita del soggetto, la quale lo predispone, in circostanze varie, ad agire bene, secondo l'obiettivo di un bene da acquisire, e più ampiamente di una vita buona da sviluppare. Secondo Aristotele, essa è un termine medio fra due estremi o più precisamente un crinale fra due abissi. Così, il coraggio è l'atteggiamento giusto fra il timore che impedisce di agire e l'intrepidezza che spinge ad agire in modo irragionevole. Peraltro, accade frequentemente che si assimili la virtù a un'abitudine. La psicologia moderna ci ha avvertiti sui condizionamenti sociali e storici dei nostri comportamenti, sulla forza dei determinismi. La virtù è forse qualcosa di diverso da un condizionamento acquisito? In che cosa allora essa sarebbe morale? La virtù condivide con l'abitudine il fatto di essere una disposizione salda e stabile. Non è un umore mutevole a seconda delle circostanze. Come l'abitudine, si acquisisce attraverso la ripetizione, l'esercizio e la pratica. Lo stesso vale per l'atleta che, con la ripetizione di atti identici, giunge a una padronanza del suo gesto. Allo stesso modo, sia la virtù sia l'abitudine rendono l'azione più

⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1106a 22-23.

facile e opportuna, e mirano a orientarla verso il meglio. Una volta acquisita, la pratica di andare in bicicletta diventa agevole e gradevole, e può anche essere migliorata. Ma il paragone si ferma allorché si considera la qualità degli atti così ripetuti. L'abitudine contiene l'idea di automatismo, che diminuisce la tonalità morale di un'azione che presuppone una consapevolezza ponderata e una decisione volontaria. Se riprendiamo la distinzione, che sarà ripresa da san Tommaso, fra l'atto interiore, che procede dall'intelligenza e dalla volontà e, dall'altra parte, l'atto esteriore, corporeo e sensibile, di cui la volontà si avvale come di uno strumento, l'abitudine può essere definita essenzialmente come la ripetizione di atti esteriori identici. La virtù, al contrario, è una qualità attiva, una capacità di invenzione dinanzi a situazioni nuove, che si acquisisce attraverso la ripetizione di atti interiori della volontà che possono manifestarsi mediante atti esteriori diversi⁸. Il condottiero avveduto e prudente saprà, così, secondo le circostanze, indietreggiare davanti all'avversario più numeroso o al contrario attaccare con audacia. Analogamente, il giocatore di scacchi che, a forza di esercitarsi, è divenuto capace di adattarsi al gioco del suo avversario con strategie ogni volta nuove. La ripetizione in questione nell'acquisizione delle virtù non è dunque una serie di atti materiali identici che si succedono nel tempo, bensì un processo di perfezionamento qualitativo graduale di una capacità dell'intelligenza e della volontà attraverso una serie di atti interiori e inventivi riusciti⁹. Lungi dall'essere una semplice acquisizione di riflessi, si tratta di un'educazione personale che, all'inizio, esige l'aiuto altrui e una tradizione morale che ne fornisce i modelli e il senso.

Questa comprensione delle virtù sarà ripresa dalla tradizione cristiana. In un primo tempo, Origene, Ambrogio e poi Agostino integrano a poco a poco l'insegnamento pagano delle virtù (soprattutto quello degli stoici e dei neoplatonici) in una riflessione cristiana. Essi sottolineano la provenienza divina delle virtù per lottare contro il pelagianesimo che consiste nel credere che si possa giungere alla perfezione con le proprie forze. Essi mettono in evidenza la carità, la fede e la speranza, come le tre virtù teologiche (doni di Dio) all'origine delle altre virtù. Tommaso d'Aquino, da parte sua, che riscopre Aristotele, definisce la virtù come «un abito operativo, [che] deve essere un abito buono, e fatto per compiere il bene»¹⁰. Tuttavia,

⁸ Si veda S. PINCKAERS, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, in *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 387-403.

⁹ Per sfumare la distinzione fra atti esteriori e atti interiori, bisogna dire che queste due componenti dell'azione collaborano costantemente.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 55, a. 3.

egli ricolloca la virtù nell'ambito di una teologia della grazia che si ispira ad Agostino. La realtà creata e la creatura godono di un'autonomia autentica. L'uomo possiede *habitus* buoni naturali che la grazia non annulla, ma che essa presuppone per guarirli e perfezionarli¹¹. Grazia e virtù sono quindi il luogo di un dibattito molto elaborato sulle relazioni fra Dio e l'uomo, in cui l'agire di Dio e l'agire dell'uomo non sono pensati in termini di concorrenza, ma di sinergia, nel rispetto del ruolo di ciascuno. Per Tommaso, che in questo segue Agostino, la virtù è anche «una qualità buona della mente umana, con la quale si vive rettamente, di cui nessuno usa malamente, e che Dio produce in noi senza di noi»¹². Le «virtù acquisite» mediante lo sforzo umano sono riprese e perfezionate attraverso la grazia divina per divenire «virtù infuse». Le virtù teologali sono all'apice dell'edificio. La carità è così «forma» e «madre di tutte le virtù».

