

N.xxx

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Gabriele Giacomini (*Università degli Studi di Udine*). Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (†, *Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Viviana Segreto (*Università degli Studi di Palermo*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)





VIRTÙ, LEGGE E FIORITURA UMANA

Saggi in onore di Angelo Campodonico

a cura di
Maria Silvia Vaccarezza



 **MIMESIS**



MIMESIS EDIZIONI (Milano — Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. xxx
Isbn: 9788857552xxx

© 2021 — MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 — 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383



CLAUDIA NAVARINI

Università Europea di Roma

LA TRIADE VIRTUOSA DI SAGGEZZA-SPERANZA-FORTEZZA NELLA MALATTIA

1. *Introduzione*

Il rapporto fra sofferenza e virtù si presenta, soprattutto negli sviluppi più recenti della *Applied Virtue Ethics*, come un campo di indagine altamente promettente e caratterizzato da notevole interdisciplinarietà. L'esigenza di una solida fondazione filosofico-morale del tema, tuttavia, è decisiva al fine di impostare correttamente la questione nelle sue numerose sfaccettature. Obiettivo del mio contributo è quello di delineare tale rapporto attingendo ad una strategia di articolazione delle virtù che ritengo efficace allo scopo, sia in senso esplicativo che applicativo. Per ottemperare a questo compito, ho scelto in primo luogo di giustificare l'adozione della teoria delle virtù come *cluster*; quindi di additare al nesso profondo fra vita sofferente e vita buona; infine di proporre una triade di virtù che, al vaglio della letteratura e della ragione, si mostra adatta a tale indagine, anche per le sue potenzialità di connessione con le cure palliative simultanee. Alcune riflessioni di Angelo Campodonico sul nesso fra le virtù, in particolare sulla relazione fra forza e saggezza, sono state un importante stimolo in questa direzione¹.

2. *Virtù come cluster*

Una questione indubbiamente cruciale — e divenuta classica — nella riflessione virtueticista è se e quanto le virtù siano in un rap-

1 Cfr. A. Campodonico, *Why Wisdom Needs Fortitude (and Viceversa)*, in "Teoria. Rivista di filosofia", 38, 2018, pp. 63-73.



porto solidale, ovvero se si richiamino e si rinforzino fra loro fino a poter parlare di una loro unità o reciprocità forte, oppure se esse siano fra loro indipendenti, almeno parzialmente e relativamente a diversi contesti o ruoli². La prima possibilità si può ulteriormente suddividere: in una posizione di “unità assoluta”, rappresentata storicamente dall’approccio socratico-platonico e stoico, la virtù è “una”, anche se può assumere diverse denominazioni e caratteristiche nella multiformità dell’agire morale³; nella visione aristotelica, invece, le virtù sono piuttosto “un plesso” organico che porta il virtuoso a possedere, gradualmente ma imprescindibilmente, l’insieme delle virtù coordinate dalla *phronesis*⁴. In ogni caso, la vita morale di un soggetto non potrebbe, secondo tale approccio, essere parcellizzata in parti virtuose e parti non virtuose o viziose, ma andrebbe giudicata *complessivamente*. Se infatti la saggezza pratica è alla base di ogni virtù, la mancanza anche di una sola di esse equivarrebbe alla mancanza di *phronesis*, che a sua volta renderebbe impossibile il possesso delle altre virtù.

Al contrario, le prospettive disunitariste e quelle più legate all’etica della situazione ammettono — se le ammettono — l’attribuzione all’agente di singole virtù, o di gruppi di esse, in relazione agli scenari di esperienza⁵. La nozione di *role virtues* nell’elaborazione

2 Per una sintesi sulla questione dell’unità delle virtù o della sua negazione si veda A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un’introduzione*, Carocci, Roma 2017, pp. 123-129.

3 Platone, *Protagora*, 329d [edizione utilizzata: Platone, *Protagora*, tr. it. di F. Adorno, Laterza, Bari 2013^{IV}]. Sulla posizione stoica, si veda B. Inwood (a cura di), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, New York 2003.

4 Aristotele, *Etica nicomachea*, 1144b 1-1145a 11 (edizione utilizzata: Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993).

5 Nel modello situazionista, addirittura, non vi potrebbe essere un autentico “carattere virtuoso”, dal momento che le sollecitazioni delle situazioni sarebbero in grado di incidere in modo determinante e radicale sul comportamento morale. In questo senso, la nozione stessa di virtù risulterebbe semanticamente svuotata, lasciando il posto ad istanze emotivistiche o — al più — localistiche. Sull’impostazione originaria del situazionismo si vedano i noti lavori di John Doris (J. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge University Press, New York 2002) e di Gilbert Harman (G. Harman, *Three Trends in Moral and Political Philosophy*, in “The Journal of Value Inquiry”, 37, 2003, pp. 415-425). Il tema si connette peraltro alla ripartizione fra diverse categorie di virtù, come quelle morali, epistemiche (e/o intellettuali), civiche (e/o sociali), e al ruolo privilegiato

di Howard Curzer, ad esempio, assolve a questo compito specificando che tali virtù, a differenza di quelle generali, “sono tratti del carattere che aiutano la persona a perseguire gli obiettivi propri del ruolo che riveste. La costellazione di virtù per uno specifico ruolo non è sempre la stessa delle virtù generali”⁶. Per Curzer, addirittura, è possibile che alcune virtù di ruolo siano identificabili con vizi in altri campi o a livello generale; la *competitività*, ad esempio, sarebbe da considerarsi virtuosa nel campo degli affari, mentre la *benevolenza* potrebbe essere un vizio per la logica del mercato⁷.

L’articolazione delle due posizioni non è necessariamente rigida: fra unicità o unità “forte” delle virtù e disunitarismo (fino al situazionismo) vi sono numerose vie intermedie, che attingono a esigenze rilevate da entrambe le prospettive nel tentativo, sempre più accurato, di catturare la ricchezza della vita morale in modo non scontato o pregiudiziale⁸. Non è fra gli scopi del mio lavoro entrare più in dettaglio nella questione epistemologica dell’unitarietà delle virtù, come pure riaprire la diatriba fra virtueticisti e situazionisti, già ampiamente discussa nella letteratura scientifica⁹. Mi limito solo a rilevare come risulti abbastanza ovvio — ad una prova empirica e argomentativa — che una posizione rigidamente unitarista sia incapace di rendere conto delle varietà soggettive e contestuali, mentre l’annegamento particolaristico e il negazionismo situazionista siano parimenti in difficoltà nello spiegare la tendenziale decidibilità e la generale riconoscibilità, ad esempio, degli esemplari virtuosi¹⁰. Proprio per ovviare a tali opposti ostacoli, Mario De Caro e

assegnato ad alcune di esse, *in primis* alla *phronesis*. Cfr. G. Samek Lodovici, *L’emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

6 H.J. Curzer, *Is Care a Virtue for Health Care Professionals?*, in “The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine”, 18, 1, 1993, p. 52 (traduzione mia).

7 Cfr. *ibidem*.

8 In una tassonomia delle virtù andrebbero considerati anche modelli più sfumati, ad esempio quello dei “tratti misti” di Christian Miller (C.B. Miller, *Character and situationism: New directions*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, 20, 2017, pp. 459-471).

9 Fra i tanti testi che sono entrati in profondità nel dibattito, segnalo soltanto N.E. Snow, *Comments on Intelligent Virtue: Outsmarting Situationism*, in “The Journal of Value Inquiry”, 4, 2015, pp. 297-306.

10 L. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Maria Silvia Vaccarezza hanno introdotto l'idea del *molecolarismo* delle virtù, che assegna un certo grado di virtuosità (e di saggezza pratica) al soggetto "buono", in virtù del *principio di carità phronetica*, mentre riconosce la possibilità della variabilità individuale e culturale nel possesso delle virtù particolari, ammettendo l'esistenza di insiemi variegati di esse, o *cluster*, nei singoli agenti morali¹¹.

Tale approccio si può connettere alla soluzione proposta da Liz Gulliford e Robert Roberts, secondo i quali si darebbe l'esistenza di *cluster* di virtù fra loro correlate, che il soggetto potrebbe — o dovrebbe — acquisire insieme più agevolmente: "questi *cluster* di virtù sono come i tipi di organi in un corpo. I tipi di organi costituiscono sistemi interconnessi (mani, piedi, gambe e braccia; digestivo; circolatorio, ecc.) e questi sistemi costituiscono quel più ampio sistema che è il corpo"¹². Una simile lettura è intesa dai due autori, a dire il vero, soprattutto come forma innovativa di unità delle virtù che, pur rinunciando alla pretesa di abbracciarle globalmente, non esclude l'influenza che esse esercitano l'una sull'altra, in particolare rispetto alle diverse relazioni che si instaurano all'interno e all'esterno dei *cluster* di virtù. In effetti, essa si riconosce nel filone post-aristotelico — ricomprendendovi anche le *Virtues in Action* di Christopher Peterson e Martin Seligman¹³ —, tuttavia riserva una speciale attenzione alla "situazione": le virtù, infatti, sarebbero ben distinte (e variamente pesate) nella pratica morale, pur non potendo essere separabili nell'ambito di ciascuno dei *cluster*, che i due autori enumerano in tre: le virtù della *benevolenza (intelligent care)*, della *forza di volontà (willpower)* e dell'*umiltà (humility)*¹⁴.

