

RICERCHE

Che cosa è la magnanimità? A proposito di una virtù e delle sue contraddizioni

Marialucrezia Leone^(a)

Ricevuto: 12 Settembre 2025; accettato: 30 Ottobre 2025

Riassunto Nei testi aristotelici la magnanimità si presenta come una virtù morale dai tratti che potrebbero oggi sembrare contraddittori: questa qualità del carattere da un lato viene delineata come il coronamento e la perfezione delle altre virtù, fondata sulla conoscenza di se stessi e del proprio valore; dall'altro, invece, essa appare connessa al benessere materiale, all'onore, alla disuguaglianza sociale e politica. Questa prima teorizzazione filosofica della *megalopsychia* ha contribuito a far sì che, nella storia del pensiero occidentale, la magnanimità sia interpretata e discussa in modo differente e persino discordante. Partendo da queste considerazioni, l'articolo si propone di ripercorrere brevemente alcune delle tappe più importanti della lettura della magnanimità, operata dai diversi pensatori, a partire dal mondo antico post aristotelico, sino alle discussioni filosofiche più recenti. Oltre a provare a comprendere la natura della grandezza d'animo e le sue interpretazioni, positive e negative, rivestite attraverso le epoche, si tratta soprattutto di capire se la magnanimità possa essere considerata una virtù morale ancora attuale, un modello etico proponibile al giorno d'oggi per vivere bene e raggiungere la felicità.

PAROLE CHIAVE: Magnanimità; Virtù morali; Storia della filosofia morale

Abstract *What is magnanimity? On a virtue and its contradictions* – In Aristotle's works, magnanimity is portrayed as a moral virtue with features that might seem contradictory today. On the one hand, this character trait is described as the crowning achievement and perfection of the other virtues, based on self-knowledge and awareness of one's own value. On the other, however, it appears to be linked to material well-being, honour, and a system of social and political inequality. This first philosophical discussion of *megalopsychia* has triggered different and even conflicting interpretations throughout the history of Western thought. Starting from these considerations, the article aims at retracing some of the most important stages of how magnanimity was viewed by various philosophers, from the post-Aristotelian period to most recent philosophical discussions. In addition to reconstructing the nature of magnanimity and its variegated interpretations throughout the ages, I ask the question whether magnanimity can still today be considered a moral virtue or an ethical model for living well and achieving happiness.

KEYWORDS: Magnanimity; Moral Virtues; History of Moral Philosophy

^(a)Facoltà di Scienze Umane, della Formazione e dello Sport, Università Pegaso, Centro Direzionale Isola F2 - Napoli (IT)

E-mail: marialucrezia.leone@unipegaso.it



1 Introduzione

NEGLI ULTIMI DECENNI, LA FILOSOFIA morale ha conosciuto un forte ritorno dell'etica delle virtù. Eppure, dentro questo movimento di rivalutazione, vi è una virtù antica che continua a restare controversa e poco esplorata: la magnanimità. La sua storia è accidentata, segnata da esaltazioni come simbolo di grandezza morale anche in chiave elitistica, e da svalutazioni che la relegano a un retaggio ormai fuori epoca nelle società democratiche ed egualitarie. Ripercorrere con rigore le metamorfosi della *megalopsychia*, dalle origini aristoteliche fino ai dibattiti più recenti, significa affrontare un'impresa in cui pochi si sono cimentati negli ultimi anni, ma che oggi appare necessaria per rifare ordine in una selva di interpretazioni e comprendere il ruolo che questa virtù può ancora svolgere come modello significativo per una vita buona e giusta.

2 La *megalopsychia* in Aristotele

Il termine *magnanimità* deriva dal latino *magnanimitas*, a sua volta proveniente dalla parola greca *megalopsychia*,¹ che sta a indicare letteralmente "grandezza d'animo".² Nelle sue prime apparizioni testuali l'espressione si presenta come una forma di onore, di nobiltà di spirito e di rivincita: già a partire dai poemi omerici, è impiegata infatti per denotare un tratto del carattere proprio degli eroi (per esempio, di Achille che sceglie di vendicare la morte di Patroclo). Questa radice testuale del concetto di "magnanimo" è rintracciata da Aristotele negli *Analitici Posteriori*. Seguendo la tradizione, oltre ad Achille, Aristotele individua esempi di uomini magnanimi anche in Socrate, Alcibiade, Lisandro e Aiace (cfr. II, 13, 97b15-25). La lettura controversa della magnanimità nasce con la sua prima teorizzazione filosofica, delineata nei testi aristotelici (Aristotele si occupa della *megalopsychia* in *Etica Nicomachea* IV, 3, in *Etica Eudemia* III, 5-6, in *Retorica* I, 9 e II, 12 e, come già visto, in *Analitici Posteriori* II, 13). Nella storia del pensiero morale, la magnanimità diviene una virtù proprio con Aristotele. Nella sua opera, lo Stagirita si occupa più volte della *megalopsychia* e sembra assegnarle una grande importanza, addirittura considerandola coronamento, ordine, armonia, delle altre virtù (*kosmos tis einai tòn aretôn*) (*Ethica Nicomachea* IV, 3, 1124a1-2).

Nell'*Etica Nicomachea*, la *megalopsychia* viene tratteggiata soprattutto nel IV Libro del testo ed intesa come: (a) una virtù morale; (b) fondata sulla conoscenza di se stessi – il *megalopsychos* è l'uomo "degno di grandi cose" (IV, 3, 1123b2), virtuosamente superiore, che è consapevole di essere tale –; (c) connessa ai beni esteriori e specialmente ai grandi onori (IV, 3, 1123a34-1125a3).

(a) La magnanimità costituisce una virtù, giu-

sto mezzo tra la viltà o la pusillanimità, piccolezza d'animo (*mikropsychia*), che consiste nel non rivendicare i riconoscimenti dovuti, e la superbia o la presunzione (*chaynotês*), cioè il pretendere onori senza esserne di fatto degni. La *megalopsychia* non solo è intesa da Aristotele come una virtù, che si accompagna ad altre virtù (cfr. anche *Etica Eudemia*, III, 5, 1232a19-33),³ ma come ciò che sta al di sopra delle altre virtù, perché in grado di rendere più grandi, ampliare tutte le *aretai*. In questo senso il *megalopsychos* finisce, secondo Aristotele, con l'incarnare quell'essere umano che eccelle in ciascun comportamento virtuoso e possiede il bene (*to agathon*). In quanto virtuoso e buono, il magnanimo si configura quindi come il generoso, teso a rendere più di quanto riceve, e come il clemente, capace di dimenticare e perdonare un torto subito (*Etica Nicomachea* IV, 3, 1125a2-5; cfr. soprattutto IRWIN 2019, p. 23).

(b) La magnanimità è una virtù fondata sulla conoscenza di se stessi e della propria grandezza (*Etica Nicomachea* IV, 3, 1123b1-2; 13-15). Si tratta cioè di una forma di dignità e di rispetto di sé, connessa a un'adeguata consapevolezza del valore che si possiede e che permette sempre, al di là delle circostanze avverse del caso, di non venire mai meno alle proprie convinzioni. Nelle pagine aristoteliche il magnanimo è delineato come colui che sembra (*dokei*) essere consapevole e si ritiene degno delle cose più grandi (*beltiôn axios*) e, perciò, come il più perfetto (*aristos*). La stima che la persona magnanima gode di se stessa, in relazione al suo giusto merito, la spinge a sentirsi superiore agli altri uomini. Nella *Retorica* Aristotele specifica che questo atteggiamento di superiorità si traduce talvolta in un comportamento di distanza verso chi è inferiore (*Retorica* II, 24, 1401b20-3; in proposito viene menzionato l'esempio di Paride che si ritira sul Monte Ida). Nell'*Etica Eudemia* aggiunge che è proprio del *megalopsychos* preoccuparsi di quello che pensa una persona eccellente nei suoi confronti, senza interessarsi invece del giudizio della maggior parte degli uomini (verso cui si mostra noncurante; cfr. *Etica Eudemia* III, 5, 1232a39-1232b10).

(c) Aristotele tratteggia il *megalopsychos* come una persona autosufficiente (*autarchos*), in possesso di beni esteriori (più di cose belle e infruttuose, piuttosto che di cose utili; cfr. *Etica Nicomachea* IV, 3, 1125a10-15), come la ricchezza, il potere e il prestigio. Quindi egli collega l'esercizio della magnanimità soprattutto alla considerazione manifesta e al rispetto altrui, cioè all'onore (*timê*), ritenuto il migliore tra i beni esteriori e l'oggetto stesso di interesse della magnanimità. In particolare, Aristotele spiega che, poiché il valore (*axios*) riguarda i beni esterni, e l'onore è il bene esteriore più grande perché reso agli dèi, la persona dall'animo grande ha a che fare con l'onore e il disonore nel modo giusto (*Etica Nicomachea* IV, 3, 1123b23).

La relazione tra magnanimità e onore viene tratteggiata da Aristotele anche nella *Retorica*. In questo testo egli chiarisce che la magnanimità riguarda le grandi ambizioni, che derivano dal desiderio di un grande onore, e si traduce quindi nell'esplicare grandi benefici (che assicurano questo onore; cfr. *Retorica*, I, 9, 1366b17-18). La connessione tra *megalopsychia* e il ritenersi degni di grandi cose è il motivo per cui la magnanimità si rinviene, secondo Aristotele, soprattutto nei giovani: questi ultimi sono dotati di speranza (II, 12, 1389a29-32) e di consapevolezza nel ritenersi degni di beni di cui si è privi (II, 12, 1388a37-b3). Anche nell'*Etica Eudemia* viene ribadito che il magnanimo è colui che si preoccupa soprattutto dell'onore, considerato fonte di gioia (III, 5, 1232b10-14).

Accanto a questi tratti fondamentali della *megalopsychia*, nelle sue opere Aristotele elenca e specifica altre numerose caratteristiche che sembrano proprie dell'uomo magnanimo:⁴ come, per esempio, il fatto di apparire sincero, giusto, calmo, coraggioso (*Etica Nicomachea*, IV, 3, 1123b31-33), di non essere mosso dal cambiamento di ricchezza e di fortuna (IV, 3, 1124a15-17; cfr. anche *Analitici Posteriori*, II, 13, 97b 21-25), di non essere rancoroso e pettegolo (*Etica Nicomachea*, IV, 3, 1125a5-6), di non comportarsi come un adulatore e quindi di non stupirsi mai di niente (visto che niente gli appare davvero grande).⁵

Importante per la nostra analisi è notare che, accanto a queste qualità positive, il magnanimo sembra anche apparire imperfetto, perché connotato da tratti del carattere che potrebbero apparire, a noi oggi, piuttosto negativi e per così dire poco virtuosi (cfr. HARDIE 1978; D.C. RUSSELL 2012): il *megalopsychos* è soprattutto chi ha un importante ruolo sociale (cfr. *Etica Eudemia*, III, 5, 1232a30), pare non amare i rischi (se non grandi) (*Etica Nicomachea* IV, 3, 1124a7-8), essere incline al disprezzo (cfr. *Etica Eudemia* III, 5, 1232b1-10), non reputare sempre la vita degna di essere vissuta (cfr. *Etica Nicomachea* IV, 3, 1124a9-10), ricordarsi dei benefici prestati, ma non ricevuti (essere quindi ingrato) (IV, 3, 1124a12-16), agire poco (tranne nel caso di questioni che comportano onore o importanza rilevanti) (IV, 3, 1124b25-26), apparire altezzoso e orgoglioso (come già detto, la persona magnanima è motivata da grandi onori, ma disprezza gli onori insignificanti conferiti da persone insignificanti; cfr. IV, 3, 1124a10-11). Infine, anche se il *megalopsychos* dice la verità, usa però l'ironia con la gente comune (in altre parole il magnanimo, pur essendo sincero, impiega la dissimulazione con la maggioranza degli uomini) (IV, 3, 1124a5-6. In proposito cfr. HARDIE 1978, p. 65).