Lutero, tuttavia, cerca di criticare questa visione che fa ancora troppo appello al merito umano davanti alla potenza di salvezza di Dio data dalla fede in Cristo. L'individuo del Rinascimento infatti si preoccupa della sua salvezza, e i riformatori mettono l'accento sull'accoglienza del dono gratuito di Dio con la giustificazione mediante le fede, piuttosto che sulle opere che permetterebbero all'uomo di divenire buono. La prospettiva delle virtù si vede così scartata in modo duraturo dalla teologia protestante. Nella stessa epoca, e seguendo il concilio di Trento, la teologia morale cattolica si preoccupa maggiormente di formare i confessori e cerca di risolvere i casi di coscienza dubbi attraverso la casistica. L'attenzione morale si sposta allora dalla vita virtuosa e dalla ricerca della felicità verso la fuga dal peccato e l'esame dei doveri. Ha inizio una svolta: da una morale teleologica, che volge la sua attenzione verso l'obiettivo e la felicità (la morale dei Padri della Chiesa e del Medioevo), a una morale deontologica che si preoccupa innanzitutto del rispetto dei doveri e degli obblighi universali (la morale della casistica e dell'epoca moderna). Questa svolta, avviata fin dal XIV secolo con il nominalismo, traduce un movimento di fondo che sposta il centro di gravità dall'etica della virtù verso il dovere.

¹¹ La nozione di *habitus* è difficile da tradurre ed è resa male dall'ingannevole italiano "abitudine". Infatti, «mentre l'abitudine è un meccanismo cristallizzato, una *routine*, al contrario l'*habitus* è una capacità inventiva, perfettiva della facoltà nella quale essa si radica e alla quale essa dà una perfetta libertà nel suo esercizio. A metà strada fra la natura e il suo agire, l'*habitus* è il segno e l'espressione del suo pieno sbocciare. Perlomeno, per quanto concerne gli *habitus* virtuosi». Si veda J.-P. TORRELL, *Thomas d'Aquin, in Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996, 1521.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 55, a. 4.

Un'altra motivazione essenziale di questo spostamento, però, si trova nella svolta della modernità, che consacra una rottura fra la morale e la teoria della felicità o l'obiettivo del bene. Una delle ragioni risiede senza dubbio nella comparsa di una pluralità nell'interpretazione di quella che è la vita buona e il fine ultimo. Le guerre di religione hanno testimoniato una pluralità delle rappresentazioni sociali e religiose sul senso dell'esistenza. La modernità nascente fin dal XVI secolo vede la propria salvezza nel ricorso alla ragione, la sola capace di fornire gli elementi di una morale universale. Al tempo della filosofia dell'Illuminismo, Kant è chiarissimo al riguardo: «Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma non mai tali da servire come leggi della volontà, se anche si facesse oggetto la felicità universale. Poiché, siccome la cognizione di esso si fonda soltanto su dati empirici, siccome ogni giudizio su di esso dipende assai dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche molto variabile, questo principio può dar leggi generali, ma non mai universali [...]»¹³. La regola della felicità è contingente e soggettiva, essa è causa di divergenze. Dunque Kant fonda una morale sull'autonomia della volontà e sul carattere universale della legge posta dalla ragione. Al centro c'è il dovere (l'obbedienza alla legge), e non più la virtù, posta al servizio dell'attuazione del dovere. Per Kant, le tradizioni religiose sono leggi esteriori (eteronome) che asserviscono l'individuo anziché emanciparlo, lasciandolo invischiato nelle contingenze dell'esperienza e nelle particolarità della storia. La coesistenza pacifica è possibile solo in una ricerca degli imperativi universali che rendono compatibili le libertà – imperativi fondati sulla ragione libera e autonoma di ogni individuo. La virtù classica, in questo contesto, diventa incomprendibile o ridotta al sentimento; le azioni cosiddette nobili, sublimi o magnanime sono azioni di passione e non di ragione. La sensibilità vi ha troppo parte. La virtù e la felicità sono relegate nella sfera religiosa, che può farci sperare in una riconciliazione della morale e della felicità, ma soltanto nell'escatologia.