11 M. De Caro — M.S. Vaccarezza, *Morality and Interpretation: the Principle of Phronetic Charity*, in "Ethical Theory and Moral Practice", 23, 2020, pp. 295-307.

12 L. Gulliford, R.C. Roberts, *Exploring the "unity" of the virtues: The case of an allocentric quintet*, in "Theory & Psychology", 28, 2, 2018, p. 210 (traduzione mia).

13 Questi autori — che si riconoscono appunto nella tradizione dell'eudemonismo aristotelico — hanno distinto le virtù in sei *cluster*, a loro volta caratterizzati da alcuni punti di forza del carattere, maggiormente aperti alla variabilità individuale e contestuale rispetto all'universalità delle virtù fondamentali. Cfr. C. Peterson, M.E.P. Seligman, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, Oxford University Press, Oxford 2004.

14 Gulliford e Roberts affermano, in questa direzione, che il coraggioso possiede alcuni tratti specificamente associati alla virtù del coraggio ma potrebbe

Ciò ripropone la domanda da cui implicitamente ho preso le mosse, ovvero se sia possibile essere giusti senza essere anche generosi, o coraggiosi, o saggi. La questione si è mostrata complessa: infatti, anche se si ammette — come si potrebbe senz'altro fare — che la vita buona è effusiva, e che pertanto conduce per sé stessa ad un progresso globale delle attività umane in ambito morale, favorendo la crescita di tutte le virtù etiche, come pure di quelle intellettive e civiche, tuttavia la strada dello *human flourishing* è troppo graduale e troppo poco lineare per non mostrare le molteplici articolazioni soggettive che caratterizzano la sua pratica. Parlare di *cluster* di virtù, allora, può divenire una modalità efficace per focalizzare alcuni “legami forti” fra specifiche virtù in specifici contesti, a patto che ciò non rivesta un mero valore tassonomico, ma corrisponda ad una lettura effettiva del vissuto. In altre parole, ritengo interessante provare ad assumere seriamente la via dell'indipendenza parziale delle virtù secondo la dinamica dei *cluster*, per la quale, ad esempio, non necessariamente un uomo coraggioso è anche mite, sebbene il possesso di una certa virtù, per il suo requisito definitorio di stabilità, sia verosimilmente esportabile ai diversi contesti, dove pure si declinerà in sotto-tratti flessibili.

In questo senso, intendo prendere le distanze dalle virtù di ruolo per abbracciare invece la trasversalità nell'interpretazione dei *cluster*, anche se i diversi contesti possibili di azione possono invocare l'utilizzo prevalente, o il rafforzamento preferenziale, di una o più fra le virtù del *cluster* interessato¹⁵. Infatti, ritengo più plausibile

mancare di saggezza: “se il coraggio richiede che le persone sappiano come raggiungere ciò che vogliono in situazioni rischiose, e che siano capaci di gestire la paura, è evidente che alcune persone molto coraggiose non si mostrano sagge” (L. Gulliford, R.C. Roberts, *op.cit.*, p. 2 [traduzione mia]). Nel seguito di questo lavoro avvanzerò una diversa visione dei *cluster* di virtù, mostrando invece come coraggio e saggezza si richiamino strettamente, e risultino parte di un *cluster* decisivo nella gestione della malattia e della sofferenza.

15 Resta naturalmente aperta la questione se la saggezza pratica possa rivestire un ruolo speciale. Un quadro d'insieme delle caratterizzazioni attribuite a questa virtù nella riflessione classica, alla luce delle sollecitazioni contemporanee, si trova in A. Campodonico, *Dalla phronesis di Aristotele alla prudentia di Tommaso d'Aquino*, in W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzatore*, Brigati, Genova 2009, pp. 511-524. Cfr. anche M. De Caro, M.S. Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, in “Journal of Value Inquiry”, 52, 2018, pp. 287-305.

l'eventualità che un soggetto possenga gruppi di virtù affini in tutti i contesti in cui si trova ad operare, sebbene magari con diverse sfumature e modalità di applicazione, dell'eventualità che un soggetto sia molto virtuoso in una sfera della sua vita (ad esempio nella vita professionale) e non lo sia altrove. Il fatto che quest'ultima condizione sembri verificarsi — di fatto — nell'esperienza di molti agenti potrebbe avere, in questo senso, due spiegazioni divergenti: potrebbe trattarsi di una *non-virtù*, come l'esercizio ancora *in fieri* di una pratica virtuosa che non ha ancora assunto stabilità nel carattere¹⁶, oppure di un orientamento virtuoso — una sorta di *opzione fondamentale* stabile verso la virtù equiparabile, secondo alcune interpretazioni, già a virtù¹⁷ —, che vede in talune circostanze dei controesempi comportamentali non lesivi della virtù stessa, pertanto compatibili con il possesso della *virtù* in questione¹⁸.

L'ipotesi che avanza, inevitabilmente, apre la questione insidiosa dei criteri di individuazione di tali gruppi di “virtù correlate”, che potrebbe riecheggiare la classificazione a sei colonne — acquisita su base empirico-antropologica — della psicologia positiva peter-son-seligmaniana, a cui Gulliford e Roberts contrappongono il loro schema a tre gruppi. Oppure, potrebbe dischiudere visioni interpretative delle connessioni fra virtù difficilmente oggettivabili e ineso-

16 In questa direzione, il fatto che una persona si comporti, ad esempio, onestamente in campo professionale ma non nella vita matrimoniale sarebbe da interpretare complessivamente come un'onestà ancora parziale, ovvero come virtù dell'onestà non ancora posseduta.

17 N.E. Snow, *Comments on Intelligent Virtue: Outsmarting Situationism*, cit.

18 Intervenendo nella questione, Matt Stichter paragona il virtuoso all'esperto (*skilled*), distinguendo l'esecuzione (*performance*) dall'esecutore (*performer*) ad esempio un velocista: se un atleta, che mantiene abitualmente un tempo competitivo nel correre i 100 metri piani, episodicamente impiega un tempo più alto, oppure risulta sensibile ad una variazione significativa e imprevedibile delle condizioni (fisiche, ambientali, ecc.), non per questo smette di essere un esperto nel suo campo. Se invece si tratta di un atleta che ha stabilmente l'intenzione di fare un buon tempo, ma questo non avviene regolarmente, semplicemente non è un esperto. Cfr. M. Stichter, *Virtue as a Skill*, in N.E. Snow (a cura di), *The Oxford Handbook of Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 57-81; Id., *The Skillfulness of Virtue: Improving our Moral and Epistemic Lives*, Cambridge University Press, Cambridge 2018; Id., *The true self as essentially morally good: An obstacle to virtue development?*, in “Journal of Moral Education”, i.c.s., <https://doi.org/10.1080/03057240.2021.1887830>

rabilmente legate agli apparati definitivi delle stesse. Cionondimeno, l'operazione mi pare suggestiva e percorribile, soprattutto per focalizzare — anche in senso trasformativo — l'esperienza umana così come appare nella sua dipendenza dalla variabilità delle condizioni date storicamente, in particolare dalla dimensione antropologicamente ineludibile della sofferenza.

3. *Malattia, sofferenza e virtù*

Il contesto della “vita malata”, e in generale della “vita sofferente”, si presenta in questo senso come un campo di osservazione particolarmente fecondo, non solo perché riguarda potenzialmente ogni uomo, ma perché mette alla prova tutte le sue facoltà, costringendo in qualche modo a fare della sua vulnerabilità costitutiva un punto di partenza per quella che MacIntyre chiama la “dipendenza interumana”, ovvero la *potenzialità del danno* che possiamo ricevere da altro o da altri¹⁹.

Ad esempio, Michael Brady ritiene che la condizione patologica, pur nella sua sfidante drammaticità esistenziale, possa divenire una via di acquisizione di alcune virtù, che anch'egli divide in *cluster*, fra cui quello delle *virtù della forza*, come il coraggio, la pazienza, la resilienza, la fortezza²⁰. Esse, a suo avviso, possono scaturire dall'esperienza della malattia analogamente a quanto asserisce Nietzsche, al quale egli in effetti si ispira. Brady sembra seguire il filosofo tedesco fino a rinvenire un nesso di necessità fra virtù e sofferenza²¹; tuttavia, afferma che tale nesso non è sufficiente, dato che

19 Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999; *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001. Afferma MacIntyre: “[l]’uomo è vulnerabile alla sofferenza ed è un dato di fatto che la maggior parte di noi trascorre per lo meno una certa parte della propria vita afflitta da patologie di una certa rilevanza. Si tratta di situazioni che dipendono peraltro in misura assai limitata dalla nostra volontà” (*ivi.*, p. 3).

20 M.S. Brady, *Suffering and Virtues*, Oxford University Press, Oxford 2018.

21 “La mia tesi centrale è che siano necessarie sofferenze di vario tipo per coltivare e per manifestare molte virtù, sia individuali che sociali, e che queste virtù siano essenziali alla fioritura della vita individuale e dei gruppi sociali” (*ivi.*, p. 7 [traduzione mia]).

nella sofferenza si possono anche assumere comportamenti viziosi, come dimostrano certe tendenze masochistiche, e in questo senso rifiuta l'idea nietzscheana che la sofferenza vada positivamente ricercata per provare o per accrescere la propria “*virtus* in quanto forza”²². Brady, al contrario, non condivide una visione strettamente finalizzata del dolore, né lo vede come una condizione ontologicamente causale della vita morale, riconoscendogli piuttosto il ruolo (strumentale) di via privilegiata alla virtù²³. Tale prospettiva può avvicinare questa idea di *cluster* sia alla nozione — più ovvia — di *virtus* latina, che ad un'applicazione innovativa dei “punti di forza del carattere”²⁴.