Oltre al dibattito su cosa sia effettivamente la magnanimità aristotelica e sulle sue caratteristiche, che potrebbero a noi oggi sembrare contraddittorie e poco consone a ciò che si definisce un

atteggiamento virtuoso, un'altra questione aperta, solitamente presente nella letteratura secondaria sulla *megalopsychia*, riguarda l'individuare chi sia davvero la persona che maggiormente rappresenti e incarni questa qualità del carattere. Chi è dunque il *megalopsychos*, ovvero quell'uomo che si ritiene degno di grandi cose e che, realmente, lo è? Secondo una linea interpretativa che risale a René-Antoine Gauthier (1951, pp. 104-118), per *megalopsychos* Aristotele intende innanzitutto il filosofo, anche se, nei testi dello Stagirita, non compaia effettivamente alcuna menzione dell'esercizio della vita teoretica per i presupposti della magnanimità (cfr. HARDIE 1978, pp. 67-69).

A favore di questa tesi ci sarebbe tuttavia il fatto che il *megalopsychos*, proprio come l'uomo contemplativo del X Libro dell'*Etica Nicomachea*, è autosufficiente, indipendente e, pur avendo amici, sembra vivere appartato (l'onore e la consapevolezza di sé isolano la persona magnanima dalla maggior parte degli altri individui). A ciò va aggiunta la deduzione che, poiché per Aristotele la migliore forma di vita e di felicità è quella filosofica (cfr. *Etica Nicomachea* X, 7-8), il magnanimo come uomo migliore, non potrebbe non essere proprio il filosofo. Altri studiosi invece, alla maniera di Holloway, preferiscono piuttosto leggere la *megalopsychia* come una virtù più tipica dell'uomo politico (DIRLMEIER 1956; HOLLOWAY 2008). Quest'ultima tesi si basa sul presupposto per cui, se è vero che il *megalopsychos* si caratterizza per tutte le virtù al sommo grado, egli è colui che possiede primariamente la *phronêsis*, ovvero l'*aretê* tipica della *vita activa* e della sfera politica (cfr. HOLLOWAY 2008, p. 18; FETTER 2012). Tra l'altro, nella stessa *Etica Nicomachea*, Aristotele spiega che l'onore è lo scopo principale della politica e, di fatto, come già emerso, l'onore sembra essere, in quanto migliore tra i beni esteriori, l'oggetto stesso della magnanimità (I, 1095b23).

Il magnanimo sarebbe pertanto il politico che sa valutare bene, che ha la consapevolezza dei propri mezzi intellettuali e morali e, quindi, si sente degno di grandi imprese (essendo di fatto tale). In questa cornice interpretativa la grandezza d'animo viene letta come una virtù sociale, ovvero come una delle disposizioni abituali propria dei cittadini nello spazio relazionale della *polis* (IRWIN 2019; VACCAREZZA 2012).

Se dai testi aristotelici non risulta chiaro chi sia davvero il *megalopsychos* (un uomo contemplativo, oppure dedito piuttosto alla vita attiva), è invece evidente chi non possa aspirare alla virtù etica della magnanimità: si tratta di tutti coloro che non posseggono beni esteriori a sufficienza, che non godono di grandi onori, che non compiono imprese straordinarie, incapaci di esercitare le altre virtù al sommo grado (come avviene nel caso della maggior parte delle persone comuni, ma soprattutto come accade con le donne, che per Aristotele

non sono dotate propriamente di *phronêsis*).⁶

Nel modo in cui stiamo per vedere, tutte queste questioni spinose, lasciate aperte dai testi aristotelici hanno portato, nella storia del pensiero successivo, a letture e a interpretazioni piuttosto diverse della *megalopsychia*.

■ 3 L'interpretazione della grandezza d'animo dal pensiero tardo antico a quello moderno

Nel mondo tardo antico la magnanimità è di sicuro letta e concepita come una virtù importante. La prima fase del pensiero stoico, per esempio, che va particolarmente a rivalutarla, la intende una qualità morale appartenente alla virtù del coraggio (cfr. GILL 2019; FETTER & NIGOSRKI 2008). Nelle sue *Vite dei Filosofi* Diogene Laerzio spiega che nell'etica stoica la magnanimità è considerata una virtù subordinata rispetto alle quattro primarie (forzezza, giustizia, prudenza e temperanza) e, in particolare, indica la conoscenza o lo stato che rende qualcuno superiore alle cose che solitamente accadono sia alle persone buone che a quelle cattive (VII, 92-93).

Il magnanimo è pertanto colui che, impiegando la razionalità, è in grado di governare le passioni e sa elevarsi al di sopra delle situazioni concrete e fortuite, che caratterizzano la maggior parte degli uomini. Un'importante considerazione da fare è poi che, contrariamente ad Aristotele, che collega la magnanimità ai beni esteriori, gli Stoici (anche di lingua latina) tendono invece a tratteggiare questa virtù come totalmente distaccata dalla ricchezza materiale (VASALOU 2019b, p. 118). Nel I libro del *De Officiis* anche Cicerone chiarisce che la grandezza d'animo si manifesta, da un lato, nella presa di distanza dai beni esteriori (ma non dall'onore), e da ciò che non è onesto, senza lasciarsi coinvolgere dalle passioni e dai cambiamenti di fortuna e, dall'altro, nel compiere azioni eroiche e utili (I, 66).⁷

A tal proposito, come modello di persona che ha esercitato la *magnitudo animi et fortitudo*, Cicerone cita l'esempio di Marco Attilio Regolo: impegnato durante la prima guerra punica, il generale romano mantiene la promessa fatta ai cartaginesi di recarsi a Roma, per favorire la liberazione di prigionieri nemici, per poi ritornare a Cartagine, sacrificando la propria vita (III, 99-100). In questo senso per Cicerone, come già per Aristotele, la grandezza d'animo indica anche coraggio ed una forma di onore (come quella appunto di mantenere le promesse) e di generosità. Il magnanimo è inoltre chi cerca la verità, libero dalle incombenze dell'esistenza attiva e riluttante a sottomettersi se non a chi può educarlo (I, 13).⁸

Accanto a questa lettura della grandezza d'animo collegata alla vita teoretica, i testi ciceroniani ce ne offrono anche una connessa alla vita pratica: Cicerone rivaluta infatti l'aspetto politico

dell'esercizio della magnanimità a favore della comunità, visto che, come chiarisce sempre nel *De Officiis*, una grandezza d'animo che non opera con giustizia, a vantaggio degli interessi del bene pubblico (pur se ciò comporta inconvenienti o pericoli per se stessi), è soltanto una forma di vizio (I, 62).⁹

Nel mondo medievale, soprattutto a partire dalla seconda metà del XIII secolo, l'arrivo delle opere di Aristotele nell'Occidente latino nelle Università¹⁰ porta al sorgere di diversi problemi dottrinali e interpretativi.¹¹ Nell'ambito morale, tra le teorie problematiche e "pericolose" per la fede cristiana, che suggerirebbero i testi della tradizione aristotelico/averroista, va menzionata la delineazione di un'etica intellettualista (alla sola portata dell'essere umano e fuori dall'orizzonte della grazia divina),¹² quindi la conseguente difesa di una "felicità mentale",¹³ e l'inconciliabilità tra l'elenco delle virtù aristoteliche e quello delle virtù cristiane. Riguardo a quest'ultimo aspetto, va detto che, nella lista delle *aretai* fornita dallo Stagirita, per esempio nell'*Etica Eudemia* (II, 1220b37-1221a1-12) oltre alla mancanza di ogni accenno alle virtù infuse, emerge chiaramente come alcune di quelle disposizioni caratteriali intese come qualità virtuose, nell'interpretazione cristiana appaiono piuttosto come vizi o peccati. Viceversa, alcune delle *virtutes* principali della spiritualità della chiesa si qualificano come un eccesso o un difetto se trasportate nella tavola aristotelica delle *aretai*.

A questo proposito un esempio significativo è la *virtus* cristiana della verginità (che nelle pagine di Aristotele può sembrare un atto contraddistinto da deficienza nella pratica sessuale); un altro caso investe l'umiltà, una virtù esaltata dalla Bibbia (cfr., per esempio, *Luca*, 18, 14; *Matteo*, 23, 12), che agli occhi dei medievali rappresenta proprio ciò che Aristotele leggeva come "piccolezza d'animo", tratteggiata come eccesso (e quindi vizio) della *megalopsychia* (GAUTHIER 1951, pp. 179-211 e pp. 239-250).¹⁴ Da questo punto di vista, nell'interpretazione dei maestri medievali, la magnanimità comincia a colorarsi di tratti negativi e ad apparire più una forma di peccato che di virtù.

I rapporti tra umiltà e magnanimità vengono comunque particolarmente esaminati dagli autori medievali: alcuni maestri (si pensi a Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, 5, 10-11) tendono a esaltare l'umiltà a sfavore della magnanimità (che sembra sconfinare nel peccato di superbia); altri pensatori, invece, arrivano ad armonizzare le due qualità virtuose.¹⁵

Un esempio di questa conciliabilità si rinviene in Alberto Magno, secondo cui, proprio perché sia l'umiltà che la magnanimità risultano dei doni divini, queste virtù non vanno di fatto a contraddirsi e a escludersi a vicenda. Esse, al contrario, rappresentano due aspetti della stessa condizione morale: l'uomo infatti appare umile quando sa di essere povero di tutto, anche delle medesime disposizioni

virtuose. Allo stesso tempo, l'individuo umano può essere magnanimo riconoscendo la grandiosità dei propri doni – e quindi anche delle proprie virtù – in quanto provenienti da Dio (ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, IV, 2, 2).¹⁶ In tal senso la persona magnanima, pur aspirando a imprese di notevole valore, è consapevole che la propria grandezza dipende soprattutto dalla grazia divina.

Sulla scia di Alberto, anche Tommaso d'Aquino concepisce la magnanimità come una virtù, non in contraddizione con l'umiltà: così come il magnanimo si considera degno di cose supreme e di grandi onori, in relazione ai beni ricevuti da Dio, l'umile onora gli altri, reputandoli superiori, in quanto individua nella loro opera, l'azione divina (*Summa Theologia*, II-II, q. 129, a. 3, ad 4).¹⁷

In particolare, per Tommaso, la *magnanimitas* non soltanto è una virtù (*extensio animi ad magna*),¹⁸ ma è addirittura una virtù speciale (II-II, q. 129, a. 1 e aa. 3-4), dal momento che rappresenta la moderazione operata dalla ragione verso l'onore, che è un bene straordinario, perché premio divino di ogni altra virtù (II-II, q. 129, a. 4). La magnanimità risulta una parte della fortezza (*fortitudo*) (II-II, q. 129, a. 5), una delle quattro *virtutes* cardinali, accanto alla prudenza, alla giustizia e alla temperanza. Se però la fortezza, in ambito politico, consiste soprattutto nel resistere alla paura – anche della morte – e nel sostenere la fede in circostanze estremamente difficili (infatti è una virtù peculiare del martire), la magnanimità riguarda, in un ambito più ristretto, la determinazione umana a intraprendere una grande impresa, ed attesta l'azione della grazia di Dio. Infine, la magnanimità, nella concezione tomista, è connessa a un'altra virtù cristiana, cioè alla speranza, poiché riguarda un bene o un fine futuro che, in quanto grande, è arduo e difficile, e tuttavia, per mezzo della grazia, possibile da conquistare (II-II, q. 129, aa. 5-6).

La magnanimità quindi supportata dall'umiltà e dalla speranza riesce a finalizzare l'anima verso scopi faticosi da raggiungere, la rafforza contro la disperazione e la spinge verso cose grandi secondo la retta ragione (I-II, q. 60, a. 5). Come fa giustamente notare John Marenbon, l'aspetto forse più significativo della lettura tomista della magnanimità è quello di considerare questa qualità del carattere non più, come in Aristotele, in modo autoreferenziale (il *megalopsychos* aristotelico non è tale perché è utile nelle cose grandi che compie, ma perché, in quanto degno, compie le sue azioni innanzitutto per se stesso). Per Tommaso invece la magnanimità, poiché si ottiene solo compiendo, secondo ragione, le azioni grandiose e socialmente benefiche che dovrebbero valere l'onore (innanzitutto divino), è una virtù orientata principalmente verso gli altri e verso Dio (MARENBOON 2019, p. 97).

