

## HUMAN FLOURISHING #3

---



Juan Andrés Mercado

Adele Palumbo

# PROTAGONISTI NELL'INCERTEZZA

La speranza umana  
nell'antropologia di Leonardo Polo

EDUSC 2023

© Copyright 2023 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma  
Tel. (39) 06 45493637  
info@edusc.it  
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-204-3

# SOMMARIO

Abbreviazioni	13
INTRODUZIONE	15
I. DAL MITO DI PANDORA ALL'ANTROPOLOGIA MEDIEVALE	17
1. Il dramma di Prometeo e l'ambiguità della speranza	17
2. Platone e Aristotele: una speranza a misura d'uomo	24
2.1. Testi e contesti della speranza	24
2.2. La speranza nelle tappe della vita	26
2.3. La speranza e il coraggio	28
2.4. L'amicizia e il discorso interiore	31
3. Tommaso d'Aquino	32
3.1. La speranza-passione e la speranza-virtù	32
3.2. La speranza fra le passioni fondamentali	34
3.3. Caratteristiche della speranza	38
3.4. Ma è la speranza umana una virtù?	42
2. IL PENSIERO ANTROPOLOGICO DI LEONARDO POLO (1926-2013)	45
1. Origine, senso e sviluppo dell'abbandono del limite mentale come chiave metodologica	45
2. La "deduzione" dei primi termini dell'antropologia tra- scendentale: atto e habitus	50
3. Attività e crescita	53
4. L'ampliamento dell'antropologia classica	55
5. Il posto della speranza nello schema poliano	60

## SOMMARIO

3. I PERCORSI DELLA SPERANZA NELL'ANTROPOLOGIA POLIANA	65
1. Antropologie, temporalità e speranza	65
2. L'amore come bisogno nella filosofia greca	66
3. I livelli del possesso: acquisire beni esterni e svilupparsi internamente	69
4. L'approccio sistemico alle attività umane	71
5. L'uomo supera il trascorrere del tempo	72
6. Memoria e temporalità. L'organizzazione del tempo umano	74
7. Nostalgia e innovazione	76
8. La virtù come conquista della libertà	78
9. La conoscenza e la virtù come culmine della vita	83
10. La libertà e il futuro	85
11. La speranza è la tendenza elevata a virtù	88
12. La sinderesi come esortazione alla "proattività"	90
13. La donazione, contributo della tradizione cristiana	92
14. Speranza, libertà e perfezione umana	94
4. OTTIMISMO, NARRATIVA, EDUCAZIONE	99
1. L'ottimismo	99
2. Ottimismo e speranza	103
3. Narrativa, libertà e speranza	106
4. Epica, speranza e compito: l'esempio dei grandi racconti	108
5. Speranza e fantasia	115
6. Edith Eger: "la speranza è veramente questione di vita e di morte"	118
7. Una riflessione conclusiva sull'educazione alla speranza	121
5. SPERANZA E ORGANIZZAZIONI UMANE	123
1. I testi di Polo sulle organizzazioni	123
2. Volontà, decisione e posizionamento della persona	125
3. L'imprenditore e la trama della speranza	127
4. Le imprese e il tempo come ambito del donarsi	129
5. Il comandare	134

## SOMMARIO

6. LA DIMENSIONE SOCIALE DELLA SPERANZA	143
1. Ampliamento della collaborazione sociale	143
2. Le utopie sociali	143
3. Socialismo e liberalismo	148
4. Il donare al centro del rapporto fra offerta e domanda	153
5. Memoria, tradizione e speranza	154
7. SPUNTI SULLA SPERANZA TEOLOGALE	157
1. La speranza teologale nel <i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i>	157
2. La speranza nella Bibbia	160
3. Speranza individuale vs speranza collettiva	162
4. Contagio e trasmissione di una passione virtuosa	164
5. Il plus della speranza soprannaturale	167
APPENDICE	169
<i>Tabella 1: Le dimensioni dell'essere secondo     la proposta di L. Polo</i>	169
<i>Tabella 2: Le dimensioni umane e corrispettive dimensioni     soprannaturali che le elevano</i>	170
<i>Tabella 3: I testi sulla speranza negli scritti di Leonardo Polo</i>	170
BIBLIOGRAFIA	175
INDICE DEI NOMI	181
INDICE DEI CONCETTI	185



## LA COLLANA HUMAN FLOURISHING

La raccolta di monografie e saggi *Human Flourishing*, della Pontificia Università della Santa Croce (Roma), in collaborazione con l'Universidad Panamericana (Messico), inizia con i frutti delle recenti ricerche di un gruppo di dottorandi e di alcuni professori.

Gli scritti affrontano questioni fondamentali nelle aree di incontro tra la filosofia della persona, o antropologia filosofica, e la psicologia contemporanea. La ricerca è stata condotta in stretta collaborazione con specialisti di psicologia clinica e sperimentale e le varie fasi dei lavori sono state presentate a conferenze e incontri specialistici.

L'interesse per questi temi nel mondo accademico risale a molto tempo fa. Da un lato, lo sviluppo relativamente recente della psicologia sperimentale è stato caratterizzato dall'intenzione di tenerla separata dalla sua origine speculativa nella filosofia classica. D'altra parte, in ampi settori del pensiero applicato, come l'etica aziendale e delle organizzazioni, il discorso assiologico rimane legato agli sviluppi della psicologia sperimentale. In questo contesto, le connessioni con il pensiero filosofico non sono remote, dal momento che un buon numero di studiosi e promotori della psicologia delle organizzazioni e dello sviluppo nella prima metà del XX secolo provenivano da ambienti di ricerca interdisciplinari: medicina, anatomia, biologia, filosofia.

Nella generazione successiva, autori famosi hanno promosso l'incorporazione di questioni filosofiche che erano state nascoste nelle pieghe della ricerca sperimentale. Magda Arnold, Gordon Allport, Abraham Maslow, Viktor Frankl, hanno recuperato temi chiave come il senso della vita, la felicità o il ruolo delle emozioni nella crescita della persona.

La combinazione di una visione filosofica con la sperimentazione psicologica inaugurata da William James trovò nuovi canali di sviluppo in queste riscoperte del senso umanistico ed esistenziale dello studio della personalità e delle attitudini personali.

La nascita della psicologia positiva ha evidenziato l'importanza dello studio metodico e approfondito di queste nozioni, promuovendo la collaborazione di psicologi, educatori e studiosi di filosofia.

I primi studi di questa Collana hanno la loro origine remota in due incontri di specialisti organizzati presso la citata Università della Santa Croce, nel settembre 2012 e nel gennaio 2013. Le collaborazioni maturate in questi incontri sono proseguite negli anni.

Il primo incontro, di natura eminentemente pratica, ha riguardato gli strumenti del coaching. L'impulso di Luis Romera e la collaborazione di Federica Bergamino sono stati fondamentali per la realizzazione di questa iniziativa, che avrebbe segnato il lavoro degli anni successivi. La disponibilità, la serietà e l'apertura di Evaristo Aguado ed Edith Castellarnau, moderatori delle sessioni, ci hanno aiutato a comprendere la profondità delle applicazioni di alcuni strumenti psicologici per migliorare la capacità lavorativa e il benessere dei professionisti. Il valore aggiunto dell'applicazione sistematica di questi strumenti non consiste tanto nell'aumentare l'efficienza dei professionisti, quanto nel promuovere la consapevolezza delle proprie responsabilità e la crescita dell'autonomia di ciascun individuo o gruppo di lavoro.

