

Università degli Studi di Firenze
Scuola di Studi Umanistici e della Formazione

*Corso di Laurea in Filosofia
Anno Accademico 2020 - 2021*

*Etica e Umanesimo
fra S. Tommaso e Petrarca*

Laureando: Andrea Meneghel

Docente relatore: Prof. Fabio Bazzani

Docente correlatrice: Prof.ssa Anna Rodolfi

INDICE

PRESENTAZIONE	P. III
INTRODUZIONE	VI
AVVERTENZA	XI
 CAPITOLO I: Due secoli a confronto	
◆ Presentazione generale.....	2
◆ Erano umanisti e non sapevano di esserlo (o quasi).....	4
◆ Averroismo e Scolastica.....	6
◆ Il naturalismo nei comuni.....	8
◆ Un parallelo biografico.....	11
 CAPITOLO II: Etica e Umanesimo in San Tommaso	
◆ Premessa metodologica.....	15
◆ Due questioni preliminari.....	17
◆ L'etica generale: natura, beatitudine e virtù.....	21
◆ L'Umanesimo di San Tommaso.....	28
◆ I rapporti di San Tommaso con le Lettere.....	31
 CAPITOLO III: La filosofia morale negli scritti di Petrarca	
◆ I rapporti di Petrarca con la Scolastica del Trecento.....	36
◆ Francesco de Sanctis e il mito del "Poeta di Laura".....	39
◆ L'etica dell'Umanesimo: il <i>Secretum</i>	43
◆ L'Umanesimo e gli umanissimi.....	47
◆ La "Summa" morale: il <i>De remediis utriusque fortunae</i>	48
 CONCLUSIONI	
◆ San Tommaso e Petrarca	57
◆ Scolastica e Umanesimo nei secoli successivi.....	59
 BIBLIOGRAFIA	 63

PRESENTAZIONE

Il presente lavoro muove da una folgorante intuizione ermeneutica del critico letterario Giuseppe Toffanin, tanto densa e sagace nella sua esposizione quanto brevemente ristretta entro i termini di un singolo articolo comparso nell'Enciclopedia Filosofica Marzorati (e non altrove sviluppato) nel quale erano delineati, insieme a una ricca antologia dei passi analizzati, i contorni della probabile filosofia di Francesco Petrarca. Secondo il critico padovano nella *Weltanschauung* del Poeta, quale si può ricavare soprattutto dagli scritti latini (che erano per il Nostro – come si dirà – la parte considerata più degna della propria militanza intellettuale), sarebbero riconoscibili rilevanti punti di contatto con la filosofia morale e teoretica dell'Aquinate, non nel senso riduttivo di un adattamento quasi divulgativo del messaggio di fondo del tomismo, quanto nell'accezione di un forse inconsapevole recupero della vocazione tommasiana originaria dopo e contro le derive della Scolastica radicale e dell'aristotelismo naturalista del nostro Trecento. Stupisce leggere di poter scovare fra le righe, anzi cogliere dal manifesto splendore delle pagine di un autore che la critica tende a considerare schiettamente letterario, un pensiero sostenuto da argomentazioni robuste, una speculazione chiara e convincente nella sua ordinata e perenne esposizione, persino una difesa ragionata del tomismo. Da null'altro e niente meno che stupore prende avvio questa ricerca.

Volendo dunque porci entro la cornice critica delineata da Toffanin, e sviluppata secondo direttive non sempre convergenti dal suo illustre allievo Rocco Montano, alla quale sarà dedicata una sezione di approfondimento apposita, si intende fornire prove a favore- della scelta esegetica sopra esposta, ampliando ove possibile quel deciso e fecondo nucleo originario che pone come *simbolo* inscindibile la sostanza filosofica del Petrarca e la sua rilevanza letteraria. Della filosofia dell'Aquinate sarà detto, con necessaria modestia filosofica - alla quale siamo condotti non solo dalla vastità ed elevatezza del contenuto, ma anche dalla mole immensa del suo seguito e presso autori e filosofi laici e da parte del Magistero - quanto si rivelerà opportuno in conseguenza degli scopi posti, in particolare esponendo per brevi, icastici punti i fondamentali della sua etica.

Si vedranno da principio le caratteristiche essenziali che pongono il Duecento fuori dalla linea evolutiva che idealmente congiunge il proto-Umanesimo del XII secolo con la successiva rinascita del XIV, dando ragione degli sviluppi tardivi dell'Umanesimo nonostante la fioritura degli studi liberali promossa dalla Scuola di Chartres e l'equilibrio classico raggiunto da Tommaso d'Aquino nel campo dell'etica e della lingua latina. In seguito si mostreranno i rapporti di Francesco Petrarca con la Scolastica a lui coeva, la reazione sua e del suo tempo alla cultura aristotelica e, da ultimo, la personale declinazione filosofica del Poeta nelle opere latine, rinvenendo augurabilmente una possibile linea di continuità che abbracci quei trecento anni nei quali, dopo l'esilio dei secoli bui, le Lettere segregate nei monasteri fecero saggio di quanto si legge nel loro più grande Vate:

*Facilis descensus Averno: noctes atque dies patet atri ianua Ditis; sed revocare gradum
superasque evadere ad auras, hoc opus, hic labor est.*

Prego il lettore di perdonarmi se, preso a trattare di troppo più grande materia che non siano le mie forze, io mostri nel bagliore della giovanile audacia le false spoglie della presunzione, che è ignoranza bassissima dalla quale più lontano non potrei essere, come bellezza diverge da ogni deformità, essendo piuttosto incredulo che sicuro di poter avanzare sul quel cammino, che vedo quasi compiuto, al quale hanno disposto il mio coraggio le molte rigogliose conversazioni colte, di cui fa tesoro la mia mente, con l'amico e maestro Massimiliano Merisi, e la scultorea preparazione assimilata durante le lezioni del professor Fabio Bazzani, nonché la sua fiducia incondizionata, della quale ancora stupisco, per la mia autonoma ricerca, e più ancora gli stessi confortanti insegnamenti di Tommaso e Petrarca, che mi sono compagni di vita insostituibili, ai quali mai potrei negare ciò che essi fecero per gli antichi e chiesero ai posteri: rinnovare con gratitudine l'attualità del loro perenne messaggio.

Scusi amore quello che scienza e dottrina non possono.

INTRODUZIONE

Due domande obiettive e non diversamente differibili si pongono a principio dell'indagine: la prima riguarda la collocazione nel raggio dell'Etica che è parso più convincente assegnare, all'interno del complesso quadro delle scienze filosofiche, al mio modesto lavoro; l'altra interessa il metodo e gli strumenti di cui ho deciso servirmi e la cerchia selezionata di autori (non maggiore del seguito d'Omero nel IV dell'*Inferno*) che mi hanno accompagnato, pagina dopo pagina, nel delicato lavoro di ricostruzione intellettuale di un'epoca e dei suoi più ragguardevoli esponenti.

Dare una risposta esaustiva al primo quesito – perché si sia preferito assegnare la presente ricerca al campo dell'etica piuttosto che, per es., alla filosofia medievale – significherebbe accettare in partenza la legittimità della domanda stessa. Non vorrei porre mano alla proverbiale lana caprina, ma si potrebbe obiettare, a favore di chi scrive, che i confini fra le discipline sono frutto di una distinzione più astratta che reale, nata a posteriori per ragioni di utilità pratica e indipendenza dei profili intellettuali, i cui criteri risultano talvolta sorprendentemente arbitrari, soprattutto quando ci si trova a dover premiare, nei casi liminali, l'aggettivo sul sostantivo o viceversa. Come stabilire se uno studio sull'etica medievale debba essere ricondotto più veracemente all'epoca piuttosto che al tema, e che l'inverso valga certamente per un approfondimento sull'etica moderna, fino al punto di non sentirsi nemmeno il bisogno di specificare la collocazione cronologica. In definitiva, l'opzione etica, decisa fin dall'inizio e confermata a più riprese durante lo sviluppo dell'idea, si impone alla scelta per la sua trasversalità, capace di avvolgere le contingenze storiche senza esaurirsi in esse. L'Umanesimo si presenta quale oggetto eminente di un simile studio, in quanto appartiene alla storia non come un fenomeno transitorio, ma come la forma stessa del rinascere della civiltà su se stessa: sfugge alle categorie con le quali si è tentato di imbrigliarne il potenziale e la portata, sempre pronto a rinfocolarsi in nuove coscienze nei corsi e ricorsi della storia. Si conoscerà facilmente che il riferimento ermeneutico privilegiato di chi scrive è il filosofo Gian Battista Vico (Napoli 1668 – 1744), il cui esempio informa di sé tutto il discorso seguente, e specialmente si coglie e si condensa nel doppio intento di accertare il vero e inverare il certo.

Alla seconda domanda – con la quale ci inoltriamo nella concretezza dell’elaborato - mi permetto di rispondere che la natura stessa dell’argomento mi ha guidato nella selezione del repertorio bibliografico, che spicca per una certa vetustà delle fonti. Ho condotto l’opera, nelle sue varie fasi, dalla ricerca alla scrittura, non con l’animo dell’archeologo, che scava per catalogare con meticolosa esattezza i frammenti rinvenuti, a vantaggio di uno studio successivo, ma con quello del critico d’arte, che s’ingegna di illuminare opere già conosciute per metterne in risalto aspetti prima non adeguatamente valorizzati. Questa tesi non è un compendio delle opzioni critiche raccolte dalla ingente mole di saggi che si offre allo specialista contemporaneo, la cui scelta si è voluta limitare a un campione ristretto ma esemplare per favorire la lettura diretta delle opere degli Autori; non è nemmeno una sintesi scientifica, filologica, dedicata a un’unica opera, frammento d’essa o singolo tema già esplorato da precedenti studi; questa tesi è un rivo che scorre su un terreno nuovo, sinora poco o pochissimo tentato, che potendosi valere di assai esigui precedenti pur incede fiducioso di tracciare il segno del futuro solco, sostenuto da una convinzione ormai radicata nella sensibilità di chi scrive, continuamente approfondita da una inquieta, vivificante e non mai sazia gioia di conoscere. In sintesi: qui si vuole prima di tutto sondare la possibilità dell’esegesi proposta, rimuovere eventuali ostacoli di carattere storico e teoretico, riconsiderare i profili filosofici coinvolti per saggiare la loro disponibilità intrinseca ad essere collocati nella nicchia dell’Umanesimo filosofico. Non si voglia prendere a pedanteria - chi scrive se ne rammaricherebbe - se in più occasioni si è ritenuto convenevole dare ai capitoli una direzione unitaria e compatta, ricordandone iteratamente la funzione in rapporto al progetto complessivo: a questa indagine torrentizia occorre frequenti argini (per rigiocare la metafora poc’anzi impiegata) al fine di non mancare l’obiettivo prestabilito e rispettare i termini punto stringenti di una tesi triennale.

Si può certo rimanere scettici, chiedersi se non sia preferibile tenere da principio tutt’altra strada e persino dubitare dell’utilità di un simile metodo, epperò si porrebbero così dei limiti alla cultura, predeterminando con una *petitio principii* i risultati che è possibile conseguire e quelli che sfuggono alla “sensibilità” dello strumento adottato. Convinzione profonda della gnoseologia medievale, su ispirazione di un passaggio dell’*Ars poetica* oraziana, era la perfetta convergenza di forma e contenuto: non tutte le

res possono essere veicolate da qualsiasi forma e, a sua volta, la struttura può dirsi perfetta solo se adeguata alla materia intrapresa. La vera domanda che si pone allora è se i criteri, che ho esposto sopra, possano dirsi compatibili con l'oggetto di ricerca. Rispondo che null'altro mi invita a seguire questa via se non gli insegnamenti che ricavo dalla lettura stessa di Petrarca e S. Tommaso; è, ci permettiamo di dire, un metodo profondamente realista, un punto di osservazione privilegiato perché formato direttamente sulla scuola degli Autori, che talvolta chiedono la lunga meditazione sulla densa pagina, il coerente adeguamento della coscienza sinceramente commossa di fronte alla verità ricavata e persino la preghiera. Una sola fonte dia i contenuti e la chiave di lettura. Però si è privilegiata sommamente la lettura diretta delle opere degli Autori e ci si è valse opportunamente, con empiria che si spera possa rivelarsi non meno feconda, di una selezione misurata di saggi – radicati nel tessuto per certi versi riattualizzabile, per altri attualissimo della critica “classica” - zelosamente compulsati.

Che cosa si intende per Umanesimo? È convenzione indicare con questo termine un periodo storico connotato da un movimento culturale ben definito, le cui caratteristiche (la riscoperta¹ dei codici antichi, l'attenzione per l'educazione morale dell'uomo, il culto per la bella forma) sono condivise da un gruppo di autori, sviluppatosi in Europa, e in Italia soprattutto, fra la metà del Trecento e l'inizio del Cinquecento². La connaturata polisemia del termine ci impedisce talora di cogliere che “Umanesimo” non si può predicare in senso univoco per la filosofia di Francesco

1 Toffanin mette in luce chiaramente quali siano i limiti di questo termine, esposto a scivolare facilmente lungo il famigerato “piano inclinato” del disprezzo per la barbarie medievale a causa della sua vaghezza: «Chi ancora attribuisce l'Umanesimo alla scoperta dei classici e non il contrario, rifletta che la tradizione così estetica e recente [scriveva nel 1920] d'un Petrarca e d'un Boccaccio erranti, fra le sconquassate biblioteche, a fiutarvi Ciceroni e Virgilio, prima che l'ultimo filtro d'acqua li macerasse, non regge al buon senso. Essi procedevano guidati da sapienti cataloghi dei quali nel Duecento non s'era fatto uso perché non s'era voluto saperne di codici.» e specifica: «Dalla rinascenza carolingia in poi, la cura gelosa di accentrare nei monasteri di Gallia e di Germania da ogni parte d'Europa (anche da Roma) il tesoro letterario del mondo o era aumentata sempre o non era diminuita mai. [...] ... la cosiddetta ricerca e scoperta dei codici non fu che la loro uscita alla luce della cultura universale dall'ombra privilegiata delle biblioteche conventuali, il loro affidarsi non alla vigilanza di qualche solitario ma alla foga degli amanuensi e alla coscienza del mondo.» seguono passi assai eloquenti in proposito di Boccaccio e Riccardo da Bury. Cfr. G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, Zanichelli, Bologna 1920, 1964⁴, vol. II, p. 30.

2 La definizione, qui modulata e riformulata in termini più generali, rispecchia quella fornita nell'*Enciclopedia online Treccani*. La digitalizzazione del patrimonio della grande enciclopedia italiana permette di notare agevolmente le considerevoli differenze nella delimitazione semantica del termine, che emergono da un confronto fra le stesse voci dell'Enciclopedia storica e dell'Enciclopedia filosofica.

Petrarca e quella di Marsilio Ficino, ma si avverte il bisogno di una rigorosa distinzione, forse l'unica opportuna: quella cioè fra un Umanesimo cristiano e un Umanesimo neopagano. Non interessa qui dare giudizi categorici su l'uno o sull'altro ma, certamente, volendoli collocare su una ideale linea di sviluppo, dovremmo dare la precedenza al primo e osservare che il secondo non raggiunse una forma pura e isolata, ma convisse sempre con l'altro e mai ebbe un peso dialettico superiore. L'innesto fecondo della cultura antica non soppiantò la preesistente vocazione cristiana dell'Europa medievale e rinascimentale (dal XII al XVI secolo e oltre); in esso si può vedere non un traguardo dell'immanentismo, idealisticamente inteso come esito ineluttabile dello Spirito, ma la rinascita delle due Rome còlte nella loro essenziale complementarità.

Interessano qui soprattutto le conseguenze etiche di questa fioritura delle *humanae litterae*. Per etica si intende quella disciplina che ha per oggetto

*“L’attività umana considerata in se stessa e nel suo valore intrinseco: considerata in se stessa e non nei suoi risultati [...] come agere e non come fare; il che distingue la considerazione etica e morale da quella tecnica, che studia l’azione umana in rapporto all’oggetto prodotto [...]. L’etica non si limita a descrivere il costume umano, ma è ricerca del criterio o dei criteri per valutare le azioni umane.”*³

L'etica filosofica ha saputo trovare, dagli albori con Socrate, un suo criterio unificante nella ricerca del fondamento metafisico dei precetti e nella definizione del fine ultimo delle azioni umane; ciò fino almeno all'avvento del positivismo etico, che pone fra i suoi presupposti una indifferenza, in ultima istanza *descrittiva*, rispetto ai costumi succedutisi nella storia, ciascuno considerato in se stesso come frutto della libera organizzazione umana. A quest'ultima si contrappone tanto l'etica normativa metafisicamente fondata quanto quella giustificata sulla base dell'intuito, ossia un'apprensione immediata dei principi della condotta, non riconducibili alla conoscenza razionale (e qui si possono far rientrare quei comportamenti all'apparenza illogici ed

3 La definizione si legge nell'*Enciclopedia Cattolica* sotto la voce "Etica", curata da Sofia Vanni Rovighi nel 1947. Da questa stessa fonte provengono anche i riferimenti che farò subito sotto.

estremi con cui si è soliti dipingere a tinte fosche il Medioevo fino almeno al Mille). San Tommaso si oppose ad ogni confusione fra morale umana e fideismo, portò il lume della conciliazione nei rapporti fra natura e Grazia, giustificò la natura stessa della libertà nella conoscenza intellettuale del bene: insomma, portò alle sue più profonde conseguenze il metodo deduttivo dell'etica classica e metafisica, mantenendo sempre fisso lo sguardo sull'uomo, anzi dedicando ai concreti problemi dell'esistenza la più ricca sezione della *Summa Theologiae*. L'Angelico Dottore riesce a evitare un doppio errore: l'astrattezza della pura speculazione, slegata dalle circostanze reali della vita quotidiana, e i limiti angusti ed estemporanei della casistica, nella quale ricadevano alquanto manuali e compendi utili alla predicazione. Con lo sfaldarsi della base metafisica dell'etica nella Scolastica della decadenza, la sintesi mirabilmente raggiunta (e come ogni *optimum* difficile a mantenersi senza una costante vigilanza del pensiero) sfumò nella tendenza rinascimentale a far coincidere la felicità con il piacere raffinato (il neoepicureismo del Valla) e considerare la virtù come capacità di ottenere un qualunque scopo superando gli ostacoli per mezzo della propria forza e scaltrezza (Machiavelli). Petrarca rimase per tutto il Trecento un caposaldo della perenne sete di virtù, che infiamma l'uomo a ricercare quelle massime di eloquenza, nelle quali è condensata la sapienza classica, e i rimedi alle difficoltà poste dalla sua condizione creaturale.

Come S. Tommaso aveva rivendicato la necessità delle virtù naturali, così nell'Umanesimo petrarchesco veniva riconosciuto il valore dell'esperienza morale per l'elevazione dell'animo a Dio. Alla domanda fondamentale dell'etica entrambi rispondono che la vita buona è la vita pienamente umana e cristianamente vissuta, illuminata da un Cristianesimo che non rifiuta la ragione e il nutrimento della virtù classica, radicato nella realtà concreta e persino materiale ma capace di elevarsi da essa, usarla come un piedistallo per toccare più nobili vette, nella Chiesa dei grandi Santi del Medioevo e degli umili, non disperanti, fedeli laici, che riesce a riformarsi in ogni epoca in grazia del Messaggio perenne affidatole da Cristo e trasmesso dagli Apostoli, dai Padri, dai Dottori, ma già intuito dal patrimonio dei classici latini e greci - fino al punto al di là del quale Virgilio più oltre non discerne.

AVVERTENZA

Tutte le citazioni dirette dell'Aquinate sono riprese in latino dal sito:

- *Corpus Thomisticum, S. Thomae de Aquino Opera Omnia*

Per le edizioni di riferimento delle opere del grande Domenicano, si rimanda a:

- *Corpus Thomisticum, Optimae Editiones Operum Thomae De Aquino*

Per le citazioni dirette, in latino e in volgare, delle opere di Petrarca (esclusa la vastissima mole dell'Epistolario) mi sono avvalso del sito:
https://digilander.libero.it/letteratura_petrarca.