Questa considerazione ci porta ad affermare

che, tra i maestri medievali, la trattazione della magnanimità sembra riguardare più la sfera politica che quella privata. Questo emerge sia in Tommaso, dove il principe magnanimo aspira a realizzare grandi opere per il bene della comunità (*De regno ad regem Cypri*, I, 7), e sia in altri contemporanei dell'Aquinate, come, per esempio, in Enrico di Gand. In una questione quodlibetale del 1292, a seguito della caduta della città di San Giovanni d'Acri per opera del sultano d'Egitto Koloun, Enrico è chiamato a stabilire se un soldato che cade in battaglia in difesa della sua patria faccia opera di magnanimità.¹⁹ Nel testo la magnanimità è di sicuro considerata una virtù, parte della *fortitudo* e sta soprattutto a significare coraggio e intraprendenza nel campo politico e militare in difesa del bene comune (nel testo arricchiano viene definita come “*maxima virtus in agibilibus*”).²⁰

Ai fini del nostro studio, conviene forse prestare attenzione a un'ultima lettura della magnanimità presente nel mondo medievale, che è quella proposta da Dante Alighieri. Se nel *Convivio*, la *nobilitate* viene definita aristotelicamente come “perfezione di propria natura in ciascuna cosa” e contrapposta alla pusillanimità (IV, 17, 4-5), nella *Commedia* (*Inferno* II, 43-51; X, 73-75; IV, 112-114) sono soprannominati magnanimi personaggi come Virgilio e Farinata (Manente degli Uberti, capo eretico della fazione dei Ghibellini; ulteriori riferimenti di Dante alla magnanimità si trovano nel *De vulgari eloquentia*, II, 7, 2 e nel *De monarchia* II, 5, 2). Soprattutto in riferimento a quest'ultima attribuzione, Dante si allineerebbe a un'interpretazione della magnanimità propria del suo tempo, intendendo questa qualità del carattere umano non solo come fierezza e audacia, ma anche come orgoglio e superbia. In tal senso la magnanimità sembrerebbe tendere ad indicare non più – soltanto – una qualità positiva del carattere umano (cfr. FORTI 1961; SCOTT 1977).

Nel mondo moderno, una tappa fondamentale, che ha segnato e condizionato in parte anche la concezione successiva della magnanimità, è rappresentata da Niccolò Machiavelli. Nell'elenco delle qualità che un principe nuovo dovrebbe coltivare per «de' nimici, guadagnarsi delli amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da' populi, seguire e reverire da' soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi li ordini antichi» (*Il Principe*, VII),²¹ Machiavelli menziona la magnanimità, accanto alla severità, alla gratitudine e alla capacità di conservare l'amicizia (Machiavelli recupera dal mondo romano queste qualità ritenute importanti per un sovrano, prendendo evidentemente le distanze dalle virtù propriamente cristiane: cfr. BERLIN 2000, pp. 45-46). Egli intende la magnanimità come una virtù politica più che morale (cfr. DE CARO 2023) (un valore dai tratti aristocratici ed eroici che, alla maniera ciceroniana, implica co-

raggio, fierezza e audacia di chi non si lascia sconfiggere dalle difficoltà e dai cambiamenti di circostanza e fortuna) e come una qualità del carattere umano totalmente sganciata dalla virtù cristiana dell'umiltà. In questo senso, secondo Machiavelli, il principe è chiamato a divenire magnanimo; e tuttavia, se molte qualità che dovrebbero contraddistinguerlo (come la ricerca di grandi onori, l'alterigia o l'impiego della dissimulazione) sembrano evidentemente accomunarlo al *megalopsychos*, altre sue caratteristiche (come l'impiego misurato della generosità o l'essere vendicativo) sembrano invece differenziarlo dal magnanimo aristotelico.

Seguendo la difesa e la ripresa che il pensatore fiorentino fa proprio della magnanimità, Leo Strauss ha riconosciuto in Machiavelli un sostenitore della dottrina delle virtù di "Atene" contro quelle di "Gerusalemme": se l'etica aristocratica di Atene (fondata sul pensiero socratico e aristotelico) individuerrebbe la massima forma di virtù proprio nella capacità elitaria del magnanimo, ovvero dell'uomo che si ritiene, sopra tutti, degno di grandi onori e di grandi ricchezze, l'etica talmudica, quella di Gerusalemme (incarnata filosoficamente nei Sofisti, in Spinoza, Kant e Marx) avrebbe invece preferito la "vergogna" (l'umiltà), ovvero una qualità morale e politica che caratterizza l'essere umano, indegno rispetto alla grandezza divina, alla portata di tutti e soprattutto dei più poveri e degli schiavi (STRAUSS 1963, pp. 247-276; DICKSON & JOKIĆ 2015). La lettura di Strauss è importante nella misura in cui, intendendo la magnanimità come un attributo del carattere riservato soltanto a pochi, ha aperto la strada a tutte quelle interpretazioni polemiche che, come vedremo, alcuni filosofi successivi offrono della *megalopsychia* aristotelica, intendendola come una virtù aristocratica, non più proponibile e auspicabile.

Nel mondo moderno una riflessione importante sulla magnanimità si riviene, oltre che in Machiavelli, in altri autori,²² come Renè Descartes, David Hume e Friedrich Nietzsche. Rispetto ai medievali (impegnati a conciliare la magnanimità con le virtù cristiane, come l'umiltà e la speranza), la tendenza degli autori moderni è soprattutto quella di porre l'accento, a seconda dei casi, su alcune delle caratteristiche assegnate da Aristotele alla magnanimità.

Ne *Le passioni dell'anima* (articoli 153 e 161) Renè Descartes considera di sicuro la magnanimità come una virtù²³ e la legge come sinonimo di *Générosité* (intesa come autostima legittima).²⁴ Poiché l'autostima è una passione legata al libero arbitrio e dunque in ultima analisi alla volontà, la generosità risulta connotarsi come una passione della volontà, regolata comunque dalla ragione e connessa al pensare (SHAPIRO 1999; Moriarty 2019; GIAMMUSSO 2023). La lettura che Descartes propone della magnanimità non pare colorarsi di

tratti elitari e aristocratici: colui che possiede questo *sentiment* di se stesso è di sicuro un ottimista (è persuaso che ogni altra persona ne sia anche dotata); non disprezza gli altri esseri umani, perdonando loro le mancanze (imputate a un'insufficienza di conoscenza, piuttosto che di buona volontà); non si reputa molto inferiore e né molto superiore agli altri uomini dotati di ingegno, bellezza e perfezione.

Il generoso è quindi chi è portato a compiere grandi cose (che ha effettivamente la consapevolezza di compiere), fa del bene agli altri (mostrandosi cortese, affabile e sollecito con tutti) ed è in grado di controllare, come già avveniva per gli Stoici, le proprie passioni (soprattutto la gelosia, l'invidia, l'odio, la paura e l'ira). I generosi sono, infine, coloro che non cambiano umore in base alle fortune o alle avversità (articolo 159). E, tuttavia, proprio come nel caso del *megalopsychos* aristotelico, il generoso cartesiano mostra quella che oggi potremmo considerare una forma di orgoglio, dato che «non concede mai ai suoi nemici il vantaggio di riconoscere di essere stato offeso da loro» (articolo 156).²⁵ Significativo è poi il fatto che Descartes, sulla scia dei medievali, non legge come contrapposte magnanimità e umiltà, ma colloca l'umiltà tra le peculiarità della stessa generosità. Addirittura, il generoso è proprio chi possiede per antonomasia la virtù dell'umiltà e agisce di conseguenza, senza preferirsi a nessuna persona, riconoscendo che tutti gli esseri umani sono soggetti a errori (articolo 155).

Anche David Hume prende in considerazione ciò che egli definisce *grandezza d'animo* (*greatness of mind*), di cui si occupa più volte nelle sue opere.²⁶ Nel *Trattato sulla natura umana*, per esempio, la grandezza d'animo viene tratteggiata come una delle virtù naturali (insieme al coraggio, all'amicizia, all'ambizione, etc.), ovvero come una delle qualità del carattere, che genera una sensazione piacevole davanti agli occhi degli altri (III, 2, 2). In quanto tale, essa si contrappone alle virtù artificiali (come la giustizia), attributi morali per lo più utili nella società. Come ogni altra virtù nella concezione morale humiana, la grandezza d'animo non ha un valore assoluto, ma dipende piuttosto da come di volta in volta essa viene percepita, dal grado di simpatia e dal gusto morale (ma non dalla ragione) di chi la sperimenta e la coglie (III, 1).

Secondo Hume, a parte il livello di simpatia sollevato nello spettatore, una qualità morale viene considerata valida ai nostri occhi anche in base al confronto (*comparison*), che attuiamo innanzitutto rispetto a noi stessi. In questa prospettiva, il magnanimo si considererà tale o meno quando si confronterà con una persona che lui reputa inferiore o superiore (III, 3, 2). Pur presentando generalmente una lettura positiva di questo attributo del carattere, Hume non nasconde un certo atteggiamento polemico, nel momento in cui precisa che,

spesso, storicamente, le azioni umane prodotte dalla grandezza d'animo sono in realtà generate soltanto dall'orgoglio e dalla troppa stima in se stessi (III, 3, 2, 12). Per questo motivo, pur se l'eroismo e la gloria militare sono ammirati dalla maggior parte delle persone, gli uomini dalla fredda lucidità (*men of cool reflexion*) – ovvero i filosofi – non condividono questo apprezzamento. La condiscendenza che gli eroi magnanimi godono presso la gente comune sembra risiedere nel fatto che essi posseggono un carattere così tanto abbagliante, da essere in grado di coprire i loro misfatti e di generare esternamente, per le loro imprese, solo simpatia (III, 3, 2).²⁷

Interessante è infine notare, come in queste pagine del *Trattato sulla natura umana* dedicate alla magnanimità, il pensatore scozzese (anticipando in parte la riflessione di Strauss) collochi questa qualità morale (accanto al desiderio di gloria, all'ambizione, al coraggio, etc.), tra le virtù eroiche della tradizione pagana, contestate dalla morale cristiana, che è tesa piuttosto a difendere e a favorire altri attributi caratteriali, come l'umiltà e la compassione (III, 3, 2).²⁸

Friedrich Nietzsche, senza dare una definizione precisa della magnanimità, discute più volte nelle sue opere di *Großmuth* (“grandezza di spirito”), *Größe der Seele* (“grandezza d'animo”), *Vornehmheit* (“nobiltà”) o semplicemente *Größe* (“grandezza”),²⁹ nella misura in cui rivendica l'esercizio di questa qualità del carattere per tracciare la figura del filosofo e dell'uomo superiore (dell'oltre-uomo).³⁰ La grandezza d'animo, connotandosi di forza di volontà, durezza e capacità di assumere decisioni durevoli,³¹ è una peculiarità che attesta il primato e la grandezza di pochi individui, contro la diffusione della morale utilitarista e del risentimento degli “schiavi” (che esalta invece la compassione, la gentilezza e l'umiltà), propugnata soprattutto dalla religione giudaico-cristiana, ma già incarnata nel mondo greco dal pensiero socratico-platonico (*Al di là del bene e del male*, aforismi 259 e 260).

Con Nietzsche la grandezza d'animo torna pertanto a caratterizzarsi di tratti elitari e aristocratici, connessi alla conoscenza della propria superiorità. Quali sono precisamente, secondo Nietzsche, i requisiti del magnanimo? Nell'aforisma 287 di *Al di là del bene e del male*, il pensatore tedesco spiega, per esempio, che l'anima nobile (*die vornehme Seele*) non si riconosce dalle azioni, né dalle opere, ma dalla fede (*Glaube*), dalla sicurezza di base (*Grundgewissheit*) e dalla consapevolezza, che l'anima nobile ha della propria grandezza (che non si può trovare, né perdere). A queste caratteristiche, in altri aforismi della stessa opera, Nietzsche aggiunge che l'uomo in possesso dell'anima nobile è il più solitario (*der Einsamste*), il più nascosto (*der Verborgenste*), colui che è capace di essere il più differente (*der Abweichendste*), l'uomo al di là del bene e del male (*der Mensch jenseits von Gut und Böse*), che possiede le proprie vir-

tù (*der Herr seiner Tugenden*), che ha una sovrabbondanza di volontà (*der Überreiche des Willens*), che è egoista (*Egoist*), che ha referenza per se stesso (*Ehrfurcht vor sich*) (cfr. *Al di là del bene e del male*, aforismi 212, 265, 287).