Il secondo *workshop* è stato organizzato da Martin Schlag e dal sottoscritto nell'ambito del Centro di ricerca *Markets, Culture and Ethics* nel gennaio 2013. La partecipazione di una ventina di professori di varie scuole di *management* del Messico, Spagna, Cile e Argentina, con i quali avevamo già frequenti contatti, è stata un'esplorazione fruttuosa che ci ha aiutato a confermare o a trovare spunti per ricerche successive.

Gli aspetti antropologici delle questioni discusse in questi incontri sono confluiti nel congresso internazionale della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, *Personal*

*flourishing in organizations*, nel febbraio 2014. Qualche mese dopo è stata pubblicata una raccolta di testi sul coaching presentati e discussi al congresso, a cura di Federica Bergamino, *Desiderio e consapevolezza. Fondamenti e fenomenologia del coaching* (EDUSC, 2014). Versioni modificate degli interventi principali sono state successivamente pubblicate nel volume *Personal flourishing in organizations* (Springer, 2017).

Poco dopo, Livia Bastos Andrade ha completato il primo studio sistematico sull'eudemonia nel pensiero di Martin Seligman, una presentazione completa e dettagliata del movimento promosso dallo psicologo americano. Mentre la dott.ssa Bastos preparava la pubblicazione della sua tesi *L'eudaimonia nella proposta della psicologia positiva di Martin Seligman* (EDUSC, 2019), altri progetti di dottorato stavano maturando e sono ora nelle fasi finali di revisione per essere inclusi nella Collana Human Flourishing.

Nel 2020 è stato pubblicato il Quaderno monografico “Virtues, Suffering and the Search for Meaning. At the Crossroads of Philosophy and Psychology” nella rivista *Acta Philosophica*, dove sono inclusi i contributi di studiosi come Nancy Snow e Antonella Delle Fave.

Vale la pena ricordare che dal 2016 il nostro lavoro è stato fruttuosamente influenzato dallo *Jubilee Centre for Character and Virtues*. La rete di collaborazione promossa da James Arthur e Kristján Kristjánsson ci ha permesso di ampliare e approfondire lo scambio e l'amicizia accademica con un numero notevole di specialisti di alto livello. Di particolare importanza sono state le conferenze annuali sulle virtù tenute all'Oriel College di Oxford.

Dato che nella Collana vengono pubblicati volumi in inglese, spagnolo e italiano, abbiamo inserito le corrispondenti versioni della Presentazione nel primo volume di ogni lingua.

*Juan Andrés Mercado*

Roma, aprile 2022 — Città del Messico, luglio 2023



# ABBREVIAZIONI

	ARISTOTELE
<i>EN</i>	<i>Etica Nicomachea</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retorica</i>
	TOMMASO D'AQUINO
<i>STh</i>	<i>Somma Teologica</i>
	LEONARDO POLO
OC + numero del volume	<i>Obras completas, Serie A</i>
<i>CTC</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i>
<i>AT</i>	<i>Antropología trascendental</i>
<i>Ética</i>	<i>Ética. Hacia una visión moderna de los temas clásicos</i>
<i>QH</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i>
<i>Acción directiva</i>	<i>Antropología de la acción directiva</i>
<i>Esencia</i>	<i>La esencia del hombre</i>
<i>AC</i>	<i>Ayudar a crecer</i>
c.	capitolo
§	paragrafo



## INTRODUZIONE

Quando gli fu domandato che cos'è la speranza,  
rispose “un sogno di uno sveglio”

Aristotele, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, lib. V, § 18

La speranza compare più volte e in svariati contesti negli scritti del filosofo spagnolo Leonardo Polo (1926-2013). Una prima raccolta di alcuni dei brani più significativi a questo riguardo segnò la tappa iniziale della ricerca che chi legge ha di fronte a sé. Il fatto che quei testi fossero dei più scorrevoli del pensatore spagnolo ci ha fatto pensare che si potesse presentare il suo pensiero sulla speranza in un testo leggero e abordabile da un pubblico non necessariamente accademico. L'ipotesi di lavoro si è dimostrata fallace, perché si rendeva evidente che ignorare le connessioni di quei testi con gli scritti fondanti dell'antropologia poliana lasciava in sospeso questioni basilari, come la spiegazione ultima del rapporto fra speranza e libertà, o la pretesa di Polo di considerare la speranza come una virtù umana, in continuità con la speranza teologale della tradizione cristiana, o la comparsa dirompente della *sinderesi* come abito proattivo.

Ci si è dati quindi all'elaborazione di un testo più strutturato. L'idea di ricostruire l'argomento classico del vaso di Pandora — la cui ambiguità spalanca proprio il panorama di tutte le sfide della vita umana — e la sua concettualizzazione in Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino appartiene al progetto iniziale. Anche questa tappa ha dimostrato che non si poteva evitare di confrontare il pensiero di Polo con i grandi Maestri, perché la sua posizione era evidentemente eterodossa se paragonata a quella di Tommaso.

Perciò questo lavoro che non è né un trattato filosofico e teologico complessivo, né un saggio di divulgazione. Le pagine in cui

proviamo a formulare in modo semplice ma non degradante uno schema del pensiero di Polo, richiedono attenzione e apertura sia per carpire il nocciolo delle questioni che per comprendere l'armonizzazione e la discontinuità con l'antropologia dell'Aquinate. Solo così si possono assimilare le argomentazioni in cui la speranza si pone come una potente qualità trasversale che si manifesta al livello delle emozioni, delle virtù della volontà, e anche come vibrazione delle fibre più elevate della persona, che la portano a sprigionare l'effusività del suo essere.

Il lettore può non soffermarsi troppo su quei testi e anche saltarli, per entrare nei passaggi più descrittivi, che sono abordabili e stimolanti anche senza comprendere a fondo o condividere la posizione di Polo. Il piano originale di mostrare in tutta la sua ampiezza gli scenari in cui la speranza condivide il palcoscenico con tante altre qualità umane è rimasto in piedi, e siamo fiduciosi che la lettura sarà di diletto e profitto. Il carattere saggistico rimane sia nelle prime pagine che a partire dal capitolo 3, che non mancano però di rimandare ai passaggi di maggiore densità teoretica.

Riardo, Caserta — Città del Messico, luglio 2023

# Capitolo 1

## DAL MITO DI PANDORA ALL'ANTROPOLOGIA MEDIEVALE

### 1. IL DRAMMA DI PROMETEO E L'AMBIGUITÀ DELLA SPERANZA

Il mito di Pandora e del suo celebre vaso contenente tutti i mali (o i beni?) per gli esseri umani è un racconto articolato e ricco di spunti antropologici<sup>1</sup>.

Tutto inizia, secondo quanto racconta Esiodo a suo fratello Perse<sup>2</sup>, con il conflitto fra Zeus e l'uomo “dai molti pensieri”<sup>3</sup>, Prometeo, figlio di Iapeto. Dopo una presentazione del suo discorso e un'invettiva contro i giudici “divoratori di doni”, Esiodo avrebbe spiegato al fratello il conflitto come l'origine della dura necessità di lavorare, cui Perse vuole sottrarsi:

<sup>1</sup> Esiodo è il primo poeta greco di cui vi siano informazioni storicamente attendibili. Vissuto probabilmente agli inizi del 7° secolo avanti Cristo, scrisse, fra altre opere, i poemi *Teogonia* e *Le opere e i giorni*, che contengono racconti paralleli del mito di Prometeo e Pandora.