Già negli anni Ottanta, in realtà, Karen Lebacqz aveva elaborato un modello di virtù del paziente, verosimilmente applicabile alla palliazione, che individua il dispositivo centrale del “buon paziente” nella terna virtuosa di *fortezza-prudenza-speranza*, valida come possibile equipaggiamento di virtù individuali per affrontare lo scacco esistenziale della sofferenza e per contrastare gli stereotipi sul malato²⁵. Il coraggio, secondo Karen Lebacqz, è una delle virtù del paziente più intuitive, sebbene sia spesso ridotto ad una soltanto delle sue dimensioni tradizionali di matrice aristotelico-tomista, ovvero alla *resistenza* o *pazienza*. Invece, la nozione di *fortezza*

22 Cfr. *ivi*, pp. 140-141.

23 Ciò si discosta da quanto afferma in merito Ian Kidd, secondo cui la sofferenza costituisce un passaggio ineliminabile per la costruzione della virtù (cfr. I. Kidd, *Can Illness Be Edifying?*, “*Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*”, 55, 2012, pp. 496-520). Il ruolo della sofferenza nel “rafforzamento” del carattere, d'altra parte, è un tema ricorrente nella riflessione antropologico-filosofica. Ha infatti interessato autori molto diversi fra loro come, ad esempio, Émile Durkheim e Johnathan Haidt (cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912; M. Rosati (a cura di), *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Roma 2013. E anche J. Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, Basic Books, New York 2006).

24 C. Peterson — M.E.P. Seligman, *op. cit.*

25 Occorre infatti distinguere, nel carattere del “buon paziente” o nel buon carattere per il paziente, le virtù individuali da quelle relazionali, in ogni caso definibili come “disposizioni abituali acquisite [...] che si collocano nel giusto mezzo fra gli eccessi opposti [...], in modo tale che ogni virtù integri bene le componenti razionali, emotive, relazionali” (C. Navarini, *Cure palliative simultanee e sviluppo delle virtù*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 121-122). Cfr. anche E. Ricci, *Le virtù comunicative nella relazione medico-paziente*, in “*Medicina e Morale*”, 69, 4, 2020, pp. 503-521.

comprende anche l'*attacco*, cioè la lotta “contro la malattia e contro le limitazioni insite nel *ruolo di malato* [*sick role*]”²⁶, diventando così per il paziente uno strumento di riaffermazione della propria autonomia, della propria dignità e del proprio valore. Tale virtù poggia tuttavia sulla prudenza, intesa come capacità di realismo, cioè di percezione adeguata della situazione concreta, in grado di identificare i beni e i mali che vale la pena perseguire con audacia pur nelle difficoltà. Sulla scorta di Joseph Pieper, Lebacqz elenca alcune caratteristiche della prudenza, decisive per la condizione di malattia, fra cui il silenzio contemplativo e la ricerca di significato. La sfida del dolore, oltre la crisi, potrebbe insomma positivamente condurre (i) all’ascolto del corpo, di solito meramente “usato”, (ii) all’apertura verso la domanda sul “senso” della vita, che il benessere fisico adombra e a cui spesso non si rivolge lo sguardo, e (iii) ad un cambiamento nel modo di guardare gli altri, che porta più facilmente alla compassione, all’aiuto e all’amore. Tali elementi positivi descrivono il bisogno di guadagnare una “salute spirituale”, generativa della virtù della speranza, intesa come capacità di credere nella possibilità di acquisire appunto coraggio, senso e dunque il miglioramento complessivo di sé. In questo senso, Lebacqz precisa come lo sviluppo della speranza consenta di trascendere l’apparire negativo della realtà reagendo, anche con l’aiuto dell’umorismo, alla disperazione²⁷.

Più di recente, Alastair Campbell e Teresa Swift si sono interrogati sulla possibilità che si diano virtù del paziente attraverso cui, anche nella malattia, la persona riesca a perseguire in qualche modo la sua fioritura. Nel loro studio sperimentale, basato sulle virtù *patient-oriented* di Lebacqz, vengono intervistati 44 portatori di patologie croniche invalidanti, sia fisiche che psichiche²⁸, mostrando una significativa presenza di virtù come “il coraggio, il realismo,

26 K. Lebacqz, *The Virtuous Patient*, in E.E. Shelp (a cura di), *Virtue and Medicine: Explorations in the Character of Medicine*, Springer, Dordrecht 1985, p. 281 (traduzione mia).

27 *Ibidem*.

28 Artrite reumatoide, endometriosi, malattie renali allo stadio terminale, disturbi dell’umore (A. Campbell, T. Swift, *What Does It Mean to Be a Virtuous Patient? Virtue from the Patient’s Perspective*, in “*Health and Social Care Chaplaincy*”, 5, 2013, pp. 29-35).

il rispetto di sé, lo *humor*, la speranza e la capacità di mantenere buone relazioni con gli altri²⁹.

Come si nota, la terna lebacqziana ne esce confermata e rafforzata. Purtroppo, non viene dato un seguito a questo studio, che avrebbe beneficiato di ampliamenti e approfondimenti, e ciò mi porta a focalizzare nuovamente in questa sede tali virtù, come *cluster* decisivo per lo sviluppo morale ed eudemonico nella condizione di malattia e nonostante essa, se non propriamente mediante essa.

Il presupposto è che se la vita in sé stessa può essere ritenuta un bene, e la vita sofferente — in quanto marca della vulnerabilità costitutiva umana — è una dimensione esistenziale imprescindibile, allora deve essere possibile che anche “la vita malata”, quale declinazione del dolore/sofferenza, sia buona a qualche livello, o, che è lo stesso, che anche la vita del malato sia compatibile con il perseguimento di beni auto-realizzanti o — con Jennifer Cole Wright, Nancy Snow e Michael Warren — di punti di forza o virtù che possano trasformare la sofferenza in un tempo di “particolare densità”³⁰. E se questo può essere vero in generale, come condizione sempre possibile di individuazione di sensatezza negli accadimenti della realtà di esperienza, più interessante e cruciale mi pare giustificarlo nel particolare, andando cioè a vedere quali risorse morali, ovvero quali virtù, permettano verosimilmente meglio un percorso di compimento del soggetto nella sua storia di malattia³¹. Ciò non potrà essere evidentemente un programma automatizzabile, ma rappresenterà piuttosto una possibile via generativa.

29 *Ivi.*, p. 29 (traduzione mia). Questo cluster riecheggia le virtù classiche del coraggio, della prudenza, della socialità e della magnanimità (“coraggio, prudenza, socievolezza e grandezza d’animo”).

30 J.C. Wright, N.E. Snow, M.T. Warren, *Suffering, Virtue, and Character: Why the Science of Virtue Matters*, in *Virtues, Suffering and the Search for Meaning. At the Crossroads of Philosophy and Psychology* in “Acta Philosophica. Rivista Internazionale di filosofia”, 29, 2020, pp. 55-72.

31 Come ho avuto modo di osservare altrove, “il fatto della sofferenza nella vita umana, la sua condizione universale e ineliminabile di vulnerabilità, la connessione profonda fra dolore e sofferenza, fra dolore e identità personale, fra dolore e amore siano elementi imprescindibili dell’esperienza umana, e in quanto tali anche compatibili con la fioritura, o se si vuole con la felicità dell’uomo” (C. Navarini, *Cure palliative simultanee e sviluppo delle virtù*, cit., pp. 119-120).

Quella che qui intendo avanzare, quindi, è la proposta di un nucleo portante o, analogamente, di alcune disposizioni virtuose nucleari, attorno a cui si possa articolare una rete più fitta di virtù che, comunque, possono poi operare anche in modo solidale. Non si può infatti trascurare la possibilità che le virtù del *cluster* centrale possano espandersi comprendendone altre, o generando nuovi *cluster*, attraverso un effetto *split over* valido anche per la sfera morale³².

Un punto di partenza potrebbe essere l'affermazione di John Miles, secondo cui "i pazienti virtuosi adeguano le loro aspettative e trovano i modi per continuare a fiorire anche quando non possono recuperare il loro stato precedente"³³. Ritengo infatti che in tali parole sia contenuto l'intero programma di un'etica delle virtù applicata alla condizione di sofferenza e malattia. Procedo quindi a considerare il *gruppo* di virtù individuali del paziente costituito appunto da saggezza pratica, coraggio e speranza, cercando di mostrarne tratti e interrelazioni nel contesto della malattia.

Un'obiezione di fondo che si potrebbe a questo punto avanzare è l'inserimento della saggezza pratica nel *cluster*: se, come afferma l'approccio aristotelico-tomista a cui in buona misura mi sono riferita, la saggezza pratica si può ritenere una virtù sottesa in qualche modo a tutte le altre, diventa pressoché tautologico includerla in un "gruppo", dal momento che il suo particolare ruolo la renderebbe comunque essenziale in ogni combinazione virtuosa³⁴. Il motivo per

32 Un aspetto importante, che sarebbe interessante includere in questa analisi, è il grado di perfezione delle virtù che occorre possedere per essere virtuosi. Si può esserlo anche senza virtù pienamente sviluppate (*full blown virtues*)? Molti autori concordano su fatto che il grado massimo di virtù non è raggiungibile nei limiti della vita terrena, ma che sia necessario acquisire un livello sufficientemente stabile, consapevole ed "esperto" perché si possa passare da disposizioni naturali, o da virtù incipienti, a virtù vere e proprie. Come affermano Gulliford e Roberts, "concediamo che una persona possa possedere una virtù pur senza costituire un perfetto esemplare di essa; data la natura umana, sarebbe irrealistico imporre uno *standard* così elevato" (L. Gulliford, R. Roberts, *op.cit.*, p. 4 [traduzione mia]).