Segue l'elenco delle sigle delle opere di San Tommaso e Petrarca, con l'indicazione delle edizioni di riferimento presenti nel corpo del testo e nelle note (da esse provengono anche, quando non diversamente indicato, le traduzioni dei passi citati):

- **S. T.** = *La somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani;
- **S. C. G.** = *Summa contra gentiles, ossia La verità della fede cattolica*, versione italiana a cura del padre A. Puccetti, Società Editrice Internazionale, Torino 1930;
- **Fam.** = *Le Familiari*, a cura di U. Dotti, Nino Aragno Editore, Torino 2005;
- **De rem.** = *I rimedi per l'una e l'altra sorte*, a cura di U. Dotti, Nino Aragno Editore, Torino 2007;
- **Sen.** = *Le Senili*, a cura di U. Dotti, Nino Aragno Editore, Torino 2008;
- **Sec.** = *Il mio segreto*, a cura di E. Fenzi, Mursia Editore, Milano 1992;
- **De ign.** = *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a cura di E. Fenzi, Mursia Editore, Milano 1999

CAPITOLO I

DUE SECOLI A CONFRONTO

Presentazione generale

L'Aquinate, è stato detto in una efficace sintesi⁴, operò con mirabile e costante audacia in uno dei contesti storico-filosofici più delicati della storia umana. Non solo l'alta cultura europea si trovò a fronteggiare l'eminente valore scientifico di una nuova – ossia risorta dall'oblio storico – messe di opere del *corpus* aristotelico⁵, il cui tortuoso accoglimento testimonia della difficile conciliazione con la precedente tradizione dei Padri e del platonismo mediato da Cicerone⁶; ma la stessa Chiesa, guida delle coscienze per il lungo evo di mezzo, usciva vacillante da decenni di dissidi politico-giuridici con le forze dell'Impero⁷ e dall'aperta lotta contro le furiose⁸ correnti ereticali catarre.

4 Cfr. J.-P. Torrel, *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Parigi 1998, trad. it di Patrizia Conforti, *La Summa di San Tommaso*, Jaca Book edizioni, Milano 2003, cap IV.

5 La notizia è citata da numerosissime fonti e praticamente da tutti i manuali in uso nelle scuole medie superiori. Si legge con particolare ricchezza di dettaglio in E. Gilson, *La philosophie au moyen age*, Payot, Éditions, Parigi 1952, trad. it. di Maria Assunta del Torre, *La Filosofia nel Medioevo*, La nuova Italia editrice, Scandicci 1973, 1997³, cap. VII par. 1.

6 Al mondo latino erano note soltanto tre opere di Platone, il *Timeo*, il *Menone* e il *Fedone*, queste ultime due poco o pochissimo conosciute; della teoria delle idee e dell'anima tripartita era patrimonio comune soprattutto quello che ne aveva esposto Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes* e, per tramite suo, S. Agostino. Si confronti quanto ne dice Petrarca in *Familiars XII*, 14. Per uno studio approfondito sulla mediazione ciceroniana di Platone, si consulti G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, cit., vol. II, cap. 4.

7 Quella che sarà chiamata dalla storiografia successiva *lotta per le investiture*.

8 È proprio il caso di usare questo aggettivo, con riferimento insolito, ma ci sembra di poter sostenere non inesatto, alla filosofia poetica dell'Ariosto. Per una lepida digressio sul significato teoretico del furor nel Ferrarese, si consulti M. Merisi, *Umanesimo cristiano*, Edizioni Solfanelli, Chieti, 2016, cap. V.

Non è qui possibile nemmeno compendiosamente ricostruire il milieu culturale che ha animato un intero secolo, a meno di usare formulari scipiti dall'uso che chiederebbero pagine di ulteriore scavo concettuale per una reale e non superficiale comprensione. L'operazione potrebbe dirsi colossale anche solo per tentare di rievocarne accuratamente un decennio, onde maggiormente si apprezzano i risultati già conseguiti dalle sintesi storiche di Giuseppe Toffanin, Rocco Montano o Etienne Gilson, che saranno messe in luce di qui a breve mantenendo al contempo una vigilante riserva scettica contro gli entusiasmi di un facile trasporto scientifico. Ogni epoca è intessuta di rapporti fra il macrocosmo della politica, dei grandi sistemi di idee e il microcosmo della vita sociale, dei borghi e dei conventi. Spesso constatiamo che gli autori grandi, minori e minimi hanno un ruolo di primissimo rilievo nel plasmare la cultura, gli stili di vita e l'immaginario popolare, anche religioso, per quanto sia difficile risalire alle fonti e comprendere le relazioni osmotiche originarie fra il patrimonio collettivo degli archetipi e l'inventiva degli scrittori. Si è consapevoli altresì delle non scontate condizioni di possibilità dell'impresa: si intende dire che, per quanto fine e documentata, la ricostruzione storica con cui siamo soliti identificare un'epoca e i suoi uomini rimarrà sempre peculiarmente e insanabilmente altra cosa dalla reale epoca e dagli uomini che vi hanno concretamente vissuto. Tale, infine, non è lo scopo del presente saggio. Alla ricerca importerà invece rilevare tre punti cruciali nell'evoluzione del milieu sopra accennato, intrecciati a doppio nodo con il nucleo portante della prima parte di questa tesi, di cui si tenterà di dare prova e ragione: l'esistenza di un proto-Umanesimo, o Umanesimo incipiente, felicemente intuito dai pensatori della Scuola di Chartres; il naufragio delle Lettere nel corso della duecentesca bufera naturalista; la presenza in S. Tommaso di un equilibrio fra piano umano e divino che non si stenterebbe a sostenere già in accordo con la grande rinascita della latinità, e della greccità che questa veicola e contempera, nel Trecento.

Erano umanisti e non sapevano di esserlo (o quasi)

“Cosa era dunque mancato – così comincia Toffanin il primo capitolo della sua *Storia dell’Umanesimo* – al risveglio culturale del secolo precedente, il XII, perché si potesse dirlo senz’altro umanistico? Probabilmente nulla”⁹ Gli intellettuali di quest’epoca così poco carezzata dalla critica a lui coeva (e forse ancora dalla nostra) tutto si sentivano invero fuorché medievali: raffinati cultori dell’antico, restauratori della pace Augustea, novelli Virgilio. E come dargli torto? Avevano Agostino, Boezio, Isidoro di Siviglia e ‘l pastor de la Chiesa che li guida, oltre all’Impero restaurato da Carlo Magno. Ci furono nel corso del XII secolo Autori convinti della indifferibile reviviscenza delle Lettere latine e della sapienza antica, non anonimi copisti dotati di una finezza maggiore e un po’ di senso critico. Filologi, poeti, religiosi, uomini di cui conosciamo il nome e più di qualche notizia biografica: Bernardo di Chartres (morto nel 1126), Ugo di S. Vittore (1096 – 1141), Ottone di Frisinga (1109 – 1158). Su tutti si impone per facondia Giovanni di Salisbury (1120 – 1180) e quel frutto così brillante del suo ingegno che fu il *Metalogicus*, nel quale si fa vivo, forse per la prima volta con tanta avvedutezza, il sospetto di una incompatibilità tra dialettica e retorica. Grazie ad una sensibilità che precorre i tempi, individuò nelle esigenze pratiche della vita civile un progressivo laicizzarsi della cultura, ponendosi egli a baluardo della latinità quando per le istanze della fisica arabo-greca si era tentati di sostituire la lingua di Roma con l’idioma di Atene. Identificando i nemici della sapienza liberale¹⁰ con il nome di Cornificiani¹¹, attribuì loro una serie di difetti non solo argomentativi, ma veri e propri vizi come l’accumulo di denaro, persino l’usura, la ampollosa insipienza e la miscredenza. Costoro furono, a detta del Nostro, tutta scienza e avversione per la romanità. Una scienza che - si specifica - ha come punto di partenza e punto di arrivo soltanto se stessa¹². Un altro scrittore, Ildeberto da Lavardin (1055-1133), quando si rivolge al pubblico profano con titoli già eloquenti come “*Moralis philosophia de*

9 Cfr. G. Toffanin, *Storia dell’Umanesimo*, vol. I, cit. p. 15.

10 Nelle forme della poesia, della storia, dell’oratoria, della filosofia platonica e, su tutte, della *divina retorica*.

11 Dal nome di un tale Cornificio, rivale di Virgilio che si menziona nella omonima “*Vita*” scritta da Donato

12 *Ivi*. pp. 55-76.

honesto et utili” cita Orazio con una disinvoltura che ci sorprenderebbe, se pensassimo a un pubblico di lettori ignari di chi fosse il *Satirico*:

*Innocentia est animae puritas omnis iniuriae abhorrens illationem. Immunis aram si
tetigit manus - dicit Horatius (Carmina III, 23) - non sumptuosa blandior hostia
mollibit adversos penatis.*

e subito dopo segue un'altra tratta dalle *Satire*¹³. Per quanto ingenui o persino stilisticamente goffi potessero sembrare ai colleghi del XIV secolo i loro risultati, qualunque fossero, la fatica, l'intenzione e il piacere che un letterato prova nell'imitare i classici sono già indizio di un sicuro umanesimo¹⁴.

Se difetto vi fu, esso consisté veramente in un oblio del presente loro coevo in favore di un passato certo più retoricamente brillante da non dimenticare, ma il cui ritorno in gran fastigio non poteva coprire con un velo, come si coprirebbe una bruttura all'arrivo di un blasonato ospite, le novità politiche e i rivolgimenti in seno alla società; a costo di ripetere il già detto, i classici recuperarono le attenzioni degli intellettuali, grazie soprattutto ad Alcuino e alla Scuola di Chartres¹⁵, ma questo ritorno li rese al mondo come stranieri in terra loro, non riuscì a conciliarli con la vita concreta e le difficoltà dell'individuo, smarriti fra le carte di un pubblico più vasto dei custodi conventuali ma non proporzionatamente integrato nel tessuto della società. Goffredo da Viterbo (1125 – 1195) tesse le lodi di Federico Barbarossa nel *De gestis Friderici*, ma la sua non è che una trasfigurazione in senso virgiliano, un po' troppo lusinghiera, di una campagna di conquista che odora di germanico anziché romano¹⁶. Così i semi ottimisticamente sparsi e germogliati per tutto il XII secolo, senza attecchire realmente e conquistare un largo favore, periranno con l'appressarsi della duecentesca brina naturalista.

13 *Ivi.* p. 26 (L'innocenza è la purezza dell'anima che rifiuta di procurare qualunque ingiuria. Se una mano – dice Orazio – innocente tocca l'altare, non più gradita se offrisse una sontuosa vittima, essa rabbonisce gli avversi penati.)

14 Cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit. p. 410.

15 Cfr. R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, Marzorati editore, Milano 1970, vol 1, cit. p. 11.

16 Si veda l'inno per la *renovatio Imperii* nel menzionato *De gestis* (lib. III vv. 44-45): «... *antiqua reflorat aetas / prisca vetustorum redeat insigna morum*».

Averroismo e Scolastica

Se Annibale avesse potuto varcare i Pirenei e pungere il cuore della stessa romanità con tanta persistenza ed acume quanta fu l'eco smisurata nella nascente Europa dei testi di Aristotele e dei suoi commentatori arabi, per certo quella Cristianità che subì l'urto delle nuove rivoluzionarie idee naturaliste non avrebbe potuto vivere di moralità e lingua latina per tutto il Medioevo. Si trattò forse del più ingente afflusso di nuove conoscenze scientifiche che l'Occidente conobbe e ciò non fu senza conseguenza per l'etica e la Fede che, si dovrebbe notare, lungi dall'essere una credenza o un fatto di coscienza, reggeva la stabilità dello stesso ordine sociale ed economico.

Carattere dominante della cultura duecentesca, nonché novità assoluta per i secoli cristiani, fu l'apertura ai contributi laici del dibattito sulle dottrine di fede¹⁷. La ricca tradizione dell'aristotelismo arabo, giunta in mano latina attraverso le traduzioni dei due principali commentatori, Avicenna (980 - 1037) e Averroé (1126 - 1198), permetteva l'accesso dell'intelletto mediamente erudito a un prontuario di deduzioni convincenti e formule logicamente affilate. Il travaglio dei testi greci rimase ignoto alla gran parte dei lettori, causando la facile intromissione di aggiunte spurie sia da parte dei copisti che dei commentatori arabi. Doppie dunque le componenti spurie da sanare e tale fu l'opera per cui Alberto guadagnò sia il titolo di Santo che di Grande (sapiente)¹⁸. Ma non tutto, *ça va sans dire*, si poteva correggere come un refuso dalle pagine della storia e le questioni già circolanti, anche presso il popolo incolto, rimanevano mine vaganti per l'unità della filosofia cristiana. Si prenda ad esempio una nota disputa.

L'intelletto si situa nell'individuo o in qualche altra entità separata? È noto che Aristotele aveva lasciata sospesa l'annosa questione negli scritti che ci sono pervenuti (quelli che, si ricorda, non erano destinati alla pubblicazione); di qui, non potendo contare sulla diretta autorità del Filosofo, sono fiorite le interpretazioni arabe e cristiane, talvolta molto lontane dalla schietta teoria aristotelica. È il caso di Alessandro d'Afrodisia, il quale si ritrovò, a sua insaputa, bersaglio polemico privilegiato di quanti

17 Cfr. R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, cit., vol. I, p. 61. Pensiamo a Brunetto Latini, che sull'immortalità dell'anima diceva che solo la «Buona nominanza» dà «all'uomo valente una seconda vita»; intuizione che trasmise al suo miglior allievo, il quale fece sì prova di *come l'uom s'eterna*.

18 *Ivi*, p. 73.

sottolineavano fino al parossismo l'immaterialità dell'intelletto¹⁹. La tesi avicennista, maggioritaria verso il calar del secolo, proponeva una mediazione, identificando la possibilità individuale di conoscere con l'ultima intelligenza (quella che presiede alla sfera della Luna), capace di risalire la corrente delle emanazioni intellegibili fino all'intelletto attivo, reale detentore del sapere²⁰. L'averroismo aveva tutto all'opposto tentato di risolvere la difficoltà attraverso la separazione di entrambi gli intelletti dall'uomo, con la conseguenza dell'unicità e collettività della facoltà di conoscere in atto e in potenza per tutto il genere umano²¹. Sigieri di Brabante, contro cui si rivolgeranno gli strali del *De Unitate Intellectus* tommasiano, continuando la teoria averroista, riteneva inconciliabile la nozione di intelletto, necessariamente immateriale in quanto conoscitore degli universali (anch'essi di necessità immateriali), con la suddivisione nei singoli intelletti degli individui, secondo la definizione aristotelica di materia come *principio di moltiplicazione*²². Con ciò era messo gravemente in crisi il dogma dell'immortalità dell'anima individuale, la concezione di peccato, e tutta la Fede. *Sed de hoc satis*.

L'influsso così persistente, penetrante di un singolo pensatore greco nel panorama intellettuale delle *arti*, non poteva che condurre, anche attraverso la facile *excusatio vulpina* della doppia-verità, a ripercussioni teoretiche inaccettabili per la speculazione teologica. Si rischiava di essere costretti a rifiutare in blocco il corpo delle nuove dottrine²³, con la conseguenza di vedere in breve contrapposti un razionalismo dialetticamente robustissimo e fascinoso, negatore dell'immortalità dell'anima e della

19 Cfr. S. C. G. cap. XLII: «*Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum: propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem, intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam.*» (Infatti da Alessandro si suppone che l'intelletto abituale, come quello possibile, siano generabili e corruttibili. Ma ciò che è eterno non può divenire forma generabile o corruttibile, secondo lui, perciò ammette che l'intelletto possibile, il quale si unisce a noi come forma, sia generabile e corruttibile; mentre ammette che sia una sostanza separata l'intelletto agente, che è incorruttibile.)

20 Cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit. pp. 427-429.

21 *Ivi*, p. 442.

22 «*Anima intellectiva non potest habere rationem per se subsistentis et cum hoc unum facere cum materia et corpore in essendo*», cito da P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII^e siècle*, Louvain 1908, II, 151; 154.

23 Come pure si è tentato di fare con le condanne del 1210 e del 1215, che proibivano esplicitamente la lettura nelle università della *Fisica* e della *Metafisica* di Aristotele; veto che si è attenuato fino a sparire di fatto nel periodo in cui Alberto Magno insegnava a Colonia. La notizia si legge in S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Bari 1973, 2002¹⁰ p. 12.

creazione del mondo nel tempo, e il misticismo agostiniano dei conventi e degli eremiti, forte della propria affermazione presso le gerarchie ecclesiastiche. La via della conciliazione, così irta di pericoli, fu intravista solo verso la prima metà del secolo XIII e perseguita con rigore da S. Alberto Magno e dal suo più grande discepolo. L'argomento, concludo, ha fatto versare i proverbiali fiumi d'inchiostro, tenendo impegnate le più profonde menti del XII e XIII secolo, pervenendo forse prima a un superamento storico-pratico del dibattito anzi che a una vera conclusione unanime.

Il naturalismo nei Comuni

Nell'apparente dissoluzione dell'autorità tradizionale, nasceva nei popolosi comuni del XII secolo la tentazione di gettare dalla finestra le inveterate istituzioni ecclesiastiche, con l'immane corredo di corruzione e stravizi, anche a costo di sentire presto bussare alla porta nientemeno che l'eresia. Le sette che praticavano forme estreme di disprezzo della carne apparivano per le strade quali spettri vaganti, invitando a rinunciare al mondo e assumere usanze di vita claustrali come mezzi di espiazione. Abbandoni disperati al piacere dei sensi da parte della moltitudine ed eroici ma isolati esempi di virtù ascetica erano i due estremi fra i quali intendiamo includere le opzioni di vita etica praticabili nei primi secoli del millennio.

La coscienza della civiltà cristiana implorava, implicitamente attraverso la miseria del suo declino o esplicitamente con l'elevazione di immense cattedrali al Cielo e devote preghiere, l'uscita definitiva dalla crisi integrale dei secoli di mezzo. Non v'è da stupirsi che si infittisse allora la ventosa selva di profezie sull'imminente Ritorno di Cristo, Giudizio Universale e Fine dei Tempi, fra le quali merita annoverare almeno il gioachimismo, noto ai nostri secoli per quel frutto letterario vivacissimo e colorito che fu la *Cronica* di Salimbene²⁴. Sorgendo e inabissandosi con ritmo quasi regolare come le onde del mare, queste innumerevoli voci ottennero l'effetto opposto di esasperare la coscienza borghese e disporla all'appetito di una nuova concezione della vita, e così:

24 Vedi G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, cit., vol I, pp. 153-159.

All'ombra delle torri nascenti, presso le stridenti officine, continuarono a scontrarsi due diversi dotti: sempre in tonaca o in cocolla, quello della ratio umanistica scendeva dai monasteri all'operosa città per riconsacrarvi il sentimento etico della tradizione latina, senechiana e virgiliana; qualche volta in tonaca, qualche volta in turbante, con sotto il braccio i testi dell'Ellade riscoperta, arrivava invece il dotto della ratio naturalistica. Nel loro dibattito si continuava l'altro tra i Cornificiani e il Salisbury, ma nei nuovi naturalisti vi era un progressivo risalire dai problemi dell'individuo ai problemi della convivenza sociale.²⁵

S. Agostino, nutrito di sapienza classica, aveva risolto per il *contemptus mundi* con maggior equilibrio di quanto non fecero gli agostiniani del secolo XII in pia difesa del primato dello spirituale contro le facili derive del razionalismo naturalista, che andava verminando presso il nascente ceto borghese, comunale, mercantile e anti-clericale, rivolto con estrema simpatia e senso pragmatico alla nuova scienza dialettica. Nulla si risolse, come era prevedibile, trasfigurando la vita in senso intensamente drammatico, minacciando le pene dell'inferno ad ogni piè sospinto come se la più piccola macchia fosse un delitto contro la Divinità.