Anche partendo da questi presupposti teorici, molti studiosi, pur tenendo conto delle rispettive differenze dottrinali, hanno individuato dei parallelismi tra il *megalopsychos* aristotelico e il profeta Zarathustra nietzschiano: benché vivano tra gli uomini, sia Zarathustra che la persona magnanima di Aristotele sono superiori alla maggior parte degli esseri umani (sono autosufficienti, posseggono grandezza e volontà, finendo con il vivere nell'isolamento), e sembrano degli dei (pur rimanendo legati alla terra) (cfr. KAUFMANN 1974, pp. 82-83; CHURCH & ZUCKERT 2008, pp. 113, 120).

Interessante rimane comunque il fatto che Nietzsche, proprio esaltando quegli aspetti che abbiamo definito essere oscuri della lettura aristotelica della *megalopsychia* (come la superbia, l'alterigia o il disprezzo) individui nella grandezza d'animo una qualità positiva del carattere: di sicuro non si tratta di una virtù, perché trascende ogni morale intenta a giudicare le azioni degli uomini in riferimento ai principi assoluti di bene e male, ma di un nuovo valore che, invece, fa da controaltare alle virtù della tradizione.

4 La discussione contemporanea sulla magnanimità

Una prima considerazione da fare sulla discussione contemporanea intorno alla magnanimità è che, a parte poche eccezioni (tra queste eccezioni va menzionata, come vedremo, Hannah Arendt), nei più significativi fenomeni filosofici recenti che interessano l'ambito morale, come la riabilitazione della filosofia pratica della seconda metà del XX secolo o l'epistemologia delle virtù dei primi anni del XXI secolo, pochissimo spazio – se non nessuno – viene assegnato a questa qualità del carattere.

Il pensiero contemporaneo si sofferma soprattutto a polemizzare e a prendere le distanze dalla magnanimità, contestandole il titolo di “virtù” e dichiarandola un modello morale improponibile al giorno d'oggi. Tuttavia, nel momento in cui la *megalopsychia* aristotelica viene recuperata e riscoperta, è riconosciuta non solo come ancora attuale (HAVARD 2011; WILCKEN 2014), ma addirittura come l'antidoto più efficace per i mali del nostro tempo. Significativamente, il *megalopsychos* aristotelico, inteso come colui che eccelle sugli altri uomini e che è effettivamente degno di grandi cose, sembra oggi soprattutto proporsi come modello virtuoso per i pochi che si distinguono – o che auspicano a distinguersi – nell'ambito finanziario, manageriale o politico, al fine di promuovere il benessere nell'intera comunità che sono chiamati a guidare.

Nel dibattito contemporaneo, la voce più radi-

cale a sfavore della *megalopsychia*, che oggi finirebbe per indicare quasi un vizio, è quella di Alasdair MacIntyre. Secondo il pensatore scozzese, la *megalopsychia* rappresenterebbe un tratto elitario ed orgoglioso del carattere, proprio del benestante aristocratico greco, fuori dalla portata dell'uomo comune, benché libero (cfr., per esempio, MACINTYRE 1966, p. 79; MACINTYRE 2012). Per questo motivo la magnanimità, insieme ad altre virtù aristoteliche (come la magnificenza), possono essere proposte e giustificate solo ed esclusivamente all'interno del rigido schema politico e sociale greco del IV secolo a.C. Sebbene per Aristotele le virtù non siano legate agli uomini intesi come soggetti sociali, ma all'uomo in generale in quanto tale, nondimeno, è proprio l'esercizio della virtù, intesa come mezzo, a essere di fatto necessario per raggiungere la vita felice (MACINTYRE 2012, p. 34).

Da qui la conseguenza che, poiché la *megalopsychia* è connessa con la grandezza, con i beni esteriori e soprattutto con l'onore, l'esercizio di questa virtù, in quanto mezzo, assicura la vita buona unicamente a una ristretta cerchia di persone (p. 27). Secondo MacIntyre, inoltre, vi è una correlazione tra l'elaborazione di una lista di virtù e vizi e le istituzioni sociali in cui questa lista viene elaborata.³² Questo implica che se la *megalopsychia* poteva essere coltivata come virtù per supportare le forme istituzionali della *polis* greca dell'epoca di Aristotele, fondate sulla schiavitù e sulla diversità di classe e di genere, non è di fatto proponibile per sostenere la nostra società odierna, basata invece sull'uguaglianza democratica e la libertà politica.

Sulla scia di MacIntyre, anche Nancy Sherman (1989, 1998) legge la *megalopsychia* come una *virtù non comune* (*uncommon virtue*), nel nostro contesto sociale e culturale. La studiosa statunitense contesta alla magnanimità aristotelica due fattori: innanzitutto il fatto di dipendere (insieme alla magnificenza) dai beni esteriori, come la ricchezza, il potere, il riconoscimento del proprio onore, la bellezza, che sono al di fuori di un controllo dell'agente; e quindi che agire in base a una virtù di grande portata (come è appunto la *megalopsychia*) parrebbe esentare l'agente dal mettere in atto il consueto comportamento morale (1998, p. 103). In altri termini il *megalopsychos*, non solo agirebbe soprattutto in occasioni spettacolari e pericolose, che le persone moralmente ordinarie esiterebbero a considerare ma, proprio nel preferire questi atti eroici, egli finirebbe con il derogare o mancare nei rimanenti e consueti atti morali, utili al benessere altrui (il magnanimo si reputa cioè al di sopra dei problemi e delle preoccupazioni degli altri, eludendo i normali comportamenti etici) (pp. 105-106; questa tesi è condivisa da ENGBERG-PEDERSEN 1983, pp. 78-80).

Contro la posizione teorica che intende come obsoleta la virtù della *megalopsychia* nel mondo odierno, altri studiosi cercano invece di rivendicare l'attualità di questa *areté* aristotelica. Tra i so-

stenitori della magnanimità come virtù va menzionato Howard Curzer (1990, 1991, 2017).

Curzer opera un'attenta analisi testuale sui passi aristotelici (soprattutto *Etica Nicomachea* IV, 3 ed *Etica Eudemia* III, 5), suggerendo che, nella lettura della *megalopsychia*, non bisogna attribuire troppa importanza all'onore (al pari di Curzer, altri autori tendono a dare poca rilevanza al concetto di onore in relazione alla magnanimità aristotelica: cfr., per esempio, ROWE 1971, p. 50; STOVER & POLANSKY 2003, p. 355). L'onore non sarebbe centrale nella definizione aristotelica di *megalopsychos* perché costituirebbe, di fatto, solo un espediente per mostrare le caratteristiche fondamentali di questo agente morale, cioè il possedere una grande virtù (la grandezza) e quindi l'autocoscienza del proprio valore (CURZER 1990, pp. 518-520).³³ Curzer, quindi, chiarisce che molti degli attributi che Aristotele assegna al magnanimo si fondano in realtà su qualità che si credeva all'epoca essere proprie del *megalopsychos*. In altri termini, nel delineare la figura del magnanimo, Aristotele attingerebbe alle *endoxa* intorno a questo soggetto morale, risalenti alla tradizione omerica e quindi a quella socratica (pp. 532-534).

Specialmente contro la lettura di MacIntyre, la mossa di Susanna McGrew si traduce invece nel sostenere la tesi che la *megalopsychia* sia una virtù opportunamente proponibile anche nel nostro tempo; per accettare questa qualità del carattere non è infatti altresì necessario acconsentire a una società basata sull'ineguaglianza e fondata sulla schiavitù, come era quella di Aristotele (MCGREW 2021). Il magnanimo aristotelico è in realtà disuguale rispetto agli altri uomini soprattutto in riferimento alla sua bontà, senza che però ciò generi nessun tipo di disparità politica e relazionale a danno degli altri. A ciò va aggiunta la riflessione che i comportamenti che a noi oggi potrebbero apparire superbi e orgogliosi del magnanimo aristotelico (come, per esempio, il disprezzo dell'onore della gente comune, etc.), in realtà non sono suoi caratteri specifici, ma qualità tali solo in relazione al contesto in cui viene presentato (p. 49). Da qui McGrew conclude che

chi fosse in possesso di *megalopsychia* (intesa come l'esser buono e il sapere di esserlo) in una società diversa, dove non sono previste relazioni di superiorità, non si comporterebbe allo stesso modo (p. 49).³⁴

Il *megalopsychos* non è inoltre esente dalla morale ordinaria a favore della sola ricerca dell'onore e dei beni esteriori in generale (come gli accusa Nancy Sherman), in quanto il magnanimo è motivato innanzitutto dal bene: l'onore viene conferito al magnanimo proprio a motivo del riconoscimento della sua bontà (di fatto, secondo Aristotele, soltanto l'uomo buono deve essere degno di onore).³⁵ Se

poi si intende la magnanimità come “grandezza ed esatta autovalutazione della propria grandezza”, questa grandezza implica principalmente un notevole possesso di bontà. Nella prospettiva della McGrew, poiché la motivazione che muove il magnanimo aristotelico non è l'onore personale, ma la ricerca del bene (che appunto rende il magnanimo degno di onore), ne consegue che la figura di questo magnanimo si può proporre anche nella nostra società. In tal senso, cioè, la *megalopsychia* è

una virtù contemporanea degna di ammirazione che ha ancora molto da insegnarci sul raggiungimento del bene e sulla comprensione di se stessi (p. 45).

È interessante notare come l'approccio positivo del pensiero filosofico contemporaneo nei riguardi della magnanimità (o piuttosto nei riguardi di alcune peculiari proprietà della *megalopsychia* aristotelica) emerga principalmente nell'ambito socio-politico e della *business ethics*.

Tra le figure di riferimento di questa rivalutazione recente della grandezza d'animo nella sfera politica, dobbiamo citare Hannah Arendt. Molti studiosi intravedono infatti la ripresa della virtù della magnanimità nel concetto di *forgiveness* (perdono) delineato dalla filosofa tedesca (PETTIGROVE 2006; SCHOEMAN 2019). Più volte nelle sue opere la Arendt spiega come il perdono (inteso come generosità di spirito), insieme all'affidabilità (*trustworthiness*), costituisca il più grande principio dell'azione, di cui ciascun essere umano ha bisogno per superare ogni forma di risentimento personale e di vendetta, per vincere l'irreversibilità e l'imprevedibilità dell'agire e, di conseguenza, per contribuire al nascere della libertà. Si tratta per questo di una qualità del carattere determinante per la vita sociale e comunitaria (cfr., per esempio, ARENDT 1958, pp. 236-243).

Un'allusione ai *megalopsychoi* (intesi come esseri umani che però eccellono nelle virtù della vita attiva), pare essere presente anche nel momento in cui la Arendt auspica il sorgere di una *élite* politica, di un gruppo di persone, proveniente da ogni ceto sociale ed eccelse in alcune precise qualità civili (come il coraggio, la ricerca della felicità e della libertà pubblica, l'ambizione che mira all'eccellenza a prescindere dallo status sociale e dalla carica amministrativa), in grado di occuparsi del buon governo e dell'ordine pubblico (ARENDT 1963, pp. 275-281; cfr. in proposito SCHOEMAN 2019, p. 126).

Negli ultimi anni altri studiosi hanno riconosciuto nella pratica della grandezza d'animo una qualità morale importante per la crescita della società politica e sociale, basata sui principi di uguaglianza e responsabilità. Rispetto però alla lettura della Arendt, che della *megalopsychia* andava a recuperare l'aspetto connesso al perdono e alla cle-

menza, gli autori in questione riprendono le caratteristiche di questa virtù morale associate all'ambizione, al coraggio, alla giusta conoscenza della propria grandezza e alla generosità. Soprattutto, in questo ambito di indagine, della grandezza d'animo aristotelico viene ripristinato il concetto legato alla capacità di conoscere se stessi e il proprio valore, in modo tale da indurre gli individui (soprattutto chi è guida e responsabile) a raggiungere l'eccellenza, corrispondente alle proprie capacità.

Juman Kim (2025) è, per esempio, dell'avviso che essere magnanimi aiuti il cittadino, in un contesto politico democratico, a gestire meglio e con rispetto l'interazione con i propri avversari (senza scadere in atteggiamenti insolenti), pur conservando il senso di superiorità, comunque necessario per una partecipazione motivata e attiva. Esercitando la magnanimità, la persona che vive in una comunità politica sarà così in grado di reputarsi migliore degli altri, ambire a grandi progetti, ma anche di rispettare le parti avversarie. In tal senso, la *megalopsychia* aristotelica, ispirando e aiutando il cittadino comune a promuovere la propria autostima e a scordare i mali ricevuti, costituirebbe un rimedio contro l'aggressività del dialogo agonistico della politica odierna.