33 J.K. Miles, *Taking Patient Virtue Seriously*, in "Theoretical Medicine and Bioethics", 40, 2019, p. 147 (traduzione mia).

34 "Una persona, in cui la preoccupazione per la giustizia promana dalla virtù della giustizia, dovrà avere anche una comprensione eccellente e intelligente — cioè profonda, flessibile, accurata, universale, ecc. — della giustizia stessa. Tale comprensione corrisponde alla componente di saggezza della giustizia" (L. Gulliford, R. Roberts, *op.cit.*, p. 3 [traduzione mia]).

cui ho preferito mantenerla come membro del gruppo, conservando dunque integralmente il *cluster* di Lebacqz, è duplice: da un lato, ho menzionato il compito di supervisore della *phronesis* come ipotesi teorica, e non come dato acclarato, pertanto la sua eventuale ripetizione all'interno di vari (o di ogni) *cluster* di virtù risponde a esigenze metodologiche “prudenziali”; dall'altro lato, l'ipotesi che la saggezza pratica entri indirettamente in gioco in ogni altra virtù non esclude la sua partecipazione diretta a gruppi di virtù specifici, all'interno dei quali il ruolo ricoperto dalla *phronesis* assumerebbe particolari forme e significati.

4. Saggezza e forza

Nel suo saggio su *Fortitude and wisdom*, Angelo Campodonico rileva come queste due virtù siano fortemente collegate, e come l'analisi della loro interazione permetta di caratterizzare ciascuna di esse in modo più adeguato. Nel linguaggio comune, la virtù della prudenza è spesso compresa come “cautela nell'agire”, riducendo così notevolmente il senso originariamente riconosciuto ad essa da Tommaso come *recta ratio agibilium*³⁵. Il lessico della *Virtue Ethics* ha valorizzato, entro la nozione di prudenza come saggezza, la “saggezza pratica” per identificare — fra gli altri — il tratto, squisitamente aristotelico, dell'abilità di scegliere i mezzi più adatti al fine³⁶, pur nella consapevolezza che ciò comporta di fatto anche la scelta dei fini particolari.

Dato che tale funzione richiede necessariamente una dimensione applicativa esperienziale, ovvero l'adattamento della norma alla situazione *hic et nunc*, è piuttosto ovvio che la *phronesis* collabori strettamente con tutte le virtù, costituendone quasi una “cornice etica”. Maria Silvia Vaccarezza l'ha descritta in questo senso come “integratore morale ed esistenziale”, in grado di coordinare

35 S. Th., I-II, q. 57, a. 4, co.

36 Jessica Moss, in questo senso, ritiene che l'interpretazione più fedele del pensiero aristotelico sia quella secondo cui le virtù stabiliscono i fini dell'azione, mentre la *phronesis* stabilisce propriamente i mezzi. Cfr. J. Moss, “*Virtue Makes the Goal Right*”: *Virtue and “Phronesis” in Aristotle’s Ethics*, in “*Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*”, 56, 2011, pp. 204-261.

le virtù³⁷, mentre Snow attribuisce alla saggezza pratica una capacità di selezione delle altre virtù in conformità a quanto richiesto dalla situazione morale particolare³⁸. La componente adattiva della *phronesis* tuttavia non la esaurisce: la tipica sensibilità situazionale e intellettuale della saggezza pratica le conferisce anche proprietà innovative e creative³⁹, ovvero la capacità di determinare quadri normativi inediti, che l'ente morale può attivare attraverso un processo che si può chiamare di *abduzione phronetica*⁴⁰. In questo senso, grazie alla saggezza un paziente può riuscire ad interpretare la sua storia di sofferenza con criteri nuovi.

Prese insieme, l'adattabilità e la creatività si presentano come caratteristiche particolarmente adatte a descrivere il funzionamento di questa virtù anche nella malattia, in quanto mostrano la sua capacità di attribuire nuovi significati al vissuto e il suo legame inscindibile con la condizione concreta, spesso puntiforme, del sofferente. Si può esprimere lo stesso concetto anche affermando che la persona saggia non agisce entro schemi morali rigidi, ma sviluppa un tipo di flessibilità e di libertà che la portano a "non temere la contingenza"⁴¹. Questo permette anche di associare la saggezza all'umiltà, intesa non come enfaticizzazione del limite, ma come profonda e intuitiva comprensione (*nous*) della realtà, che abilita a compiere la scelta buona o migliore anche attraverso un'apparente violazione di "regole morali", in un modo che risulta — razionalmente o meta-razionalmente — coerente

37 Cfr. M.S. Vaccarezza, *Dilemmi e unità delle virtù: la phronesis come integratore morale ed esistenziale*, in "Teoria. Rivista di filosofia", 38, 2018, pp. 101-111, soprattutto pp. 110-111.

38 Cfr. N.E. Snow, *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*, Routledge, New York 2010.

39 Interpreto qui i tratti dell'adattabilità e della creatività come elementi interni alla saggezza pratica e non invece, come nei modelli di Havi Carel e Michael Brady, come virtù del paziente a sé stanti.

40 Cfr. C. Navarini, A. Indraccolo, R. Brunetti, *Practical wisdom and generalization: A theoretical and empirical investigation on the effects of limited information*, in M. De Caro, M.S. Vaccarezza (a cura di), *The virtue of practical wisdom. Philosophical and psychological perspectives*, Routledge, London 2021, pp. 114-137; e anche C. Navarini, A. Indraccolo, E. Ricci, R. Brunetti, *The Halo Effect, Post-Truth Communication, and Practical Wisdom*, in N.E. Snow, M.S. Vaccarezza (a cura di), *Virtues, Democracy, and Online Media: Ethical and Epistemic Issues*, Routledge, London 2021, pp. 99-112.

41 A. Campodonico, *Il ruolo sintetico della saggezza pratica*, in "Acta Philosophica. Rivista Internazionale di filosofia", 27, 2018, p. 278.

con un quadro etico più ampio⁴². Nella malattia, come riconosce Havi Carel, diventa decisivo fronteggiare le novità e le sfide che la patologia pone. Pertanto, la saggezza pratica, in quanto scuola di realismo⁴³, può diventare uno strumento chiave nei programmi di palliazione, favorendo il processo di adattamento del paziente alla progressione di malattia e generando creativamente la scala di priorità più appropriata alle diverse esigenze (fisiche, psicologiche, morali, spirituali), che si presentano con crescente complessità⁴⁴.

Seguendo ancora Campodonico, si può osservare che la saggezza non solo istruisce sul bene *particolare* da conseguire, ma governa anche il suo itinerario di acquisizione, mantenendo fermi l'oggetto e il fine ultimo⁴⁵. Proprio qui la fermezza è di aiuto alla saggezza, aiutandola a configurarsi anche come capacità o abilità di perseverare nell'azione buona. L'elemento della perseveranza può così diventare un tratto comune alla fermezza e alla saggezza, in quanto, nella caratterizzazione tommasiana già ricordata citando Lebacqz, nella fermezza è implicato un elemento di resistenza o di tenacia, oltre a quello — più intuitivamente attribuito al coraggio — di lotta o di attacco, di cui la *phronesis* beneficia e che anzi assume⁴⁶. Da questo punto di vista, anche se la nozione di fermezza è di per sé più

42 Una conferma del ruolo situazionalmente creativo della saggezza è data dalla capacità di integrazione emotiva del *phronimos*: la *phronesis*, infatti, non regola qualche emozione in particolare, ma permette di cogliere affettivamente il “bene situato” o, come spiega Giacomo Samek Lodovici, di “autocoltivare in sé stessi un carattere [...] capace di reagire con le emozioni appropriate a ciascuna situazione” (G. Samek Lodovici, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, ETS, Pisa 2020, p. 71). Di Samek, si veda anche Id., *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, cit.; Id., *The Good. Some Elements*, in “Philosophical Inquiries”, 7, 2019, pp. 9-28; e Id., *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della “Virtue Ethics”*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

43 Questo accostamento, fra saggezza pratica e realismo, è stato segnalato anche nel già citato lavoro di Campbell e Swift: A. Campbell, T. Swift, *op. cit.*, pp. 33-34.

44 Su questa linea, Simon Woods e Vibeke Graven ritengono che “la considerazione delle virtù e l'applicazione della saggezza pratica possono costituire una via illuminante di riflessione sull'etica pratica contemporanea nell'ambito dell'assistenza sanitaria” (S. Woods, V. Graven, *Intention and the Doctrine of Double Effect*, in N. Emmerich, P. Mallia, B. Gordijn, F. Pistoia (a cura di), *Contemporary European Perspectives on the Ethics of End of Life Care*, Springer, Cham 2020, p. 172 [traduzione mia]).

45 A. Campodonico, *Il ruolo sintetico della saggezza pratica*, cit.

46 Troveremo peraltro tale tratto trasversale anche nella speranza.

ampia di quella di coraggio, per gli scopi del presente lavoro utilizzo il termine “coraggio” sinonimicamente, riferendolo non solo al senso più ovvio di capacità di avanzare con audacia nonostante la paura, ma anche di “non lasciarsi andare” quando l’esperienza della fragilità sembra spegnere le forze fisiche e morali.