Così mentre i San Bonaventura, i San Bernardo sollevavano gli occhi lagrimanti al cielo per contemplare Dio e la Vergine, amandoli con tutto il loro santo zelo, e riportare sulla terra qualche scintilla di quell'infinita beatitudine, tenendo tuttavia sotto controllo gli accessi degli infiammati predicatori, degli eremiti e degli asceti, i naturalisti potevano muovere guerra ai Padri esibendo tronfiamente alle folle bercianti *Hippocratem aut Galenum*. Lo iato fra spiritualismo, *humanitas* e nuovo fervore scientifico, nelle cui latebre spesso potevano insediarsi e proliferare tumultuose passioni politiche oltreché interessi economici privati, pareva insanabile e possiamo immaginare che nella mente dei contemporanei, così rapida alle trasfigurazioni in senso religioso dei fatti dell'esistenza, assumesse i connotati di un'apocalittica battaglia fra angeli e demoni, con conseguente distribuzione di premi e condanne e identificazioni per ovvie ragioni opposte nei rispettivi schieramenti²⁶.

²⁵ *Ivi*, p. 78.

²⁶ L'argomento, brillantemente esposto, permea tutte le pagine della *Storia dell'Umanesimo* di Toffanin e, in particolare, i capp. 9, 17, 23. del vol. I e le pp. 9-42 del vol. II.

Il punto archimedeo sul quale il ceto borghese premeva con ogni forza per favorire la propria ascesa fu la vita politica dei Comuni, che costellavano la nuova realtà territoriale italiana, con ogni annesso organo di governo, corporative di mestiere, gilde e uffici pubblici che permettevano notevoli possibilità di guadagno ai ceti cittadini che riuscivano a emergere dalla competizione per il controllo delle cariche. Questa sete di conquiste civili è visibile ancora oggi nella struttura urbana delle più famose città italiane, nella loro ramificazione stradale convergente nei “due fuochi” - ossia il Duomo e il Palazzo del Comune – e ancor più nel profilo turrato che si impone allo sguardo del viaggiatore e molte volte finisce per simboleggiare la città stessa. La società promuoveva dal suo interno una totale riorganizzazione della vita civile e lavorativa²⁷: alla base non si collocava più una schiera di servitori ma una indaffarata turba di artigiani cittadini e piccoli commercianti; nel mezzo gli ecclesiastici e i notabili; al vertice la rampante borghesia, superata sì in dignità da tiare e corone, ma di fatto indipendente da esse grazie alle ricchezze accumulate. Come le torri non esaurivano la loro funzione con la sola esigenza di difesa estrinseca, ma tutelavano un secondo ordine di ragioni legate al prestigio intrinseco delle famiglie, così valeva per le professioni, i titoli e soprattutto l'erudizione: mai come in questo periodo il culto delle Lettere finalizzato all'elevazione morale dell'uomo, e alla sua Salvezza, rischia di rimanere subordinato all'estro pragmatico del nuovo ceto, affamato di nozioni tecniche e competenze pratiche per condurre attività di profitto economico e politico²⁸.

La mondanità viveva una sua peculiare rivincita dopo secoli di oppressione, si rivalutava non solo la conoscenza empirica ma tutta la dignità del corpo umano, in prima calpestata da opere come il *De miseriae humanae conditiones* di Innocenzo III:

*Formatus est homo de pulvere, de luto, de cinere, quodque vilis est, de spurcissimo spermate: conceptus in pruritu carnis, in fervore libidinis, in foetore luxuriae, quodque deterius est, in labe peccati; natus ad laborem, dolorem, timorem, quodque miserius est ad mortem.*²⁹

27 Almeno nei centri urbani, sappiamo invece che le contrade rurali continueranno a mantenere gli usi feudali almeno fino alle Signorie, rimanendo estranee ai mutamenti altrove in atto.

28 Cfr. H. Pirenne, *Les villes du Moyen Âge*, trad. it. di Elvira Mariangela Giulietta Romeo, *Le città del Medioevo*, Editori Laterza, Bari 2007.⁷

29 Cfr. Ilario dei Conti di Segni, *De contemptu mundi sive de miseriae humanae conditione*, cap. I (L'uomo è formato dalla polvere, dal fango, dalla cenere e, ciò che è più vile, dal sudicio sperma:

Un secolo, il XIII, che per ovviare alla densità di avvenimenti fra loro concorrenti è stato battezzato in diversi modi: dei Comuni, della filosofia e in ultimo, e pour cause, il Secolo senza Roma. Con la Romfhart di Enrico VII di Lussemburgo si esaurisce la spinta propulsiva di un'epoca e si inaugura simbolicamente la successiva, nata sulle ceneri dell'antica: si attenuano le interferenze dell'Impero germanico sui comuni d'Italia, ma le nuove conquiste dell'Umanesimo varcano i confini delle Alpi, confermando una seconda volta che il regno di Cicerone è più longevo di quello di Cesare.

Un parallelo biografico³⁰

Mi sia permesso far notare, in conclusione di questa prima sezione, e quasi scivolando da un argomento all'altro, una curiosa similitudine biografica fra l'Angelico Dottore e il Fondatore dell'Umanesimo. Entrambi figli di epoche dominate dall'agone fra razionalismo ed eloquenza classica; entrambi avversati dalle famiglie, nelle rispettive ambizioni, dopo un promettente inizio degli studi.

Tommaso (Roccasecca 1225 – Fossanova 1274), ottavo o forse nono figlio dei conti d'Aquino, sarebbe stato destinato, secondo l'usanza dell'epoca, alla carriera ecclesiastica. Il padre poteva sperare, per una favorevole combinazione politica, di inserirlo con profitto nell'abbazia di Montecassino, dove sarebbe divenuto in poco tempo abate. Ivi compì i suoi primi studi letterari, propedeutici alla carriera, ma a causa della situazione incerta del luogo, ancora soggetto a disordini dopo la contesa fra Papa Gregorio IX e Federico II, i genitori ritennero conveniente trasferirlo a Napoli per continuare gli studi. Fra i suoi maestri partenopei si sono tramandati i nomi di Martinus (forse Martino di Dacia) in *grammaticalibus* e Petrus de Hibernia (Pietro d'Irlanda) in *naturalibus*. Pare certo che in questo soggiorno il giovane entrò a contatto con la

concepito nelle fornicazioni della carne, nel fervore della libidine, nel fetore della lussuria e, quel che è peggio, nella tabe del peccato; nato per il lavoro, per il dolore e la paura e, miseria ben più grave, per la morte.)

30 Per compilare le due biografie della giovinezza degli autori mi sono servito rispettivamente delle notizie contenute in S. Vanni Rovighi, *Introduzione*, cit. pp. 7-40 e in J-P Torrel, *La Summa di San Tommaso*, cit. pp. 11-27 e della ricca nota biografica curata da E. Fenzi nell'*Introduzione al Secretum*. Come guida per le necessarie integrazioni, mi è stato utile il *Dizionario biografico degli italiani* dell'istituto Treccani.

traduzione latina del *Commento* di Averroè, portata a termine pochi anni prima da Michele Scotto. Quattordicenne, nel 1239, conobbe l'Ordine dei Frati Predicatori, fondato appena ventitre anni prima da San Domenico di Guzman, che esercitò su di lui una profonda attrazione, contraria agli interessi della famiglia sopra accennati. I fratelli tentarono di impedire *manu armata* la fatale vocazione del novizio, sequestrandolo e chiudendolo per mesi, pur senza altre forme violente di costrizione, nel castello di Roccasecca. Alla fine, dopo aver cercato *con ogni mezzo* di muoverlo a una diversa scelta di vita, furono costretti a riconoscere la sua di giorno in giorno viepiù crescente convinzione e lo lasciarono libero, povero di materia e ricco di spirito, a seguito del priore dell'Ordine, Giovanni Teutonico, che si dirigeva allora verso Parigi. Tommaso prenderà poi le mosse per Colonia, luogo dell'incontro *epochemachend* con il maestro S. Alberto. Alcuni agiografi hanno ipotizzato perfino il ricorso dei fratelli a una prostituta per corrompere l'animo del Santo, il quale rispose - sempre secondo la suddetta narrazione - cacciandola con un tizzone ardente. Ci si può interrogare sulla veridicità storica di siffatti particolari, che tuttavia restano nel loro valore di verità umane a testimoniare, quasi come *calore in clarità di fuoco*, la fermezza del Dottore Angelico, la costanza negli studi, la fermezza compassionevole che non mancherà alla sua penna nel condannare il peccato e nel compatire il vizio. Qualità che ritroviamo, un secolo dopo, nell'Iniziatore dell'Umanesimo.

Francesco Petrarca³¹ (Arezzo 1304 – Arquà 1374), primo figlio di Pietro di ser Parenzo dell'Incisa (detto Petracco), guelfo dedito all'attività notarile, e di Eletta Canigiani, attraversò l'infanzia esule con la famiglia: prima a Pisa, dove era confluita la maggior parte dei guelfi espulsi da Firenze, poi, nel 1311, a Genova, dove avvenne l'incontro con Dante di cui ci parla nella *Fam.* XXI, 15. Interessano particolarmente i suoi studi, sui quali lui stesso dice che fu esortato dal padre, fin dalla pubertà, a dedicarsi a Cicerone e Virgilio. Completò la formazione grammaticale a Carpentras, piccola cittadina vicina ad Avignone, sotto la tutela del maestro Convenevole da Prato. La morte della madre nel 1318 fu occasione del primo componimento pervenutoci del

31 Il *Dizionario Biografico degli Italiani* riporta le incerte vicende del suo nome: "...fino alla maturità Petrarca venne chiamato Franciscus de Pentracco (così Boccaccio), o Francisco Petrapchi (o Petracco, o Petrachus o Petracchus) de Florentia; nelle petizioni si firmò Franciscus Petracchus nel 1348, Petracca nel 1350, Petraccus nel 1351 e, solo nel 1355, Petrarca."

Poeta, il *Breve panegyricum defuncte matri* (*Epyst.* I, 7). Non molto tempo dopo, il padre pensò di avviare Francesco alla carriera giuridica, esortandolo a studiare diritto a Montpellier e, in seguito, dal 1320, a Bologna. Ci si fermi un momento a riflettere: se Petrarco, uomo di media borghesia e media cultura, ebbe comodamente a sua disposizione i volumi di Virgilio e Cicerone, cosa mancò alla sua epoca per attingere a piene mani dal patrimonio classico e gridare a piena voce il valore degli smarriti antichi? Certamente non la materia, salvaguardata coscientemente dalla Chiesa attraverso l'attività dei copisti; mancò l'attitudine, la formazione e, in ultima istanza, la volontà per ricostruire nella sua autonoma bellezza l'edificio della prima romanità. Le arti del trivio erano solo una tappa intermedia, in cui non ci si doveva attardare, del percorso di formazione che conduceva alle lucrative cattedre universitarie e giudiziarie, alla carriera medica o notarile, insomma tutte le attività a cui il pragmatico fiuto borghese poteva essere interessato. Dante mostra piena consapevolezza degli "impedimenti" dei destinatari del suo *Convivio*:

*Di fuori da l'uomo possono essere similmente due cagioni intese. [...] La prima è la cura familiare e civile, la quale convenevolmente a sé tiene de li uomini lo maggior numero, sì che in ozio di speculazione esser non possono.*³²

Una leggenda, di cui non possiamo avere più certa conferma, vuole che, per allontanare il figlio Francesco dalla tentazione avvertita fortissima in lui di consacrare la vita a quegli studi così salutari per l'anima, ma non altrettanto remunerativi, il padre gettò fra le fiamme davanti agli occhi del figlio preziosi codici di Virgilio e Cicerone che gli aveva in precedenza regalato. Basti a noi sapere che il Poeta si accomodò mal volentieri nelle angustie degli studi bolognesi e li interruppe definitivamente solo alla morte del padre quando, trovatosi immediatamente in stato di necessità economica, accettò il titolo di *cappellanus continuus commensalis* offertogli dal cardinale Giovanni Colonna. Mantenne così uno stile di vita sobrio, senza preoccupazioni e, quel che più conta, libero di spiccare il volo alle altezze dell'eloquenza classica. Fondamentali per la sua felicità furono anche le amicizie che riuscì a stringere in giovinezza con Guido Sette, futuro vescovo di Genova, Tommaso Caloiro, Mainardo Accursio, Giacomo Colonna,

³² Dante, *Convivio*, lib. I, § 3-4.

figlio di Stefano e fratello di Giovanni, Lello di Stefano Tosetti e Ludovico di Beringen, che chiamerà rispettivamente il suo Lelio e il suo Socrate; oltre alla stretta relazione con il fratello Gherardo, più giovane di lui di circa tre anni. Queste amicizie, alcune assai longeve, diedero occasione per la stesura di epistole e opere: nacque così quell'idea di una condivisione del patrimonio culturale dell'antichità che sta alla base dell'Umanesimo ovvero, nel suo senso più pieno, una *Città dei Letterati*. Si echeggia così, insieme alla sostanza classica del movimento, quell'altra componente che ne fu ispiratrice: la mediazione cristiana dei Padri della Chiesa, specialmente se si guarda alle *Confessioni* e al *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, senza i quali forse non avremmo avuto una così feconda compenetrazione fra la bellezza della nuova cultura e la sensibilità dell'aristocrazia, a cui il Petrarca fu vicinissimo (si ricordi l'amicizia con i papi e la visita di re Roberto nella piccola casa di Valchiusa) e dei ceti popolari, dalle cui fila emergeranno gli amici del circolo fiorentino (Giovanni Boccaccio, Lapo da Castiglionchio, Francesco Nelli, Zanobi da Strada), continuatori dell'opera del Nostro.

Quella necessità socialmente avvertita e intellettualmente esigita di una sintesi feconda, in cui indagine dialettica e spiritualità dei Padri potessero pervenire a una nuova pace, ossia quiete delle cose nel loro dovuto ordine, risuonò così fieramente nelle loro coscienze mature, che gli ostacoli giovanili non poterono torcere l'indole naturalmente disposta ad alte mete, l'uno dal seguire la via *u' ben s'impingua se non si vaneggia*, l'altro dal cercare l'ispirazione poetica (latina!) nella *solitudo iocundissima* del suo Elicona transalpino, e la cultura a venire fu tutta modulata dalle loro voci, così *ben impresse dall'interna stampa*.

CAPITOLO II

ETICA E UMANESIMO IN SAN TOMMASO

Premessa metodologica³³

Si prenderà ora in esame il vastissimo settore della filosofia etica dell'Aquinate, per il quale ci si è concentrati sull'analisi della prima parte del secondo libro della *Summa Theologiae* (la c.d. *Ia-IIae*), *quaestiones* 1-89, riguardanti l'etica in generale, e sul Terzo libro della *Summa contra Gentiles*³⁴. Sono stati presi altresì in considerazione, con minor attenzione critica, pur riconoscendone la rilevanza tutt'altro che secondaria, il trattato *De Virtutibus* (che riprende nella sostanza le qq. 22-70 della *Ia-IIae*³⁵), l'opuscolo *De principiis naturae* (inerente certe posizioni politiche concrete di cui il teologo, in quanto maestro del sapere al vertice della gerarchia intellettuale dell'epoca, era tenuto a occuparsi³⁶) e talune fra le *Quaestiones de Quolibet* sfioranti l'argomento di nostro interesse. Alla legge naturale, umana e divina sono dedicate le qq. 90-114, mentre la seconda sezione del secondo libro (la c.d. *Iia-IIae*) approfondisce le singole virtù teologali e cardinali, i carismi, le forme di vita e lo stato di perfezione. Ciascuna parte del sistema etico è vitale per la comprensione del quadro complessivo, e non si potrebbe

33 Per collocare efficacemente l'argomento e l'Autore preso in esame nel contesto storico filosofico cui appartiene è stata valutata soprattutto la sintesi di E. Gilson, *Le Thomisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1964, 1997⁶, trad. it. Filippo Marabelli (a cura di), *Il Tomismo*, Jaca Book Edizioni, Milano 2011.

34 Cfr. S. T. *Ia-IIae*, vol 8, *Introduzione* a cura di padre T. S. Centi.

35 A riprova di ciò, si noti che le *quaestiones* sollevate dal Trattato corrispondono in grandissima parte ad altrettanti articoli della *Summa*: *De Vir.* q.1 a.1: *utrum virtutes sint habitus* corrisponde a S. T. *Ia-IIae* q.55 a.1: *utrum virtus humana sit habitus*; *De Vir.* q.1 a.2: *utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens* a S. T. *Ia-IIae* q.55 a.4: *utrum virtus convenienter definiatur*; *De Vir.* q.5 a.1: *utrum prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales* a S. T. *Ia-IIae* q.61 a.2: *utrum sit quatuor virtutes cardinales* e ciò vale per molte altre.

36 Cfr. J.-P. Torrel, *La Summa di San Tommaso*, cit. p. 60.

apprezzare nel suo profondo la brama di eternità dello spirito domenicano senza uno sguardo d'insieme, che nel presente lavoro comporterebbe tuttavia un ampliamento sproporzionato delle digressioni da compiersi.

Ogni scelta *qua talis* comporta delle esclusioni – così “decisione” vale lo stesso, etimologicamente parlando, che “taglio” – ma si ammetta una distinzione nelle intenzioni: chiamerei il compromesso adottato “sacrificio” piuttosto che “rinuncia”, dal momento che è il sacrificio a permettere, in positivo, il nascere delle cose, mentre la rinuncia guarda negativamente al perduto. Molto è stato sacrificato per nulla perdere: la metafisica di Dio, la definizione di verità, il problema gnoseologico, la nozione di *actus essendi* e quella di partecipazione all'essere così cara a Cornelio Fabro, cui devo riconoscere con generosa gratitudine la mia prima iniziazione alla metafisica tomista, saranno oggetto di una indispensabile *epoché*, funzionale a non accrescere ulteriormente, senza valide ragioni, il già pingue convito. Non vi è ragione di tentare una nuova presentazione ab ima radice dell'immenso sistema filosofico e teologico enciclopedico concepito dall'Aquinate, né tanto meno azzardare una prodigiosa sintesi del suo pensiero. Basterebbe, del resto, consultare una delle molte prestanti introduzioni al pensiero dell'Angelico (quella di C. Fabro, di R. Garrigou-Lagrange, di S. V. Rovighi) per rimanere completamente soddisfatti del prodotto finito del loro acuto ingegno³⁷. La *ratio* sottesa al lavoro ci induce piuttosto a un confronto mediato e immediato con l'Autore, al fine di riconoscere quantomeno la possibilità di un ruolo di San Tommaso nello sviluppo dell'Umanesimo.

37 Mentre la *Summa* è classica in virtù della seduzione sempre rinnovata che è in grado di esercitare in ogni epoca, ciascun compendio risulta utile alla generazione di studiosi cui si rivolge, ma vede declinare questo prestigio con gli anni, ossificandosi con la cultura che lo ha prodotto fino a divenire un reperto atto a ricostruire la fisionomia di quest'ultima anziché il genuino pensiero dell'Aquinate.

Due questioni preliminari

Seguendo l'ordine argomentativo privilegiato da San Tommaso³⁸, si valuterà prima l'esistenza dell'oggetto d'indagine e in seguito la sua essenza, ripercorrendo una famosa coppia di *vexatae quaestiones*: 1 – se in San Tommaso d'Aquino vi sia un'etica filosofica in genere; 2 – se questa etica sia da definirsi principalmente un'etica dell'intenzione o piuttosto un'etica della virtù.

Alcuni autori hanno dubitato che vi fosse un'etica filosofica in S. Tommaso d'Aquino, seguendo il giudizio di quanti vedono in lui solamente un teologo o separano la componente filosofica da quella teologica del suo pensiero, assimilando la prima nella seconda a riguardo dell'etica³⁹. Altri ancora hanno limitato la portata della sua speculazione morale alla sola scienza del retto vivere in questa vita, da cui deriva all'uomo una certa perfezione⁴⁰. Rispetto all'opinione dei primi, si potrebbe far notare che il titolo stesso di teologo – ricondotto al contesto culturale del Duecento – riassume in sé e potenzia la qualifica di filosofo, secondo una gerarchia verticale delle forme del sapere che è per noi oggi quasi impensabile⁴¹. Negare una piena pertinenza filosofica al procedimento dell'Aquinate, oltre a mettere seriamente in discussione tutta la speculazione medievale, sarebbe una grave miopia nei confronti di opere quali il *De veritate* o la *S. C. G.*, che è condotta con rigore filosofico fino al penultimo libro. È dunque richiesta una competenza filosofica specifica per accedere al sapere teologico, ma in quale misura le due discipline formano un unico corpo compatto? Illustri interpreti come il Maritain o il Gilson⁴² hanno promesso di trattare distintamente le conclusioni schiettamente filosofiche e quelle teologiche. Questo è forse possibile in sede di analisi critica, ma non corrisponde necessariamente all'effettiva mens

38 È una sequenza ricorrente nella *S. T.*: si indaga prima l'esistenza di un ente o l'opportunità di una distinzione, poi si definisce con progressiva precisione in cosa consista questo oggetto, quali ne siano le cause e gli effetti. Per comprendere, per es., la virtù si indagano prima gli *abiti* (*S.T. Ia-IIae*, q. 49) che ne sono il presupposto, poi la sede degli abiti (q.50), la loro genesi (q.51), sviluppo (q.52) e decadimento (q.53), si approfondisce la distinzione degli *abiti* (q.54) e infine si tratta della virtù, nella sua essenza (q.55), e poi in particolare (nei seguenti). Un procedimento che trova conferma diretta anche in *S. C. G.* lib I, cap. 12.