Un dibattito recente sulla magnanimità si è aperto anche nell'ambito delle teorie dell'*ethical management* e del *business ethics*. A tal proposito Berry Tholen (2023) spiega che la *megalopsychia*, proprio perché concerne le persone eccezionali, consapevoli della propria grandezza e che si considerano degne di onore, rappresenta una virtù fondamentale, che dovrebbe caratterizzare ogni leader carismatico. Secondo Tholen, si deve parlare di *leadership morale* e di *leadership responsabile*, non solo nel momento in cui un capo di un'organizzazione socio-politica o economica auspichi a formare un'eccellenza morale nel proprio gruppo, mostrando una propria integrità personale e motivando, a sua volta, con l'esempio, lo sviluppo dell'integrità etica delle persone che gli sono state affidate. Affinché si possa parlare di una leadership responsabile c'è pure bisogno che un capo si caratterizzi di beni esteriori, come il riconoscimento, il rispetto e l'onore. Solo nel momento in cui il leader, proprio come il magnanimo aristotelico, sarà conscio della propria superiorità (essendo di fatto superiore) e mostrerà evidentemente la sua grandezza, potrà costituire un valido modello per gli altri, e sarà in grado di guidare e determinare il benessere altrui.

Un ultimo e significativo ambito di ricerca interessato oggi a riproporre la magnanimità come virtù è quello della *tecnomoralità* (*technomorality*). Nel suo studio *Technology and the virtues*, Shannon Vallor (2016, p. 120) propone dodici *virtù tecnomorali* (che si collegano ad altre qualità del carattere) da coltivare nel XXI secolo, per riuscire a risolvere le sfide delle nuove tecnologie e dell'intelligenza artificiale e così aspirare alla realizzazione di una vita

buona (interessante è il fatto che, nella lista di virtù, Vallor elenchi, accanto alla magnanimità, anche l'umiltà, che quindi viene considerata una virtù distinta dalla magnanimità stessa).

Tra le virtù morali tecnologiche globali viene citata proprio la magnanimità aristotelica che, secondo la filosofa americana, si riferisce innanzitutto alla leadership etica ed alla nobiltà di spirito (pp. 151-154). Vallor vede delle affinità tra la magnanimità aristotelica e l'ideale, proposto dal Confucianesimo, di *junzi* (colui che né disistima e né aumenta il proprio valore) e quello proposto dal Buddismo, di *upeksā*, ovvero di chi è al di sopra di atteggiamenti meschini ed egoisti (p. 153). In particolare, la *megalopsychia*, connessa alle virtù di equanimità, coraggio e ambizione, costituisce quell'attitudine che può permettere a un leader, al di sopra dei comportamenti tipici della maggior parte delle altre persone, di aspirare a grandi progetti e raggiungere così significativi obiettivi etici. In tal modo i *megalopsychoi*

possono perseguire e guidare gli altri in progetti morali che richiedono continuamente coraggio, profonda saggezza, grande empatia, straordinaria cura e tolleranza verso grosse frustrazioni e conflitti – perché hanno coltivato con successo queste virtù come risorse utili per tali progetti (p. 153).

Secondo la visione della Vallor, nell'ambito della morale tecnologica, così come ci dimostrano tanti esempi storici, i magnanimi possono davvero divenire modelli, ispirare e guidare le altre persone nella giungla dei problemi sociali, antropologici e culturali legati alle innovazioni tecno-scientifiche, e suggerire sempre le scelte migliori da compiere.

6 Alcune conclusioni

Linda Zagzebski (2017) afferma che

ci sono anche virtù che hanno un nome, ma sono diventate così rare che le persone hanno difficoltà a spiegare cosa siano (pp. 126-127).

Tra queste virtù rare, che oggi si fa fatica a spiegare, la studiosa americana annovera la magnanimità. Oltre all'incertezza che pare accompagnare la definizione di questa qualità del carattere, un'altra osservazione che si deve fare a proposito della magnanimità è che, nella storia del pensiero, nessun'altra virtù sembra essere, come nel suo caso, così soggetta a interpretazioni contraddittorie e a prese di posizione tanto discordanti. Diversamente dalle altre qualità morali, la magnanimità non solo sembra una virtù "dalla perfezione limitata" (FETTER 2015; cfr. anche B. RUSSELL 1946, p. 188; ROSS 1949; HARDIE 1968, p. 119), ma pare addirittura, agli occhi di alcuni interpreti e pensa-

tori, non potersi fregiare neanche dell'appellativo di "virtù" e apparire anzi "intollerabile" (STEWART 1892, p. 335) e "piuttosto repellente" (CRISP 2006).

Nelle lingue moderne non vi è nessuna traduzione adeguata in grado di rendere il termine greco *megalopsychia*. Il problema di fondo della resa della parola, che in questo articolo abbiamo tradotto con "magnanimità" e con "grandezza d'animo", risiede nel modo diverso – e persino contraddittorio – in cui questo concetto è stato inteso e interpretato, di volta in volta, nella storia del pensiero occidentale: ovvero come grandezza, orgoglio, onore, nobiltà d'animo, disprezzo, conoscenza dei propri meriti, ma anche come umiltà, generosità o perdono.

La difficile e controversa resa del termine *megalopsychia* rinviene la sua origine nella sua prima trattazione filosofica (quella aristotelica):³⁶ il magnanimo tratteggiato da Aristotele, pur apparendo come il virtuoso per antonomasia e come colui che persegue le cose più grandi, sembra designare un modello morale per lo più proponibile nel contesto elitario della *polis* greca del IV secolo a.C., anche perché la grandezza di cui si caratterizza si fonda soprattutto sull'onore, sul benessere materiale, sul prestigio e sull'ineguaglianza sociale e politica (HOLLOWAY 2008, pp. 1-2).

Da qui la conseguenza che i filosofi successivi ad Aristotele intendono la *megalopsychia* ora come sinonimo di umiltà (come vogliono soprattutto alcuni maestri medievali),³⁷ ora di generosità (Descartes), oppure come l'autorità e la consapevolezza della propria grandezza su quella degli uomini comuni (Machiavelli) o, piuttosto, come quel valore che il mondo moderno deve riscoprire contro la morale della compassione e dell'umiltà dei deboli (Nietzsche). Ancora, per citare altre interpretazioni, se per alcuni pensatori (MacIntyre), la magnanimità sarebbe una qualità del carattere non più perseguibile nelle nostre democrazie, perché rischierebbe di incitare alla disuguaglianza di genere e di classe, per altri, la grandezza d'animo, intesa come *capacità di perdonare* (*forgiveness*) (Arendt) e quindi come equanimità, coraggio e ambizione, costituirebbe invece un antidoto contro i problemi socio-politici del nostro tempo, anche di fronte alle sfide mosse dalle nuove tecnologie. Possiamo quindi affermare che la grandezza d'animo sia una virtù ancora valida oggi, oppure si tratta di un tratto obsoleto ed elitario del carattere, che addirittura rasenta il vizio?

Se si lasciano da parte i riferimenti aristotelici alla disuguaglianza sociale e politica, all'onore, al prestigio e al possesso di beni materiali (evidentemente frutto del contesto sociale e culturale in cui vengono elaborati), la magnanimità potrebbe configurarsi di sicuro una virtù importante per tutti – e non solo per pochi – anche nel mondo odierno, soprattutto per quel che concerne l'adeguato merito che ognuno dovrebbe riconoscere e attribuire alle proprie capacità. Tutto questo avrebbe delle significative

ripercussioni specialmente nella sfera psicologico-morale ed educativa (D.C. RUSSELL 2005; KRISTJÁNSSON 2019).

In ambito psicologico-morale l'esercizio della *megalo-psychia* significherebbe, infatti, coltivare l'autostima e il riconoscimento giusto del valore del proprio sé, per perseguire le proprie convinzioni al di là di eventi fortuiti negativi e positivi. Non si tratta evidentemente di eccesso di fiducia narcisistico verso le nostre qualità e un'esagerazione dei nostri successi, che diverrebbe aristotelicamente un vizio e che, come è stato già dimostrato, condurrebbe forse a danni psicologicamente maggiori rispetto a una bassa autostima (cfr. BAUMEISTER *et alii* 2003). Si tratta piuttosto di percepire obiettivamente il proprio valore, mettere in pratica il rispetto nei propri confronti, per agire meglio ed ottenere maggiori risultati nella sfera pratica (nel campo scolastico, lavorativo, relazionale, dei comportamenti sociali, della salute fisica e psichica) e attuare così una vita buona per sé stessi e la comunità (sul concetto di rispetto verso sé stessi e sull'influsso che l'autostima ha su un individuo e quindi sulla società esiste un'ampia letteratura secondaria. In particolare, cfr. CAMPBELL & FAIREY 1985; DILLON 1995; DIENER & DIENER 1995; CHEMERS, WATSON & MAY 2000; CROCKER & WOLFE 2001).

Lo stimarsi degni di grandi cose ed esserlo veramente, al di là di un riconoscimento esterno, a livello educativo comporterebbe quindi la scoperta e l'esercizio delle proprie potenzialità, che in ogni ambito individuale e sociale (non solo in quello dell'*ethical management* e del *business ethics*) porterebbe ad ottenere maggiori soddisfazioni e benefici (BACHMAN & O'MALLEY 1986; KRISTJÁNSSON 1998, pp. 5-17).

Nonostante la mancata attenzione nella rivalutazione delle virtù che oggi investe la filosofia morale, il dibattito intorno alla nozione di magnanimità rimane dunque ancora molto acceso. Il percorso di analisi che ho proposto in questo studio ha tentato di dimostrare come la magnanimità, dopo essere stata recuperata, di volta in volta, dalle epoche filosofiche a partire da alcune sue caratteristiche precise (sia oscure che luminose), nel mondo odierno, quando non è svalutata, sembra una virtù riservata ancora a pochi, ovvero soltanto a chi oggi è propriamente considerato grande e degno di onore, come, per esempio, i leader politici, i manager e i tecnocrati. Eppure, alcuni aspetti della *megalo-psychia*, come il menzionato riconoscimento del proprio giusto valore e il rafforzamento della stima di sé potrebbero condurre tutti a ottenere maggiori prestazioni e benefici a favore della sfera personale e comunitaria.

Questo è di sicuro uno degli intenti di Aristotele, per cui lo scopo dell'etica non serve semplicemente a conoscere, ma a renderci uomini migliori (*Etica Nicomachea*, II, 2, 1103b26-28). Tra l'altro, nel rispondere alla domanda "perché oggi dovremmo es-

sere magnanimi?", se ci rivolgiamo alla lettura cara a Gauthier (1951), per cui in Aristotele «la magnanimità sarebbe appannaggio di chi pratica la contemplazione» (p. 114), si potrebbe forse affermare che coltivare la grandezza d'animo è importante anche per esercitare al meglio la nostra parte razionale, ovvero per divenire davvero filosofi e raggiungere così la vita felice.

In questo senso potremmo ancora riconoscere nella *megalo-psychia* (nei suoi tratti positivi) una qualità morale, degna di essere ricercata e praticata davvero da tutti sia sul piano dell'azione pratica, che in quella intellettuale.

Ringraziamenti

Ringrazio il Prof. Andrea Lavazza per i consigli relativi alla letteratura secondaria sull'argomento di questo articolo e per la lettura del manoscritto.

Note

¹ Il termine, se non compare in Platone (dove invece in *Repubblica* 486a ritroviamo l'espressione *megalo-prepeia*), si rinviene in alcuni oratori attici, come, per esempio, Isocrate, per denotare un tratto del carattere di chi compie grandi imprese ed è degno di onore: cfr. GAUTHIER 1951, pp. 17-54; IRWIN 2019.

² In questo articolo, verranno impiegati i termini "magnanimità" e "grandezza d'animo" come sinonimi, benché, nel modo in cui è stato spesso sottolineato dalla letteratura secondaria sull'argomento, non esista di fatto una traduzione adeguata per il termine greco *megalo-psychia*. In proposito cfr., per esempio, CURZER 1991, p. 131; VASALOU 2019a, p. 3; MCGREW 2021, p. 54.