<sup>2</sup> Esiodo presenta *Le opere e i giorni* quale esortazione al fratello Perse, per stimolarlo a vivere la giustizia, esponendogli la leggenda delle due Contese, quella cattiva, ossia la Discordia, e quella buona, cioè l'Emulazione: l'una causa di guerre e lutti, l'altra di oneste e pacifiche gare fra gli uomini. Adoperiamo *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti* (tr. it. e note a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009). Per le citazioni testuali adoperiamo l'abbreviazione *Opere* nel corpo del testo.

<sup>3</sup> In *Teogonia* 507 e ss. si racconta la generazione di Prometeo “dal pensiero complesso e accorto” (previdente, preveggente) e del fratello Epimeteo “dall'erroneo pensare” (“che pensa in ritardo”) e “malanno per gli uomini” (vv. 511-512). Cassanmagnago riassume gli epiteti dei fratelli: cfr. C. Cassanmagnago, *Esiodo*, cit., p. 936n.

Il fatto è che gli dei hanno nascosto agli uomini i mezzi di vita; infatti facilmente potresti lavorarci un giorno per avere, un intero anno, di che vivere anche inoperoso [...];<sup>4</sup>  
 Ma Zeus li nascose, in collera nell'animo suo,  
 perché lo ingannò Prometeo dai tortuosi pensieri;  
 perciò agli uomini tramò penose angustie  
 e nascose loro il fuoco; ma, ancora, il valoroso figlio di Iapeto  
 lo rubò per gli uomini a Zeus prudente  
 nel cavo di una ferula, celandosi al dio che lancia la folgore  
 (*Opere*, vv. 42-44; 47-52).

Lo stratagemma con cui Prometeo intese raggirare Zeus per procurare il fuoco agli uomini è raccontato nella *Teogonia*<sup>5</sup>, ma i particolari non sono rilevanti per introdurre la storia di Pandora e la sua comparsa nel mondo dei mortali per il tramite del fratello speculare di Prometeo, Epimeteo.

Zeus disse a Prometeo:

“Figlio di Iapeto, che più di tutti sei scaltro,  
 tu gioisci per aver rubato il fuoco e ingannato il mio animo:  
 per te stesso grande sventura e per gli uomini che verranno;  
 in cambio del fuoco io darò loro un male, di cui tutti quanti  
 si allieteranno nel cuore circondando di affezione il loro malanno”  
 Così disse e scoppiò a ridere il padre degli uomini e degli dei  
 (*Opere*, vv. 54-59).

Zeus diede subito ordine al divino fabbro, Efesto, di creare dalla terra bagnata un essere singolare e

[...] di metterci di un umano la *voce*  
 e il vigore, e di rendere simile nel volto alle dee immortali  
 una bella figura fascinosa di vergine  
 (*Opere*, vv. 61-63).

<sup>4</sup> Dopo aver “assemblato” gli uomini ed averli dotarli di una vita molto primitiva grazie ad Atena, Prometeo insegnò alle sue creature come fare uso del proprio corpo e dei mezzi materiali per il loro sostentamento e per modificare a loro vantaggio le diverse risorse naturali.

<sup>5</sup> Esiodo, *Teogonia*, cit. vv. 535-569, in cui si racconta il sacrificio di Mecone, l'inganno di Prometeo e le conseguenze della collera di Zeus.

Ad altri dei diede incarichi ben precisi:

[...] ad Atena  
ordinò di insegnarle lavori, a tessere una tela dai molti ricami;  
e di versare grazia attorno al suo capo all'aurea Afrodite,  
e il desiderio doloroso e gli affanni che consumano le membra;  
di porre in lei mente di cagna e carattere accorto  
ordinò ad Ermete, il messaggero Argifonte<sup>6</sup>  
(*Opere*, vv. 63-68).

La spartizione dei compiti nella composizione della nuova creatura fu meno lineare di quanto prevedesse lo stesso Zeus<sup>7</sup> perché nell'eseguire i loro compiti, gli dei agirono con una certa autonomia:

Subito con la terra plasmò il nobile Zoppo [Efesto]  
un'apparenza somigliante a vereconda vergine, secondo i voleri del Cronide;  
la cinse e ornò la dea glaucopide Atena<sup>8</sup>,  
e attorno a lei le dee Cariti e l'augusta Peitò<sup>9</sup>  
aurei monili posero a ornare il suo corpo, e attorno  
le Ore dalle belle chiome l'incoronarono di primaverili fiori<sup>10</sup>;  
ed ogni ornamento al suo corpo aggiustò Pallade Atena;  
nel suo petto il messaggero Argifonte  
menzogne, parole ingannevoli e *carattere accorto*<sup>11</sup>  
apprestò secondo i voleri di Zeus che pesante risuona; in lei *voce*<sup>12</sup>  
pose l'araldo degli [dei] e chiamò questa donna

<sup>6</sup> Hermes, il latino Mercurio, Argifonte in quanto uccisore di Argo.

<sup>7</sup> Cfr. il testo parallelo di *Teogonia*, vv. 570-602. La descrizione dei vestiti è più ricca in *Teogonia*, mentre in *Opere* è più dettagliata quella delle qualità interne di Pandora, che non ha un nome in *Teogonia*.

<sup>8</sup> Come segnala Cassanmagnago, *in. loc.*, Atena non insegna a Pandora a tessere.

<sup>9</sup> Le Cariti sono personificazioni e dispensatrici della grazia e della bellezza. Figlie di Zeus e di Eurinome. Peitò è la persuasione. Queste divinità compaiono al posto di Afrodite.

<sup>10</sup> Le Ore, che compaiono senza un mandato precedente, sono personificazioni delle tre stagioni dell'anno greco. Esiodo le presenta come figlie di Zeus e di Temi e le chiama Eunomia (disciplina), Dike (giustizia), Eirene (pace).

<sup>11</sup> Hermes instilla "carattere accorto" anziché "mente da cagna".

<sup>12</sup> Nel v. 61, *voce* sta per *audè*, mentre nel v. 79 traduce *phonè*. Nel primo caso si tratta dell'organo fonatorio, mentre nel secondo si riferisce al linguaggio articolato, che dipende dal *logos*. Cfr. C. Cassanmagnago, *Esiodo*, cit., p. 951.

*Pandora*, perché tutti quelli che abitano le olimpie dimore diedero con lei, in dono, il dolore agli uomini che mangiano il pane  
(*Opere*, vv. 70-82).

La consegna del paradossale e pernicioso dono ai mortali — Pandora, “piena di tutti i doni” — viene affidato a Ermes, “rapido messaggero dei numi”, che non trova resistenza alcuna da parte di Epimeteo. Il minore dei figli di Iapeto non si ricordò del consiglio del fratello Prometeo, cioè

di mai alcun dono  
accettare da Zeus olimpico, ma di rimandarlo  
al mittente, perché non ne venisse male ai mortali.  
Dunque avendolo accolto, quanto già il malanno pativa comprese.  
Prima infatti vivevano sulla terra le schiere degli umani lontani e distanti dai mali, esenti dalla penosa fatica, e dai morbi dolorosi che agli uomini apportano le Chere<sup>13</sup> di morte  
(*Opere*, vv. 87-92).