39 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione*, cit. p. 111.

40 *Ibidem*.

41 Cfr. E. Gilson, *Il Tomismo*, cit. p. 33. Lo studioso conclude: «Non ci stupirà quindi che in ciò che concerne innanzitutto la teologia vi sia spazio per la speculazione filosofica, anche quando si tratta di verità rivelate che oltrepassano i limiti della nostra ragione».

42 *Ivi*, *Introduzione*, par. 1.

dell'Autore. Le verità che rivela la teologia – per es. nel campo dell'etica - sono le stesse indagate dalla ragione filosofica, secondo due diversi gradi di perfezione: lo scopo dell'uomo non è duplice, terreno e ultraterreno, ma uno solo, quello stabilito da Dio, sia esso riconosciuto o meno⁴³. La ragione perviene a delle conclusioni valide – riconoscendo, per es., nella contemplazione della verità e nella vita sociale la felicità dell'uomo – ma non sufficienti ad esaurire né lo scibile, né il desiderio umano di conoscenza e bontà. Ciò non toglie che le Verità Rivelate debbano essere approfondite con rigore anche secondo la ragione umana, e in ciò consiste la filosofia. Si noti che mentre i primi due avvicinamenti ermeneutici sono assai diffusi, il terzo pare quasi bilanciare questa tendenza a considerare l'aureola del Santo e non la penna del filosofo, ammettendo una chiave di lettura intrinsecamente secolare, ma con un rischio insidioso per la tesi che qui si vuole dimostrare. Se umanesimo vi è nel nostro Autore, esso rimane un Umanesimo *cristiano*, pronto a considerare l'uomo nella sua totalità morale e spirituale, con compiuto realismo, senza schiacciare l'esperienza della vita sotto il peso imponente delle Sacre Scritture. Si può ragionare dell'etica generale e particolare secondo presupposti generosamente filosofici, prescindendo dalle virtù teologali e dai doni dello Spirito Santo, ma questo varrebbe come – *mutatis mutandis* – leggere la *Divina Commedia* fermandosi al *Purgatorio*⁴⁴. Esiste un'etica filosofica in S. Tommaso, ma i continui intrecci di filosofia e teologia nelle sue opere ci invitano ad assecondare il mirabile equilibrio raggiunto, rispettando la forma (anche letteraria) scelta dall'Autore, senza porre cesure, per quanto metodologicamente scrupolose⁴⁵.

Entrando nel merito della seconda questione, camminiamo *per ignes suppositos cineri doloso*. Ammettendo di far prevalere la prima parte del secondo libro della *Summa Theologiae*, dove si considera l'etica generale, dovremmo concedere molto alla

43 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione*, cit. pp. 112-113.

44 Ammoniva il Pellegrino:

O voi che siete in piccioletta barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
dietro al mio legno che cantando varca,
tornate a riveder li vostri liti:
non vi mettete in pelago, ché forse,
perdendo me, rimarreste smarriti.
(*Par. II*, vv. 1-6)

45 Un esempio chiaro in tal senso potrebbe essere fornito se si guarda alla distribuzione della carità in tutte le virtù, anche cardinali, come loro motore proprio e ragione di merito, essendo amore rivolto a Dio, senza togliere alcunché alla peculiarità di ciascuna. Cfr. S. T. *Ia-IIae*, q. 65 a. 2.

prima delle due definizioni, essendo l'atto umano diretto dall'intelligenza e, in subordine, dalla volontà, che muovono l'uomo all'operazione, la quale a sua volta si distingue moralmente secondo l'oggetto, buono o malvagio, e secondo l'intenzione⁴⁶; ma come non dare ascolto alle 170 *quaestiones* della seconda parte, che esaminano in dettaglio ciascuna delle sette virtù principali, tre teologali e quattro cardinali? Cifre alla mano, più di due terzi delle *quaestiones* della seconda parte riguardano le virtù e i vizi, mentre una esigua minoranza è concessa ai principii dell'azione, onde ne viene la fondatezza della difficoltà sopra esposta, che si tenterà di sciogliere con cautela⁴⁷. Le cose si possono definire in relazione al loro fine (per es. la virtù è tale in quanto abito buono⁴⁸) o secondo ciò che sono principalmente (la dilezione, per es., è tale perché amore mosso dalla libera decisione⁴⁹). Dunque non vi è ragione di inclinare verso una definizione o l'altra, essendo entrambe approvate da validi argomenti, e si rimette la decisione finale alla libera scelta dell'esegeta? Non liquiderei il problema in questo modo, per quanto comoda la soluzione. L'etica sovrasta tutta questa seconda parte, che coincide con il moto di *ritorno* della creatura razionale al suo fine sovranaturale⁵⁰. A gran fatica e con gravi rinunce, pertanto, si può considerare un corpo separato, isolabile con l'impiego dell'adeguato bisturi concettuale dalle relazioni vitali con l'intera struttura dell'opera, poiché affonda le radici nella prima parte (nell'essenza di Dio e nella creazione) e si dispiega nella terza (la cristologia e i sacramenti). Conviene fare un

46 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione*, cit pp. 119 – 123.

47 Per uno scrupolo ulteriore, sia notato che S. Tommaso non ha distinto gli argomenti del suo trattato sulla morale, come invece molti suoi contemporanei e successori, secondo i precetti del Decalogo, che sono in gran parte divieti, ma secondo le virtù e le disposizioni ad agire positivamente nella vita. Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *La Synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris 1951, trad. it Marco Bracchi (a cura di), *La sintesi tomistica*, Edizioni Fede e cultura, Verona 2015, p. 302.

48 Cfr. S. T. *Ia-IIae*, q. 55 a. 1.

49 Cfr. S. T. *Ia-IIae*, q. 26 a. 3 resp.

50 Alle tre sezioni della S. T. corrispondono tre modi di conoscere Dio, in se stesso, come causa efficiente universale di tutte le cose e come fine ultimo delle creature, in specie quelle razionali: *de Exitu, de Reditu, de Via*. Cfr. *La Somma Teologica, Introduzione generale a cura dei domenicani italiani*, cit. pp. 215-228. La distinzione trova una precisa corrispondenza con quanto affermato dal Santo Dottore (S. T. *Ia* q. 2 prol.): *Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. (Poiché lo scopo principale di questa sacra dottrina è trasmettere la conoscenza di Dio, e non solo secondo ciò che Egli è in sé, ma anche in quanto principio di tutte le cose e fine d'esse, e specialmente della creatura razionale, come si evince da quanto sinora detto; volendo esporre questa stessa sacra dottrina, prima tratteremo di Dio; secondo, del moto delle creature razionali verso Dio; terzo di Cristo che, per quanto attiene all'uomo, è la Via per condurci a Dio.)* [traduzione mia]

passo indietro e lasciare che i criteri organizzativi generali della Summa illuminino dall'alto, quale piano privilegiato di lettura, le due definizioni sopra fornite⁵¹. Il moto di *ritorno* (che consiste nella vita virtuosa e nella contemplazione) non è una verità della sola fede: esso esprime il desiderio naturale dell'uomo che, possedendo una volontà guidata dall'intelletto, ed essendo quest'ultimo illimitato, è portato a desiderare un bene illimitato di cui godere, e così si spiega anche la malinconia e l'imbarazzo degli antichi nel parlare del fine ultimo⁵². Questo bisogno che si riporta all'intelletto e alla volontà rimarrebbe inspiegabile e ingiustificabile se non tendesse verso un oggetto reale, intuito confusamente dalla prima volontà⁵³ e ricercato con sempre crescente ardore mano a mano che le virtù (naturali, acquisite e infuse) esercitano la loro funzione di *removens prohibens*⁵⁴. Si vedono ora compendiate ambedue le definizioni che sopra si proponeva, *etica dell'intenzione* e *etica della virtù*, incluse in questo processo e quasi poste in reciproca cooperazione: entrambe si possono accogliere come combinazioni funzionali atte a rilevare aspetti distinti della dottrina; a patto però di considerare i loro oggetti in positivo, non come limitazioni, altrimenti si conosceranno facilmente troppo anguste per significare *tout court* l'etica dell'Aquinate. Si noterà che per giungere a questa conclusione si è reso necessario coinvolgere argomenti teologici che esulano dall'indagine strettamente filosofica. Le due definizioni sopra esposte mantengono il pregio di ridurre la materia al solo scibile umano; per esse si può circoscrivere l'argomento teologico al solo ambito della ragione, con i rischi che si sono segnalati⁵⁵,

51 Il merito storicamente attribuito a S. Tommaso per la sua epocale enciclopedia del sapere teologico non è minore se la si considera anche solo sotto l'aspetto strutturale: un'organizzazione della conoscenza sapiente e acuta, conforme al suo contenuto e capace esercitare una potente attrattiva per secoli. Un ricco elenco di elogi destinati all'Aquinate si legge nell'*Introduzione* alla *Summa Teologica* (vedi nota sopra), pp. 216-217 n. 1.

52 È risaputo che la filosofia eudemonistica degli epicurei collocava il fine della vita nel piacere, ovvero nell'assenza di dolore, ma ciò non può dirsi proporzionato al desiderio umano d'infinito; gli stoici preferirono indicarlo nella virtù, ma una virtù che non si pone un altro fine oltre se stessa e rimane quindi limitata e insoddisfacente; Aristotele sostiene che l'attività speculativa dia all'essere razionale la massima felicità, ma questo fine naturale è vincolato sia dal limite quantitativo delle persone che possono dedicarsi a una simile esistenza, sia dal termine ultimo della morte; Platone più di tutti si avvicina all'ideale cristiano della contemplazione delle verità eterne, ma resta privo di voce nel dare consistenza a queste idee.

53 Il *primum velle*, ossia la volizione principale in ordine di intenzione, che comporta il primo ma non sufficiente moto verso il Sommo Bene. Una densa sintesi sull'argomento si legge in R. Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomista*, cit. pp. 296-297.

54 Cfr. S. T. *Ia-IIae*, q. 53, a. 3.

55 La mente si porta al mito classico del *letto di Procruste* (dal gr. Προκρούστης ossia "lo Stiratore") il brigante che sulla via da Megara ad Atene catturava i viandanti per sottoporli alla stiratura, se questi erano troppo corti per il proprio letto, o all'amputazione, se ne eccedevano la misura.

ma occorre rilevare che questa non è l'unica via di accesso al patrimonio universale della *Summa*, astraendo dal dato rivelato. Immaginiamo di espellere i pur connaturali versetti biblici dal testo di questa seconda parte, cosa otterremo? Un trattato umanistico o quantomeno un'opera che si presta agevolmente a una lettura orientata da una sensibilità e un apprezzamento squisitamente umanistici. Ogni parte di questa etica si anima di un afflato sublime, che la rende frammento prezioso per comprendere il valore dell'insieme, anzi per sorreggere il cammino esistenziale e nutrire l'appetito naturale di tale *ritorno*, che una lettura non sterilmente cursoria o freddamente accademica della *Summa* comporta. Articoli che all'apparenza si direbbero irrilevanti in ordine a una esposizione della dottrina complessiva⁵⁶ possono rivelarsi la proverbiale *acqua nel deserto* per chi realmente e con umiltà si pone alla ricerca della vita buona, che è il fine dell'etica. È giusto in una certa misura comprimere le angosce coscienziali e superare con sapiente discernimento talune asperità, anche estetiche, che sono da ascrivere più all'epoca che all'Autore, ma eliminare completamente il *telos* soprannaturale dall'indagine significa rinunciare non solo a comprendere la *Summa*, ma forse in definitiva anche l'uomo stesso, a tutto vantaggio di un'ipostasi irreal e artefatta del filosofo, che non di rado, per gettare dalla finestra i pregiudizi, finisce per obnubilare anche il suo dovere di adeguamento imparziale alle *res*.

L'etica generale: natura, beatitudine e virtù

Come l'*Etica* di Aristotele si apriva osservando che l'uomo agisce per un fine, e tale deve essere la sua ultima felicità, così avviene in S. Tommaso che il discorso sia principiato dalla constatazione dell'esistenza di un unico fine ultimo⁵⁷, a cui sono orientati tutti i beni particolari. Come risultato di un processo di successiva esclusione di possibili fini ultimi, che scoprono immancabilmente la propria inconsistenza, si deduce che nessun bene creato può dare soddisfazione a tanta ricerca ad eccezione della beatitudine, che è un'operazione dello spirito ed è *qualche cosa di creato ed esistente*

56 Come in S. T. *Ia-IIae*, q. 38 a. 5 «*Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea*» (se il dolore e la tristezza si possono mitigare con il sonno e il bagno) o nello stesso libro la q. 74 a. 6 «*Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione*» (se il peccato di morosa compiacenza si trovi nella ragione).

57 S. T. *Ia-IIae* q. 1.

nell'uomo, che ne costituisce l'ultima perfezione⁵⁸. La beatitudine dell'uomo consiste in un ritorno a Dio tanto intimo da poter vedere la Sua Essenza, senza averne però la completa comprensione, che appartiene solo a Lui. Effetto concomitante (*sicut aliquid concomitans*) di questa Visione è una piena e compiuta felicità, unita alla rettitudine della volontà, che si era resa necessaria per poter ordinare razionalmente tutte le cose al raggiungimento di questo fine. Stupisce leggere che alla beatitudine è richiesto anche il benessere del corpo, per quanto riguarda la vita presente, perché esso è necessario alla virtù. Contro S. Agostino che, con Porfirio, obietta: “*Ad hoc quod beata sit anima omne corpus fugendum est*”⁵⁹, S. Tommaso non potrebbe essere più schietto paladino della bontà ontologica e metafisica del corpo: “*Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat*”⁶⁰. La felicità che si ricava in questa vita, dalla contemplazione e dall'esercizio della virtù, è imperfetta, è sottoposta al logoramento da parte del male, ma rimane la più alta conquista a cui si possa aspirare ed essa, appunto perché richiede e comporta una certa misura di merito, non distrugge la volontarietà e libertà degli atti umani⁶¹.

La natura dell'uomo è per essenza libera e razionale: solo la rettitudine dell'intenzione e della ragione speculativa e contemplativa possono portarlo realmente alla perfezione⁶², ossia la quiete dei sensi e l'appagamento dell'intelletto nel suo oggetto, la verità, che sarà Bene illimitatamente fruito nello stato di beatitudine celeste ma che importa nondimeno – qui lo spazio umano che occorre rilevare – la vita in questo mondo. Il fine dell'uomo non si aggiunge alla sua essenza come qualcosa di esterno, ma è la conseguenza di quello che il Creatore, creandolo, ha posto nella sua natura. «*Deus qui est institutor naturae non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum*»⁶³. Persino nel momento di più elevato ardore spirituale, quando chi è

58 Cfr. S. T. *Ia-IIae* q. 3 a. 2.

59 Cfr. S. T. *Ia-IIae* q. 4 a. 6 (Affinchè l'anima sia beata il corpo deve interamente essere messo da parte.)

60 *Ibidem*. (Ma questo non è logico. Infatti, essendo naturale per l'anima l'unione del corpo, non può essere che la perfezione dell'anima debba escludere la sua perfezione naturale.)

61 S.T. *Ia-IIae* q. 5 aa. 3-4.

62 La Grazia è definita: *perfectio naturae rationalis creatae* (*Quodlib.*, 4,6)

63 Cfr. S. C. G. lib II, cap. 55 (Dio che è l'ordinatore della natura non sottrae alle cose quello che è proprio della loro essenza.)

dedito alla vita contemplativa contempla attivamente⁶⁴, l'uomo rimane libero, e la sola ragione di ciò viene dall'esser questa la sua natura propria, imm modificabile dalla nascita alla morte e dopo la Resurrezione⁶⁵. Questa libertà, quanto più collabora nel divenire liberamente passiva e disponibile alla mozione di Dio, è meritoria: l'equilibrio fra intervento divino e collaborazione umana è stabilito, sottile e delicato, ma posto di fronte al lettore con una tale chiarezza da disperdere ogni angoscia medievaleggiante⁶⁶. Grazia e libertà formano un unico *organo* che agisce naturalmente nel creato, dal cui buon connubio dipende la Salvezza eterna dell'individuo, il perdono e la stessa possibilità di permanere nella virtù⁶⁷. Ecco allora quei bellissimi squarci di umana consapevolezza, in cui si manifesta la complessa relazione fra azione e volontà:

*quando homo ex iudicio rationis eligit afflicti aliqua passione, ut promptius operatur, cooperante appetitu sensitivo, sic passio animae addit ad bonitatem actionis*⁶⁸.

E così si chiude il cerchio: l'etica non può rinunciare al mondo, quel mondo in cui si moltiplica lo splendore del Sommo Bene, ma il suo fine non è la *beatitudo huius vitae*, come pensava il pagano Aristotele e, in un particolare momento della sua maturazione filosofica, lo stesso Dante, che qui si mostra lontanissimo dalla teologia Scolastica⁶⁹. Tutta l'etica di San Tommaso può dirsi saldamente fondata sul perseguimento della beatitudine, perché la beatitudine è fondata sull'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio⁷⁰. La teologia è, più che la sostanza, *la stella reatrix* di un trattato

64 Operazione alla quale tende, ma nella quale non può rimanere a lungo, in questa vita, qualunque uomo, per quanto progredito nella vita spirituale e nella Grazia, come si evince da *S.T. Ia-IIae* q. 80 a. 8.

65 Cfr. *S. C. G.* lib IV, capp. 84-88 e 92-93.

66 Cfr. *S. T. Ia-IIae* q. 68 a. 3 e la nota di T.S. Centi nello stesso volume a p. 344, n. 1.

67 Cfr. *S. C. G.* lib. III capp. 155-157.

68 Cfr. *S.T. Ia-IIae* q. 24 a. 4 ad primum (quando un uomo elegge ragionevolmente di lasciarsi coinvolgere da una qualche passione, per operare con maggior prontezza, in accordo con l'appetito sensibile, questa passione dell'anima aggiunge qualcosa alla bontà dell'azione.) [traduzione mia].

69 Molte esplicite dichiarazioni di Dante nel *Convivio* (I 13,5 ; II 2,5 ; II 13, 6) ci portano a concludere che il Sommo Poeta abbia perlomeno attraversato una fase in cui il razionalismo naturalista ha prevalso sulla sua indubbia fede, complice l'influenza dei filosofanti di cui egli stesso ci informa e la superbia intellettuale dell'amico ateo Guido Cavalcanti. S. Tommaso non si sarebbe mai sognato di dire che *Aristotile sia dignissimo di fede e d'obediencia [e che] così provare si può: intra operarii e artefici di diverse arti e operazioni, ordinate a una operazione od arte finale, l'artefice o vero operatore di quella massimamente dee essere da tutti obedito e creduto, sì come colui che solo considera l'ultimo fine di tutti li altri fini.* (*Convivio* III, 6, 6)

70 Cfr. *S.T. Ia-IIae, Prooemium*: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum;

scientificamente ed empiricamente concepito per rendere ragione del grande mistero intorno all'uomo. La Rivelazione illumina ed eleva alle sue ultime conseguenze razionali e sovrarazionali la percezione naturale di Dio.