La nuova situazione etica contemporanea

La morale del dovere è legata quindi allo sviluppo del liberalismo, della corrente dell'Illuminismo e dell'avvento dell'individualismo, ma ormai se ne percepisce meglio l'insufficienza. La società postmoderna è caratterizza-

¹³ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, I, I, par. 8,2, GLF Editori Laterza, Roma -Bari 2012, 79.

ta da una pluralità di punti di riferimento etici e dal moltiplicarsi di conflitti morali che la sola etica di ispirazione kantiana sembra incapace di risolvere, come mostrano, per esempio, i dibattiti di bioetica sull'inizio o sulla fine della vita. Vi si scontrano visioni antropologiche, e la ricerca del consenso non può trovarsi nella discussione razionale, se questa scarta in anticipo convinzioni (in particolare religiose) radicate in tradizioni storiche. Le nostre società sono caratterizzate anche da un certo disinteresse verso la sfera pubblica e da una perdita del senso delle grandi istituzioni collettive, sociali e politiche. L'individuo ipermoderno è divenuto narcisista, e il principio della soddisfazione personale il criterio dominante, scartando in anticipo ogni ideale sacrificale nei confronti del collettivo¹⁴. Certo, non è la fine della vita morale, poiché gli individui sono sempre desiderosi di trovare un senso per la loro esistenza e una prospettiva per il loro impegno. Il volontariato e la vita associativa si sviluppano, e le reazioni di indignazione non sono terminate, ma il contesto è davvero cambiato.

Il ritorno attuale dell'etica delle virtù si spiega in parte con questo desiderio di una visione morale più ampia, che tenga conto della storia del soggetto e della questione dell'educazione in materia morale. Essa è un luogo privilegiato dello scambio fra le norme oggettive, le situazioni e la regolazione delle pulsioni e delle passioni in vista del benessere. Infatti, oggi l'interrogativo è divenuto centrale: come si costituisce un soggetto morale responsabile? Come trasmettere il gusto della cosa morale e dell'impegno nella collettività? Come risolvere i conflitti di doveri oppure quelli fra desideri concorrenti? Se la risposta poteva sembrare evidente in una società di "prescrizione", in cui l'individuo era in qualche modo ampiamente determinato dal suo ambiente sociale e dalla sua appartenenza religiosa o culturale, non è più così oggi, quando egli deve trovare la propria "iscrizione" sociale. I sociologi che osservano il contesto culturale contemporaneo, e il fenomeno massiccio dell'individualismo, ricordano tuttavia che occorre guardarsi dall'identificarlo con un puro e semplice egoismo. Il primato dell'individuo significa la sua indipendenza rispetto alle strutture collettive. L'individualismo si contrappone alla visione olistica delle società tradizionali in cui il tutto (sociale, religioso, politico) prevale sulle parti (i gruppi, gli individui). L'individuo moderno è naturalmente libero rispetto alle tradizioni, ed egli precede la società che è il frutto di un contratto so-

¹⁴ Cfr. G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983 [trad. it., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano 1995] e *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992.

ziale. In questo quadro egli deve costruirsi, posto com'è davanti all'obbligo talora angosciante di "divenire se stesso". Per questo, la nozione di soggetto (fonte dei suoi pensieri e dei suoi atti) completa quella di individuo. Infatti, se l'individuo è indipendente in linea di principio, egli ha bisogno degli altri per costruirsi all'interno di relazioni e dipendenze scelte¹⁵. Il riconoscimento e l'approvazione degli altri gli sono necessari per identificarsi e costituirsi. Pertanto le tradizioni non sono più per lui fonti di appartenenza prescrittive di modi di essere, bensì risorse simboliche in vista della costruzione delle identità. Siamo passati dalle forme "comunitarie" di identità a forme "societarie" in cui l'individuo sceglie di aderire a collettivi vari e provvisori come risorse di identificazione. Il passaggio dalla logica dell'"appartenenza" a quella dell'"identità" presuppone che l'individuo sia in cerca permanente di senso con l'aiuto delle fonti di significato che egli scopre nella cultura. Ciò rende le identità fragili e incerte, ma sempre rivedibili. Dunque l'individualismo non è un solipsismo: l'individuo ha sempre bisogno degli altri e dei gruppi per costituirsi; tuttavia, questi gruppi si associano secondo affinità e non in base ad apparati normativi. Non si tratta nemmeno di un nichilismo che negherebbe ogni valore, ma di una concezione che considera ogni valore o proposizione di senso per il suo contributo alla costituzione del soggetto. Il rapporto con la morale è divenuto così ampiamente soggettivista e relativista: spetta a ciascuno determinare ciò che è buono, giusto e vero, e scegliere in ogni istante la condotta retta che corrisponde alla sua storia, alla sua identità e ai suoi interessi¹⁶.