Se il coraggio contribuisce alla saggezza, anche la saggezza, tuttavia, illumina il coraggio. Come osserva Campodonico, la fortezza/coraggio è qualcosa di maggiormente articolato della “grinta” o “determinazione” (*grit*)⁴⁷, e ciò proprio grazie all’apporto della saggezza. Senza di essa, infatti, il coraggio potrebbe divenire semplice forza di volontà (perfino “ossessiva”⁴⁸), che potrebbe insistere su oggetti irragionevoli e inopportuni. Nella virtù del coraggio, invece, si deve manifestare la disposizione acquisita a perseguire il bene difficile in quanto tale, e non soltanto la disposizione a realizzare una determinata volontà. Senz’altro la “forte determinazione” rappresenta un tratto osservabile nel coraggioso, e anzi uno dei principali riflessi emotivo-passionali di esso; tuttavia, la sua caratterizzazione virtuosa è inscindibile dall’oggetto (concreto) del volere, ossia dal bene percepito e perseguito. Anche questa dimensione risulta in effetti preziosa nella malattia, se già Cicely Saunders aveva rilevato come molti dei suoi pazienti avessero sviluppato simultaneamente la qualità del coraggio e quelle del *realismo* e del *buon senso*, che si possono considerare tratti essenziali della saggezza pratica⁴⁹.

Dunque, con Campodonico, si può osservare come la saggezza renda la fortezza orientata e non ossessiva, mentre la fortezza renda la saggezza perseverante e attiva, non solo “attenta”. Questa correlazione lascia tuttavia in sospeso un elemento fondamentale: la condizione di attivazione del coraggio non richiede soltanto la determinazione e la delimitazione del bene difficile da perseguire, ma le condizioni di realizzabilità di tale bene. Il coraggio deve avere cioè chiaro sia il fine dell’azione, come sfondo motivante dell’agire, sia la possibilità concreta di raggiungerlo. In altre parole, deve verificare la sua reale accessibilità.

47 A. Duckworth, *Grit: The power of passion and perseverance*, Scribner, New York 2016.

48 A. Campodonico, *Il ruolo sintetico della saggezza pratica*, cit.

49 C.M. Saunders, *The Care of the Terminal Stages of Cancer*, in “Annals of the Royal College of Surgeons of England”, 41[Suppl], 1967, pp. 165 e 169.

5. Fortezza e speranza

Tale dimensione — ovvero la capacità di determinare l'accessibilità di un bene — è prerogativa della speranza, che fra le virtù è quella più “trascendente”, cioè più protesa verso il futuro (“l'oltre-sé stessi”) e più proiettata verso “l'altro-da-sé”⁵⁰. Questo guardare *oltre* e *altro* si caratterizzano, nell'apparato definitorio classico, non solo come desiderio, ma anche come perseveranza, poiché sono tipiche dello speranzoso la tensione al superamento dell'ostacolo e l'aspirazione ad una positività che non si ferma al calcolo probabilistico. Proprio tale elemento di trascendenza della speranza evidenzia il suo collegamento con la fortezza o coraggio — ma come ho argomentato anche con la saggezza —, che ha infatti, di nuovo, nella dimensione della tenacia una delle sue principali coordinate. La perseveranza, che continua a mirare all'obiettivo a dispetto di un risultato insoddisfacente, permette anche di cogliere la differenza profonda fra ottimismo e speranza: il primo si basa sulla fiducia nella possibilità di ottenere un determinato risultato, mentre la seconda è più forte e più ampia, applicandosi anche quando l'obiettivo non viene raggiunto, ed evocando così il suo nesso con il coraggio. Aristotele distingue infatti la speranza vera e propria, ossia la virtù, da forme ibride o apparenti di speranza come appunto l'ottimismo; quest'ultimo (che è una pseudo-speranza) si correla ad uno pseudo-coraggio, cioè a quelle manifestazioni di sicurezza date dalla certezza che tutto andrà bene, dalla fiducia nella buona sorte, oppure dall'ignoranza del pericolo⁵¹. In ogni caso, quando Aristotele parla di speranza, lo fa proprio in riferimento al coraggio, precisamente per mostrare come la speranza possa contribuire a tale virtù.

Fröding, nella sua interpretazione della speranza aristotelica⁵², precisa che non necessariamente la persona latamente “speranzosa” possiede la virtù del coraggio, in quanto potrebbe trattarsi di un soggetto che contempla solo l'aspetto emotivo della speranza (e

50 Nella tassonomia di Peterson e Seligman la speranza è in effetti inserita come punto di forza all'interno della macro-virtù denominata *transcendence*.

51 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 3.7, 1116a-1117b.

52 B. Fröding, *Hope as a Virtue in an Aristotelian Context*, in “Philosophy, Psychiatry, & Psychology”, 19, 2012, pp. 183-186.

dunque non ha la virtù), mentre il coraggioso sarebbe sempre anche speranzoso, in quanto necessariamente animato da una particolare forma di sicurezza rispetto all'obiettivo, nonostante il pericolo e la paura⁵³. In definitiva, per Aristotele la speranza sembra implicare il coraggio, attraverso la mediazione della "sicurezza" o "fiducia", che può fungere, come afferma G. Scott Gravlee, da termine medio del seguente sillogismo: "i coraggiosi sono sicuri/fiduciosi [*confident*]. I sicuri/fiduciosi sono speranzosi. Quindi, i coraggiosi sono speranzosi"⁵⁴. Tale fiducia o sicurezza non promana, evidentemente, da certezze — e tantomeno da evidenze — ma piuttosto dal loro contrario, ovvero da condizioni di incertezza che la virtù della speranza reinterpreta; nella sintesi di Adam Kadlac, la speranza "costituisce una risposta coraggiosa ad un futuro incerto"⁵⁵.

Per converso, si può dire che il coraggio abbia un ruolo protettivo nei confronti della disperazione che nasce dalle paure incontrollate, come significativamente ammette Simon Wein quando afferma che "[u]no stato mentale coraggioso è un potente antidoto alla perdita di speranza"⁵⁶. Ciò mi permette provvisoriamente di concludere che, dati gli effetti opposti generati dall'emozione della paura (ad esempio la fuga dal pericolo o la paralisi dell'azione) e dall'assenza di paura, come la temerarietà o la presunzione delle proprie forze, il coraggio⁵⁷ assume precisamente il compito di equilibrare tali emozioni contrarie, sebbene la *medietas* espressa dal coraggio tenda indubbiamente più verso la temerarietà, percepita in modo relativamente positivo attraverso l'emozione dell'audacia, che ver-

53 Si potrebbe forse interpretare questo pensiero con l'asserzione che il coraggio autentico è sempre una virtù, mentre la speranza può anche essere (autenticamente) un'emozione, che tuttavia si discosta in parte dalla virtù della speranza.

54 G.S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, in "Journal of the History of Philosophy", 38, 4, 2000, p. 465 (traduzione mia).

55 A. Kadlac, *The Virtue of Hope*, in "Ethical Theory Moral Practice", 18, 2015, p. 342 (traduzione mia). Come tratti virtuosi (o virtù) associate alla speranza, oltre al coraggio, Kadlac considera la visione realistica del futuro (che protegge sia dall'ottimismo che dal pessimismo, e a mio avviso assimilabile alla saggezza pratica) e la solidarietà (cfr. *ibidem*).

56 S. Wein, *Is Courage the Counterpoint of Demoralization?*, in "Journal of Palliative Care", 23, 2007, p. 42 (traduzione mia).

57 In questa sede, come ho già precisato, lo considero corrispondente alla *fortezza* tomistica.

so il timore⁵⁸. È tuttavia decisivo tenere a mente come la paura sia coesistente al coraggio; anzi, il materiale emotivo su cui principalmente lavora la virtù morale del coraggio sono proprie le paure, mentre il “prodotto” emotivo principale che essa genera è un tipo (virtuoso) di audacia⁵⁹ che, tuttavia, qualora si affranchi completamente dalla paura, degenera in temeraria incoscienza. Come ho sostenuto insieme a Ettore De Monte in un precedente lavoro, “la persona coraggiosa sperimenta la paura, regolandola e moderandola dall’interno”⁶⁰. Da questo punto di vista, il coraggioso continua ad avere paura mentre esercita la virtù, ma in quanto virtuoso è solito vincere le paure senza eccessivo sforzo. Di conseguenza, ciò che qualifica la disposizione del coraggio non è tanto l’oggettiva pericolosità delle situazioni, ma la paura percepita dal soggetto: un claustrofobico, per entrare in un ascensore, dovrà esercitare la virtù del coraggio almeno quanto un paracadutista per effettuare un lancio particolarmente complesso⁶¹. Si può concludere, quindi, che il coraggio richieda un adattamento al contesto che lo collega anche alla virtù della saggezza pratica, la quale, come ho affermato sopra, trova nella adattabilità uno dei suoi tratti tipici⁶².

58 È interessante notare che, diversamente da quanto veicolato dal linguaggio comune, la nozione di timore applicata a Dio si carica di connotati di sapienza e di amore. Il *timor Dei*, infatti, non equivale a mancanza di coraggio o di forza, ma al desiderio di “non dispiacere” a Dio in quanto amato. Inoltre, intesa in questo modo, San Tommaso la collega direttamente all’acquisizione della saggezza (*S. Th.*, I-II, q. 8, a. 7). Cfr. F. Trione, *Paura del senso e timore di Dio: Misticismo nella “Divina Commedia”*, in “Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society”, 129, 2011, pp. 187-216.