La verità intorno all'uomo, come ogni cosa vera, appartiene a un universo creato e ordinato perfettamente (cioè compiutamente) da Dio: è una realtà data già in partenza - prima che lo scrittore impugnò la penna - nella sua oggettiva totalità, e può e deve dunque essere riconosciuta ed esposta progressivamente dal Maestro avendo in mente *ab initio* il progetto complessivo⁷¹. Si consideri pertanto l'importanza di rintracciare quanto l'Autore ha precedentemente esposto sull'argomento nella *Prima parte*, che come una catena di preziosi indizi ci conduce a intuire i contorni, la sagoma di quell'oggetto (l'uomo) che sarà pienamente illuminato solo in questa *Seconda parte*. Leggiamo infatti che l'Aquinate aveva già dato la propria definizione di persona:

*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur.*⁷²

Si noti che la proprietà di essere *il più perfetto in tutta la natura* precede l'aristotelica ormai canonica razionalità, quasi che questa fosse la causa di quella. Persona significa ciò che è perfettissimo in natura, *scilicet* (il termine ci avverte che ora si dirà in cosa consiste questa perfezione) una natura razionale per sé sussistente. La definizione che

postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.» (Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare "un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio e di dominio sui propri atti")

71 Basti ricordare quanto si propone il Dottore Angelico nel *Proemio* a tutta la *Summa*: «*Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi [...]. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.*» (S.T. Prooemium)

72 Cfr. S. T. I, q. 29 a. 3.

ne aveva dato Boezio “*naturae rationalis individua sustantia*”⁷³, innestata all’interno della metafisica tomista, subisce una immediata espansione del proprio significato. Il risultato è emblematico della attenzione con la quale S. Tommaso coglie il meglio di ogni autore a sua disposizione: nel discorso sulla persona si riconoscono insieme Aristotele e Boezio, Platone, S. Agostino e lo Pseudo-Dionigi Areopagita⁷⁴. Un qualunque ente per poter sussistere o è atto puro (e tale è soltanto Dio⁷⁵) o si compone di potenza e atto – *Ipse dixit* – e sappiamo che in natura la materia assume il ruolo di potenza e la forma ne è l’entelechia, la realizzazione. Tale realizzazione per se stessa non è sufficiente a garantire l’esistenza: la debolezza che aveva tenuto sotto scacco il platonismo⁷⁶ si risolve introducendo la nozione di *actus essendi* e distinguendola sia dalla forma o essenza – ciò che partecipa e che è proprio della creatura (ciò che *ha* l’essere) – sia dall’essere – che è il partecipato e si identifica, nella sua purezza ed eterna sussistenza, con il Creatore (ciò che è l’essere). Dunque, l’esistenza degli enti si predica per analogia rispetto a quella dell’Ente sommo. Accettato, rielaborato e al contempo approfondito, l’ilemorfismo classico (la teoria secondo cui ogni cosa è composta di materia e forma) approda all’apice della sua elaborazione, che non corrisponde al massimo grado di complessità, raggiunta e raggiungibile aumentando a dismisura le distinzioni, ma al contrario trova la sua forza nella potenza unificatrice del pensiero di S. Tommaso⁷⁷.

73 Cfr. S. T. I q. 29 a. 1. Per una disamina più approfondita, si veda Leo J. Elders, *De Natuurfilosofie Van Sint-Thomas van Aquino*, Tabor, Brugge 1989, trad. it di M. Damiani, *La filosofia della natura di San Tommaso d’Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del vaticano 1996, e R. Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomista*, cit. pp. 164-165.

74 Cfr. C. Fabro, *La nozione Metafisica di Partecipazione*, (vedi nota 77), pp. 337-339.

75 Cfr. S. C. G. I cap. 42.

76 Come è esposta in particolare nel *Timeo*. Per un rapido *excursus* sulla dottrina platonica delle idee e della creazione demiurgica si possono consultare con profitto R. Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomista*, cit. p. 52 e C. Fabro, *La nozione Metafisica di Partecipazione* (vedi nota 77), pp. 52 ss.

77 Sarebbe per lo vero da citare tutta l’indagine ormai classica di padre C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*, Società editrice vita e pensiero, Milano 1939, in Christian Ferraro (a cura di), *Cornelio Fabro: opere complete*, Società editrice del verbo Incarnato, Segni 2005, vol 3, ma per una succinta rassegna dei capitoli più rilevanti segnalo le pp. 148-174; 303-307; 325-330 e in particolare quel passo che a suo giudizio è il più perspicuo di S. Tommaso e si legge in *Quod. XII. q. 5 a. 2* (sul testo vi è un refuso che indica l’a. 5 anziché il 2): «*Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse.*» (Una qualunque cosa che è composta di potenza e atto si trova in atto in quanto partecipa di un atto superiore; perciò essa deve massimamente la sua attualità al fatto di partecipare *per similitudinem* al primo e puro Atto. Ora, il primo Atto è

L'uomo è questa composizione sostanziale e non più separabile di materia e forma, ma la sua esistenza ne determina qualcosa in più: l'individualità. L'ente esistente e individuato non è coestensivo alla sua forma, ma si compone di una essenza propria (per es. la razionalità dell'anima razionale) e di altri accidenti (per es. la virtù) che insieme definiscono *questo* o *quel* particolare essere, rendendo intellegibile la ricchezza che si osserva nella realtà. L'uomo rimane uomo anche senza la *virtù*, ma questa *virtù* aggiunge qualcosa alla sua perfezione, ossia l'ordine delle azioni e della volontà secondo ragione, come emergerà subito sotto.

Non si può fare a meno di notare una sensibilità speciale dell'Angelico per la natura, indagata attraverso il doppio canale della scienza aristotelica e dell'eloquenza dei padri e dei classici; e in particolare per la natura umana, alla cui spiegazione è finalizzata la vasta trattazione intorno agli *abiti*, che lo porta a esplorare ampiamente i modi e le disposizioni in cui l'essere libero per eccellenza può trovarsi. L'abito è infatti una specie della qualità e consiste in un dato modo di aversi, una disposizione che le cose possiedono intrinsecamente, che le porta ad agire rispetto a se stesse o a cose esterne⁷⁸. Al gusto moderno questa distinzione potrebbe apparire un insuperato residuo aristotelico, un preambolo metafisico non necessario, ma a una più attenta analisi esso si rivela osservazione di notevole profondità per radicare il discorso etico esattamente lì ove è la sua sede più ricca di implicazioni, nell'uomo. Solo l'uomo, a cui sono subordinate gerarchicamente le altre nature mondane, è degno di questa attenzione. L'*abito* non riguarda Dio, che è atto puro, e non riguarda i corpi inanimati, gli animali irrazionali e i moti celesti, determinati dalla natura a un solo *appetito*, quello naturale, p. es., del moto circolare. Vi è una differenza incomponibile fra la potenza, che è neutra rispetto al bene e al male, meccanicamente determinata al corrispettivo atto, e l'abito, ove prevale la componente teleologica, quindi la distinzione essenziale fra abiti buoni e abiti malvagi⁷⁹. S. Tommaso, aprendo con gli *abiti* il suo trattato sulle virtù e i vizi, consegna al dominio della possibilità (la potenza disposta ma non determinata a ordinarsi verso un certo fine) il regno dell'etica. Propriamente virtuosi o viziosi sono gli

l'essere per sé sussistente, perciò una qualunque cosa composta (di potenza e atto) riceve da esso l'essere di cui partecipa; se ne deduce che l'essere è il compimento di ogni forma, poiché per esso si completa ciò che ha l'essere e ha l'essere ciò che è in atto: e così nessuna forma sussiste se non per l'essere (di cui partecipa) [traduzione mia]

78 Cfr. S. T. *Ia-IIae*, q. 49 a. 1 resp.

79 *Ivi.* a. 4.

abiti e non le *disposizioni*, queste ultime distinte per una loro imperfezione e fragilità: disposizioni sono la salute, la bellezza, la scienza incipiente; abiti sono la forza, la scienza maturata attraverso la dimostrazione. Potremmo paragonare l'*abito* alla capacità di scrivere e la *disposizione* a un momento di particolare ispirazione letteraria.

Gran parte dell'ascesa dell'uomo verso la vita retta consiste nell'acquisire abiti buoni, costanti inclinazioni al bene, ossia virtù. L'Autore non esita a riprendere da S. Agostino la definizione di virtù, contenuta nella raccolta di *Sentenze* di Pietro Lombardo⁸⁰ e dunque universalmente nota al pubblico colto:

*“Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur,
quam deus in nobis sine nobis operatur”*⁸¹.

L'affascinante risposta alla quaestio, esemplare per l'originalità del Maestro domenicano, si svolge in un confronto quasi contrappuntistico con Aristotele; ogni parte del discorso è fatta corrispondere a una delle quattro cause: materialmente la virtù si trova nella mente, essendo secondo la forma un abito⁸² (genere prossimo) buono (differenza specifica) della volontà che ha per fine l'operazione volta sempre al bene ed è prodotta in noi da Dio come causa efficiente. Quest'ultimo punto – si stupirà il lettore abituato a considerare S. Tommaso soltanto come vertice della cultura medievale e non come iniziatore di una sensibilità nuova – apre una riserva mirevole per quanto sottile: attribuire unicamente a Dio la causa prossima di tutte le virtù sarebbe inesatto, poiché tale aggiunta vale per le virtù infuse, ma vi sono abiti che l'uomo acquisisce con l'esercizio⁸³. S. Agostino non avrebbe mai concordato, ma possiamo immaginarci che lo studente del XIII secolo, erede dei dibattiti di Abelardo e dell'ottimismo scientifico albertiano, non mancasse di considerare la propria libera azione come una possibilità di collaborare con l'ordine provvidenziale voluto da Dio, rinunciando ai timori paralizzanti della superstizione popolare, alle negazioni del libero arbitrio che provenivano

80 Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, vol. 4 dist. 27.

81 S. T. *Ia-IIae*, q. 55. a. 4.

82 Quivi l'Aquinate precisa: *...nell'espressione “qualità buona” troviamo il genere della virtù nella qualità e la differenza nella bontà. Tuttavia la definizione sarebbe più approfondita se al posto di qualità si mettesse abito, che è il genere prossimo.*

83 S. T. *Ia-IIae* q. 51 a. 2.

dall'averroismo estremo, e sentendo tutto il calore di quell'umanesimo che comincia a penetrare nella coscienza dell'epoca come un raggio di luce in una chiesa.

L'Umanesimo di San Tommaso

San Tommaso è questo raggio di luce, e altrettanto luminosa può dirsi la sua scrittura, come si vedrà fra poco, che non manca di brillare per precisione, musicalità e coerenza, ma anche per una certa disponibilità a essere prismaticamente sviluppata dalle sfumature dell'interpretazione. Così il tomismo pone le condizioni potenziali per rafforzarsi da se stesso: trasmettendo agli allievi la fiducia nel chiarimento delle verità di fede che fu propria del Maestro, sempre pronto tuttavia a gettare le pagine filosofiche nel fuoco, come fossero paglia da ardere, per ritirarsi nella silenziosa contemplazione delle verità acquisite, in quello spazio dell'anima dove la Grazia santificante le ha collocate. Nessun ostacolo è forse maggiore al buon uso dell'intelletto della fissità delle dottrine, cui alcuni maestri si attaccavano gelosamente, non senza un po' di narcisismo, facendo da esse dipendere la propria gloria mondana⁸⁴. Al lettore attento è sempre data la possibilità di inserirsi, entro la prosa filosofica all'apparenza nitidamente impersonale e distaccata della lettera tommasiana, per ritrovare finemente descritti e cesellati i casi della propria vita e, insieme, una guida autorevole per evitare il viale lastricato della perdizione (o della disperazione esistenziale) e tentare con piè sicuro l'andana della Grazia⁸⁵.

La struttura elenctica gioca con il lettore, lusingandolo di assistere a un reale dibattito, illudendolo di poter partecipare in diretta con il suo assenso, le sue obiezioni, persino arricchendo la già rotonda copia di esempi con la propria esperienza personale⁸⁶. Lo svolgimento della *quaestio*, statuaria nella formulazione, agilissima nello scorrere degli argomenti, sorprende per la sua freschezza mai smarrita in tutta l'opera: freschezza

84 Cfr. E. Gilson, *Il Tomismo*, cit. p. 11

85 Mi vengono in mente la paziente rassegna di ragioni per cui occorre dedicarsi a tutte le virtù contemporaneamente e non separatamente (*S.T. Ia-IIae*, q.65 a.1) o le sottili distinzioni della volontà con cui si può manifestare il peccato di omissione, implicando o meno una colpa (q. 71. a. 5 resp.)

86 Una presentazione sintetica del metodo prevalente della *quaestio* scolastica, inventato già prima di Tommaso ma da lui condotto a perfezione, si legge in J.-P. Torrel, *La Summa di San Tommaso*, cit. pp. 79-82

che ne svela la bellezza perenne. Si mostra dapprima una conclusione probabile che sarà smentita in seguito; il lettore può conoscere in anticipo la conclusione, rovesciando l'ipotesi, ma non riesce a figurarsi il processo, come in una partita scacchistica della quale si conosce la disposizione finale delle pedine ma non le mosse agite e le posizioni intermedie. Seguono gli argomenti a favore, contrapponendosi alla sùbita rivelazione della verità finale; questo passaggio non solo serve a dar voce alle ragionevoli opposizioni e mostrare didatticamente esempi pratici di confutazione, ma comporta l'innalzamento dell'asticella della difficoltà, aumentando il desiderio di giungere alla risposta del Maestro non come esito scontato, ma al modo di un bene arduo da conseguire affrontando le asprezze della dialettica⁸⁷. La funzione del *sed contra*, che ritroviamo immancabilmente in ogni *quaestio*, potrebbe sfuggire al lettore moderno, ma rimane essenziale all'interno della economia argomentativa, quale fonte di autorità - di solito una citazione di un filosofo, Santo Dottore o della Sacra Scrittura - di cui il teologo necessita per conferire piena legittimità alla sua posizione. Spezza inoltre la catena di argomenti a favore, e comunica l'appressarsi della soluzione fin dall'inizio precipitosamente immaginata. Moti di anticipazione, tensioni e scioglimenti, come si è mostrato, percorrono sotteraneamente la struttura dei singoli articoli: la *Summa* è un concerto di passioni. Ma ci sono chiaroscuri ben più abbaglianti e rivelatori della sua importanza culturale *epochemachend*.

Il lettore – o lo studente – è messo di nuovo realisticamente in contatto con se stesso, con la propria natura, si riscopre uomo non abbandonato alla miseria del mondo e della carne, ma capace di risalire *per aspera ad astra*. Attraverso questa *ratio*, messa in luce già nella *Summa Contra Gentiles*⁸⁸, si procede a giustificare il possesso lecito dei beni e la fruizione regolata d'essi⁸⁹, la bontà della vita coniugale e il consumo dei cibi⁹⁰, per presentare solo alla conclusione dell'*iter* squisitamente umano la prospettiva di un

87 Il bene diviene, da semplice oggetto di desiderio, oggetto arduo da raggiungere, implicando il coinvolgimento delle passioni dell'irascibile che, sottomesse alla ragione, apportano all'intelletto la forza necessaria per vincere le resistenze, e alla volontà nuovi sproni per appropriarsi del frutto spirituale.

88 Cfr. S.C.G. Lib. III cap. 130: *Non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur*. (Infatti la virtù e la giustizia non sono tolte se l'uomo secondo l'ordine della ragione usa delle cose terrene e corporali)

89 Cfr. S.C.G. lib. III, cap. 121: «*Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia*» (La legge divina guida l'uomo secondo ragione anche nelle cose corporee e sensibili)

90 Cfr. S.C.G. lib. III, capp. 122-127

bene migliore, più che umano⁹¹. La strada per giungere alla beatitudine è la virtù, la buona volontà, non la vana scienza – come ricorderà anche il Petrarca del *De ignorantia*⁹² – e si mostra ai semplici così come ai dotti. Guai a chi invece si sottrae all'onere di un severo e onesto esame interiore: sfuggendo alla contrizione, altro non chiede che trascinare seco gli spettri del proprio indugio alla Salvezza, o esser trascinato da essi. Ecco ciò a cui si deve preparare il lettore di S. Tommaso: un confronto con se stesso, e con il proprio passato e il proprio presente, letto alla luce di una ragione che non si ferma alla superficie ma finisce il più delle volte per smascherare senza tregua le nostre ipocrisie, svelando nel loro carattere aberrante le colpe che si pensava di aver sepolto sotto il tappeto della coscienza.

Questa prodigiosa virtù catartica, autentico capolavoro (miracolo?) psicologico del Medioevo, fa della Somma di Teologia un prodotto già umanistico, pronto a segnare nell'anima il lettore come le Confessioni avevano operato nel Poeta di Arezzo. L'esperienza di una conversione esistenziale che coinvolge un vizio del passato felicemente rimosso attraverso un processo di catarsi della colpa, rivissuta per intero nel dolore e infine razionalmente compresa, è carattere nodale del primo Umanesimo: così Dante, che in giovinezza fu indubbiamente attratto dall'erotismo guinizzelliano, sviene di fronte alla condanna eterna di Paolo e Francesca - quanti dolci pensier, quanto disio menò costoro al doloroso passo! - e piange amaramente nel Paradiso Terreste alle parole di Beatrice, che lo rimprovera di aver smarrito la Fede con i suoi vaneggiamenti. Non diversamente, Petrarca paga in lacrime il suo tributo al Santo d'Ipbona durante i tre intensi giorni di colloquio del Secretum; specialmente nel punto in cui il male è più radicato nell'esistenza del Nostro, e quindi più ostinato da rimuovere, i dolci conforti dell'eloquenza cedono il passo alla durezza degli argomenti, e la chirurgia succede all'omeopatia⁹³.

L'etica dell'Aquinate è mossa insieme dalla ragione e dalla pietà cristiana: laddove molti contemporanei tendevano piuttosto a rinfocolare l'orrore per i peccati e il timore della dannazione eterna a scopo edificante⁹⁴, la sua scienza morale *non è*

91 Cfr. S.C.G. lib. III capp. 130-138

92 Cfr. *De ign.* parr. 145 e 149

93 Cfr. M. Merisi, *Umanesimo cristiano*, cit. p. 158

94 Finché si giungerà, in epoca non molto posteriore, al diffuso malcontento verso gli ordini mendicanti e le gerarchie ecclesiastiche esemplarmente testimoniato dalle satireggianti novelle del *Decameron* (vedi p. es., la IV novella del *Primo giorno*, la I del *Terzo giorno* o la II del *Quarto giorno*).

sufficiente da sola a condannare o a giustificare gli uomini, è però sufficiente a discernere il bene dal male e veglia affinché il vizio non sia scambiato per virtù⁹⁵. Ambisce insomma a incamminare l'uomo verso la propria collocazione nell'ordo universale, ossia - come l'Angelico Dottore ha dimostrato con sicurezza - la disponibilità alla contemplazione dello splendore intelligibile del Creato, vera meta dell'uomo in quanto uomo, la quale difficilmente può darsi senza l'esperienza sensibile e la pratica concreta delle virtù⁹⁶.

Esplorare il Creato - secondo la *mens* medievale che, come abbiamo visto, fu tutt'altro che superstiziosa - significa rintracciare la bontà perfettissima del suo Creatore, che si irraggia e si rispecchia nell'ordine delle cose. La *Summa* è eminentemente una guida, peraltro rivolta ai principianti, per compiere questa navigazione, senza il rischio di cadere nell'eresia. Nulla che contrasti con la classicità latina, dunque, semmai sono le stessa vestigia pagane - intuizione già compiutamente umanista - ad essere recuperate dal barbaro oblio imposto loro dai secoli bui e innalzate al servizio dello studio della trascendenza, incastonate lì dove più hanno valore, nel sostenere lo sguardo della ragione sull'uomo e sulla sua anima.

“La morale tomista è dunque nettamente opposta a quella distruzione sistematica delle tendenze naturali nella quale spesso si coglie il tratto distintivo dello spirito medievale.