L'etica delle virtù corrisponde a questa sfida di una nuova situazione sociale in cui l'identità dei soggetti e l'elaborazione dei valori comuni sono divenute problematiche. Oggi, rispondere alla domanda: «Che cosa devo fare?» presuppone ugualmente (e senza dubbio in primo luogo) di porsi la questione della costituzione del soggetto e della costruzione della sua identità: «Che tipo di persona voglio divenire?». Anche se le regole e le norme restano indispensabili, esse hanno bisogno di un sovrappiù di senso e di motivazione perché sia possibile appropriarsene e attuarle, soprattutto in circostanze sempre più singolari e mutevoli. Autori come MacIntyre hanno pur mostrato le *impasse* di un'etica moderna che ignori il radicamento storico delle nostre convinzioni etiche nelle tradizioni¹⁷. Sebbene

¹⁵ Cfr. J.-M. DONÉGANI, *Raconter la vie pour qu'elle parle*, in *Cahiers de l'Atelier* 519 (ottobre-dicembre 2008) 7-22.

¹⁶ Cfr. ID., *La sécularisation et ses paradoxes*, in *Projet* 306 (2008) 39-46.

¹⁷ Cfr. A. MCINTYRE, *Dopo la virtù*. Da questo punto di vista, Paul Ricoeur e perfino Jürgen Habermas condividono la sua analisi, indicando l'importanza delle tradizioni spirituali che danno contenuto

la severità della sua analisi della società moderna sia un po' unilaterale (ritenendo, per esempio, che i nostri modi di decidere si siano ridotti a un puro «emotivismo»), egli mostra bene peraltro che gli individui si costruiscono grazie a tradizioni di senso supportate da comunità vive. Per lui, non esiste comportamento morale e giudizio morale autentico al di fuori dell'apprendimento delle usanze e delle abitudini di una comunità umana particolare, cioè delle sue pratiche virtuose. Basandosi sul pensiero di Aristotele e rileggendo la storia del concetto di virtù, egli mette in luce il ruolo delle tradizioni pratiche delle comunità di vita per la definizione dei fini, dei mezzi, delle regole e dei modelli di eccellenza dell'agire umano. Questa visione è legata a una concezione narrativa dell'identità umana: l'essere umano è qualcuno la cui identità si racconta in un racconto. L'uomo fa l'unità della sua vita collegando pratiche socialmente costituite all'interno di un intreccio e inserendo in maniera creativa il proprio racconto di vita in quello della comunità, in una tradizione viva. «Posso rispondere – egli dice – alla domanda: “Che cosa devo fare?” soltanto se posso rispondere a una domanda anteriore: “Di quale storia faccio parte?”». L'obiettivo di MacIntyre consiste proprio nel rendere di nuovo intelligibile l'orizzonte di senso dei nostri impegni morali e sociali, non più mettendo da parte le tradizioni che sostengono la vita buona, ma integrandole all'interno della riflessione morale. Definendo la virtù come una qualità umana che ha un senso in una tradizione narrativa trasmissibile all'interno di una comunità, egli dà all'etica e alla virtù la possibilità di reintegrare la dimensione storica, culturale e linguistica dell'esistenza personale e sociale.

Alcuni teologi, fra cui Stanley Hauerwas, hanno ripreso questa prospettiva «comunitariana», ma talvolta rendendola più dura. Per Hauerwas, la Chiesa deve organizzarsi e concepirsi come una comunità particolare, che vive dell'interpretazione della sua tradizione narrativa biblica. Essa ha il compito di costituire, di fronte al liberalismo diffuso, una minoranza *contro-culturale* che forma i suoi membri alla virtù. La tradizione cristiana deve così essere compresa di nuovo come un'etica narrativa, in cui la storia dell'Alleanza, i racconti biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento fondano un'etica concreta che è quella della «sequela di Gesù» (*discipleship*). Dunque non è più un'etica universale che viene proposta (illusoria secondo lui),

ai valori di cui la democrazia ha bisogno per dare un orizzonte etico alle discussioni fra cittadini che hanno degli interessi in conflitto. Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 [trad. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011], e J. HABERMAS, *Foi et savoir. L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, Gallimard, Paris 2002 [trad. it., *Fede e sapere, in Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2010].