Successivamente, senza preavviso, Pandora tolse il coperchio di un vaso che, a quanto pare, conteneva i mali di cui si è appena parlato e

li disperse e agli umani preparò lacrimose cure.  
Solo la Speranza li<sup>14</sup>, nell’infrangibile dimora  
dentro restò, sotto l’imboccatura del vaso né fuori  
volò via, perché prima ella ripose il coperchio del vaso  
per volere di Zeus eggioco, radunatore di nubi  
(*Opere*, vv. 95-99).

Resta così la speranza al centro di un vortice di “altre infinite, lacrimose pene” perché “piena è la terra di mali, pieno il mare; malattie, alcune di giorno altre di notte” (*Opere*, vv. 100-103).

Conoscere lo scenario del mito di Prometeo e Pandora — con il suo orcio — serve ad avvicinarsi all’incerto ruolo che viene assegnato alla speranza nel testo di Esiodo, come a una grande

<sup>13</sup> Figurazioni delle afflizioni della vecchiaia e della morte.

<sup>14</sup> Speranza (*Elpis*), che resta nella giara, può essere buona o cattiva. È l’attesa del presente-futuro; rimane riparata nel *pithos* e come riparo al male schiacciante o dominante, in *primis* quello delle Chere di morte. Cfr. C. Cassanmagnago, *Esiodo*, cit., p. 952.

questione antropologica: *Elpis* compare in fondo a un tumulto di relazioni fra Zeus, invidioso della crescita degli uomini, e Prometeo, che pur di aiutare le sue creature sfida il dio supremo.

Nella rivisitazione del mito ad opera di Babrio, anziché i mali sono tutti i beni ad essere contenuti del vaso, e la sua apertura è stata a carico di un uomo, che riesce a trattenere soltanto la speranza<sup>15</sup>. Così rimangono i dubbi: si tratta allora di un male reso innocuo o di un bene che in quanto imprigionato rimane sterile, o è grazie a questo contenimento che fa da sorgente di qualche bene fondamentale?

Visonà offre una panoramica delle possibili interpretazioni di questa ambiguità nel contesto del fatalismo greco, in cui l'eroe che tenta di ribaltare l'ordinamento divino incorre nell'*hybris* per voler violare i limiti assegnati alla sua specie. Così, *elpis* adotta diverse forme in una gamma semantica molto ampia, con connotazioni sia positive che negative, per cui può anche designare la "nostra" speranza<sup>16</sup>, come però può, paradossalmente, indicare anche il timore. Definirebbe una prospettiva del *futuro* che può ingenerare sia *gioiosa attesa* sia angosciata paura; il significato-base di *elpízein* è quello di prevedere un determinato evento, cosa che avrà ripercussioni positive (speranza) o negative (timore) sul soggetto<sup>17</sup>.

Nel mondo classico *elpis* ha sostanzialmente carattere razionale, appartiene all'ordine della conoscenza e non a quello delle passioni, a differenza di ciò che affermerà Aristotele. Prima della spiegazione sistematica dello Stagirita, che ingloba anche

<sup>15</sup> Cfr. P. Mureddu, "Prometeo (e Pandora) in Esiodo", *Aevum Antiquum*, 12/13 (2012/2013), p. 66. Babrio è stato un favolista del III secolo d.C.

<sup>16</sup> Visonà si riferisce alla speranza cristiana, ma il suo senso positivo è condiviso dal pensiero laico. Cfr. G. Visonà (intr, trad. e note a cura di), *La speranza nei Padri della Chiesa*, Paoline 1993.

<sup>17</sup> Il termine speranza in greco *elpis-elpízo* (speranza-sperare) ha un significato vario — speranza, congettura, previsione — e nasce per indicare l'attesa di qualcosa che deve venire. Cfr. D. Cairns, "Hope in Archaic Classical Greek", in Blöser, C. e Stahl, T. (a cura di), *The Moral Psychology of Hope*, Rowman and Littlefield, 2020, pp. 16-22.

aspetti psicologici, la speranza è un calcolo, una proiezione, una previsione, una congettura, una valutazione del futuro in base ai dati già posseduti. L'elemento che la caratterizza è l'incertezza, perché mancano garanzie su quello che sarà lo sviluppo futuro. Pertanto, si può parlare di una speranza positiva come di una valutazione corretta, una giusta prospettiva. Si tratta di prudenza critica. L' *elpis* è dannosa quando non è conforme alla condizione umana ma cieca, vana, vuota, illusoria, riflesso vano dei desideri.

Se si pensa a questo calcolo incerto come a un male risparmiato agli uomini in un mondo invaso dal dolore, si potrebbe dire che per fortuna non si può prevedere tutto ciò cui si andrà incontro, perché non ci sarebbe spazio che per la disperazione.

Secondo Visanò è su questa linea che discorre l'interpretazione di Eschilo<sup>18</sup>: Prometeo esprime senza mezzi termini che questo nascondimento sia uno dei beni più grandi che ha dato in dono agli uomini:

*Coro*: Nei doni concessi non sei magari andato oltre?

*Prometeo*: Sì, ho impedito agli uomini di vedere la loro sorte mortale.

*Coro*: Che tipo di farmaco hai scovato per questa malattia?

*Prometeo*: Ho posto in loro cieche speranze (*typhlās elpidas*).

*Coro*: Un grande giovamento hai così donato ai mortali<sup>19</sup>.

L'attesa ottimistica ma non fondata su ragioni valide ne fa un sinonimo di illusione, velleità, paragonabile alle vuote speranze cui si riferiva anche Esiodo<sup>20</sup> o ai ciechi pensieri del domani di cui parla Pindaro<sup>21</sup>, oppure, peggio, alle credenze — cui allude

<sup>18</sup> Eschilo, ca. 525 a.C-456/55 a.C.

<sup>19</sup> Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 247-251, riportato da U. Galimberti, *La casa di Psiche: dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 15.

<sup>20</sup> Esiodo, *Opere*, vv. 498 ss: "L'uomo inoperoso che persevera in una vana speranza molti / insulti, quando manca di mezzi, si rivolge in cuor suo; / speranza non buona dà alimento all'uomo indigente".

<sup>21</sup> Cfr. Pindaro, *Olimpiche*, XII, vv. 7ss (tr. it. E. Mandruzzato, Se, Milano 1989, p. 152): "Le speranze degli uomini tagliano flutti estrosi, si sollevano e ricadono, ai venti mentitori: nessuno trovò mai segno sicuro dagli dei per le opere future, ciechi sono i pensieri del domani".

Tucidide<sup>22</sup> — che prolungano la sofferenza che la speranza già di per sé infligge all'uomo.

Si rende evidente così che nello sviluppo semantico del termine *elpis* si fa progressivamente strada un'accezione non razionale, che si concentra cioè maggiormente sul carico emozionale del soggetto (come aspettativa per il futuro). Tucidide, che normalmente usa *elpis* nel senso di previsione razionalmente fondata, e che critica quella velleitaria nel brano appena citato, parla di una *elpis* cui si deve ricorrere solo qualora siano state esaurite tutte le risorse della ragione<sup>23</sup> ed Euripide afferma che l'uomo migliore è quello che sempre fa affidamento sulla speranza, non quello che non vede vie d'uscita, ma lo asserisce riguardo a un contesto senza ragionevole soluzione<sup>24</sup>; la valutazione positiva di questa *elpis* si deve alla sua funzione consolatoria che supporta l'atteggiamento di non arrendersi nonostante le circostanze, di non abbandonarsi alla rassegnazione. È una positività in relazione al soggetto, ma priva di fondamento oggettivo, mantenendo intatta la sua pericolosità nella misura in cui perde di vista lo stato delle cose per tradurre solo il desiderio — in questo caso illusorio — dell'uomo.