Essa non comporta neppure quell'avversione verso il piacere dei sensi, nella quale spesso viene ricercata la differenza specifica dello spirito cristiano rispetto al naturalismo greco.”⁹⁷

95 Cfr. E. Gilson, *Il Tomismo*, cit. p. 466.

96 Non è qui possibile, purtroppo, soffermarci sul vastissimo e affascinante problema gnoseologico ed epistemologico, che ci permettiamo di riassumere funzionalmente in questi termini: in cosa consta la conoscenza per l'uomo? È essa in grado di fornire un sapere universale, adeguato, capace di elevare gradualmente l'uomo verso la sua meta, oppure le forze della ragione, quasi del tutto inficiate dal peccato originale, necessitano continuamente dell'intervento divino per essere in grado di apprendere qualsiasi cosa? Verrebbe da rispondere, con Piccarda Donati, che la beatitudine presuppone un umile riconoscimento e accettazione della propria natura e dunque della propria collocazione stabilita *ab eterno* dalla mente infallibile di Dio. Gli angeli contemplano Dio con perfetta e costante intelligenza, l'uomo può pervenire solo illuminato dalla Grazia, e dopo faticosi ragionamenti, a qualche frammento di Verità celeste, che però ha maggior valore di tutte le dimostrazioni fisiche di questa vita; rammaricarsene è pura presunzione.

97 E. Gilson, *Il Tomismo*, cit. p. 467.

I rapporti di San Tommaso con le Lettere

San Tommaso eccelso scrittore e Petrarca filosofo sopraffino, sarà questo forse l'*Antiphaten Scyllamque et cum Cyclope Charybdin* di cui parlava Orazio⁹⁸?

Sono note le forti riserve – per usare un cortese eufemismo, scoprendoci dal quale dovremmo più propriamente parlare di diffidenze – che il *Doctor Angelicus* riservava alla letteratura del suo tempo. Occorre altresì porre estrema attenzione alla contestualizzazione storica e letteraria entro cui un tale giudizio si poté sì recisamente adagiare fra le altrimenti pacate posizioni del suo grazioso stilo: la quasi egemone produzione letteraria dell'epoca si potrebbe con buona approssimazione riassumere nelle opere provenzali legate all'amor cortese, la cui diffusione anche presso le corti italiane è testimoniata dalla più famosa vittima dell'amore idealizzato: Francesca da Rimini⁹⁹. Amore idealizzato, appunto, che in molti casi rischiava di sostituirsi all'amore per lo stesso Creatore, colpa platealmente inconciliabile con il senso cristiano della vita. Condannare la letteratura di intrattenimento in volgare significava opporsi ai contenuti di essa: reagire all'influsso della gnosi platoneggiante catara che investiva la Provenza dai tempi di San Domenico di Guzman¹⁰⁰.

Resta un dubbio insanabile chiederci se il santo Dottore avrebbe temperato il proprio acceso sdegno di fronte a un'opera di assoluto spessore dottrinale e coerenza teologica come la *Divina Commedia*. Sappiamo invece con certezza che egli stesso si valse del mezzo poetico, con indiscussa competenza metrica, per scrivere l'inno *Pange Lingua*:

*Pange, lingua, gloriosi
Córporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium*

⁹⁸ Orazio, *Ars Poetica* (Ep. II, 3) v. 143.

⁹⁹ Insieme a lei il poeta Guido Guinizzelli, che nella canzone *Al cor gentile reimpaira sempre Amore* mostra come la donna amata sostituisca una creatura di nobiltà superiore, vale a dire un angelo, con tutte le implicazioni teologiche che questa scelta comporta, ossia l'inversione gerarchica di creatura e Creatore nell'ordine dell'amore.

¹⁰⁰ Cfr. D. De Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Librairie PLON, Parigi 1939, trad. it di Luigi Santucci, *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Segrate 2014, cap II, parr. 6-7.

*Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium.*

*Nobis datus, nobis natus
Ex intacta Virgine,
Et in mundo conversatus,
Sparso verbi semine,
Sui moras incolatus
Miro clausit ordine.*

*In supremæ nocte cenæ
recumbens cum fratribus,
observata lege plene
cibus in legalibus
Cibum turbæ duodenæ
se dat suis manibus.*

Le capacità poetiche di prim'ordine dell'Aquinate si esibiscono nella piena bellezza del latino medievale e nei versi a rima alternata che vincono molti esametri dell'*Africa* petrarchesca. Stupisce che la poesia teologica dell'Aquinate sia perlopiù sfuggita, nel suo supremo valore di sintesi spirituale e mistica, a molti commentatori del XX secolo, cui fa eccezione il Gilson¹⁰¹.

San Tommaso è un classico, non meno di quanto si addicano a lui i meriti di filosofo e teologo. Non già un *filosofo classico*, nella misura in cui l'aggettivo finisce per essere inglobato nel sostantivo, ma un esempio perenne di equilibrio umano, di eleganza dello stile e validità delle argomentazioni. Il suo linguaggio è stato definito *sovraneamente perspicuo, sintatticamente impeccabile, vigoroso e insieme limpido*¹⁰² e si potrebbe confrontare la sua *Summa*, nel campo del pensiero, con la *Divina Commedia*. Vi è una naturalezza nel suo metodo, capace di condurre l'anima ad accogliere una

101 Cfr. E. Gilson, *Il Tomismo*, cit. 620-623: "Di fatto San Tommaso per la virtù di quella stessa ragione che serve con così vivo amore, è diventato poeta e anche, [...] il più grande in lingua latina di tutto il Medioevo. Ora, è notevole che la bellezza così alta dell'Eucarestia riguardi quasi unicamente la rigorosa precisione e la densità delle formule che adotta.

102 R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, cit. p. 78.

conclusione e allontanarsi dall'opzione avversa, che direttamente si contrappone tanto al naturalismo degli scienziati averroisti quanto all'*inanità del ferrato sillogizzare* della Scolastica posteriore¹⁰³. Quasi ci si dimentica del dogma, mentre la ragione è condotta a indagare la fede con prudente ottimismo, dei cui limiti è il Teologo stesso ad avvisarci. La retorica ampollosa e indigesta del gotico, con il suo uso sconsiderato di figure poetiche, allegorie e artifici¹⁰⁴, è superata e si aprono le porte a un nuovo gusto intellettuale che sarà proprio Dante a inaugurare con il suo *Poema*¹⁰⁵. La moderazione e la delicatezza, nonché l'elegante pudore della scelta lessicale, si mostrano per esempio nel perfetto quadro dedicato alla vita coniugale¹⁰⁶. Come pensare che, un secolo dopo Lotario, uno scritto affronti con tanta leggiadria i medesimi argomenti del *De miseriae humanae conditiones*?

Analizziamo un qualunque passaggio di un'opera di Tommaso: in esso non troveremo il cogito silenzioso nell'atto di emanare da sé le proprie meditazioni; vi troveremo invece la dinamicità di un simposio di Autori, in cui il Nostro si limita a prendere una parte fra le molte voci che si levano in dialogo, talvolta confluendo in risposte corali. La stessa percezione che si ritrova, *mutatis mutandis*, in una epistola umanistica, là dove brilla un verso di Virgilio, una sentenza di Cicerone perfettamente incastonate in una cornice di eloquenza originale. Le sentenze dei classici sono come dardi acuti che, predisposti dalla *divina retorica* ad essere raccolti dall'anima, stimolano la volontà a desiderare e a ricercare efficacemente il bene morale¹⁰⁷; così in Tommaso si

103 *Ivi.* p. 190.

104 Non serve citare Lotario dei Conti di Segni per darne la prova: «... *ad irritandem gulam, non ad sustentandam naturam, non ad necessitatem supplendam, sed ad aviditatem explendam*» (ad irritare la gola, non a sostenere la natura, non a provvedere alle necessità, ma a soddisfare l'avidità); più delle colpe del goloso, nel passo risaltano il greve chiasmo e i goffi omeoteleuti. Cfr. Innocenzo III, *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis*, lib. II, cap. 17

105 Sulla distinzione fra le posizioni filosofiche del Dante maturo del Convivio e quello già pienamente umanistico della *Commedia*, Cfr. M. Merisi, *Umanesimo cristiano*, cit. cap II "Dal Fiore alla Rosa"

106 Si veda sopra alla nota 90

107 «A che serve sapere cos'è la virtù se una volta conosciuta non la si ama? A che cosa serve sapere cos'è il male, se quando lo si conosce non ci fa orrore? In verità, se la volontà è perversa, imparare com'è difficile la virtù e come sono facili le seduzioni del peccato, può addirittura spingere al peggio un animo pigro e oscillante... È meglio cercare di avere una volontà caritatevolmente volta al bene, piuttosto che un intelletto lucido e recettivo. E se – come vogliono i filosofi – oggetto della volontà è il bene e oggetto dell'intelletto è la verità, è preferibile volere il bene che conoscere la verità, perché la ricerca del bene è di per sé sempre meritevole, mentre quella della verità può spesso implicare colpa, e non ha giustificazione in sé stessa» Cfr. *De ign.* Parr. 145, 149. Sembra concordare con lui Giovanni Di Salisbury: «Si ricorda che fu Socrate per primo che rivolse l'intero orizzonte della filosofia al fine di migliorare e armonizzare i nostri comportamenti, mentre prima di lui tutti si erano occupati essenzialmente di fisica [...] dal momento che è pur necessario volgere ogni cosa a proprio vantaggio e che a uno serve poco conoscere le cose create da Dio, che sono tutte buone e di

ritrovano le sentenze scritturali e patristiche per sollecitare l'intelletto nella sua operazione. La differenza è accidentale rispetto al metodo, ma può dirsi complementare rispetto alle due vie, morale e teoretica, per le quali si ascende alla beatitudine.

Uno studioso dotato di ammirevole pazienza ha raccolto e catalogato tutte le citazioni dirette presenti nelle opere di S. Tommaso¹⁰⁸: il totale approssimativo ammonta a 38 000 citazioni, con una densità notevolissima che in taluni casi raggiunge la media di 14 citazioni per pagina. Circa due terzi di queste proviene direttamente dalle Sacre Scritture (25 000), privilegiando i libri del profeta Isaia per il Vecchio Testamento, San Paolo e S. Giovanni per il Nuovo Testamento; più della metà delle restanti appartengono ai Padri della Chiesa (8 000) dei quali S. Agostino è il principale rappresentante, con ben duemila sentenze che costellano l'opera, confermando quella massima così ricca di veraci implicazioni secondo cui la *Summa Teologica* è condotta «in dialogo costante con Agostino»; ultimi in ordine di rilievo quantitativo si collocano i filosofi pagani (5 000) fra i quali – nessuno si stupirà – prevale lo Stagirita (con 4 300 citazioni), ma non in modo così preponderante come ci saremmo aspettati in apertura di questa brevissima rassegna di *auctores*. Si noti quanto possa essere lontana dal vero, guardando solo alla statistica, la meschina semplificazione del dibattito medievale come tutto accentrato su Aristotele, quando le opportunità della ricerca universitaria erano propiziate da una abbondanza fortunatamente non soverchiante di autori e tematiche; il mondo antico aveva provvidenzialmente lasciato l'essenziale, condizione che rappresentò l'*optimum* forse non più eguagliato per il fecondarsi della nuova cultura, i cui picchi vertiginosi lasciano tuttora attonita la nostra garrula modernità. S. Tommaso non fu nemmeno l'*aristotelico puro ed esclusivista* immaginato dal neo-tomismo del secolo passato; preferì identificarsi nell'umile frate predicatore che si pone a servizio della contemplazione e di Dio, come dichiara lui stesso all'inizio della S. C. G. L'Ordine domenicano deve a lui quella massima che condensa tutta la missione del suo insegnamento come Maestro di teologia: *contemplata aliis tradere*¹⁰⁹. L'uomo fu un filosofo, il cristiano un santo, il teologo un maestro, un padre di umanità agli occhi di chi scrive.

conseguenza simili al loro Creatore, se non si preoccupa soprattutto di agire in modo tale da non essere egli stesso cattivo» (*Policraticus* VII, 5).

108 Si Tratta di Martin Hubert. Ho ripreso la notizia e i relativi dati in elenco da J-P. Torrel, *La Summa di San Tommaso*, cit. pp. 86-99

109 S.T. *Iia-IIae* q. 188 a. 6

CAPITOLO III

LA FILOSOFIA MORALE NEGLI SCRITTI LATINI DEL PETRARCA

I rapporti di Petrarca con la Scolastica del Trecento

Quando Petrarca sarà accusato di ignoranza intorno alle scienze naturali dal gruppo di averroisti veneziani¹¹⁰, la Scolastica si trovava in una fase diversa rispetto al momento di insuperato splendore al quale l'aveva consegnata il suo massimo Esponente. Il poeta, del resto, dimostra di aver studiato lo stesso Aristotele con molto più impegno di quanto saremmo portati a pensare: lo ha letto e compreso come un classico, apprezzandone le finezze speculative, ma riconoscendone al contempo i limiti. I sillogismi dello Stagirita, a giudizio del Nostro, possono far *conoscere* il bene morale, non riescono altrettanto facilmente a sollevare l'uomo dalle sofferenze della vita e dalle preoccupazioni superflue, dirigendolo verso la virtù e infiammando nel suo cuore un autentico amore per la pratica costante del bene, in cui consiste il fine della vera eloquenza e della vera filosofia¹¹¹. La Scolastica del suo tempo non rappresentava per lui alcuna attrattiva, complice la radicata presunzione intellettuale che infestava i circoli degli intellettuali, a cui il Poeta fu del tutto estraneo, forse in conseguenza dell'ambizione letteraria che in lui fu prevalente e lumeggiò tutta la sua produzione in versi, sia latina che volgare.

110 E. Fenzi specifica che essi non sono propriamente averroisti, ma aristotelici radicali o aristotelici eterodossi, e che Averroè non viene citato che una sola volta in tutto il *De ignorantia*. Per approfondire il curioso equivoco, Cfr. E. Fenzi, *Introduzione al De ign.*, p. 8.

111 Cfr. *Fam.* XII, 3: «È per questo che amo la filosofia, non quella loquace e ventosa delle scuole, per cui i nostri letterati insuperbiscono ridicolmente, ma quella autentica che si trova non tanto nei libri ma negli animi e che si basa sulle cose più che sulle parole, il cui effetto principale è descritto da Cicerone nelle *Tusculanae*: “medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores”.»

Si devono inoltre tenere in considerazione le novità introdotte nella Scolastica dai successori del grande Domenicano, che in alcuni punti si allontanavano considerevolmente dall'ortodossia della dottrina originale¹¹²: in primo luogo si ricorda la complessa vicissitudine dell'apologetica tomista, che risale a pochi anni dopo il licenziamento della *Summa*¹¹³ e che fu tutta a carico dei fratelli domenicani contro i più intransigenti francescani, ancora sospettosi nei confronti delle novità che provenivano dalla filosofia aristotelica e promotori di un deciso ritorno alla tradizione dei Padri e alla mistica di S. Bonaventura¹¹⁴. Le condanne all'aristotelismo in genere si succedettero con sorprendente rapidità: è nota, per la sua esemplare durezza, quella del 3 marzo 1277 ad opera del vescovo di Parigi, Stefano Tempier, che denunciava in ben 219 articoli le dottrine considerate a rischio di eresia, confermando una precedente querela in "soli" 13 articoli da parte dello stesso Vescovo nel 1270; nel medesimo 1277 compare una simile denuncia da parte dell'arcivescovo di Canterbury Richard Kildwarby, che includeva una severa critica dell'unicità della forma sostanziale dell'uomo; più tardi, nel 1286, il successore di Kildwarby sulla cattedra arcivescovile, Giovanni Peckham, confermò la condanna e ne aggiunse una propria. Molte invero servivano a intimorire i maestri secolari delle *arti*, ma non si può escludere un serio intento teoretico di ricerca della Verità, onde tutelare la cristianità contro le tesi più facilmente esposte al rischio di abuso. Queste ultime condanne coinvolsero direttamente dottrine accolte e sviluppate da Tommaso d'Aquino: l'unicità della forma sostanziale - ossia l'anima razionale - nell'uomo, la possibilità *logica* dell'eternità del mondo, il primato dell'intelletto sulla volontà, la localizzazione delle sostanze spirituali, la distinzione reale di essenza ed

112 Vi è una sorta di dovere non scritto per cui i filosofi non possono, pena il decadimento del titolo stesso, adagiarsi totalmente sul magistero di un grande predecessore e predicarne esattamente la dottrina come un velo diafano che null'altro lascia scorgere di sé oltre le vestigia di quello che ricopre; ogni pensatore deve, per la vocazione summenzionata, apportare una qualche sfumatura originale, procedendo di quale in quale si perviene sovente a soluzioni che paiono sfidare i presupposti di partenza, in una gara a chi è il più fedele interprete. Fu il caso della Scolastica con S. Tommaso, fu il caso dell'hegelismo nell'800, per il quale rimando al saggio ormai classico di K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, New York 1941, trad. it di Giorgio Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949; 1959².

113 L'opera costituì una novità così dirompente che anche gli oppositori dovettero riconoscerla e procurarsene presto una copia da studiare. Porto a testimonianza dei sentimenti che essa suscitò nei contemporanei un passo di Guglielmo di Tocco che leggo in S. Vanni Rovighi, *Introduzione*, cit. p. 137: «*Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia difinire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset.*»

114 Nozioni fondamentali su questo punto e su quanto immediatamente segue e precede si ritrovano in S. Vanni Rovighi, *Introduzione*, cit. p. 137-146.

essere nelle creature, i rapporti fra conoscenza sensibile e illuminazione intellettuale¹¹⁵. Ne conseguì quasi immediatamente per l'ordine dei francescani l'esigenza di potersi servire dell'opera insostituibile dell'Aquinate, senza incorrere negli esiziali *errores* o presunti tali imputati all'Autore: la libido censoria assunse forma concreta, grazie al vibrante intelletto di frate Guglielmo de la Mare, in una raccolta di *Declarationes* e in un commentario in 117 articoli alla *Summa* denominato *Correctorium fratris Thomae*. L'Ordine dei Predicatori reagì chiamandolo *Corruptorium* e opponendogli una serie di confutazioni puntuali che prenderanno il nome di *Correctoria corruptorii*¹¹⁶. A questa prima, vivace e incalzante disputa si fa risalire l'origine di una vera e propria corrente tomistica distinta dalla matrice tommasiana, inizialmente connotata, come si diceva, da marcate caratteristiche apologetiche, ma poi viepiù sbozzolatasi per seguire strade di indagine autonome, perseguendo con esiti diversi e diversamente felici il compito di interpretazione e commento della *Summa Theologiae* e delle altre opere dell'Aquinate. Fra i primi allievi che svilupparono direzioni personali merita menzionare l'apporto fecondo di Egidio Romano alla distinzione fra essere ed essenza nelle creature, che porterà, di fiore in fiore, o di palo in pruno, l'equilibrio del realismo metafisico tommasiano verso l'essenzialismo dell'interpretazione suareziana che, quantunque non mancasse di intuizioni brillanti, rimaneva un tentativo di olimpico dominio dell'essere, radicalmente isolato nella sua astrazione¹¹⁷.

Insomma non era facile distinguere, nel ginepraio degli *-ismi*, i tomisti di più schietta aderenza tommasiana dagli innovatori, con ogni probabilità inconsapevoli, della dottrina scolastica, gli intellettuali aristotelici in pace con la Chiesa dai naturalisti atei o scettici, i medici dagli averroisti oltranzisti. Mi sembra di poter scorgere in tralice questa significativa differenza: che l'equilibrio raggiunto da fra Tommaso sui due piani gnoseologici, quello dell'empiria e quello dell'astrazione, era impercettibilmente mutato nell'ordine di importanza. Si immagini un paesaggio con alcune figure umane, entrambi

115 *Ivi*. p. 140.

116 L'ironia dei domenicani è invidiabile. Si ricordano in particolare quattro *Correctoria* (appellati secondo criterio incipitario): il *Correctorium corruptorii* "Quare" di Riccardo Knapwell (o Tommaso di Sutton), il C.c. "Circa" di Giovanni di Parigi, il C.c. "Sciendum" di Roberto di Orford e il C.c. "Quaestione" di Guglielmo di Macclesfield.