ma l'etica particolare di quelli che hanno scelto di entrare nel mondo biblico e si sono allenati alle pratiche specifiche della comunità cristiana (come l'ospitalità o il perdono) e alle sue virtù (come la pazienza e la speranza)¹⁸. Certo, è stimolante questo pensiero che indica il modo in cui i racconti biblici plasmano il nostro carattere morale, ma non per questo condivido la sua concezione dell'etica cristiana troppo separata dalla ricerca di punti di riferimento morali universali. L'etica delle virtù non può ridursi a un apprendimento "comunitario" che se ne infischia della critica della ragione e della ricerca di norme comuni. La tradizione cattolica, se anche radica la sua etica in una visione teologica propria, non ha mai rinunciato alla ricerca di un'etica comune: essa sostiene l'ambizione che l'annuncio della salvezza e la sua antropologia sono validi per tutti. L'etica delle virtù non deve essere separata da un'etica dei doveri e delle regole dalla portata universale. La sfida è tutta qui! Ma è anche la condizione della sua fecondità attuale. In mancanza di ciò, essa non farebbe che rafforzare il "comunitarismo" e il "tribalismo" di gruppi culturali e sociali per i quali il vivere-insieme è già difficile. La mia ambizione in questo libro non è di risolvere tale problema teorico essenziale, che ho tentato di affrontare, peraltro¹⁹, ma di proporre un modo per comprendere il radicamento cristiano di alcune virtù che mi sembrano indispensabili per il funzionamento della vita sociale, senza rinunciare per questo alla riflessione filosofica che potrebbe rendere questi atteggiamenti comprensibili a tutti. E se non sviluppo sempre quest'ultimo punto, esso rimane ben presente nel mio modo di pensare le virtù.

Le ragioni di una riabilitazione

Le ragioni di un ritorno delle virtù sono dunque molteplici. Certo, possono essere ambigue quando questo ritorno significa una visione nostalgica (e in gran parte illusoria) di una società interamente regolata dai valori cristiani; o quando intende giustificare un ritiro in ghetti comunitari dispensati dal preoccuparsi del bene comune. Non è questo il nostro intento. Al contrario, oggi la riabilitazione della virtù è importante per rivivificare la riflessione etica e la presa in conto dei soggetti morali così come essi sono

¹⁸ Si veda per esempio S. HAUERWAS, *Le Royaume de paix: une initiation à l'éthique chrétienne*, Bayard, Paris 2006.

¹⁹ Si veda "Communitarisme", in *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris 2013, e *Dans la fidélité au Concile Vatican II: la dimension herméneutique de la théologie morale*, in *Revue d'Éthique et de Théologie morale* 263 (marzo 2011) 31-61; 264 (giugno 2011) 9-27.

nella postmodernità. Il richiamo alla virtù è contemporaneo di una critica dell'insufficienza delle morali deontologiche di ispirazione kantiana, incapaci da sole di motivare il soggetto morale o di risolvere i conflitti di doveri. Davanti a una morale degli imperativi categorici e degli obblighi universali che talora sembrano astratti, ritorna il desiderio di un'attenzione alla storia, alla persona, all'emozione, all'educazione, alle situazioni singolari. Dinanzi a un'etica che nel cristianesimo si interessava soprattutto ad evitare il male e il peccato, si apre di nuovo la preoccupazione di riscoprire la portata positiva del bene da fare, della felicità da cercare, del progresso possibile. Una visione del bene tanto più necessaria in quanto il tronco comune culturale su cui si basano le morali del dovere si sfalda. La cultura comune (dalla forte colorazione cristiana, in Occidente) non è più così evidente, poiché la ricerca del senso ormai è lasciata alla sola considerazione degli individui. Il vivere-insieme non è più a nostra disposizione in modo semplice.

La riflessione sulle virtù si ricollega a questa preoccupazione di dare senso agli impegni (sia personali che sociali) nell'orizzonte di un bene comune condiviso. Come motivare i soggetti a entrare nell'etica, a dare senso al loro impegno a favore della società? Le ricerche contemporanee hanno messo in luce il ruolo delle tradizioni pratiche, dei racconti e del contesto valoriale nella costituzione di un orizzonte di senso per ciascuno²⁰. Se la storia della nozione di virtù è caotica, il ribaltamento attuale appare come un ritorno del bilanciere dopo un occultamento che è sembrato dimentico di una dimensione importante della morale. La reinterpretazione contemporanea di Aristotele e di san Tommaso viene a rafforzare la considerazione dell'idea di bene come un elemento morale essenziale. La morale non è fatta soltanto di norme e doveri. Essa esige di educare i cittadini a una vita retta e buona. Qui la virtù prende tutto il suo posto.

Delle virtù sociali cristiane

Per quanto concerne il cristianesimo, la secolarizzazione che conoscono le nostre società non è la fine della religione, ma indica una mutazione del modo in cui gli individui si rapportano con essa²¹. Poiché siamo passati

²⁰ Si veda anche CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Feltrinelli, Milano 1993.

²¹ Si veda J.-M. DONÉGANI, *La sécularisation et ses paradoxes*, cit., 39-46. «La secolarizzazione ha liberato l'individuo dal potere religioso, ma non ha distaccato la società da tutti gli interrogativi che essa si pone riguardo al senso comune e al suo ordinamento all'universale. Se oggi la questione della

da una morale dell'appartenenza naturale (in Francia, al cattolicesimo) a una morale dell'identità scelta, è legittimo esplorare ciò che la tradizione cristiana può apportare alla comprensione di valori che oggi sono essenziali per la vita comune. È il senso di questa indagine su parecchie virtù sociali nel loro radicamento cristiano.