³ Nelle pagine dell'*Etica Eudemia* dedicate alla magnanimità, Aristotele specifica che non esiste alcuna virtù senza grandezza d'animo, ma anche che le virtù a loro volta rendono magnanimi, ciascuna rispetto all'oggetto che costituisce il proprio ambito.

⁴ A proposito Franz Dirlmeier afferma che Aristotele pare più preoccupato di caratterizzare il magnanimo, piuttosto che la virtù della magnanimità per se stessa: cfr. DIRLMEIER 1956, p. 293.

⁵ Nel testo Aristotele arriva addirittura a delineare le caratteristiche fisiche del magnanimo: ovvero di essere pacato nel parlare, lento nel camminare, non frettoloso: cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 3, 1125a13-14.

⁶ Nella *Politica* Aristotele spiega che pur se le donne, rispetto agli schiavi, possiedono una forma di prudenza (*phronêsis*), necessaria per la formazione delle virtù etiche, questa prudenza è di fatto inferiore a quella dell'uomo e "priva di autorità" (*akuron*). In altri termini, la donna sarebbe in possesso di un'abilità deliberativa, ma quest'ultima sarebbe vana (cfr. KARBOWSKI 2013, p. 456). In questa prospettiva, Aristotele si serve dell'inferiorità corporea e deliberativa della donna sia per rifiutare di considerare le donne (così come i bambini e gli schiavi) come cittadini a pieno titolo (per esempio, ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1254b14-16) e sia per negare a queste categorie sociali la possibilità di realizzare una vita etica compiuta. Sull'interpretazione misogina della magnanimità aristotelica cfr., in particola-

re, BECKETT 2012.

⁷ CICERO, *De Officiis*: «Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere. Altera est res, ut cum ita sis affectus animo, ut supra dixi, res geras magnas illas quidem et maxime utiles, sed [ut] vehementer arduas plenasque laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent» (edizione Holden, pp. 25-26).

⁸ CICERO, *De Officiis*: «In primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum. Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit, nisi praecipienti aut docti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti: ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio» (edizione Holden, pp. 7-8.).

⁹ CICERO, *De Officiis*: «Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est: non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. Quocirca nemo, qui fortitudinis gloriam consecutus est insidiis et malitia, laudem est adeptus; nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat» (edizione Holden, p. 24).

¹⁰ La prima completa traduzione dell'*Etica Nicomachea* è ultimata da Grossatesta nel 1246-1247 a partire da una raccolta di scolii bizantini ed è probabilmente rivista in seguito da Moerbeke, rientrando nel *curriculum studiorum* universitario già alla fine degli anni Quaranta del XIII secolo.

¹¹ Queste problematiche dottrinali riecheggiano nelle condanne dottrinali dell'epoca, come quella emanata dal vescovo di Parigi, E. Tempier nel 1277. Le proposizioni morali qui prese di mira hanno il fine di condannare quell'atteggiamento di totale fiducia nelle capacità umane, considerate bastevoli per la piena realizzazione di una vita beata, virtuosa e libera. Cfr. In particolare GAUTHIER 1947-1948; ALVAREZ TURIENZO 1977; HISSETTE 1977, pp. 263-273 e pp. 292-304; HISSETTE 1979; PICHÉ 1999, pp. 227-283; WIELAND 1981, pp. 197-220.

¹² La dottrina morale aristotelica delle virtù corre il rischio, agli occhi del mondo dottrinale del XIII secolo, di caratterizzarsi come "autonomamente" realizzabile nei suoi fini e nei suoi mezzi dall'uomo nella sua vita mortale: essa risulta del tutto sganciata dalla sfera del divino (incurante, nella sua immutabilità e nella sua attività di pensare se stessa, di quello che succede ai destini umani); strutturalmente connessa all'esercizio del pensiero (sia esso pratico, sia teorico), e conseguibile per questo soltanto da pochi con la ricerca e lo studio, cioè con strumenti in completo possesso dell'individuo umano. Proprio in questo esercizio o meno del *nous*, la teoria etica di Aristotele rinviene poi, rispettivamente, il proprio "premio" (raggiungimento dell'*edonè* piena) e

la propria "pena" (se infatti la vita dei sapienti risulta la più piacevole e la più appagata, non essere sapienti significa non essere felici, né soddisfatti). Questa dottrina etica ritrova quindi nell'uomo e nella facoltà intellettuale umana il suo *nomos*, e perciò appare solo attuabile da parte di pochi individui. La teoria etica aristotelica finisce inevitabilmente per scontrarsi con un'etica a sfondo cristiano che, al contrario, difende l'idea dell'uomo come un soggetto in grado di scegliere, con l'ausilio della volontà, anche di opporsi ai dettami della ragione. Un'etica del genere rinviene la sua legge in fini e scopi *eteroi* dall'uomo stesso (come, per esempio, nelle prescrizioni e nei precetti divini) ed è alla portata di tutti. Secondo quest'ultima concezione, la perfetta attività dell'uomo (e cioè l'unione con Dio) non può essere raggiunta in questa vita, se non con l'azione della grazia, dono divino; in realtà però, essa trova piena realizzazione soltanto nella vita futura. In proposito cfr. LEONE 2014, pp. 112-113.

¹³ "Felicità mentale" è un'espressione impiegata da Maria Corti (2002) per designare un'idea della *beatitudo* già realizzabile su questa terra con l'esercizio della conoscenza. Soprattutto nel X Libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele arriva infatti a delineare una concezione antropologica che vede l'uomo come un essere che, da solo, senza alcun aiuto divino, può esercitare la *ratio* e conseguire così autonomamente la felicità.

¹⁴ Riguardo ai rapporti tra magnanimità e umiltà è il caso anche di menzionare che, in alcuni esempi di uomini magnanimi proposti da Aristotele negli *Analitici Posteriori* II, 13, 97b 16-24, Lisandro e Socrate sembrano aver sperimentato anche l'umiltà e la sconfitta (cfr. TESSITORE 1996, p. 32).

¹⁵ Per tutta la ricostruzione della problematica cfr. in particolare GAUTHIER 1951. Secondo Marenbon (2019) questa assimilazione dottrinale tra umiltà e magnanimità in età medievale è stata di sicuro favorita dalla lettura più filosofica che teologica data alla magnanimità da Abelardo (pp. 90-95).

¹⁶ ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*: «[...] unde etiam Stoici quorum princeps fuit Socrates dixerunt quod virtutes quae sunt deorum dona oportet homines in se recognoscere, et ex eisdem digne vivere. Humilitati ergo quae ex propriis deicitur, non contrariatur magnanimitas quae ex aliis, scilicet deorum donis, vel consuetudine acquisitis, non quidem supra se elevatur, sed magis se dignificat cognoscens in se virtutem et virtutem merito digniorem esse quam aliquid quod attribui potest extrinsecus. Ad talia autem enim contendere, est immobile esse et constantem in virtutis dignitate» (edizione Kübel, p. 224).

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologia*: «in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo: sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appetiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, inquan-

tum in eis aliquid inspicit de donis Dei. [...] Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur: quia procedunt secundum diversas considerationes» (editio Leonina, p. 62). Sulla virtù della magnanimità in Tommaso d'Aquino cfr., in particolare, PINE 2019; HOFFMANN 2008; STUMP 2022; GUERRA 2016; MARENBO 2019, pp. 95-98.

¹⁸ Come per Aristotele (che Tommaso cita nel testo insieme a Cicerone), anche per l'Aquinate, la magnanimità si oppone sia alla vanagloria, che alla pusillanimità.

¹⁹ ENRICO DI GAND, *Quodlibet* XV, q. 16: «Utrum miles irruens praevalendo consortes suos in hostium exercitum faciat opus magnanimitatis». Enrico è chiamato, in un contesto che rimanda al dibattito sulla «guerra giusta» a deliberare se l'atteggiamento del soldato possa essere considerato eroico, qualora potenzialmente accetti di morire in battaglia, in difesa della propria terra. La conclusione della tesi di Enrico è che di sicuro un'opera di magnanimità e di carità morire per la salvezza della patria; questo principio non deve però essere preso in considerazione nel caso del chierico, l'unico che può arrivare a sottrarsi a tale dovere perché innanzitutto chiamato ad occuparsi della salvezza spirituale delle anime. Cfr. MACKEN 1993; POSTI 2002.

²⁰ ENRICO DI GAND, *Quodlibet* XV, q. 16, edizione Etzkorn & Wilson, p. 155.

²¹ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*: «chi adunque iudica necessario nel suo principato nuovo assicurarsi de' nemici, guadagnarsi delli amici, vincere o per forza o per fraude, farsi amare e temere da' populi, seguire e reverire da' soldati, spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi li ordini antichi, essere severo e grato, magnanimo e liberale, spegnere la milizia infedele, creare della nuova, mantenere l'amicizie de' re e de' principi in modo che ti abbino o a benificare con grazia o offendere con rispetto, non può trovare e' più freschi esempli che le azioni di costui» (edizione Bompiani, p. 830).

²² Tracce di interesse per la magnanimità si rinvencono anche in Hobbes. Hobbes pur non assegnando alla magnanimità un ruolo fondamentale, nella sua dottrina finalizzata a fondare la scienza politica moderna, sulla scia di Machiavelli, finisce con il delineare il politico con i tratti del magnanimo, quali il coraggio, la capacità di agire contro le ingiustizie, indipendentemente dai beni esteriori, al fine di conservare il proprio potere. Cfr. STRAUSS 1952, pp. 51-58; VAUGHAN 2008. Nel mondo moderno, un'allusione alla grandezza d'animo viene ritrovata da alcuni autori anche nella concezione del sublime di Immanuel Kant. In proposito cfr. BRADY 2019.

²³ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*: «Ainsi je crois que la vraie Générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il juge être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu» (edizione Belgioioso, pp. 2474-2475). Come illustra Kennington (1963), per Descartes la magnanimità è la passione suprema (cfr. soprattutto, p. 382).

²⁴ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*: «J'ai nommé cette vertu Générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que Magnanimité, suivant l'usage de l'École, où elle n'est pas fort connue» (edizione Belgioioso, pp. 2484-2485).

²⁵ Benché nell'articolo successivo del testo, il 157, Descartes tenda a distinguere la generosità dall'orgoglio. L'orgoglioso, infatti, dipendente dalle sue passioni, diversamente dal magnanimo/generoso, porrebbe la causa della sua stima non nella volontà di impiegare sempre bene il proprio libero arbitrio.

²⁶ Oltre alle pagine del *Trattato sulla natura umana* qui considerate, cfr. anche le *Ricerche sull'intelletto umano*, VII, 4, 7, 16. Sulla lettura secondaria relativa alla magnanimità in David Hume cfr. soprattutto MARTIN 1992; GRAHAM 2000; HANLEY & CORSA 2015; HANLEY 2007, 2019.

²⁷ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*: «Men of cool reflexion are not so sanguine in their praises of it. The infinite confusions and disorder, which it has caus'd in the world, diminish much of its merit in their eyes. When they wou'd oppose the popular notions on this head, they always paint out the evils, which this suppos'd virtue has produc'd in human society; the subversion of empires, the devastation of provinces, the sack of cities. As long as these are present to us, we are more inclin'd to hate than admire the ambition of heroes. But when we fix our view on the person himself, who is the author of all this mischief, there is something so dazzling in his character, the mere contemplation of it so elevates the mind, that we cannot refuse it our admiration. The pain, which we receive from its tendency to the prejudice of society, is over-power'd by a stronger and more immediate sympathy» (edizione Selby & Bigge, pp. 600-601).

²⁸ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*: «In general we may observe, that whatever we call heroic virtue, and admire under the character of greatness and elevation of mind, is either nothing but a steady and well-establish'd pride and self esteem, or partakes largely of that passion. Courage, intrepidity, ambition, love of glory, magnanimity, and all the other shining virtues of that kind, have plainly a strong mixture of self-esteem in them, and derive a great part of their merit from that origin. Accordingly we find, that many religious declaimers decry those virtues as purely pagan and natural, and represent to us the excellency of the Christian religion, which places humility in the rank of virtues, and corrects the judgment of the world, and even of philosophers, who so generally admire all the efforts of pride and ambition» (edizione Selby & Bigge, pp. 599-600).