59 La possibile virtuosità di alcune emozioni è stata efficacemente tratteggiata da Kristján Kristjánsson nel suo *Virtuous Emotions* (K. Kristjánsson, *Virtuous Emotions*, Oxford University Press, Oxford 2018).

60 C. Navarini, E. De Monte, *Fear as Related to Courage: An Aristotelian-Thomistic Redefinition of Cognitive Emotions*, in “HUMANA.MENTE Journal of Philosophical Studies”, 12, 35, 2019, p. 173 (traduzione mia).

61 Come ho già ricordato illustrando il nesso fra forza/coraggio e speranza, secondo Tommaso vi sono fondamentalmente due modi per rispondere positivamente alla paura, ovvero la resistenza e l’attacco. Il coraggioso è colui che resiste alla paura senza vacillare o arretrare (anche quando emotivamente sarebbe incline a farlo), e insieme colui che reagisce all’oggetto della paura affrontandola con risolutezza (cfr. C. Navarini, *Cure palliative simultanee e sviluppo delle virtù*, cit., pp. 132-133).

62 Cfr. A. Campodonico, *Why Wisdom Needs Fortitude*, cit.

Nell'ambito della malattia e della palliazione, si nota facilmente come le esperienze della sofferenza e del dolore richiedano una continua elaborazione della paura, che parte dalla notizia della malattia e si addentra nella storia della patologia, diventando di volta in volta paura dell'intervento chirurgico, paura di soffrire, paura di perdere i capelli, di perdere l'autonomia, di non poter mai più fare determinate cose, di morire. Ognuna di queste invoca sempre e di nuovo la virtù del coraggio, che, quando ben sviluppata, può costituire un fattore protettivo rispetto all'angoscia tipicamente associata ad alcune fasi avanzate di malattia e soprattutto alla prefigurazione degli scenari più cupi, fin dal momento della diagnosi infausta⁶³. L'interazione di speranza e di coraggio può condurre ad "articolare" le esperienze di fallimento attraverso l'apporto dell'immaginazione morale, che giunge ad essere, secondo Mavis Biss, *eccellenza immaginativa*, ovvero "la capacità di generare e mantenere la speranza dall'interno di un'esperienza di fallimento del paradigma; nel momento in cui una persona affronta dei rischi, [la speranza] può fungere da specifica eccellenza immaginativa, cioè come [forma di] immaginazione morale"⁶⁴.

6. Speranza e saggezza

Il fatto di identificare la speranza con un'emozione o con una virtù teologale⁶⁵ non è cosa nuova, dal momento che già Aristotele e Tommaso ne parlavano in questi termini; invece, la sua caratterizzazione fra le virtù umane è assai più recente, collocandosi in larga parte nell'ambito di studi specifici della *Virtue Ethics*, come quelli di Snow, che la include in prevalenza nelle virtù intellettuali⁶⁶. Sma-

63 Sull'importanza del coraggio come virtù del paziente si veda anche E.E. Shelp, *Courage: A Neglected Virtue in the Patient-Physician Relationship*, in "Social Science & Medicine", 18, 1984, pp. 351-360.

64 M. Biss, *Radical Moral Imagination: Courage, Hope, and Articulation*, in "Hypatia", 28, 4, 2013, p. 949.

65 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 3.7, 1116a-1117b; Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II-II, q. 7, a. 5 (edizione utilizzata: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, 4 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014).

66 N.E. Snow, *Hope as an Intellectual Virtue*, in M.W. Austin (a cura di), *Virtues in Action*, Palgrave Macmillan, London 2013, pp. 153-170. Più di recente Snow include la speranza anche nelle virtù civiche, sottolineandone le di-

randa Buju, andando oltre, ne sottolinea gli aspetti metacognitivi, affermando che “[l]a speranza è più di una proiezione cognitiva; è un processo affettivo e volitivo, un desiderio accompagnato da una (ragionevole) attesa, la sicurezza in qualcosa di incerto ma possibile”⁶⁷. Questa definizione, per la sua dimensione proiettiva verso il futuro, potrebbe apparire poco adatta alla condizione di malattia, soprattutto se questa è a prognosi infausta. Vari studi palliativistici, tuttavia, suggeriscono il contrario, ovvero che la speranza è uno dei tratti del carattere di cui i pazienti sentono maggiormente il bisogno, protesi come sono verso la ricerca di un senso alla loro vita così strettamente intrecciata alla sofferenza.

Rileva ad esempio questo aspetto Elizabeth Kübler-Ross, secondo cui la speranza è il baluardo che non cede mai del tutto attraverso la storia di malattia⁶⁸: anche speranze remote, come la scoperta di una nuova terapia, un errore medico, un miracolo, oppure una formidabile risposta del proprio organismo alle cure possono dare appigli al malato. E anche laddove questi atti di speranza fossero da ascrivere più ad un’emozione che alla virtù vera e propria⁶⁹,

mensioni relazionali. Cfr. N.E. Snow, *Hope as a Democratic Civic Virtue*, in “Metaphilosophy”, 49, 2018, pp. 407-427. A mio avviso tale virtù andrebbe identificata anche come virtù morale, soprattutto considerandone la componente di “agentività” e le sue potenzialità di regolazione emotiva.

- 67 S. Buju, *Meaninglessness in Psychotherapy. Clinical Challenges and Spiritual Resources*, in “Acta philosophica. Rivista Internazionale di filosofia”, 29, 2020, p. 42 (traduzione mia).
- 68 È noto, fra l’altro, che la risposta individuale ad una malattia ha sempre alcuni piccoli margini di imponderabilità. Sulla presenza della speranza nelle fasi di preparazione al morire, si veda E. Kübler-Ross — S. Wessler — L.V. Avioli, *On Death and Dying*, in “Journal of the American Medical Association” [JAMA], 221, 1972, pp.174-179, in cui gli autori osservano che l’apporto della speranza nel malato è così centrale che “[s]e un paziente smette di esprimere speranza, generalmente è nell’imminenza della morte” (*ivi*, p. 123 [traduzione mia]).
- 69 Quando Sharon Ryan osserva che “la speranza, come molte virtù, può essere razionale o irrazionale” (S. Ryan, *Evidentialism, Hope, and Wisdom: Are Evidential Theories of Wisdom Hopeless?*, in K. McCain (a cura di), *Believing in Accordance with the Evidence*, Springer, Cham, 2018, p. 290 [traduzione mia]), si riferisce al fatto che alcune emozioni o passioni, in termini aristotelici e post-aristotelici, portano lo stesso nome della corrispondente virtù. Così, la speranza come emozione è distinta dalla virtù della speranza, come ho già avuto modo di precisare. Ugualmente si potrebbe dire dell’amore, della gratitudine, della compassione.

è tuttavia significativo che esista tale base di partenza, su cui un programma di sviluppo morale del malato potrebbe lavorare per aiutarlo a perfezionare i suoi obiettivi e le sue risorse. Se infatti nella malattia inguaribile la speranza non può essere ormai riposta nel recupero della salute, potrà tuttavia rivolgersi ad altri obiettivi rilevanti, ad esempio al massimo di benessere ancora possibile, ad una pienezza dopo la morte (come nella virtù teologale), oppure al bene delle persone care, alla capacità di comprendere meglio la realtà attraverso la malattia, al migliorare sé stessi, e così via. L'ipotesi che qui avanzo, infatti, è precisamente che il malato possa trarre beneficio soprattutto dall'idea di lavorare su di sé per essere una persona migliore, guadagnando una condizione di soddisfazione e di pace interiori.

In effetti, la mancanza di speranza viene associata, negli studi di psicologia e di psichiatria, al desiderio di morte e al rischio di suicidio⁷⁰: fra i principali fattori che si correlano con la tendenza depressiva e con il disinvestimento verso la vita, infatti, sembrerebbe esserci non tanto la condizione di malattia in sé, quanto piuttosto la mancanza di speranza. Essa, inoltre, appare legata alla carenza o all'assenza di un sostegno palliativo adeguato, ovvero precoce e sistematico. In questo senso, Yechiel Michael Barilan sottolinea come — soprattutto nello stadio terminale di malattia — la speranza sia un elemento decisivo, anche se, in questa fase della vita, essa non sarebbe (più) così caratterizzata dall'orientamento verso il futuro, ma piuttosto dall'aspirazione a realizzare qualche valore personale importante. Afferma infatti Barilan che, in tale contesto, “la speranza è un'attitudine o disposizione che si manifesta primariamente nella ricerca di avere, di scegliere e di lottare verso obiettivi orientati alla promozione di sé, senza atteggiamenti di attaccamento ad un obiettivo particolare”⁷¹.

70 Si veda su questo A.T. Beck, M. Kovacs, A. Weissman, *Hopelessness and Suicidal Behavior: An Overview*, in “Journal of the American Medical Association” [JAMA], 234, 1975, pp. 1146-1149, e tutti gli studi successivi, fra cui K.L. Wolfe, P.A. Nakonezny, V.J. Owen, K.V. Rial, A.P. Moorehead, B.D. Kennard, G.J. Emslie, *Hopelessness as a Predictor of Suicide Ideation in Depressed Male and Female Adolescent Youth*, in “Suicide and Life-Threatening Behavior”, 49, 2019, pp. 253-263.