Con virtù sociali, intendo le virtù che sono in gioco nelle relazioni con gli altri e più in particolare nel funzionamento della società nel suo insieme. Infatti le virtù non riguardano soltanto la formazione dell'individuo a una morale personale (per esempio, nella sua vita familiare), ma considerano il comportamento di ogni persona nel suo contributo alla vita comune. Potenzialmente, ogni virtù è suscettibile di acquisire una dimensione sociale. La stima di sé, per esempio, pur concernendo l'individuo in primo luogo, ha ovviamente delle ripercussioni sul suo atteggiamento nei suoi rapporti con gli altri. Potremmo dire lo stesso della forza, del coraggio, della temperanza o della castità. Tutte le virtù sono collegate fra di loro, ma alcune di esse hanno un oggetto più direttamente sociale.

Tradizionalmente, è la virtù della giustizia che regola le relazioni con gli altri, e sappiamo che, anche per i nostri contemporanei, essa è la virtù essenziale delle istituzioni²². Nel campo della vita sociale, la giustizia svolge un ruolo "architettonico", nel senso che ogni relazione con gli altri è suscettibile di essere valutata secondo il metro dei suoi criteri. Ma dei comportamenti connessi o altri tipi di atteggiamenti sono ugualmente importanti, al fine di specificare questa giustizia in ambiti particolari o per mettere in evidenza un altro punto di vista. Come indica la tradizione delle virtù, nessuna di queste agisce da sola e, in regime cristiano, la giustizia in primo luogo ha sempre avuto bisogno della carità per definirsi. Eppure non tratteremo della carità come tale, poiché la sua ampiezza va al di là del nostro studio, e poiché essa svolge altresì un ruolo fondatore e ispiratore per tutte le virtù. Tommaso diceva della carità che essa è la madre o la "forma" di tutte le virtù. Se le virtù predispongono al bene, esse sono in effetti tutte marcate dal sigillo dell'amore per Dio e per gli altri, al fondamento di ogni etica cristiana. Esamineremo tuttavia le virtù che sono complementari della giustizia e che, articolate a quest'ultima, manifestano dei volti particolari della carità infusa. Così bisogna parlare della virtù della solidarietà (rimessa

trascendenza può essere affidata alle scelte individuali, quella del trascendentale – delle condizioni di possibilità di accesso all'umanità – rientra nell'ambito della sfera pubblica. E vediamo così che le nostre società non sono affatto "uscite dalla religione": è sempre a partire da questo fondamento inevitabile che la questione della vita comune deve essere posta» (46).

²² Cfr. J. RAWLS, *Teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982.

in auge da Giovanni Paolo II), la quale riprende un concetto importante delle nostre società laiche. Più di recente, alcuni studi sono stati dedicati anche alla compassione e all'ospitalità, indicando in tal modo atteggiamenti essenziali, in particolare verso i poveri o gli stranieri. Sono anche virtù molto presenti nelle Scritture. Infine, la speranza appare oggi come uno degli atteggiamenti più necessari in una società in preda alla disillusione e minacciata dalla disperazione. Sono le virtù che studieremo. Naturalmente, avremmo potuto sceglierne altre, come la perseveranza, la mansuetudine o il coraggio, ma abbiamo tenuto presenti soltanto quelle che hanno un aspetto sociale più spiccato.

Il posto della Bibbia e il nostro modo di fare

Da molti anni, e in seguito al richiamo del Concilio affinché la teologia morale sia «più nutrita della dottrina della sacra Scrittura» (*Optatam totius*, 16), i teologi hanno tentato con maggiore o minore successo di radicare meglio la riflessione etica in un'appropriazione degli insegnamenti della Bibbia. Dopo un lungo periodo di eclissi, in cui i manuali di morale cattolica erano costituiti essenzialmente da una riflessione filosofica di ispirazione neo-tomista, il legame fra la riflessione morale e lo studio della Bibbia ha ritrovato un interesse centrale. Ma la Bibbia non è un libro di regole nel quale sarebbe possibile attingere principi morali applicabili direttamente al nostro tempo. Essa è stata considerata per troppo tempo una cava di pietre da cui attingere dei bei blocchi utili per decorare le dimostrazioni morali fondate su altri argomenti. Sono necessarie delle precauzioni per un buon uso di questi testi, il cui obiettivo non è in primo luogo morale, ma essenzialmente di essere al servizio della rivelazione di un Dio presente alla nostra storia²³. Certo, la rivelazione che Dio fa di se stesso mediante i suoi atti attraverso la storia della salvezza ha una dimensione morale, poiché essa invita a una *risposta appropriata* da parte dell'uomo invitato a conformare il suo pensiero e il suo agire al modello divino. Come dicono le Scritture: «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (*Lv* 19,2); o ancora: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5,48). Ma in questo senso, nella prospettiva biblica, «la morale, senza essere secondaria, è seconda. Ciò che è primo e fondante è l'iniziativa