²⁹ Cfr. NIETZSCHE 1964, aforismi 99, 207, 459; NIETZSCHE 1972, sez. 2.6; NIETZSCHE 1977, aforismi 212, 265, 287; NIETZSCHE 1965, sezioni 1.3, 1.49, 4.283, 4.340; NIETZSCHE 1970, sezioni 9, 46. Sul concetto di grandezza d'animo in Nietzsche cfr., in particolare, CHURCH & ZUCKERT 2008; JANAWAY 2012; HASSAN 2017; HUDDLESTON 2019.

³⁰ Essa è personificata da alcune figure storiche importanti, come Goethe, Cesare Borgia, Beethoven o Federico II. Cfr. in proposito HUDDLESTON 2019, p. 217.

³¹ F. NIETZSCHE 1977: «oggi giorno il gusto e la virtù dell'epoca affievoliscono e assottigliano il volere, nulla è tanto in armonia con i tempi quanto l'estenuazione della volontà: nell'ideale del filosofo, quindi, proprio la forza della volontà (*Stärke des Willens*), la durezza

(*Härte*) e la capacità di assumere decisioni durevoli (*Fähigkeit zu langen Entschliessungen*) deve essere parte integrante della nozione di “grandezza” (*Grösse*); con lo stesso buon diritto con cui la dottrina contraria e l’ideale di un’umanità stupidamente rinunciataria, umile, altruistica erano commisurati a un’epoca opposta, un’epoca che, come il secolo sedicesimo, soffriva del suo accumulo di energia volitiva e delle più furibonde ondate e mareggiate del suo egoismo» (p. 67).

³² MACINTYRE 2012, p. 34: «for the ability of a practice to retain its integrity will depend on the way in which the virtues can be and are exercised in sustaining the institutional forms which are the social bearers of the practice».

³³ A questo punto, secondo Curzer, il problema nasce dal fatto che sia la grandezza, che la conoscenza della propria grandezza del magnanimo, non solo rischiano di negare alla *megalopsychia* il titolo di virtù morale (la grandezza non si può definire un mezzo per raggiungere un fine buono, e l’autoconoscenza rimanda ad una virtù intellettuale). Per questo egli conclude (*ivi*, p. 534): «Aristotle’s second step should be to abandon the idea that *megalopsychia* is a virtue. The *megalopsychos* is not a person with a virtue called a *megalopsychia*, but rather the *megalopsychos* is a person who has a high degree of the “other” virtues» (1990, p. 534). Interessante è dunque il fatto che anche Curzer arrivi in un certo senso, come i detrattori della magnanimità, ad individuare in questa qualità del carattere una non virtù, sebbene, nello specifico, egli si riferisca al modo in cui le *aretai* aristoteliche debbano davvero essere intese.

³⁴ A queste considerazioni nelle pagine successive, McGrew aggiunge: «On the view that I am considering, recognition that some people do while others do not possess *megalopsychia* does not affect individuals’ standing to participate in the deliberative process. Superiority in goodness is not relevant to and therefore does not undermine one’s ability to contribute to that process. And because it does not undermine one’s ability to participate in the process, it should not affect the how individuals are listened to in democratic deliberations either» (p. 51).

³⁵ «Aristotle concludes that “power and wealth are desirable for the sake of honor” (1124a18) and separately seems to recognize that honor is desirable only insofar as it indicates being virtuous. Being worthy of great things (such as power and wealth) is therefore desirable because it indicates being virtuous, which is, after all, what the truly good person aims at. A defining feature of the *megalopsychos* is not that he is, and knows he is, worthy of great external goods, but rather that he is, and knows he is, virtuous» (p. 48).

³⁶ Addirittura, alcuni studiosi (cfr., per esempio, HOWLAND 2002) si sono spinti a ipotizzare che Aristotele, nei suoi testi, in realtà critichi implicitamente il magnanimo.

³⁷ Anche oggi alcuni autori si riferiscono all’umiltà magnanima che, intesa come quella disposizione del carattere che prevede l’astenersi dal rivendicare i propri legittimi diritti derivati dal proprio stato (si è motivati a perseguire un bene epistemico e morale superiore), potrebbe contribuire a combattere l’oppressione sociale, politica e religiosa: cfr., per esempio, YIP 2025.

Riferimenti bibliografici

ALBERTO MAGNO (1951). *Super Ethica*. In: S. Alberti

Magni Opera Omnia, vol. XVI, hrsg. von W. KÜBEL, Aschendorff, Münster (prima edizione: 1250-1252).

ALVAREZ TURIENZO, S. (1977). *Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277*. In: «Cuadernos Salamantinos de Filosofía», vol. IV, pp. 55-98.

ARENDT, H. (1958). *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.

ARENDT, H. (1963). *On Revolution*, Penguin Books, London.

ARISTOTELE (1970a). *Analitici primi*. In: ARISTOTELE, *Organon*, vol. I, a cura di G. COLLI, Laterza, Roma/Bari, pp. 91-274.

ARISTOTELE (1970b). *Analitici secondi*. In: ARISTOTELE, *Organon*, vol. I, a cura di G. COLLI, Laterza, Roma/Bari, pp. 277-403.

ARISTOTELE (1999a). *Etica Nicomachea*, traduzione di C. NATALI, Laterza, Roma/Bari.

ARISTOTELE (1999b). *Etica Eudemia*, traduzione di P. DONINI, Laterza, Roma/Bari.

ARISTOTELE (2014). *Retorica*, a cura di F. CANNAVÒ, Bompiani, Milano.

BACHMAN, J.G., O’MALLEY, P.M. (1986). *Self-concepts, self-esteem, and educational experiences: The frog pond revisited (again)*. In: «Journal of Personality and Social Psychology», vol. L, n. 1, pp. 35-46.

BAE, E. (2003). *An ornament of the virtues*. In: «Ancient Philosophy», vol. XXIII, pp. 337-349.

BAUMEISTER, R.F., CAMPBELL, J.D., KRUEGER, J.Y., VOHS, K.D. (2003). *Does high self-esteem cause better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles?*. In: «Psychological Science in the Public Interest», vol. IV, n. 1, pp. 1-44.

BECKETT, M. (2012). *Does Aristotelian magnanimity exclude women?*. In: «Philosophy Study», vol. II, n. 7, pp. 463-474.

BERLIN, I. (2000). *L’originalità di Machiavelli*. In: I. BERLIN, *Controcorrente*, traduzione di G. FERRARA DEGLI UBERTI, a cura di H. HARDY, Adelphi, Milano, pp. 39-117 (edizione originale: *Against the current. Essays in the history of ideas*, Pimlico, London 1979).

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (1934). *Collationes in Hexaëmeron*. In: PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (ed.), *Opera Omnia*, vol. V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze (lezioni teologiche, Parigi, 1273).

BRADY, E. (2019). *The Kantian sublime and greatness of mind*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 197-213.

CAMPBELL, J.D., FAIREY, P. (1985). *Effects of self-esteem, hypothetical explanations, and verbalization of expectations on future performance*. In: «Journal of Personality and Social Psychology», vol. XLVIII, n. 5, pp. 1097-1111.

CHEMERS, M.M., WATSON, C.B., MAY, S.T. (2000). *Dispositional affect and leadership effectiveness: A comparison of self-esteem, optimism, and efficacy*. In: «Personality and Social Psychology Bulletin», vol. XXVI, n. 3, pp. 267-277.

CHURCH, J., ZUCKERT, C.H. (2008). *The magnanimous overman: On Nietzsche’s transformation of Aristotle’s greatness of soul*. In: C. HOLLOWAY (ed.), *Magnanimity and statesmanship*, Lexington Books, Plymouth, pp. 109-129.

CICERONE, M.T. (1966). *De Officiis*, edited by H.A.

- HOLDEN, Hakkert, Amsterdam (prima composizione: 44 a.C.).
- CORTI, M. (2003). *Quel rompicapo del finale della Vita Nuova*. In: M. CORTI, *Dies. Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Einaudi Torino, pp. 167-177.
- CRISP, P.R. (2006). *Aristotle on Greatness of Soul*. In: R. KRAUT (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, Blackwell, Oxford, pp. 158-178.
- CROCKER, J., WOLFE, C.T. (2001). *Contingencies of self-worth*. In: «The Psychological Review», vol. CVIII, n. 3, pp. 593-623.
- CURZER, H.J. (1990). *A great philosopher's not so great account of great virtue: Aristotle's treatment of "greatness of soul"*. In: «Canadian Journal of Philosophy», vol. XX, n. 4, pp. 517-538.
- CURZER, H.J. (1991). *Aristotle's much maligned Megalopsychos*. In: «Australasian Journal of Philosophy», vol. LXIX, n. 2, pp. 131-151.
- CURZER, H.J. (2017). *Against idealisation in virtue ethics*. In: D. CARR, J. ARTHUR, K. KRISTJÁNSSON (eds), *Varieties of virtue ethics*, Palgrave-Macmillan, London, pp. 52-73.
- DANTE ALIGHIERI (1853). *De monarchia* (1312-1313), traduzione di M. FICINO, a cura di E. BOLLATI, Ferrero e Franco, Torino.
- DANTE ALIGHIERI (1872). *Inferno* (1314). In: DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di G. FRANCESIA, Tipografia dell'Oratorio di San Francesco di Sales, Napoli.
- DANTE ALIGHIERI (1897). *De vulgari eloquentia* (1303-1305) a cura di P. RAJNA, Le Monnier Firenze.
- DANTE ALIGHIERI (1988). *Convivio* (1303-1308). In: DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, a cura di C. VASOLI, D. DE ROBERTIS, vol. I, tomo II, Ricciardi, Milano/Napoli.
- DE CARO, M. (2023). *Esemplarismo e virtù politiche nel Principe di Machiavelli*. In: «Rivista di Storia della Filosofia», vol. LXXVIII, n. 1, pp. 56-69.
- DESCARTES, R. (2009). *Les passions de l'âme* (1649). In: R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano, pp. 2289-2527 (*Les passions de l'âme*. In: *Oeuvres de Descartes*, publié par C. ADAM, P. TANNERY, vol. XI, Cerf, Paris 1909, pp. 301-488).
- DICKSON, T., JOKIĆ, A. (2015). *Leo Strauss on Machiavelli: Athens vs. Jerusalem or ontological assumptions about human nature and power*. In: «Belgrade Philosophical Annual», vol. XXVIII, pp. 127-137.
- DIENER, E., DIENER, M. (1995). *Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem*. In: «Journal of Personality and Social Psychology», vol. LXVIII, n. 4, pp. 653-663.
- DILLON, R.S. (1995). (ed.), *Dignity, character and self-respect*, Routledge, London.
- DIOGENE LAERZIO (2005). *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (III sec. A.C.), a cura di G. REALE, Bompiani, Milano.
- DIRLMEIER, F. (1956). (Hrsg.), *Nikomachische Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (1983). *Aristotle's theory of moral insight*, Clarendon Press, Oxford.
- ENRICO DI GAND, *Quodlibeta*, Parigi 1518 (*Quodlibeta Theologica*. In: HENRICUS DE GANDAVO, *Opera Omnia*, vol. XX, edited by G. ETZKORN, G.A. WILSON, Leuven University Press, Leuven 2007).
- FETTER, J., NICGOSRKI, W. (2008). *Magnanimity and statesmanship: The Ciceronian difference*. In: C. HOLLOWAY (ed.), *Magnanimity and statesmanship*, Lexington Books, Plymouth, pp. 29-47.
- FETTER, J.T. (2012). *The great man in politics: Magnanimity in the history of Western political thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- FETTER, J.T. (2015). *Aristotle's great-souled man: The limited perfection of the ethical virtues*. In: «History of Political Thought», vol. XXXVI, n. 1, pp. 1-28.
- FORTI, F. (1961). *Il limbo dantesco e i megalopsicoi dell'Etica Nicomachea*. In: «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CXXXVIII, pp. 329-364.
- GAUTHIER, R.A. (1951). *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, J. Vrin, Paris.
- GAUTHIER, R.A. (1947-1948). *Trois commentaires averroïstes sur l'Éthique à Nicomaque*. In: «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», vol. XVI, pp. 187-336.
- GAUTHIER, R.A., JOLIF, J.Y. (1970). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*, vol. II, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris.
- GIAMMUSSO, S. (2023). *La passione che medita. L'etica di Descartes e il concetto di generosità*, La scuola di Pitagora, Napoli.
- GILL, C. (2019). *Stoic magnanimity*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 49-71.
- GRAHAM, S. (2000). *Hume on greatness of soul*. In: «Hume Studies», vol. XXVI, n. 1, pp. 129-142.
- GUERRA, M.D. (2016). *Moderating the magnanimous man: Aquinas on greatness of soul*. In: M.L. LAMB (ed.), *Theology needs philosophy: Acting against reason is contrary to the nature of God*, Catholic University of America Press, Washington, pp. 253-266.
- GULLIFORD, L., MORGAN, B., KRISTJÁNSSON, K. (2013). *Some recent work on the concept of gratitude in philosophy and psychology*. In: «Journal of Value Inquiry», vol. XLVII, n. 3, pp. 285-317.
- HANLEY, R.P. (2007). *David Hume and the modern problem of honor*. In: «Modern Schoolman», vol. LXXXIV, n. 4, pp. 295-312.
- HANLEY, R.P. (2019). *Magnanimity and modernity. Greatness of soul and greatness of mind in the Enlightenment*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 176-196.
- HANLEY, R.P., CORSA, A.J. (2015). *Modern greatness of soul in Hume and Smith*. In: «Ergo», vol. II, n. 2, pp. 27-58.
- HARDIE, W.F.R. (1968). *Aristotle's ethical theory*, Clarendon Press, Oxford.
- HARDIE, W.F.R. (1978). *Magnanimity in Aristotle's ethics*. In: «Phronesis», vol. XXIII, n. 1, pp. 63-79.
- HASSAN, P. (2017). *Nietzsche on human greatness*. In: «Journal of Value Inquiry», vol. LI, pp. 293-310.
- HAVARD, A. (2011). *Virtuous leadership Part 3: Magnanimity The first specific virtue of leaders*, YouTube 14th November.
- HISSETTE, R. (1977). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain/Paris.
- HISSETTE, R. (1979). *Étienne Tempier et les menaces contre l'éthique chrétienne*. In: «Bulletin de Philosophie