Quel che rimane del tortuoso dramma di Prometeo sono le ambiguità di questo fenomeno dell'anima, che può essere vano e illusorio ma anche motore per le grandi intraprese. L'incertezza è fonte di timore e segno dell'inevitabile imperfezione della conoscenza umana, ma quell'ignoranza permanente che incute paura stimola chi ne è capace ad assumere dei rischi per superare gli

<sup>22</sup> Cfr. Tucidide (ca. 460 a.C.-395 a.C.) *Le Storie*, V, 103,2 (tr. it. di C. Moreschini, Rizzoli, Firenze 1967, p. 153): "E voi che siete deboli e vi potete permettere una sola gettata di dadi, non vogliate subire questo danno o rendervi simili a molti uomini, i quali, pur potendo salvarsi con mezzi umani, una volta che la speranza di manifesti aiuti li abbia abbandonati in mezzo alla sventura, si volgono alla speranza di ricevere dei soccorsi invisibili, e cioè alla mantica e ai vaticini e a tutte le altre cose di questo genere che affliggono gli uomini insieme con le speranze".

<sup>23</sup> Tucidide, *Storie*, cit., II, 62, 5.

<sup>24</sup> Euripide, 485 a.C.-406 a.C., *Eracle*, vv. 105-106.

ostacoli, perché consente di sopportare i molti affanni connessi col vivere<sup>25</sup>. La tensione fra questi diversi poli — conoscenza-incertezza vs aspirazioni, paure, frustrazioni — sarà occasione per ogni tipo di riflessione anche a livello sociale. Come rilevano gli studi di Pieper, le aspettative umane, la violenza, la frustrazione, la rabbia e il caos analizzato e promosso dalle ideologie del Novecento avranno profonde radici nelle considerazioni sul senso della speranza<sup>26</sup>.

## 2. PLATONE E ARISTOTELE: UNA SPERANZA A MISURA D'UOMO

### 2.1. *Testi e contesti della speranza*

Platone e Aristotele inquadrano le aspettative nel contesto dei diversi ambiti della conoscenza, cioè l'esperienza, la memoria, la valutazione delle probabilità di raggiungerli e delle proprie capacità di soddisfare i propri desideri. I due grandi autori greci sviluppano così una strategia di "secolarizzazione" di un fenomeno finora associato alle voglie degli dèi.

In questa prospettiva si mettono in rialzo e si dettagliano le relazioni fra conoscenza ed emozioni. Ad esempio, Plebe sottolinea la convivenza di emozioni contrastanti legate al processo razionale, come la gratificazione dovuta all'anticipazione del futuro da parte della ragione<sup>27</sup>, il misto di ottimismo e paura nell'attesa per la mancanza di memorie "utili", e la paura nell'attesa, dovuta all'incertezza<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. U. Curi, *Speranza*, pp. 175-176, [www.acec.glauco.it/acec2/allegati/4870/Speranza.pdf](http://www.acec.glauco.it/acec2/allegati/4870/Speranza.pdf), 15/08/2022.

<sup>26</sup> Cfr. B. N. Schumacher, *Una filosofia de la speranza: Josef Pieper*, EUNSA, Pamplona 2005, pp. 187 e ss.

<sup>27</sup> Cfr. Aristotele, *Ret.* 2, 1389a20, in A. Plebe (a cura di), in *Aristotele. Opere*, Laterza, Roma-Bari, v. X, 1984, p. 98: "All'inizio del mattino non v'è nulla della giornata che si possa ricordare, mentre si può sperare tutto".

<sup>28</sup> Cfr. Aristotele, *Sulla memoria e la reminiscenza*, 1, 449b11 (tr. it. R. Laurenti, in *Aristotele. Opere*, v. IV, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 237): "non si può avere memoria del futuro, che è piuttosto oggetto di opinione e di aspettazione".

In Platone, le speranze si presentano come il frutto dei discorsi e delle raffigurazioni che, grazie all'esperienza, ci fanno anticipare piaceri e dolori. Sono quindi disposizioni dell'anima riferite rispettivamente al futuro, al passato e al presente<sup>29</sup>, cosicché "ogni uomo è carico di molte speranze"<sup>30</sup>. Le attese riguardo al futuro, anche per Platone, possono essere fasulle oppure conformi al vero, perché "ai buoni si presentano quelle veritiere in virtù della loro amicizia con gli dèi, mentre ai malvagi tutto l'opposto"<sup>31</sup>. La speranza assume quindi un doppio significato: da una parte si presenta come una *pre-visione*, cioè un'anticipazione delle situazioni future, dall'altra è il supporto della perseveranza.

Aristotele affronta il discorso della speranza all'interno di quello delle passioni in diversi contesti, sviluppando a modo suo le interazioni fra sensibilità, ragione e memoria. I testi in cui lo Stagirita presenta direttamente l'argomento della speranza appartengono alla *Retorica* e all'*Etica Nicomachea*<sup>32</sup>. Nel primo testo spiega, senza prendere impegni di tipo scientifico, cioè basandosi sulle opinioni comuni, le caratteristiche dei giovani che li fanno reagire in un certo modo a seconda dei discorsi che vengono loro rivolti. Nell'*Etica* invece si toccano gli stessi argomenti per approfondire il ruolo che hanno nella costruzione della vita buona.

Ma prima di soffermarsi sulla fenomenologia della speranza nei giovani e negli incoscienti, Aristotele spiega perché l'oratore deve tenere presente che la paura e il dolore impattano diversamente le persone, e che le aspettative cambiano a seconda dei casi: chi ha ormai tutto ciò che desiderava, non spera niente, e chi ha già subito tutto, o pensa di averlo subito, non spera più.

<sup>29</sup> *Filebo* 39d-e, (tr. it. E. Pegone, in Platone, *Tutte le opere*, Newton Compton, Roma 2009).

<sup>30</sup> *Filebo* 40a.

<sup>31</sup> *Filebo* 40b.

<sup>32</sup> In *Retorica* si trovano otto brani significativi sulla speranza. Il più lungo (libro 2, 1388b32-1389b13) si sofferma sulle caratteristiche dei giovani, che sono "pieni di speranza". Il capitolo successivo si occupa invece degli anziani, e quello seguente delle persone mature, anche se in quest'ultimo la speranza non compare esplicitamente.

Occorre invece “che sussista al fondo una qualche speranza di salvezza, circa la cosa su cui si lotta”<sup>33</sup>. Il luogo della speranza è sempre una zona di incompiutezza, un ampio settore di possibilità – reali o immaginarie – in cui gli uomini devono deliberare e decidere come comportarsi. Il timore e l’incertezza, in questa situazione, “rende atti a deliberare, eppure nessuno delibera su cose insperabili”<sup>34</sup>. Si tratta quindi di un sentimento di dolore frammisto a un certo piacere, che mantiene gli esseri umani vigili, in uno stato di tensione permanente, grazie al quale possono crescere o possono invece crollare. Si passa dalla dimensione del racconto atemporale alla narrativa dei singoli che vogliono prendere in mano il loro destino.