²³ A questo riguardo, si veda lo studio della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

di Dio, che noi esprimeremo teologicamente in termini di dono. [...] La morale viene dopo l'esperienza di Dio, più precisamente dopo l'esperienza che Dio fa fare all'uomo per un dono puramente gratuito»²⁴.

La Bibbia non dà risposte dirette ai nostri interrogativi etici attuali. Se la rivelazione di un Dio che ama, che prende l'iniziativa di un'Alleanza con il suo popolo, ha conseguenze etiche di cui parlano per esempio il codice dell'Alleanza (*Es* 20; *Dt* 6) o il Discorso della montagna di Gesù (*Mt* 5-7), essa non dice niente direttamente sul modo in cui, per esempio, bisogna gestire un ospedale o decidere su questioni di bioetica. È dunque perlopiù in modo indiretto e con un'educazione ad atteggiamenti specifici che la Bibbia opera un'influenza profonda sui nostri comportamenti e sulle nostre azioni. Come dicono alcuni esegeti: «A dispetto dell'importanza delle istruzioni morali esplicite nella vita morale, le regole, i principi e le massime hanno sicuramente molta meno influenza delle immagini e dei simboli dominanti, delle figure paradigmatiche, dei riti e dei racconti»²⁵.

I lavori dell'ermeneutica contemporanea (in particolare, quelli di Gadamer e di Ricoeur) applicati ai testi biblici ci hanno insegnato ad essere attenti a nuove dimensioni di questi testi. Essi ci permettono di precisare questa influenza profonda delle immagini, dei simboli e delle figure. In queste analisi, non si tratta soltanto di tenere conto dei dati storici che permettono di avvicinarsi all'intenzione probabile dell'autore e alle reazioni degli uditori originari (il «retrotterra» del testo), e nemmeno soltanto dell'analisi della struttura del testo che permette di coglierne la logica letteraria interna (il «didentro» del testo), ma di decifrare la sua potenza simbolica che ci invita a entrare in un «mondo» di cui il lettore può appropriarsi oggi (il «davanti» del testo). L'ermeneutica biblica tiene conto dunque delle tre «dimensioni» del testo: la sua dimensione storica che in qualche modo è «dietro» al testo e che l'esegesi storica ci svela; la sua dimensione «interna» letterale e strutturale che i metodi di analisi semantica, semiologica e strutturale ci aiutano a percepire; e infine la sua dimensione attuale di presentazione di un «mondo davanti al testo», un mondo di cui il lettore può appropriarsi nella sua lettura²⁶. L'atto di interpretazione presuppone

²⁴ *Ibid.*, n. 0.3.1. Il documento della Pontificia Commissione Biblica introduce il termine inusitato di «morale rivelata» per esprimere questa dimensione morale della rivelazione in cui Dio, rivelandosi lui stesso nel suo mistero mediante atti e parole intimamente legati fra di loro (cfr. *Dei Verbum* I,1), chiama l'uomo a rispondere a questo dono divino.

²⁵ B. BIRCH – L. RASMUSSEN, *The Bible and Ethics in Christian Life*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 1989², 104.

²⁶ Si veda H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000; P. RICOEUR, *Le conflit des in-*

la traversata di queste tre dimensioni e mira in fin dei conti a dispiegare davanti ai nostri occhi il “mondo” che il testo espone davanti a sé, come in attesa di lettura e appropriazione. Viene rivelata così la sua capacità di trasformazione per l'oggi.