- Médiévale édité par la SIEPM», vol. XXI, pp. 68-72.
- HOFFMANN, T. (2008). *Albert the Great and Thomas Aquinas on magnanimity*. In: I. BEJCZY (ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics 1200-1500*, Brill, Leiden/Boston, pp. 101-129.
- HOLLOWAY, C. (2008). *Introduction*. In: C. HOLLOWAY (ed.), *Magnanimity and statesmanship*, Lexington Books, Plymouth, pp. 1-2.
- HOWLAND, J. (2002). *Aristotle's great-souled man*. In: «The Review of Politics», vol. LXIV, n. 1, pp. 27-56.
- HUDDLESTON, A. (2019). *Nietzsche on magnanimity, greatness, and greatness of soul*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 215-234.
- HUME, D. (1982). *Trattato sulla natura umana*, traduzione A. CARLINI, E. LECALDANO, E. MISTRETTA, Laterza, Roma/Bari (*A treatise of human nature* (1739), edited by L.A. SELBY, M.A. BIGGE, Clarendon Press, Oxford 1896).
- HUME, D. (2009). *Ricerche sull'intelletto umano*, traduzione di M. DAL PRÀ, Laterza, Roma/Bari (*An enquiry concerning human understanding* (1748-1758). In: *The philosophical works of David Hume*, vol. IV, edited by T.H. GREEN, T.H. GROSE, Spottiswoode & Co., London 1875).
- IRWIN, T. (2019). *Magnanimity as generosity*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 21-48.
- JANAWAY, C. (2012). *Nietzsche on morality, drives, and human greatness*. In: C. JANAWAY, S. ROBERTSON (eds.), *Nietzsche, naturalism, and normativity*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 183-201.
- KARBOWSKI, J. (2013). *Aristotle on the deliberative abilities of women*. In: «Apeiron», vol. XLVII, pp. 435-460.
- KAUFMANN, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist* (1950), Princeton University Press, Princeton.
- KENNINGTON, R. (1963). *Rene Descartes*. In: L. STRAUSS, J. CROSEY (eds.), *History of political philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 379-396.
- KIM, J. (2025). *Tempering senses of superiority: The virtue of magnanimity in democracies*. In: «American Journal of Political Sciences», vol. LXIX, n. 2, pp. 531-544.
- KRISTJÁNSSON, K. (1998). *Self-respect, megalopsychia and moral education*. In: «Journal of Moral Education», vol. XXVII, n. 1, pp. 5-17.
- KRISTJÁNSSON, K. (2019). *Twenty-first-century magnanimity: The relevance of Aristotle's ideas of megalopsychia for current debates in moral psychology, moral education, and moral philosophy*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 266-291.
- LEONE, M. (2014). *Filosofia e teologia della "vita activa". La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Pagina, Bari.
- MACHIAVELLI, N. (2018). *Il Principe* (1532). In: N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a cura di P.D. ACCENDE-RE, Bompiani, Milano.
- MACINTYRE, A. (1966). *A short history of ethics: A history of moral philosophy from the Homeric age to the Twentieth Century*, Macmillan, New York.
- MACINTYRE, A. (2012). *The nature of the virtues*. In: «The Hastings Center Report», vol. XI, n. 2, pp. 27-34.
- MACKEN, R. (1993). *Henry of Ghent as defender of human heroism*. In: «Mediaevalia», vol. III, pp. 25-45.
- MARENBOON, J. (2019). *Magnanimity, Christian ethics, and Paganism in the Latin Middle Ages*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 88-116.
- MARTIN, M. (1992). *Hume on human excellence*. In: «Hume Studies», vol. XVIII, n. 2, pp. 383-399.
- MCGREW, S. (2021). *Carving out space for Aristotle's "megalopsychos"*. In: «Episteme», vol. XXXI, Art.Nr. 2, pp. 44-56 – disponibile allo URL: <https://digitalcommons.denison.edu/episteme/vol31/iss1/2>.
- MORIARTY, M. (2019). *Cartesian "Générosité" and Its Antecedents*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 147-175.
- NIETZSCHE, F. (1964). *Aurora*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo I, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, traduzione di F. MASINI, M. MONTINARI, Adelphi, Milano (prima edizione: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, E.W. Fritzsche, Leipzig 1887).
- NIETZSCHE, F. (1965). *La gaia scienza*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, traduzione di F. MASINI, Adelphi, Milano (prima edizione: *Die fröhliche Wissenschaft*, E. Schmeltzner, Chemnitz 1882).
- NIETZSCHE, F. (1970). *Crepuscolo degli idoli*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo III, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, traduzione di F. MASINI, Adelphi, Milano (prima edizione: *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, C.G. Neumann, Leipzig 1888).
- NIETZSCHE, F. (1972). *Considerazioni inattuali*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, E.W. Fritzsche, Leipzig 1874).
- NIETZSCHE, F. (1977). *Al di là del bene e del male*. In: *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, a cura di G. COLLI, M. MONTINARI, traduzione di F. MASINI, Adelphi, Milano (prima edizione: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, C.G. Naumann, Leipzig 1886).
- PETTIGROVE, G. (2006). *Hannah Arendt and Collective Forgiving*. In: «Journal of Social Philosophy», vol. XXXVII, n. 4, pp. 483-500.
- PICHÉ, D. (1999). *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris, pp. 227-283.
- PINE, G. (2019). *Magnanimity and humility according to St. Thomas Aquinas*. In: «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», vol. LXXXII, n. 2, pp. 263-286.
- PLATONE (1991). *Repubblica*. In: PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano, pp. 1067-1346.
- POSTI, M. (2022). *Henry of Ghent on the Siege of Acre: Magnanimity, suicide and the role of God*. In: «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», vol. LXXXIX, n. 1, pp. 51-76.
- ROSS, W.D. (ed.) (1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford.
- ROWE, C.J. (1971). *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's thought*. In: «Proceedings of the Cambridge Philological Society», vol. III, pp. 1-123.
- RUSSELL, B. (1946). *History of Western philosophy*, Popu-

- lar Book Services, New Delhi.
- RUSSELL, D.C. (2005). *Aristotle on the moral relevance of self-respect*. In: S.M. GARDINER (ed.), *Virtue ethics, old and new*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 101-121.
- RUSSELL, D.C. (2009). *Practical intelligence and the virtues*, Oxford University Press, Oxford.
- RUSSELL, D.C. (2012). *Aristotle's virtues of greatness*. In: R. KAMTEKAR (ed.), *Virtue and happiness: Essays in honor of Julia Annas*, Oxford University Press, Oxford, pp. 115-147.
- SARCH, A. (2008). *What's wrong with megalopsychia?*. In: «Philosophy», vol. LXXXIII, n. 2, pp. 231-253.
- SCHOEMAN, M. (2019). *Overcoming resentment: Hannah Arendt on the virtue of forgiveness*. In: S. BIBB (ed.), *Forgiveness or revenge? Restitution or retribution?*, Brill, Leiden/Boston, pp. 119-128.
- SCOTT, J.A. (1977). *Dante magnanimo. Studi sulla "Commedia"*, Olschki, Firenze.
- SENECA, L.A. (1998). *L'ira* (45 d.C.), a cura di C. RICCI, Rizzoli, Milano.
- SHAPIRO, L. (1999). *Cartesian generosity*. In: «Acta Philosophica Fennica», vol. LXIV, pp. 249-275.
- SHERMAN, N. (1989). *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*, Clarendon Press, Oxford.
- SHERMAN, N. (1998). *Common sense and uncommon virtue*. In: «Midwest Studies in Philosophy», vol. XIII, pp. 97-114.
- STEWART, J.A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. I, Clarendon Press, Oxford.
- STOVER, J., POLANSKY, R. (2003). *Moral virtue and "megalopsychia"*. In: «Ancient Philosophy», vol. XXIII, n. 2, pp. 351-359.
- STRAUSS, L. (1952). *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- STRAUSS, L. (1963). *Niccolò Machiavelli*. In: L. STRAUSS, J. CROSEY (eds.), *History of political philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 247-276.
- STUMP, E. (2022). *Humility, courage, magnanimity: A Thomistic account*. In: «Scientia et Fides», vol. X, n. 2, pp. 23-29.
- TESSITORE, A. (1996). *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, rhetoric, and political philosophy*, State University of New York Press, New York.
- THOLEN, B. (2023). *The virtues of the Exemplary moral leader. Lessons from Aristotle's ethics*. In: «Business Ethics, Environment and Responsibility», vol. XXXII, n. 2, pp. 532-543.
- TOMMASO D'AQUINO (1899). *Summa Theologiae*. (1274). In: THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, vol. X, Roma.
- TOMMASO D'AQUINO (1979). *De regno ad regem Cypri* (1271-1273). In: THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, vol. XLII, Roma.
- VACCAREZZA, M.S. (2012). *Aristotele e le virtù sociali: EN IV, 1126b 1-1128b 9*. In: «Acta Philosophica», vol. XXI, n. 2, pp. 309-336.
- VALLOR, S. (2016). *Technology and the virtues. A philosophical guide to a future worth wanting*, Oxford University Press, New York.
- VASALOU, S. (2019a). *Introduction*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-20.
- VASALOU, S. (2019b). *Greatness of spirit in the Arabic tradition*. In: S. VASALOU (ed.), *The measure of greatness: Philosophers on magnanimity*, Oxford University Press, Oxford, pp. 117-146.
- VAUGHAN, G.M. (2008). *Hobbes on magnanimity and statesmanship: Replacing virtue with science*. In: C. HOLLOWAY (ed.), *Magnanimity and statesmanship*, Lexington Books, Plymouth, pp. 67-82.
- WIELAND, G. (1981). *Ethica. Scientia practica: Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster.
- WILCKEN, M. (2014). *Can magnanimity be made compatible with the 21st Century?*. In: «Aporia», vol. XXIV, pp. 77-87.
- YIP, B. (2025). *Intellectual humility without limits: Magnanimous humility, disagreement and the epistemology of resistance*. In: «Philosophy and Phenomenological Research», vol. CX, n. 2, pp. 604-622.
- ZAGZEBSKI, L. (2017). *Exemplarist moral theory*, Oxford University Press, New York.