La speranza, introducendo un’aspettativa di piacere, acuisce la paura: chi non ha nulla da perdere non ha timore, perché è indifferente verso il futuro. Se, invece, ci si aspetta qualche cosa di positivo dal futuro, la paura nasce dal pensiero di perderlo o di non vederlo realizzato. Dunque, l’oratore, dosando abilmente questi ingredienti, è anche in grado di ingannare, di suscitare una sensazione di pericolo anche dove non ce ne sarebbe motivo. L’importante, però, è che crei immagini dinamiche nell’anima dell’uditorio, perché non basta che il pericolo sia grande, ma deve anche essere incombente e minaccioso, in modo da incutere scompiglio e agitazione.

## 2.2. *La speranza nelle tappe della vita*

Dopo le esplorazioni sulle passioni che deve tener presente il retore, come “l’ira, la brama e le cose di questo genere” (*Ret.* 2, 1388b32-33), Aristotele affronta il discorso sulle virtù da prende-

<sup>33</sup> *Ret.* 2, 1383a6-7. Seguiamo per lo più la versione di M. Zanatta, Aristotele. *Retorica e Poetica*, UTET, Torino 2004.

<sup>34</sup> *Ret.* 2, 1383a8. In *EN* 6, 1139b6-10 si asserisce che nessuno delibera/sceglie sulle cose passate; in 3, 1111b24-29 si distingue la scelta dal mero volere perché il desiderio può essere molto ampio e anche di cose irraggiungibili, compresa l’immortalità, mentre la scelta è di ciò che uno ritiene che dipenda da lui. La versione è quella di C. Natali, *Aristotele. Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2007<sup>5</sup>.

re in considerazione e successivamente le età degli ascoltatori, e in chiusura si sofferma sulla sorte.

Prima premessa del discorso è l'esuberanza delle passioni nei giovani, per cui sono impetuosi, smodati e incostanti; amanti dell'onore e della vittoria — competitivi, diremmo oggi —.

A questo elemento naturale si aggiunge la mancanza di esperienza: mostrano normalmente un buon carattere “per il fatto di non aver visto molte malvagità [...] facili da convincere, per non aver mai subito inganni”; sono inoltre, “facili alla speranza”, come gli ubriachi “anche per il fatto di non aver avuto molte disgrazie” (*Ret.* 1389a17-20)<sup>35</sup>.

E poi intreccia il discorso con la loro capacità di elaborare delle proiezioni temporali:

vivono per la massima parte di speranza, giacché la speranza è del futuro, mentre il ricordo è del passato, e per i giovani il futuro è molto, invece ciò che è passato è breve (*Ret.* 1389a22-24).

Fin qui i loro moti interni collegati al loro comportamento, che lo Stagirita descrive di seguito. Grazie alla loro vitalità sono coraggiosi perché

impetuosi e facili alla speranza, cose di cui la prima fa sì che non abbiano paura, la seconda che abbiano ardimento (ché nessuno quando è irato ha paura, e lo sperare qualche bene è ardimentoso) e inclini alla vergogna (infatti, non suppongono ancora altre cose belle, ma sono stati educati soltanto dalla legge), e magnanimi (infatti, non sono stati ancora immiseriti dalla vita, ma sono inesperti delle cose necessarie, e il ritenere se stesso degno di grandi cose è magnanimità) (*Ret.* 1389a26-32).

L'accostamento agli ubriachi, che potrebbe far pensare soltanto a comportamenti viziosi, offre invece una fenomenologia ambigua o mista, con tanti spunti virtuosi. Il testo va avanti con la descrizione dell'attrattiva del bello per questi animi acerbi:

<sup>35</sup> Il paragone con gli ubriachi sarà sfruttato da Tommaso d'Aquino in una presentazione sistematica sulla speranza. Aristotele lo usa di nuovo per spiegare come l'eccessiva fiducia nelle loro capacità da parte degli ubriachi li porti ad avere atteggiamenti simili a quelli del coraggioso. Cfr. *EN* 3, 1117a14-16.

scelgono di compiere ciò che è bello piuttosto di ciò che è vantaggioso; giacché vivono secondo il carattere più che secondo il calcolo, e il calcolo è proprio di ciò che è vantaggioso, mentre la virtù è propria di ciò che è bello” (*Ret.* 1389a33-35).

Queste caratteristiche sono il contrario opposto di ciò che mostra la vecchiaia<sup>36</sup>.

Altre manifestazioni della loro spensieratezza sono la tendenza ad avere molti amici, ad essere compassionevoli “per supporre che tutti sono utili e buoni”, a ridere e a scherzare (*Ret.* 1389a36-b 13).

Nella vecchiaia, invece, il peso delle esperienze e i disinganni piegano i soggetti verso un pessimismo pervasivo: i vecchi sono di cattivo carattere; sospettano il male perché increduli; non amano né odiano intensamente; sono pusillanimi per essere stati immiseriti dalla vita; non desiderano nulla di grande né di eccezionale; sono illiberali, vili e inclini a tenere anticipatamente ogni cosa<sup>37</sup>. Questo attaccamento al proprio comodo contrasta con i già citati comportamenti guidati dalla bellezza da parte dei giovani. In questo caso, Aristotele sentenzia senza mezzi termini che “ciò che è vantaggioso è un bene per l’individuo, mentre ciò che è bello è [un bene] in senso assoluto” (*Ret.* 1390a1-2).

Per tutto questo, gli anziani sono difficilmente propensi a sperare perché l’esperienza ha insegnato loro che “il maggior numero delle cose che si verificano sono cattive” (*Ret.* 1390a4-6).

I vecchi vivono più nel passato, che raccontano volentieri, che non nell’attesa del futuro. Coincidono con i giovani nella tendenza a compatire, ma per motivazioni diverse; nel loro caso, non è per l’ingenuità di credere che nessuno meriti di soffrire ma per paura di patire. Diventano così “facili a lamentarsi e non inclini allo scherzo né amanti del riso” (*Ret.* 1390a19-24).

### 2.3. *La speranza e il coraggio*

Nei testi dell’*Etica Nicomachea* non si trovano sviluppi sulla speranza dettagliati come quelli di *Retorica*. Senza essere mera-

<sup>36</sup> Cfr. *Ret.* 1389b37-1390a 2.

<sup>37</sup> Cfr. *Ret.* 1389b21-37.

mente marginali, le osservazioni dell'etica mancano però dell'incisività e della ricchezza esistenziale dei testi indirizzati a stimolare le emozioni.

Approfitteremo dei commenti di Tommaso d'Aquino ai testi aristotelici, anziché rimandarli al paragrafo successivo, perché seguono molto da vicino il testo aristotelico e aggiungono talvolta degli spunti rilevanti.

Tre brevi riferimenti si trovano all'interno della ricca presentazione del coraggio nel libro tre dell'*Etica*, quindi sempre in collegamento con la "gestione" razionale e virtuosa della paura. Queste indicazioni dello Stagirita sono rilevanti perché fanno vedere l'equilibrio fra gli elementi passionali e la ragione — che comprende anche la scelta, cioè l'agire non per impetuosità — nella determinazione del carattere morale delle azioni coraggiose. In questo senso, il rapporto fra coraggio e speranza è rilevante, come si vedrà in diversi passaggi di questo scritto.

Aristotele lo afferma quando analizza la relazione fra la tendenza al bene e la ripulsa dal male. Entrano così in gioco il timore e l'audacia, il primo per fuggire davanti al male e la seconda per affrontarlo. La speranza riguarda la ricerca del bene e, grazie alla sua spinta, si sviluppa l'audacia per aggredire il male. Perciò "il vile è un uomo che non ha speranze"<sup>38</sup>, mentre "l'essere arditi è cosa piena di speranza" (EN 3, 1116a2-3)<sup>39</sup>.