Quando scopriamo la potenza poetica di questi testi²⁷, ci rendiamo conto che essi non ci fanno entrare in primo luogo in un'intelligenza di nozioni astratte, e nemmeno nell'evocazione di una storia antica esemplare, ma ci introducono in un nuovo «modo di essere al mondo», di vivere, di sentire e di vedere gli eventi e le persone. Così, allorché un soggetto decide di esporre la sua comprensione di se stesso (il suo mondo) all'interpretazione che il testo della Bibbia gli presenta (il mondo della Bibbia), un modo cristiano di vivere l'esistenza è suscitato dalla risposta alla potenza poetica dei testi. In particolare, è il caso delle parabole di Gesù, che, attraverso la mediazione di un racconto ordinario, cercano di farci entrare nell'universo del regno di Dio – un mondo in cui il più piccolo dei semi diventa un grande albero, in cui colui che si fa prossimo dell'uomo ferito è un Samaritano vilipeso dai suoi simili, in cui il mercante di perle vende tutto per comprare la perla che ha scoperto, in cui un padre aspetta con impazienza suo figlio, che ha dilapidato la sua eredità in un paese straniero... Appropriandoci di questi racconti, è possibile una conversione. Come sottolinea Paul Beauchamp: «I testi biblici, in realtà, non ci preparano le nostre decisioni, non contengono alcun oracolo concernente la nostra azione pratica. Ma costruiscono per noi un mondo in mezzo al quale decidiamo noi stessi; tracciano un orizzonte. La nostra decisione non dipende immediatamente dalla nostra lettura, ma noi non siamo più gli stessi dopo che abbiamo letto. Dunque decidiamo diversamente»²⁸.

È così più spesso in modo indiretto e, come vedremo, tramite la funzione dell'immaginazione, che i testi biblici offrono un lume per le situazioni attuali in modo indiretto. Ecco perché, all'interno di un'etica teologica, la Bibbia interviene in primo luogo nella formazione dell'*identità morale* dei

terprétations. Essais d'herméneutique I, Seuil, Paris 1969; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986 [trad. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995 ; *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 2016]. Si veda anche il mio libro *Interpréter et agir*, cit., capp. 2 e 3.

²⁷ Non bisogna intendere “poetico” nel senso di un genere letterario particolare (la poesia) che si distinguerebbe da altri generi letterari (prosa, inno, racconto...), ma nel senso di *poiésis*, cioè del potere attivo del testo sul suo lettore. Si veda il mio libro *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Peeters-Leuven University Press, Leuven 1996.

²⁸ P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Seuil, Paris 1987, 63 [trad. it., *Leggere la Sacra Scrittura oggi*, Editrice Massimo, Milano 1990, 53].

cristiani. Mediante l'insieme dei suoi racconti, delle profezie, degli inni, degli scritti sapienziali, ecc., e non in primo luogo mediante testi specificamente etici, la Bibbia informa il carattere dei suoi ascoltatori, ispirando *atteggiamenti fondamentali*, suscitando sentimenti, intenzioni e convinzioni: il senso della gratitudine, il senso della dipendenza, la compassione, il perdono, la carità, la speranza ecc. La nostra ricerca si iscrive in questa prospettiva. Pertanto, vediamo che l'etica delle virtù che rivolge la sua attenzione all'agente morale e alla formazione del suo carattere è particolarmente adatta per cogliere l'insegnamento etico delle Scritture a questo livello fondamentale. È una delle ragioni principali, che non abbiamo ancora sottolineato, dell'interesse del rinnovamento attuale dell'etica delle virtù per l'etica cristiana.

Di conseguenza, nei capitoli che seguono, mi baserò sia sull'etica delle virtù, con la sua attenzione agli atteggiamenti esistenziali del soggetto, sia sul modello ermeneutico di interpretazione dei testi biblici, che permette di coglierne l'influenza simbolica sui lettori che noi siamo. Ma aggiungo una terza fonte, più discreta senza dubbio, di questo lavoro: si tratta di tutto ciò che mi hanno insegnato la frequentazione e l'amicizia di persone povere, che nella loro vita hanno conosciuto la miseria o grandi difficoltà. Penso alle famiglie del Quarto Mondo frequentate nelle università popolari di ATD Quart-Monde, alle persone della Comunità di Magdala a Lille, alle comunità dell'*Arca* di Parigi, e a molte altre persone incontrate nel dipartimento del Seine-Saint-Denis, che mi hanno fatto scoprire molti volti inediti del Vangelo.

L'intento qui è dunque teologico, pur essendo attento alla situazione sociale attuale. Per ognuna delle virtù studiate, sarà proposta una prima breve esplorazione di tipo filosofico. Si tratta di un modo per rendere conto della preoccupazione di non dimenticare il contesto contemporaneo di queste virtù e della loro possibile traduzione in un linguaggio comune. Spesso il dibattito filosofico ci avverte sulle *impasse* possibili o sui pericoli da evitare, così come sui punti da chiarire o approfondire. In un secondo tempo, la virtù sarà esaminata nel suo radicamento nella parola di Dio, poi, quando è possibile, nella tradizione cristiana (in particolare nell'insegnamento sociale della Chiesa). Peraltro, poiché le virtù sono atteggiamenti pratici, forniremo degli esempi di attuazione di questi atteggiamenti e di modi per acquisirli mediante pratiche corrispondenti. Infine, ritorneremo sulla dimensione sociale di queste virtù, indicando in che cosa esse possono alimentare «strutture di virtù», contrapponendosi in ciò alle «strutture di peccato».