117 Sarebbe lungo e forse inopportuno riportare qui l'elenco di nomi dei primi discepoli di S. Tommaso, che S. Vanni Rovighi importa da F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1966 pp. 500-7. Accanto a quello di Egidio Romano compaiono i nomi di Tolomeo di Lucca, Annibaldo degli Annibaldi, Remigio dei Girolami, per citare solo i più noti in Italia.

perfettamente messi a fuoco; avvicinando o allontanando il punto focale, i due soggetti continuerebbero a sussistere, anche nella medesima collocazione, ma l'immagine ne risulterebbe completamente diversa, essendosi perduto il rapporto paritetico, a favore di una sola fra le sue componenti primarie. Costretta a giudicare le cose per come dovettero apparirgli, l'opzione petrarchiana fu una risoluta presa di posizione contro quel mondo di dispute intellettuali che andava infittendosi e contorcendosi, dagli iniziali presupposti di una sana riscoperta della razionalità propriamente umana, in una ventosa selva di cavilli dall'apparenza disumana, che certo il Poeta non riusciva a spiegarsi (se non con il ricorso alla vanagloria che offusca le menti) e da cui si allontanò, non certo ingenuamente, per ricercare una propria via verso la Salvezza dell'anima e della rifioriente cultura europea. La Scolastica che si presentò agli occhi suoi e dei suoi contemporanei come groviglio di inutili sottigliezze, quando non capzioso intrico di tesi ateistiche più o meno dissimulate, era già una Scolastica decaduta, volgarizzata, ritornata alla fredda lettera aristotelica, ben lontana dal temperamento umanistico e dal profondo spirito di innovazione di S. Tommaso e di Dante.

Egli non conobbe direttamente l'opera del grande Domenicano, ne fraintese totalmente lo spirito animatore e, se non ci sono pervenuti giudizi diretti su questo punto, certo è invece quello che pensò sul Sommo Poeta. Precipitando il giudizio e cadendo nel medesimo errore, non riuscì a cogliere il fatto che il Dante della *Commedia* è già un umanista compiuto¹¹⁸. In una celebre epistola rivolta all'amico Giovanni Boccaccio (la *Fam.* XXI, 15), indirizza contro l'Alighieri una serie di stilette fra le righe, a metà fra la difesa appassionata della propria originalità di fronte all'ingombrante predecessore e il cedimento a una malcelata invidia.

Francesco De Sanctis e il mito del "Poeta di Laura"

Trovandoci a vagliare in sede critica l'ipotesi di una marcata componente filosofica negli scritti del Petrarca, occorre innanzitutto considerare e rivalutare l'immagine "tradizionale" e, se vogliamo, un po' frivola del poeta-innamorato che la

118 Cfr. M. Merisi, *Umanesimo cristiano*, cit. cap. II "Dal Fiore alla Rosa: per una rilettura evolutiva dell'opera di Dante"

media cultura italiana, perlomeno quella cui fa riferimento la quasi totalità dei manuali a uso scolastico, si è costruita intorno a lui nel corso degli ultimi due secoli e che, come vedremo subito sotto, discorda sostanzialmente rispetto all'eredità petrarchesca assimilata dai secoli immediatamente successivi al XIV.

La critica letteraria che fa capo al filosofo Francesco de Sanctis¹¹⁹, aveva indicato nel *Canzoniere* di Petrarca il frutto più valido e perenne del suo lavoro e quasi il testimone silenzioso del vero animo dell'Autore. Una scelta, anzi una preferenza, che è per sé legittima nel vasto panorama dell'ermeneutica filosofica, là dove siano ben rintracciabili le intenzioni e il quadro ideologico sottesi, ma che non può divenire *tout court* la figurina *passepourtout* valida per leggere l'intero *corpus*, quasi attribuendo all'Autore la volontà di imprimere alla sua opera quella precisa direzione, cioè un rivolgimento sentimentale ed estetizzante dell'esistenza, peraltro contraddittoria con le sue stesse dichiarazioni. In altre parole: non si nega che dal cumulo di materiale affastellato dalla storia, storia letteraria qui a proposito, possa scaturire con il geniale contributo di un pensatore di epoca successiva una visione sintetica e direi quasi ordinata dello sviluppo dello spirito umano, coerente con il *gusto* di ciascun secolo, ma si intende ricordare che questa medesima visione sarà tanto più verisimile quanto più umilmente resterà fedele alla natura delle *res* prese in esame, le quali non sono a nostra disposizione per una successiva manipolazione da parte dell'intelletto che le rifiuta *quatales*, per sostituirvi un proprio costrutto di derivazione ideologica, tanto più se l'autore preso a oggetto ci ha lasciato precisi indizi sull'eredità ch'egli intendeva lasciare nel mondo.

È il caso emblematico dei molti ritocchi che il Petrarca apporgerà nel corso di tutta la vita alle proprie opere, per dare loro infine quella decisa e inconfondibile patina

¹¹⁹ Francesco Saverio De Sanctis (Avellino 1817 – Napoli 1883) fu il primo letterato italiano a tentare la celebre ardua impresa di una *Storia della Letteratura Italiana*; il risultato, conseguito in anni di studi e reso brillante dalla sua elegantissima penna, ebbe fama immediata presso gli intellettuali del neonato Regno d'Italia e fu adottato precocemente dalle scuole, strutturando di fatto l'immaginario collettivo che si è tramandato, con mutamenti che raramente sfiorano l'essenziale, fino ai giorni nostri. Avendo nutrito in gioventù simpatie romantiche, si avvicinò progressivamente all'illuminismo italo-francese e successivamente all'idealismo; a quest'ultima fase appartengono, quale suggello di un percorso principalmente filosofico, i capolavori che lo resero il padre della storia letteraria patria. Per testimoniare l'eco incalcolabile dell'opera, diremo che mediatori, talvolta inconsapevolmente fedeli sotto l'apparenza critica, furono Benedetto Croce e Antonio Gramsci. Se il lavoro di selezione e interpretazione degli autori e delle rispettive epoche, fino a una compendiosa e ordinata ricostruzione del loro pensiero, talvolta articolato in fasi evolutive, non sia un atto di pura ermeneutica filosofica, idealistica in ispecie, io non so cosa si sia la filosofia.

di umanesimo, radicata autenticamente nella *mens* dello scrittore. Si deduce quindi che la stesura finale di ciascun impegno letterario assume un eminente rilievo per indicarci la direzione complessiva con cui l'Autore ambiva consapevolmente tramandare la propria produzione ai posteri, non come una ricostruzione fittizia della propria persona, ma come la più attendibile chiave di lettura con la quale accedere al suo scrigno di tesori interiori. Non è un caso se nelle sue ultime lettere egli si scusasse della poca retorica lasciata al mondo in eredità adducendo come causa la poca che aveva trovato alla sua nascita, con chiaro riferimento alla propria opera di riformatore della filosofia e dell'eloquenza che gli furono – per sua sventura e per nostra gaia fortuna – contemporanee. Per Petrarca, insomma, l'Umanesimo non fu una conversione, un'intuizione avuta in età senile con la quale correggere frettolosamente i propri errori passati, fu piuttosto un progetto perseguito con incrollabile fiducia e costanza, contrariamente a quanto avverrà, per esempio, nel Boccaccio, la cui tarda vocazione all'Umanesimo lo condurrà a un pentimento *in extremis vitae* che segnò definitivamente l'ultima produzione del Certaldese che, con tutto il suo corredo di incertezze, frequenti in un epigono, latita ancora nei fondi delle biblioteche.

Ci accorgiamo invece, curiosando anche solo corrvivamente nel *Saggio critico su Petrarca*, della sconcertante difformità fra l'autoritratto pennellato con minuzioso zelo dall'Aretino nel *De Vita Solitaria*, nel *Secretum* e più ancora nelle *Familiars*, e i risultati dell'indagine psicologica che ne offre il critico ottocentesco, che così apre la monografia:

Francesco Petrarca ebbe grande intelligenza, squisita sensibilità, ricca immaginazione, poca attitudine alla vita pratica.

Concessa la grande intelligenza, non è concessa altrettanto, subito sotto, né l'originalità creativa, né la profondità. Alla sensibilità si obietta che fu *facile alle impressioni*, capace solo di passeggiare emozioni e non possenti passioni, ponendo a contraltare una facoltà di immaginazione che in lui fu *dominatrice* (ma non si era detto un attimo prima ch'egli non era originale?). L'immaginazione ivi descritta figura come una facoltà compensatrice, degna sì della finezza degli animi grandi, ma vana, fine a se stessa, compiaciuta dai fantasmi ch'essa insegue piuttosto che soddisfatta dai fatti reali. Si

prendano infine in considerazione le non poche righe con le quali è ribadito il *leitmotiv*, al limite del calunnioso, sulla inettitudine del Poeta¹²⁰.

Vero è che per un certo periodo *Laura occupò tutto il suo cuore*, ma questa infatuazione bruciante e appassionata, tutta spirituale e cortese, rimase oggetto di un lungo cammino di pentimento ed espiazione che l'Aretino intraprese dalla lettura delle *Confessioni* regalategli da Dionigi di Borgo San Sepolcro e di cui lo stesso Canzoniere, anzi i *Rerum Vulgarium Fragmenta*, sono testimonianza: incorniciati dalla iniziale invocazione di perdono per gli smarrimenti giovanili e dalla preghiera alla Vergine che conclude l'opera.

Si stabilisce ad arbitrio del critico un dualismo del tutto innaturale fra l'uomo-poeta, eletto a parte sincera, e il letterato-retore, quest'ultimo mera maschera pubblica del primo, cui si affianca una terza tendenza che gli proviene nientemeno che dalle superstizioni dell'epoca e dalle suggestioni in cui vive immerso: lo spiritualismo cristiano al quale aspira con la ragione, ma che rimane un ostacolo, in contrasto con le sue inclinazioni, la tentazione di conciliare insieme Cristo e Cupido (sic!).

Vari ammiccamenti all'inconsistenza dell'animo del Petrarca sono sottolineati da scelte lessicali atte a suscitare certo un'impressione di tenerezza o romantico furore, ma quanto mai lontane dal vero: così la *cameretta bagnata di pianto* resta spoglia della visita solenne di quei re e cardinali che pure ricevette con bucolica familiarità. E se per sbaglio il Nostro impugna la penna per *persuadere i principi a voler mandare via i barbari assoldati e a stringersi in pace*, egli non è altro che *un personaggio che assume il poeta, quando prende il tono di predicatore*, purché si avveri il lieto fine e «*l'oratore*» sia «*ucciso dal poeta*». E tutta la produzione latina? È spazzata via con il pregiudizio della morta condizione della lingua stessa, colpevole di non essere più in grado di partorire una nuova *Eneide* cristiana, quale fu certamente il progetto (naufragato) dell'*Africa*.

Non avea le qualità della forza, la virtù dell'indignazione, la profondità dell'odio, la magnanimità del disprezzo. Il Petrarca fu vano, cupido, invidioso

120 Il Poeta stesso potrebbe rispondere citando a proposito il caso in cui si difese energicamente presso il vescovo del suo canonicato parmense dalle accuse rivolte lui da nemici invidiosi, l'incredibile energia con cui reagì alla ferita procuratagli dal calcio di un cavallo mentre si recava a Roma (Fam. X, 1), il magnanimo ma prudentissimo rifiuto che oppose alla sua nomina a segretario papale, adducendo come motivo il non saper scrivere in modo disadorno (Fam. XIII, 5) e il crescendo rossiniano delle citazioni non è facile a esaurirsi.

Il sipario desanctisiano si chiude sullo spettacolo un po' cinico del vecchio Poeta, amareggiato dal declinare della vita, deluso nei sogni che inseguiva. Ma così è, in De Sanctis, e *tale l'uomo tale la storia*¹²¹. *Sed quid verbis multa?* De Sanctis vuole indicarci Petrarca e non fa che parlare di Leopardi. Il Petrarca che qui ci viene descritto pare apertamente un altro, a lui opposto, e se si è indugiato sui particolari di una descrizione ormai datata¹²² non è certo per adempiere una oziosa compilazione, ma per marcare maggiormente i contorni della interpretazione opposta che si vuole fornire. Non si tratterà di sminuire l'importanza delle liriche volgari, alle quali l'Autore dedicò un considerevole e costante *labor limae* durante l'arco di tutta la vita, come testimoniano le ben nove edizioni del *Canzoniere*, ma di riequilibrare il loro peso ermeneutico in rapporto alle opere latine, con cui il Nostro specialmente intendeva affidarsi al ricordo dei posteri¹²³.

L'Etica dell'Umanesimo: il Secretum¹²⁴

*“Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono; quam ipse processu temporis neglexi, sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam, quam aliquando contempseram, poeticis literis non nisi ad ornatum reservatis.”*¹²⁵

Queste le parole con le quali Petrarca descrive se stesso. Non sono un caso isolato, anzi molti e invero eloquenti passaggi ci illuminano su quale fosse l'indole del Nostro.

121 Le citazioni sono tratte da F. De Sanctis, *Saggio critico sul Petrarca*, ed. II, Napoli, 1883, capp. I “Petrarca” e VI “Situazioni petrarchesche”.

122 Datata non certo in quanto fascinosa interpretazione di un uomo smisuratamente ricco di sfumature interiori e nemmeno nel suo valore di insostituibile documento storico della critica ottocentesca, ma inutilizzabile rispetto ai fini che si può proporre oggi uno studioso che si affacci al panorama delle opere in latino.

123 Di ciò si possono ricavare conferme sia dirette, da alcuni passi della *Lettera ai Posterì*, sia indirette, se consideriamo che il *Canzoniere* è menzionato solo due volte in tutto il monumentale *Epistolario*.

124 L'ispirazione per questo capitolo, mi proviene da M. Merisi, *Umanesimo cristiano*, cit. cap. IV

125 Cfr. *Lettera ai Posterì* (Fui di ingegno più savio che acuto, adatto a ogni studio onesto e salutare, ma inchinevole soprattutto alla filosofia morale e alla poesia; la quale tuttavia abbandonai dopo qualche tempo, deliziato dalle Sacre Scritture, in cui mi confortai dolcemente, pur avendole neglette in altre occasioni, riservando la scrittura poetica a frivoli passatemi.) [traduzione mia]

*In hanc stoicorum sententiam totus eo, ita quidem ut diffinitionem illam omnium philosophorum diffinitionibus antepo-
nam, que virtutem esse ait recte sentire de Deo et
recte inter homines agere*¹²⁶

L'intuizione fondamentale del Petrarca fu la vivificante cooperazione e integrazione fra classici e Cristianesimo. L'ardua speculazione razionalistica del XIII secolo, senza perdere alcunché della propria profondità dottrinale, si fa maneggevole guida alla ricerca della Salvezza quotidiana nelle pagine dell'*Epistolario* e della *Vita Solitaria*, così come dell'*Ozio religioso*. Non sarà pertanto illegittimo leggere in questo vate della pace, della ricchezza immateriale contro l'opulenza mondana, nemico della vana scienza¹²⁷, un successore dello spirito della filosofia dell'Aquinate.

Ma è specialmente nel *Secretum* che emerge la profondità morale del Nostro. L'opera illumina retrospettivamente le vicende biografiche del Poeta e ne svela le più riposte inquietudini e gli smarrimenti esistenziali, riletti con una consapevolezza ben diversa da quella giovanile, non censurandoli e ripudiandoli con orrore, ma amorevolmente accettandoli come parti di sé ormai perdonate. Le vestigia letterarie con cui si presenta elegantemente ornata la pagina petrarchesca non possono valere a legittimare una lettura estetizzante che non tenga in dovuta considerazione l'altezza dei contenuti. Lo stile merita attenzioni specifiche e approfondite, curate dalle edizioni filologiche di alto livello, ma non esclusive, pena la riduzione di un'opera degna di cicliche meditazioni a tassello della letteratura, cariatide che sostiene il peso morto del Medioevo latino. Lo stesso Autore ci invita a una comprensione filosofica prima ancora che poetica del testo, accostando al santo Padre l'allegoria della *nuda veritas*.

Nessuno meglio di S. Agostino poteva incarnare - letteralmente - l'esigenza di un confronto severo e amorevole al contempo che il Poeta esigeva intimamente (*rectius*: che la sua anima esigeva) per liberarsi in modo definitivo, quindi per via razionale, dai

126 Cfr. *Fam.* XI, 3 (Seguo alla lettera questa sentenza degli stoici, in modo però da anteporre alla definizione di tutti i filosofi quella che fa consistere la virtù nel *pensare rettamente a Dio e vivere rettamente fra gli uomini.*) [traduzione mia, corsivi miei]

127 La vocazione pacifica del Nostro ispirò soprattutto la Canzone "*Italia mia, benché 'l parlar sia indarno*" dei *Rerum vulgarium fragmenta* (CXXVIII). Il tema della povertà poetica percorre tutto l'*Epistolario* e si legge con singolare chiarezza in *Fam.* XIII, 5. A proposito della vanagloria delle dispute, lui stesso scrive nella *Lettera ai Posterì*: *Ventosa gloria est de solo verborum splendore famam querere.*

vizi che lo hanno avvinto in giovinezza¹²⁸. Questi cadono uno a uno nel corso del dialogo, ma non prima di essere sottoposti a una schietta analisi che, oltre ai molti luoghi letterari, fornisce un vero prontuario di confutazioni filosofiche. La sollecitudine argomentativa di Agostino diventa più stringente mano a mano che ci si avvicina al nucleo centrale dell'invettiva, decisivo per la Salvezza spirituale del Poeta: l'amore per Laura e la ricerca della gloria letteraria. Onde tagliare ogni via alla ricaduta nell'errore, la colpa deve essere analizzata in tutte le sue esiziali sfumature:

Agostino: Proprio lei (Laura) che affermi essere stata la tua guida, sottraendoti a mille turpitudini ti ha sospinto in uno splendido precipizio. [...] Allontanandoti dall'amore per il Cielo, ti ha fatto amare la creatura al posto del Creatore.

Francesco: Ti sbagli. È vero piuttosto che l'amore per lei mi ha condotto all'amore per Dio.

A.: Ma ne ha invertito l'ordine! [...] Mentre infatti noi dobbiamo amare le cose create per amore del Creatore, tu all'opposto non hai amato quest'ultimo come dovevi, ma hai amato l'artefice come se Egli non avesse creato nulla di più bello di lei.

Il Santo inorridisce di fronte alla pervicacia del Nostro, quando questi decide di continuare l'esistenza che aveva condotto fino allora, con le sue difficoltà, rifiutandosi di cogliere l'occasione di una via più sicura, quella intrapresa dal fratello Gherardo, che è anche una forma estrema di rinuncia al mondo sulla quale non poteva assopirsi la complessità del suo spirito. Accetta, insomma, di vivere cristianamente nel mondo ma non di appartenere al mondo.

Il Poeta è consapevole delle insidie del suo tempo, alla pari – diciamo – di un Dante che sia tornato vivo dall'ascesa al colle della selva oscura, e si guarda specialmente dai facili trasporti della superbia intellettuale, dell'invidia (di cui peraltro ammette di non aver mai sofferto, amante dell'*aurea mediocritas* oraziana) e dell'avarizia che consuma la vita in inutili preoccupazioni; raramente impetuoso, sconoscente degli eccessi della gola, fece voto di continenza a cinquant'anni. E quindi?

¹²⁸ Lo osserva Gilson nel suo breve excursus sulla psicologia dell'Aretino: "Il fatto è che Agostino era proprio la guida di cui Petrarca aveva bisogno: egli scriveva in latino meglio dello stesso Petrarca, Petrarca non poteva quindi che rispettarlo; era un santo, Petrarca poteva quindi confidargli la cura della sua anima; questo Santo aveva sofferto le stesse sregolatezze del Petrarca e poteva quindi comprenderlo, egli ne era guarito e quindi poteva guarirlo." (*La Filosofia nel Medioevo*, cit. p. 864)

Quel lavoro che esige dal lettore, egli lo conformò prima su se stesso, proponendosi implicitamente quale modello del nuovo uomo di lettere, modesto e consapevole del proprio valore, affettuoso verso gli amici, spiritualmente sensibile, affrancato dagli stretti rapporti con le Signorie e le università, felice solo del proprio libero *otium*. Rispetto alle mode intellettuali dell'epoca, egli fu attentissimo, e se raramente ne parla nelle sue lettere si potrebbe non inverosimilmente attribuire il silenzio allo sdegno. Così ne scrive Giovanni Reale: *La diffusione dell'averroismo, col crescente interesse che suscitava per l'indagine naturalistica, sembra a Petrarca che distraga pericolosamente da quelle arti liberali, che sole possono dare la sapienza necessaria per conseguire la pace spirituale in questa vita e la beatitudine eterna nell'altra. La sapienza classica e cristiana, che Petrarca contrappone alla scienza averroistica, è quella fondata sulla meditazione interiore attraverso la quale si chiarisce a sé stessa e si forma la personalità del singolo uomo.* Il Poeta non rifiuta l'imponente strumento logico della Scolastica, ma lo ripone sull'incudine fino ad assottigliarne e affilarne la mole, sottomettendolo a una funzione pratica nei confronti dell'individuo. Il metodo dialettico si rivela prezioso per mantenere il precario equilibrio della vita, ma è buono fino a quando non si sostituisce astrattamente alla realtà.