Questo supporto non implica l'identificazione del coraggio con la speranza. Aristotele inquadra questa virtù parzialmente spiegando cosa non è. Il coraggio non è l'essere pieni di speranza come coloro che hanno accumulato esperienze di riuscita in situazioni di pericolo, come accade con i marinai: Aristotele spiega che il coraggio allo stato puro non ha bisogno di quelle memorie di soluzioni favorevoli<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. il testo di *Ret.* 1389a17-20, nota 35 *supra*.

<sup>39</sup> La spiegazione strutturata, che si riflette nella Figura 2, proviene dal *Comento* di S. Tommaso, in *EN*, lib. 3, lec. 15, n. 12, § 554, p. 157. Aristotele escluderà anche che il comportamento guidato dall'ira sia assimilabile al coraggio.

<sup>40</sup> Cfr. *EN* 3, 1115b2-3.

Qualcosa di simile succede a coloro che hanno vinto tante volte in battaglia e sono fiduciosi<sup>41</sup> perché “credono di essere i più forti e di non dover subire niente a loro volta”, come “gli ubriachi, che si trovano ad avere grande fiducia in se stessi” ma fuggono quando sopravvivono delle difficoltà<sup>42</sup>. Questa fiducia in se stessi – come le altre emozioni coinvolte nel discorso – non è quindi assimilabile all’audacia descritta precedentemente<sup>43</sup>. La virtù del coraggio dipende dalla scelta di conseguire un bene, e “affrontare le cose temibili a misura d’uomo ed evidenti, perché ciò è bello, ed è turpe non farlo” e dalla stabilità dell’atteggiamento che permette di reagire senza sconvolgersi<sup>44</sup>.

Anche l’ignaro può sembrare coraggioso perché si mette in movimento senza considerazioni fondate ma, analogamente all’ubriaco, fugge non appena si rende conto che le cose non stanno come credeva<sup>45</sup>. Il difetto dell’ignorante è peggio della baldanza del plurivincitore<sup>46</sup>.

Le intuizioni platoniche sui rapporti fra conoscenza e speranza trovano, nella trattazione del coraggio da parte dello Stagirita, una conferma assai sviluppata. Inserire il discorso nella spiegazione di una virtù aiuta a capire l’intreccio che c’è tra la conoscenza (e l’ignoranza), l’esperienza – e, quindi, anche la memoria –, il sorgere delle emozioni (essere fiduciosi o pieni di speranza) e la vera virtù, che richiede deliberazione e scelta. Si è affermato anche che, in alcuni casi, come quello dell’audacia, la speranza-passione può venire in aiuto alla virtù del coraggio.

<sup>41</sup> οἱ εὐέλπιδες ὄντες: “Quelli che hanno buona speranza”: “chi ha fiducia in se stesso” (trad. C. Natali); “uomini fiduciosi” (trad. C. Mazzarelli); “aliqui sunt bonae spei”, nelle parole di Tommaso d’Aquino in *STh* I-II, q. 40, art. 5, *ad sed contra*.

<sup>42</sup> Cfr. *EN* 3, 1117a10-14.

<sup>43</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *In EN*, lib. 3, lec. 17, n. 7, § 577, p. 163.

<sup>44</sup> Cfr. *EN* 3, 1117a15-17 e Tommaso d’Aquino, *In EN*, lib. 3, lec. 17, n. 7, § 578, pp. 163-164.

<sup>45</sup> Cfr. *EN* 3, 1117a23-27.

<sup>46</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *In EN*, lib. 3, lec. 17, n. 7, § 581, p. 164.

#### 2.4. *L'amicizia e il discorso interiore*

In un contesto molto diverso, nei celebri testi sull'amicizia, Aristotele discute quali siano i beni che all'uomo migliore è lecito cercare, e anche in questi brani si trovano analisi profonde delle relazioni fra le capacità cognitive e affettive.

La digressione nel discorso sull'amicizia si giustifica perché sembra che l'uomo che ha più amici sia anche il migliore<sup>47</sup>. A un certo punto, Aristotele descrive l'attaccamento alla propria identità come base dell'unità della vita: “nessuno di noi sceglierebbe di diventare un altro, in modo che quello in cui si è trasformato abbia ogni bene” (EN 9 1166a20-22), ma vorrebbe godere delle cose buone essendone pienamente consapevole, cioè “vivere con se stesso”. Fra le cose piacevoli “ci sono i ricordi delle cose compiute, e le speranze delle cose buone che verranno” (EN 9, 1166a25-26). Alle speranze viene riconosciuto un ruolo centrale nella struttura identitaria del soggetto, cioè l'importanza della gratificazione anticipata della speranza, che poggia sulle buone azioni passate.

Un altro passaggio mostra come l'interazione della speranza con l'esperienza si traduca in attività costruttive. Il discorso riguarda il gioco interiore del benefattore: l'esercizio attuale è ciò che rende più piacere

come lo sono la speranza del futuro e il ricordo del passato, ma la cosa più piacevole è l'esperienza connessa all'attività, che è anche amata nella stessa misura (EN 9, 1168a12-13).

Dato che l'atto nobile dura a lungo, anche il suo effetto positivo permane, e in qualche modo ciò si proietta nell'avvenire, ammesso che vi sia speranza di continuare a eseguire opere

<sup>47</sup> Sulla questione del modello umano perfetto (lo *spoudaios* o *phrónimos*, “uomo di valore” e sinonimi), cfr. Mercado, Juan A., “Desire, purpose and the meaningful life”, *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, 7, 2022, pp. 49-84, e “Harmonising reason and emotions: Common paths from Plato to contemporary trends in Psychology”, in *Desire and human flourishing. Perspectives from Positive Psychology, moral education and Virtue Ethics*, pp. 93-94.

buone<sup>48</sup>. Ma se da un lato il ricordo delle azioni buone è sempre piacevole, le attese che riguardano il futuro possono andare al contrario<sup>49</sup>.

### 3. TOMMASO D'AQUINO

#### 3.1. *La speranza-passione e la speranza-virtù*

Tommaso d'Aquino (1225-1274) lesse sistematicamente una dozzina opere di Aristotele nell'ultimo periodo della sua vita. Oltre a lasciarci commenti a dodici delle opere dello Stagirita<sup>50</sup>, il pensatore medievale sviluppò una filosofia morale profondamente segnata da caratteristiche diverse da quelle presenti nelle sue opere precedenti. Fra gli approfondimenti si trovano il ruolo delle passioni e la priorità della retta ragione e le virtù sulle norme<sup>51</sup>. Nella celebre *Summa theologiae*, composta contemporaneamente al *Commento all'Etica Nicomachea*, i riferimenti alle opere aristoteliche è frequente, in modo particolare nel trattato *De homine*, della Prima Parte della Seconda Parte<sup>52</sup>, nelle sue centoquattordici *quaestiones*.

In quel trattato sull'essere umano, la speranza compare come una delle passioni fondamentali, quindi come un argo-

<sup>48</sup> Cfr. EN 9, 1168a15-21. Il collante di tutte queste attività e sentimenti da esse derivati è l'amore. Tommaso d'Aquino farà un collegamento esplicito fra la speranza e la "facilitazione" delle opere e illustrerà come essa sia causa ed effetto dell'amore, come si spiegherà più avanti.

<sup>49</sup> Cfr. EN 9, 1168a16-19.

<sup>50</sup> Sulla cronologia delle opere, si veda J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 372-378.