71 Y.M. Barilan, *From Hope in Palliative Care to Hope as a Virtue and a Life Skill*, in “Philosophy, Psychiatry & Psychology”, 19, 2012, pp. 171 [traduzio-

La tendenza all'autorealizzazione che scaturisce dalla speranza può non essere dunque (più) un moto esperienziale agganciato innanzitutto alla proiezione nel tempo — tipica del giovane, del sano o del *bene-stante* — bensì un atteggiamento compatibile con la sofferenza e la malattia, anche grave, in quanto si esplica soprattutto in una “proiezione interiore”. Si potrebbe anche precisare tale attitudine virtuosa come la capacità di sviluppare, accanto ad elementi variabili e più superficiali, alcuni aspetti di fondo, attraverso i quali la persona coglie sé stessa come più orientata al proprio fine e alla propria auto-realizzazione. Nei suoi studi focalizzati sulla psicologia della speranza nei malati di cancro e nei malati in fase terminale, Kaye Herth ipotizza — attraverso l'elaborazione di un test, la *Hope Herth Scale*, ancora ampiamente utilizzato — che la componente profonda della speranza sia qualcosa che non muta, laddove mutevoli possono essere invece le speranze particolari che si innestano su tale componente profonda: essa (la speranza) “prevede un nucleo interno [...], che è sempre presente, e un'area esterna più flessibile fatta di speranze direzionali (specifiche), che possono essere ridefinite e ri-focalizzate”⁷².

Nonostante l'apparente distanza definitoria, tale descrizione non si discosta troppo dalla proposta di Richard Snyder, secondo cui la speranza consiste nella capacità di agire per perseguire un obiettivo (*agentivity*) e insieme nella capacità di trovare differenti vie per raggiungere il fine quando la strada si presenta troppo impervia o impossibile (*multiple pathways*)⁷³. Tali dimensioni, che potrebbero

ne mia].

- 72 K. Herth, *Hope As Seen Through the Eyes of Homeless Children*, in “Journal of Advanced Nursing”, 28, 1989, p. 1059 (traduzione mia). Si vedano anche Id., *Abbreviated Instrument to Measure Hope: Development and Psychometric Evaluation*, in “Journal of Advanced Nursing”, 17, 1992, pp. 1251-1259; Id., *The Relationship Between Level of Hope and Level of Coping Response and Other Variables in Patients with Cancer*, “Oncology Nursing Forum” 16 (1989), pp. 67-72; Id., *Fostering Hope in Terminally ill People*, in “Journal of Advanced Nursing”, 15, 1990, pp. 1250-1259.
- 73 Snyder è l'ideatore di uno dei modelli più noti in psicologia positiva su tale “punto di forza del carattere”, entrato successivamente nel corredo di *strengths* elaborate da Christopher Peterson e Martin Seligman nel 2004. Cfr. C. Peterson, M.E.P. Seligman, *op.cit.* Cfr. anche C.R. Snyder, K.L. Rand, D.R. Sigmon, *Hope Theory: A Member of the Positive Psychology Family*, in C.R. Snyder, S.J. Lopez (a cura di), *Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 257-276; C.R. Snyder, C. Harris, J.R.

apparire irrealistiche nella malattia grave e nella palliazione, ad una considerazione più attenta si mostrano invece sorprendentemente in grado di cogliere sinteticamente sia l'aspetto etico-razionale che quello etico-emotivo di questa virtù in ogni situazione. *Pathways* e *agency*, infatti, generano — nelle parole di Snyder — “un processo iterativo, che determina un rinforzo dei pensieri di speranza diretti al fine, e un processo di feedback composto dalle particolari emozioni che risultano dal successo o dall'insuccesso percepito nel raggiungimento degli obiettivi percepiti”⁷⁴. Nella sua semplicità, dunque, tale concetto sembra racchiudere i necessari ingredienti della speranza anche nella condizione di sofferenza, generando l'orientamento stabile verso la realizzazione di obiettivi proporzionati (né troppo facili né impossibili) e la capacità di determinare razionalmente le vie per raggiungerli, senza demordere quando la situazione richiede strade alternative oppure una revisione degli obiettivi stessi⁷⁵.

Anderson, S.A. Holleran, L.M. Irving, S.T. Sigmon, L. Yoshinobu, J. Gibb, C. Langelle, P. Harney, *The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-differences Measure of Hope*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 60, 1991, pp. 570-586; C.R. Snyder, A.B. LaPointe, J.J. Crowson, Jr., S. Early, *Preferences of High-and low-Hope People for Self-referential Input*, in “Cognition & Emotion”, 12, 1998, pp. 807-823; C.R. Snyder, *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications*, Academic Press, San Diego-London 2000.

74 S.J. Lopez, J.T. Pedrotti, C.R. Snyder, *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, SAGE, Thousand Oaks 2019, p. 215 (traduzione mia).

75 Nella definizione snyderiana, la speranza è precisamente “uno stato motivazionale positivo basato su un senso di successo — acquisito in modo interattivo — rispetto ad (1) agentività (l'energia diretta verso l'obiettivo) e (2) percorsi (i diversi piani per raggiungere gli obiettivi)” (C.R. Snyder, L.M. Irving, J.R. Anderson, *Hope and Health*, in C.R. Snyder, D.R. Forsyth (a cura di), *Handbook of Social and Clinical Psychology: The Health Perspective*, Pergamon Press, Oxford 1991, p. 287 [traduzione mia]). Inoltre, per Snyder “il pensiero speranzoso rispecchia la credenza che si possano trovare le strade [*pathways*] per raggiungere gli obiettivi desiderati e acquisire la motivazione necessaria a percorrere tali strade” (C.R. Snyder, *Hope Theory: Rainbows in the Mind*, in “Psychological Inquiry”, 13, 2002, p. 257 [traduzione mia]). Gli eccessi da cui la speranza si deve discostare possono essere riscritti anche come disperazione, ovvero il percepire ogni obiettivo come impossibile, e facilità all'illusione o “facile ottimismo”, ovvero percepire ogni obiettivo come raggiungibile.

In questo senso, si comprende meglio anche il carattere già accennato di “trascendenza”, proprio della speranza: come affermano Kristina Calina e Richard Lerner, infatti, questa virtù si caratterizza per la tendenza a superare il momento presente (*beyond the present*), e a superare sé stessi (*beyond the self*), in entrambi i casi anche secondo la direttrice della “proiezione interiore” a cui ho fatto riferimento. Dunque, la ricerca di strade differenti quando quella immaginata risulta impercorribile, già evocata nell’affermazione programmatica di Miles, costituisce un aspetto centrale della virtù, che ne mostra gli aspetti di tenacia e di perseveranza nel raggiungimento del fine⁷⁶.

Inoltre, la virtù della speranza circoscrive la “legittimità” dell’oggetto da sperare; in altre parole, non è illusione nella misura in cui ciò che si spera è ragionevole, cioè se la scelta dell’oggetto è “saggia”. Ci si può chiedere infatti se tale “proiezione” renda possibile sperare l’impossibile⁷⁷. Ciò dipende proprio dall’istruzione della saggezza pratica: alcuni tipi di impossibilità, ad esempio di ordine fisico, potrebbero essere superati da ordini di tipo diverso, come quello metafisico, o da diversi quadri interpretativi dello stesso ordine (una nuova legge fisica che stravolge i confini precedenti), dunque la speranza di ciò che è impossibile fisicamente non è

76 Se la dimensione emotiva della speranza consiste nella percezione del futuro in quanto foriero di buone notizie, il suo significato morale consiste piuttosto, come ho già osservato in precedenza, nella capacità stabile e conforme alla ragione di guardare “oltre l’istante”, per pianificare e perseguire obiettivi, e insieme anche nella capacità di guardare “oltre sé stessi”, per apprezzare le cose buone intorno a noi. Cfr. K.L. Schmid, S.J. Lopez, *Positive pathways to adulthood: The role of hope in adolescents’ constructions of their futures*, in R.M. Lerner, J.V. Lerner, J.B. Benson (a cura di), *Positive Youth Development*, Academic Press, Amsterdam 2011, pp. 69-88; K. Schmid Callina, M. Mueller, M. Buckingham, A. Gutierrez, *Building Hope for Positive Youth Development: Research, Practice, and Policy*, in E.P. Bowers, G. Geldhof, S. Johnson, L. Hilliard, R. Hershberg, J. Lerner, R. Lerner (a cura di), *Promoting Positive Youth Development. Lessons from the 4-H Study*, Springer, Cham 2015, pp. 71-94.

77 Barilan sembra negarlo risolutamente: “Noi non dirigeremo mai le nostre speranze verso l’impossibile; nemmeno ci impegniamo a dirigere le nostre speranze verso ciò che è più probabile o meno difficile. Abbiamo bisogno di ragioni per credere; abbiamo bisogno di scelte libere e di senso di coerenza per sperare” (Y.M. Barilan, *From Hope in Palliative Care to Hope as a Virtue and a Life Skill*, cit., p. 172 [traduzione mia]).

necessariamente insensata. È il motivo per cui si può sperare fino all'ultimo in nuove terapie che portino alla guarigione da una malattia a prognosi infausta, e per cui i credenti possono sperare in un intervento miracoloso divino. Sarebbe invece insensato sperare il contraddittorio, come un cambiamento in ciò che è già avvenuto, o l'irragionevole, come un lancio privi di paracadute senza conseguenze fatali.