<sup>51</sup> È questa un'idea molto presente in due opere di G. Abbà, *Lex et virtus: studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, e *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995<sup>2</sup>.

<sup>52</sup> Più nota come *Prima secundae*, qui abbreviata nel modo classico I-II. La *Summa* è divisa in tre *Partes* e un *Supplementum*. Le Parti si suddividono in *quaestiones*, e queste a loro volta in *articoli* che raccolgono obiezioni, risposte alle obiezioni, e un corpo che conclude ogni singola discussione. Per i dettagli dell'edizione adoperata rimandiamo alla Bibliografia.

mento chiave per spiegare l'agire umano<sup>53</sup>. La comprensione di ciò che oggi chiamiamo emozioni è capitale per capire le connessioni che vi sono fra gli stimoli che riceviamo, l'impatto che causano in noi, e la gamma di risposte che possiamo darvi.

C'è un'altra trattazione della speranza all'interno della *Summa*, ma in un contesto assai diverso, che è quello delle cosiddette virtù teologiche<sup>54</sup>. In quei passaggi non si studia più il motore interno della persona di fronte alle sfide che comportano sforzo, cioè la speranza-passione, bensì l'eccellenza del carattere che si forgia grazie alla certezza di raggiungere il bene assoluto — la contemplazione eterna di Dio — e possederlo per l'eternità. Il carattere teologale di questa virtù implica che il principio fondante della disposizione interiore dipende da Dio stesso. Le dimensioni e la portata esistenziale di questo elemento della dottrina teologica cristiana ha fatto sì che la speranza-passione sia spesso lasciata in secondo piano, e che per parlarne direttamente sia indispensabile dare rilievo a questa distinzione. Anche se in queste pagine ci occupiamo prevalentemente della passione umana della speranza, cioè della speranza come fenomeno antropologico<sup>55</sup>, faremo riferimento alla

<sup>53</sup> La I-II è divisa in otto grandi argomenti, fra cui il terzo corrisponde alle passioni, che seguono (1) il discorso sul fine ultimo della persona e (2) gli atti umani. Precede il capitolo sulle virtù.

<sup>54</sup> *STh* II-II, qq. 17-18. C'è un'altra opera del Tommaso maturo, cioè le cinque *Quaestiones disputatae de virtutibus*, di cui la quarta corrisponde alla speranza. Nell'articolo 1 del "Proemio" di quella questione, l'Aquinate ribadisce la distinzione fra la speranza-passione e la speranza-virtù. Per giungere alla conclusione fa un riassunto del luogo e delle caratteristiche della passione della speranza. Cfr. J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 364 e l'"Introduzione" di M. S. Vaccarezza a *Tommaso. Le virtù. Quaestiones de virtutibus, I e 5*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-14. L'argomento ricompare nell'incompiuto trattato *De spe*, del *Compendio di teologia per il fratello Reginaldo*: cfr. J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 383-384.

<sup>55</sup> Fra gli studiosi che spiegano chiaramente queste due "speranze" si trova Josef Pieper, il quale comunque si occupa più della virtù teologale della speranza. Merito di Pieper è confrontarsi con gli aspetti sociali della speranza cristiana e le proposte del pensiero laico del Novecento, soprattutto quella di

versione teologica e alla speranza come fenomeno comunitario in diversi momenti.

### 3.2. *La speranza fra le passioni fondamentali*

Dato il carattere sistematico dell'antropologia filosofica dell'Aquinate, vale la pena abbozzare il suo quadro generale sulle emozioni<sup>56</sup>. Per l'Autore medievale, le passioni sono dei sentimenti — o affezioni — con i quali devono fare i conti le nostre capacità di decisione e di azione. Infatti, le virtù, in quanto disposizioni stabili, ordinano il nostro agire e in questo compito non possono fare a meno della situazione interna del soggetto, che esperisce certe alterazioni dell'animo come il godimento, l'ira, l'amore, il dolore o l'odio. È emerso più volte come nella proposta aristotelica queste mozioni interiori si spiegano nel contesto della ricerca del bene: l'essere umano si mette in moto o intraprende perché vuole raggiungere qualcosa percepito come conveniente per lei o per lui, qui e ora, o come un mezzo per raggiungere un fine più lontano. Le passioni indicano al soggetto “come sta” o “come si sente” di fronte ai beni o alle situazioni di pericolo. Tommaso d'Aquino riprende l'argomento e la metodologia dello Stagirita, in cui tutta la dinamica tendenziale umana è basata sul potere stimolante del bene e, secondariamente, sulla ripugnanza verso le diverse fonti di dolore, presenti o previste.

Anche per quanto riguarda gli aspetti fisiologici delle passioni, cioè le diverse reazioni fisiche alle sollecitazioni dei beni o delle minacce, Tommaso sfrutta la strada battuta dai Greci. Tali alterazioni fisiche vanno accompagnate da cambiamenti fisiologici (oggi diremmo risposte periferiche regolate dal si-

E. Bloch. Cfr. J. Pieper, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1953 (orig. *Über die Hoffnung*, J. Hegner, Lipsia 1935).

<sup>56</sup> Questo paragrafo ripropone le idee contenute in J. A. Mercado, *Emotion management. Happiness and virtue for modern readers*, ebook, StreetLib 2019 (it. *Il management delle emozioni. Felicità e virtù fra antico e moderno*, ebook, StreetLib 2017).

stema nervoso autonomo, reazioni ormonali ed elettrocorticali) e comportamenti espressivi (postura e movimenti del corpo, emissioni vocali)<sup>57</sup>. Le passioni o emozioni sono quindi situazioni transeunti che dipendono in origine da uno stimolo esteriore il cui effetto successivo può essere più o meno duraturo, e normalmente costituisce una spinta per affrontare o evitare determinate situazioni. La stragrande maggioranza di questi moti affettivi è comune agli esseri umani e agli animali, e Tommaso d'Aquino sta molto attento a rilevare sia i parallelismi che le divergenze di questi fenomeni organici negli umani e negli altri animali.

Per quanto riguarda il mettersi in movimento, cioè le manifestazioni delle nostre tendenze elementari, i Classici si riferivano agli appetiti sensitivi, per i quali la percezione di qualcosa di piacevole muove a ottenere certi oggetti, e la prospettiva di un dispiacere muove a evitarne di altri<sup>58</sup>. In latino venne coniato il termine *appetitus irascibilis* per spiegare la potenza interna che ci consente di avviarcì per raggiungere i beni che richiedono fatica e sforzo, cioè i cosiddetti beni ardui. È anche evidente che abbiamo una tendenza verso scopi la cui ricerca è segnata dal loro carattere dilettevole. Per questa tendenza, che è più elementare ancora di quella irascibile, coniarono il termine *appetitus concupiscibilis*. Come si è visto brevemente, nei testi di *Etica Nicomachea* e nel commento medievale, Aristotele assegna un ruolo fondamentale al coraggio o forza come disposizione profonda per moderare l'aggressività e le aspettative, e quindi in collegamento stretto con la speranza. Anche se il quadrante superiore destro della Figura 1 è meno rilevante per la speranza, vale la pena menzionare che per la modulazione delle tendenze dell'appetito concupiscibile è particolarmente importante la moderazione o temperanza.

<sup>57</sup> In *STh* I-II sono frequenti le osservazioni sulle alterazioni corporee riguardanti le passioni. Cfr. qq. 31, 33, 38, 44, 48, 50, etc.

<sup>58</sup> Cfr. *STh* I-II, q. 22.