Va inoltre sottolineato che la *certezza* dell'impossibilità che un evento sperato si verifichi è abbastanza rara; più spesso il soggetto teme l'impossibilità, ma nell'incertezza la speranza può vivere e prosperare. Ciò accade anche perché spesso viene identificata praticamente l'impossibilità con l'alta probabilità del contrario; eppure, quest'ultima fattispecie — affatto diversa dall'impossibilità — è compatibile con la speranza, e anzi ne rappresenta una tipica applicazione, che peraltro favorisce l'attivarsi di risorse personali di alta efficacia. Un promettente atleta, ad esempio, può avere una probabilità piuttosto bassa di arrivare a battere il record mondiale nella sua disciplina, ma non ne è certo, pertanto si allenerà anche coltivando la speranza di riuscirci. Questo concetto diventa cruciale nell'ambito della malattia e della sofferenza. Daniel Munday, commentando il modello di speranza nelle cure palliative avanzato da Barilan, sostiene infatti che “le speranze realistiche possono esistere senza grandi probabilità che l'evento sperato si materializzi. È molto difficile essere sicuri che una speranza apparentemente irrealistica sia davvero irrealistica”⁷⁸. Dunque, la capacità di leggere la situazione e di agire nel modo opportuno, proprie della saggezza pratica, si riverberano positivamente sulla capacità di attivare la virtù della speranza rispetto alla possibilità e alla capacità di perseguire beni futuri.

Riprendendo ora l'affermazione di Miles commentata sopra (“i pazienti virtuosi adeguano le loro aspettative e trovano i modi per continuare a fiorire anche quando non possono recuperare il loro stato precedente”), risalta il fatto che essa venga utilizzata per descrivere la saggezza, pur con termini propri della definizione di speranza di Snyder, che ho adottato nella mia proposta. Questo mi

78 D. Munday, *Hope as Virtue: Opens up a New Space for Exploring Hopefulness at the End of Life and Raises Some Interesting Questions*, “Philosophy, Psychiatry, & Psychology”, 19, 3, 2012, p. 187 (traduzione mia).

permette di rafforzare ulteriormente e di completare la giustificazione del nesso fra le due virtù. Come ho già osservato, infatti, se la speranza è legata all'agentività, la deliberazione riguardo all'obiettivo specifico e ai mezzi per raggiungerlo sollecita l'impiego della saggezza pratica⁷⁹. La virtù della speranza può regolare pertanto le emozioni che motivano a trascendere l'oggi e il sé, mentre la saggezza pratica ordina le scelte concrete verso il meglio, offrendo, come già ricordato, gli oggetti da sperare.

7. Conclusione: le virtù nella palliazione simultanea

Questa relazione triadica risulta particolarmente efficace in un campo emergente dell'etica delle virtù applicata, ovvero quello delle cure palliative. Se tradizionalmente questo aspetto della medicina, e dell'assistenza sanitaria in genere, veniva collegato con la fase agonica o terminale di malattia, con l'avvento delle cure palliative simultanee la percezione sta cambiando: esse propugnano infatti una loro somministrazione precoce, fin dalla diagnosi di malattia a prognosi infausta, e sempre più spesso provano ad espandere la loro validità a situazioni di sofferenza e dolore non necessariamente legati alla malattia mortale. In ogni caso, la palliazione simultanea intende affiancarsi alla terapia classica, per controllare i sintomi secondari di una malattia, e soprattutto intervenire con tempestività per gestire il "dolore totale" che affligge in modo particolare il malato in fase terminale, ma in un certo senso ogni sofferenza intensa, collegata ad una patologia potenzialmente pericolosa per la vita: in questi casi, infatti, l'esperienza del soffrire assume un particolare significato esistenziale, chiamando in causa la capacità acquisita dal soggetto di fronteggiare le sfide più estreme. Si tratta di una condizione che interpella certamente i curanti, i familiari e il sistema sanitario, ma che innanzitutto interpella il soggetto, il quale, specialmente se è pienamente lucido e ha di fronte a sé un tempo

79 C. Navarini, *Cure palliative simultanee e sviluppo delle virtù*, cit., p. 135. Non si tratta tuttavia qui del fine ultimo. Esso, in una prospettiva eudemonistica di stampo aristotelico, corrisponde alla piena realizzazione della persona, cioè alla felicità e/o allo *human flourishing*. E questo fine, per Aristotele, non è oggetto di deliberazione in quanto è ciò a cui l'uomo tende sempre e comunque "per natura".

sufficientemente esteso, deve compiere un percorso di ridefinizione esistenziale. Si tratta dunque di un compito morale.

Ecco perché una proposta di filosofia della palliazione, che agisca in modo precoce e preventivo rispetto all'involuzione emotiva e relazionale del malato, incrocia felicemente l'ipotesi di un'interazione fra saggezza pratica, speranza e coraggio, le quali, come ho cercato di mostrare, appaiono in grado di sostenere un percorso di fioritura anche nella malattia grave, a partire dal minimo comune denominatore della perseveranza. Esse si configurano come fonti trasformative e auto-formative, dal momento che, come affermano sia Brady che Wright e colleghi, il sofferente potrebbe essere stimolato nella e dalla sua condizione sfidante ad acquisire una consapevolezza sempre maggiore di tale triade virtuosa, lavorando su di sé per costruirla e alimentarla. Nello stesso tempo, un programma di cure palliative simultanee che veicoli l'ipotesi di *edificazione del carattere* che ho qui presentato, potrà adoperarsi per favorire proprio lo sviluppo di questo *cluster* di virtù, attraverso strategie comunicative e interventi mirati⁸⁰.

Le virtù, invocate come chiave interpretativa dell'agire morale, diventano in questa prospettiva non solo possibili ma grandemente auspicabili. Ricercare allora le virtù del paziente, oltre a quelle del medico, diventa un compito fondamentale dell'etica delle virtù applicata contemporanea.

80 Un ammirevole tentativo in questo senso è la Terapia della Dignità (*Dignity Therapy*) ideata da Harvey Max Chochinov: attraverso un'intervista guidata, rivolta inizialmente ai malati terminali ma ora estesa a categorie di malati sempre più ampie, aiuta il paziente a ripercorre gli elementi essenziali della sua esperienza di vita, a manifestare bisogni, richieste, pensieri, in una sorta di testamento spirituale che — con l'aiuto dell'operatore — dà origine ad un documento generativo, a disposizione del paziente stesso. Cfr. H.M. Chochinov, T. Hack, S. McClement, L. Kristjanson, M. Harlos, *Dignity in the Terminally Ill: A Developing Empirical Model*, in "Social Science & Medicine", 54, 2002, pp. 433-443; L. Iani, F. De Vincenzo, A. Maruelli, H.M. Chochinov, M. Raghianti, S. Durante, L. Lombardo, *Dignity Therapy Helps Terminally Ill Patients Maintain a Sense of Peace: Early Results of a Randomized Controlled Trial*, in "Frontiers in Psychology", 11, 2020, n. 1468.



INDICE

INTRODUZIONE XX
Opere di *Angelo Campodonico*

TABULA GRATULATORIA XX

PARTE I

ETICA DELLE VIRTÙ E DINTORNI

Questioni inesplorate sulle virtù nella dottrina morale
di san Tommaso d'Aquino XX
di *G. Abbà*[†]

Diritti fondamentali e legge di natura XX
di *F. Botturi*

L'esemplare morale nella sua complessità: Aristotele XX
di *E. Cattanei*

Amicizia e compercezione dell'esistenza in Aristotele XX
di *G. Cunico*

Inclinazioni e azione umana XX
di *G. De Anna*

L'etica della felicità nei suoi limiti XX
di *R. Fanciullacci*

Reason and Being, Precepts and Good in Thomas Aquinas's
Understanding of The Natural Law XX
di *K. L. Flannery*

Etica, comunicazione e internet di <i>M. De Caro</i>	XX
Per un nuovo modello di etica nell'età delle tecnologie di <i>A. Fabris</i>	XX
Kant e il confronto sul "summum bonum" di <i>L. Fonnesu</i>	XX
Etica del furto. Sul rubare per fame di <i>P. Gomarasca</i>	XX
María Zambrano: heterogeneidad y unidad del ser di <i>S. Langella</i>	XX
Pasquale Galluppi intorno alla libertà di stampa ed al matrimonio civile di <i>L. Malusa</i>	XX
Futuro dell'umanità, futuro della natura. La responsabilità in Hans Jonas di <i>F. Miano</i>	XX
Un'esperienza molteplice del bene: fra percezione e pratica del valore morale di <i>P. Monti</i>	XX
Respect as A Virtue di <i>R. Mordacci</i>	XX
La struttura affettiva della fiducia di <i>A. Niccoli</i>	XX
Finito e infinito nei Pensieri di Pascal di <i>P. Pagani</i>	XX
Di nuovo Gerusalemme ed Atene. La "Grande Divisione" sub specie historiae. Un'ipotesi di lavoro di <i>D. Rolando</i>	XX

La speranza e l'albeggiare del davanti-a-noi di G. Samek Lodovici	xx
When your Dictionary Matters. G.E. Moore on the Possibility of a Discourse on Good di <i>D. Simoncelli</i>	xx
Una virtù teoretica: dare parola all'essere. Dialogo con Angelo Campodonico nel confronto con Carlo Arata di <i>F. Totaro</i>	xx
Newman e l'idea di cultura di <i>L. F. Tuninetti</i>	xx
POSTFAZIONE di <i>Angelo Campodonico</i>	xx