Non si può dire che l'Aretino fosse inconsapevole del valore della rivoluzione culturale che da lui aveva preso le mosse, per quanto cercasse di celarlo per connaturata ovvero artefatta modestia. Recuperare lo spirito dell'antichità, rinnovare i costumi della cristianità, combattere l'incredulità dei naturalisti furono un tutt'uno nel suo colossale programma di militanza intellettuale. Una vocazione che in lui non fu più letteraria che religiosa, al punto che risulta difficile distinguere dove si esaurisce l'impeto delle Muse e dove comincia il dolce morso della Grazia:

*Non posso che l' affanno,
che va inanzi al morir, non doglia forte,
e piú la tema de l' eterno danno;
ma pur che l' alma in Dio si riconforte
e 'l cor, che 'n se medesmo forse è lasso,
che altro ch' un sospir breve è la morte?*¹²⁹

129 Da F. Petrarca, *I trionfi*, Trionfo della morte, II

L'Umanesimo e gli umanissimi

Come intendere dunque, in un quadro ermeneutico che salvi la riuscita complessità dell'idea di fondo, nata ab origine nella mente del giovane poeta e sviluppata con inconcutibile coerenza lungo il corso di tutta la vita, la riscoperta centralità dell'uomo insieme con lo studio della classicità e la profonda vocazione morale-religiosa agostiniana? Dovremo innanzitutto distinguere la scaturigine dell'Umanesimo dalle molte strade che la letteratura posteriore (e precedente) ha percorso. Al tempo della sua militanza intellettuale, per certo lo specchiato Fondatore dell'Umanesimo, quantunque consapevole del proprio valore, non poteva prevedere la vastità dell'eco riscontrata dalla propria opera nei secoli, paragonabile forse anche in questo - si conceda il fugace iocus - al profetico "muggito" che Sant'Alberto Magno si aspettava dal suo primo allievo; soprattutto non era facile intuire la molteplicità di interpretazioni e declinazioni, non escluse quelle fra loro impossibili, che a lui più o meno indirettamente si ispirarono. La mistica neo-platonica di Marsilio Ficino, la filosofia universale teorizzata da Pico della Mirandola, il bizzarro ed eclettico sperimentalismo leonardiano, la filologia critica del Valla sono altrettante *Weltanschauungen* che riflettono, come in un gioco di specchi, il raggio originario dell'ingegno petrarchesco che puntava dritto all'uomo come essere morale, animale politico, bisognoso di fede, capace di virtù e, soprattutto, in continua lotta contro il vizio.

Già la devota ortodossia di quello che è stato indicato come il miglior discepolo del Petrarca, Giovanni da Certaldo, presentava scelte differenti e non trascurabili originalità rispetto al modello del maestro: prima fra tutte l'apertura agli autori greci, con le loro propensioni individualistiche e il gusto esotico rispetto al palato latino - che l'Aretino stigmatizzava, ricorrendo alla sapiente mediazione degli *auctores nostri* - e talune ragioni filologiche che la critica posteriore dovette riconoscere favorevoli al Boccaccio¹³⁰.

¹³⁰ Mi riferisco, per esempio, alla storica disputa sull'esistenza di due Seneca, Seneca il Vecchio (retore) e Seneca Morale (filosofo e tragediografo).

Chi furono, dunque, i successori del Petrarca? Tutta l'epoca moderna – verrebbe da rispondere. A giudicare da molti indizi, sono tentato di non indicare la soluzione erasmiana come l'hegeliana *Aufhebung*, idealmente mediana fra l'appassionato culto dei classici e la moderazione borghese, che prefigura non pochi aspetti del contemporaneo ecumenismo; preferisco, se non pare illegittimo, suggerire altri due eredi dello spirito petrarchiano: Ludovico Ariosto come successore poetico, nell'ideale raggiunto di un grande poema umanistico come il *Furioso*, la cui chiave di lettura si può trovare preziosamente custodita nelle *Satire*, e Michel de Montaigne come successore morale, il quale, valutate le differenze accidentali dei secoli che lo separano dalle *Familiari*, così scriveva:

(il tempo nostro) non ci ha insegnato a seguire e ad abbracciare la virtù e la prudenza, ma ce ne ha impartite le radici grammaticali e le etimologie; noi sappiamo declinare la virtù, ma non amarla.

La “Summa” morale: il *De remediis utriusque fortunae*¹³¹

Il *De Remediis* ci permette di svelare un Petrarca totalmente differente rispetto a quello dai forti connotati autobiografici del *Secretum* e del *Canzoniere*: l'Autore, dopo l'epistola dedicatoria che introduce alla materia, svanisce senza ulteriori accomodamenti dietro la fredda ipostasi della *Ragione*, divenendo tutt'uno con il suo compito di medico dell'anima. Espediente, anzi scelta stilistica forse necessaria per garantire quella *brevitas* che è l'obiettivo ultimo dell'intrapresa, e altrettanto quell'impersonale *auctoritas* che ne è condizione prima, ma altresì conferma, fin dal principio, di un cambio radicale del paradigma rispetto qualunque altra sua opera, persino rispetto a quelle di carattere storiografico, nelle quali il Nostro rimane ubiquamente presente come

¹³¹ Petrarca lo compose verosimilmente fra il 1354 e il 1360, concedendosi un lungo periodo di rielaborazione, compreso fra quest'ultimo anno e il 1366, prima di pubblicare l'esemplare definitivo, della cui circolazione abbiamo notizia certa in una lettera del 1367 (la *Sen.* VIII, 3). Dedicato ad Azzo da Correggio, nel periodo in cui questi, non più signore di Parma, dovette sopportare il duro esilio, la confisca del patrimonio, il peggioramento della salute e l'incarcerazione dei familiari, rappresentando meglio di ogni altro, suo malgrado, i capricciosi rivolgimenti della Fortuna agli occhi del Petrarca, che fu già suo ospite e amico negli anni immediatamente successivi alla laurea poetica. Le informazioni qui raccolte si leggono nell'*Introduzione* di U. Dotti al I vol. del *De Remediis*.

voce narrante, intervenendo talora con il suo avallo alle illustri gesta. La dialettica si fa qui intensamente gotica e allegorizzante, mettendoci immediatamente a confronto non con un S. Agostino, *dall'aspetto maestoso e venerando*, che abbraccia paternamente l'interlocutore prima di guidarlo nella dolorosa espiazione del peccato¹³², ma con nude allegorie della Ragione, della Gioia e della Speranza, che esordiscono con tali accenti il loro serrato dialogo:

“Gaudium et Spes: *Etas florida est: multum superest vita.*

Ratio: *En prima mortalium vana spes, que multa hominum milia et fefellit et fallet.*”¹³³

Di chi è l'età giovane e in fiore? Chi è stato ingannato da una simile vanità? Ma, soprattutto, per chi si pone il rimedio? Tutti e nessuno, pare lecito concludere, visto che il soggetto e il destinatario ideale dell'intero il trattato è l'Umanità, senza tempo e senza luogo come un'*Incoronazione della Vergine*. L'universale prende il posto del particolare, la logica astratta quello dell'azione concreta, il poeta cede il passo al filosofo, senza rinunciare alla lama affilata dell'eloquenza.

Apprendiamo dal titolo stesso, e più distesamente ancora dalla già citata lettera dedicatoria, che i due libri di cui si compone l'opera seguono una divisione secondo la doppia natura che si attribuisce alla *Fortuna*¹³⁴: propizia e avversa. E qui l'inventiva dell'umanista vince la tentazione del compilatore. La questione se vi sia effettivamente

132 Vedi il *Prohemium* del *Secretum*: «*virum iuxta grandævum ac multa maiestate venerandum video*» e poco oltre: «*simul me benigne intuens paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit; ibi tres pariter consedimus.*»

133 Cfr. *De rem.* I, 1.

134 La caratteristica peculiare del lemma latino, *vox media*, è intraducibile e viene resa in diversi modi nei volgarizzamenti, sdoppiando il termine con sfumature quasi impercettibili a seconda degli usi sintattici e lessicali: “Rimedi per l'una e l'altra sorte” in italiano, “Le rémèdes aux deux fortunes” in francese, “Remedies for fortune fair and foul” in inglese. Cito dal *Vocabolario*, Treccani 1997²: «Fortuna s. f. [lat. *fortūna*, der. di *fors fortis* “caso, sorte”]. – 1. Propriam., nome di un'antica divinità romana, personificazione della forza che guida e avvicenda i destini degli uomini, ai quali distribuisce ciecamente felicità, benessere, ricchezza, oppure infelicità e sventura». Oltre le soglie dell'antichità greca (dove la ritroviamo sotto il nome di Τύχη) e romana, la fortuna attraversò nel Medioevo varie fasi della propria evoluzione iconografica: Severino Boezio la presenta nel *De consolatione philosophiae* come una legge della natura che rivolge senza sosta le sorti umane, invitando a schermirsi dalle sue lusinghe: «*Rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placet, sed ea lege, uti ne, cum ludicri mei ratio posset descendere iniuriam putes*» (*De cons. phil.*, II, 2); la metafora letteraria della ruota rimase celebre per secoli, onde la si ritrova quasi inalterata in Dante: «Però giri fortuna la sua ruota Come le piace, e il villan la sua marra.» (*Inf.* XV, vv. 95-6) oltre alla celebre immagine didascalica del suo ruolo come *general ministra e duce* che si legge nel noto passo di *Inf.* VII vv. 67-96.

bisogno di rimedi contro la buona sorte è posta da Petrarca stesso, in una inaspettata *querelle* contro gli autori antichi che hanno precedentemente trattato solo dei rimedi contro la cattiva sorte, quella ritenendo l'unica esposta al pericolo della disperazione e dell'eccesso consolatorio¹³⁵. Un'impresa *ab omnibus intemptata* nella quale il Nostro si dimostra non solo cultore dell'antichità e imitatore dei classici, ma continuatore e profondo innovatore della loro opera, deciso ad abbandonare gli amati *Maestri* laddove questi non siano stati in grado, per insuperabili limiti storici, di comprendere le differenze contestuali dell'epoca a lui contemporanea, e più di tutte la *novitas* del Cristianesimo.

Molto materiale ingenerato dal vortice della storia, sconosciuto ai tempi di Augusto, confluisce così negli ammonimenti edificanti della Ragione, lasciando presentire la distanza almeno quanto la vicinanza al modello senecano. Si citi un esempio su tutti: le taverne decorate con fiori alle pareti che attirano i viandanti servendo poi un pessimo vino, onde il monito a non fidarsi delle apparenze (dei titoli) nel capitolo del primo libro. Grazie a una freschezza che raramente si spegne – e duole notare il contrasto – in occasionali sdruciolamenti retorici, il *De Remediis* compone *topoi* classici della letteratura e acute osservazioni sulla realtà quotidiana in un intreccio destinato a segnare i penetrali della cultura europea fino al Seicento¹³⁶. Motivi perenni della letteratura si intrecciano a nuovi motivi consolatori pensati per adeguarsi al nuovo tema della buona sorte nelle cui lusinghe sono caduti molti uomini, tenaci nelle avversità, come dice lo stesso Poeta nell'epistola dedicatoria. Fra i detti dei filosofi e gli *exempla* delle prische genti, spuntano anche aneddoti, notizie e riferimenti ai contemporanei: nel primo libro è citata la morte di Cola di Rienzo (*De rem.* I, 89), le frecciate all'amico Zanobi da Strada (*De rem.* 1 45) e persino un bizzarro galantuomo della sua epoca – *adhuc enim vivit necdum senuit et in terra italica nubiscum degit quem nominare non est necesse* – che avrebbe fatto allestire per il suo cavallo malato un guanciaie d'oro e un giaciglio di seta, mormorandogli dolci parole all'orecchio (*De rem.* I, 31). Nel capitolo sulla nobiltà si ode l'eco della decadenza delle stirpi nobili, ormai

135 Si pensi al *De remediis fortuitorum liber* di Seneca.

136 La stampa ha segnato il fortunato proliferare delle edizioni dell'opera, che alla fine del Cinquecento conterà almeno dodici edizioni. Cfr. U. Dotti, *Introduzione al De Remediis*, p. XVII: «Ed il libro ebbe di fatto un successo immediato e vastissimo. Piacquero la sua minuta casistica, il suo carattere di "Summa" enciclopedica, il suo presentarsi come sommario delle dottrine e della saggezza degli antichi e come vasto campionario di medicina morale.

tali solo di sangue e non per virtù o reale merito, e sembra di assistere allo spettacolo non infrequente agli occhi del Nostro dell'ascesa e della rovina di molte famiglie, il cui onore è destinato a dissolversi nel tempo, come tutte le cose sorte nel tempo¹³⁷. Non diversamente vale per il prestigio e qualsivoglia gloria, compresa quella letteraria ambita dal Poeta stesso (*De rem.* I, 44), che prende di mira anche i propri personali vizi e si invita a sopportare con pazienza quegli errori degli uomini che lo avevano danneggiato in altre occasioni e di cui sovente si lamenta nell'*Epistolario*.

Contrariamente a quanto egli stesso afferma nell'epistola che introduce il primo libro¹³⁸, l'opera dovette costargli numerosissimi giorni di impegno concettuale e *labor limae*, a riprova del carattere tutt'altro che occasionale dello scritto: si percepisce qui più che in ogni altro suo lavoro il tentativo di confrontarsi con le grandi filosofie della romanità, lo stoicismo e l'epicureismo, obiettando al primo l'eccessiva fiducia nell'uomo, al secondo la povertà dei beni mondani. Entrambe sono ricondotte al mirabile equilibrio compiuto nelle pagine di Cicerone, di S. Agostino, di Virgilio, vette della classicità latina e del primo Cristianesimo, realizzatosi in loro quale frutto definitivo dell'ingegno umano – e se così non fosse la fatica di ripristinarne il valore sarebbe solo vana angoscia – sempre bisognoso tuttavia, in virtù della sua delicatezza così facile alle derive, di essere ricordato e ritemprato da fiamme di nuova eloquenza.

Gli argomenti di cui si arma la *ratio* nel primo caso vanno di predilezione per la moderazione oraziana fra gli eccessi opposti, l'invito a non lasciarsi ingannare dalla fragilità dei beni effimeri per mirare solo a ciò che permane in eterno e quello che può essere occasione di merito reale. I fragili beni che ci assegna la Fortuna sono in alcuni casi da rifiutare (per gli svantaggi che possono procurare, come l'amicizia dei re, o per la loro vanità, quali i beni di prestigio), altri nascondono dietro un effimero diletto le insidie della concupiscenza (come l'occasione di esibirci in una danza che altro scopo non ha che eccitare la lussuria¹³⁹), altri ancora sono ci inducono a perdere di vista qual è il vero scopo dell'uomo. Al di là di queste osservazioni tutto nell'orizzonte morale petrarchesco viene condotto a pochi beni essenziali e durevoli, la moderazione e la

137 Vedi *De rem.* I, cap. 16: «Gaudium: “Antiqua nobilitas est generis.” Ratio: “Antiqua igitur virtus fuit, sine qua vera nobilitas non est.” G.: “Pervetusta nobilitas est.” R.: “Vetustas nimia claritatem rebus eripit et parit oblivionem. Quot fuerunt nobiles familie, quarum hodie memoria nulla est?”»

138 Cfr. *De rem.* I, Praefatio, § 11: «paucissimis diebus ceptum perfectumque opus admirans videris.»

139 “Non tam ibi delectatio presens est quam sperate delectationi auspicius, Veneris praeludium” (ti piace non in sé ma come presagio di prossimo piacere, preludio a Venere *De rem.* I, 24).

prudenza nello scegliere ciò da cui vogliamo farci accompagnare nella vita, ciò che vogliamo lasciare di noi ai posteri, la virtù soprattutto, ma anche questa deve essere scrupolosamente controllata e confermata ogni giorno, fino alla consapevolezza che essa non proviene direttamente da noi ma da Dio stesso¹⁴⁰. Si rammenti che San Tommaso fu sempre attentissimo nel ricordare quale sia il Sommo Bene dell'uomo, distinguendolo da quelli che sono solo piaceri accidentali, come vedremo poco sotto.

Questo basti per la *pars destruens* dell'opera; veniamo alla *pars costuens*, forse la più riuscita a giudizio di chi scrive anche – ammettiamolo – per una sua maggior naturalezza. L'Umanista, *gladiis et fustibus armatus*, combina la dolcezza del conforto (si veda *De rem.* II, 42¹⁴¹ sulla durezza dei padri e il capitolo 43 sui figli ribelli, due piaghe che coinvolsero direttamente il Poeta) con gli sproni acuti della perseveranza (come nel noto caso dell'esilio *De rem.* II, 66). Ad alcuni poeti moderni avrebbe fatto piacere leggere il capitolo 50 sulla perdita del fratello, in cui i conforti sono sempre accompagnati dalla visione ultraterrena e da considerazioni sulla fragilità dei mortali¹⁴². Gran sollievo è anche l'aver condiviso sventure con uomini illustri: un modo per sublimare il dolore ma non certo per superarlo¹⁴³. Alle volte le vane angosce devono solo scomparire, come nel caso delle preoccupazioni per le sorti del proprio buon nome dopo la morte (*De rem.* II, 129); in altre occasioni il turbamento dell'esistenza altro non appare che una occasione per liberarsi da ostacoli alla vera felicità (*De rem.* II, 80 sulla perdita della tirannia) e sorprenderà conoscere che entro mali che paiono assoluti ci sia spazio per considerazioni positive (*De rem.* II, 59 sui furti, dove è detto che se il furto è male in sé il potersene lamentare è segno che ci è stata risparmiata la vita e che se la ricchezza è perduta essa non era che un peso). Veramente il Nostro si spoglia dei propri solipsismi, delle sue stesse afflizioni per farsi vero filosofo in una catena aurea di citazioni che ci ricorda la dialettica delle scuole innalzata dalla sterilità delle dispute al salutare ardore della vera eloquenza.

140 “*Si quid boni est, sentio undesit et in illo (Deo) gaudeo*” cfr. *De rem.* I, 10.

141 “*Fructuosior filo severitas patris solet esse quam comitas*” (a un figlio giova molto di più un padre severo e duro anziché uno accondiscendente) “*Heu, mi Petrarce, quid agis?*”

142 “*Sciebam mortalem, sed de morte non cogitabam*” (sapevo che era un uomo mortale, ma non pensavo alla sua morte) cfr. *De rem.* II, 50.

143 “*Fer tu igitur sortem tuam comunem tibi cum magnis his atque aliis claris*” (sopporta dunque serenamente una sorte comune con i grandi uomini che ho menzionato e altri).

Generale e particolare, fortuna favorevole e fortuna avversa, freno e conforto sono i tre moti complementari attraverso cui respira il più medievale fra i trattati di Petrarca. Dagli aneliti per la Salvezza eterna alle effimere speranze mondane, dal grande tormento interiore al piccolo fastidio quotidiano, e insomma dalle porpore solenni ai più insignificanti sollazzi del popolo, nulla appare indegno di considerazione per l'occhio del filosofo morale, anzi della *Ragione*, che tutto considera con eguale neutralità e aristocratico distacco, qui avvertendo dell'inganno chi nutre vane attese, lì rampognando il vizioso del suo errore, mossa da una immancabile e quasi angelica compassione per il continuo tormento della lotta esistenziale dell'uomo. Compassione che, per ovvie ragioni¹⁴⁴, non può essere manifesta, pena lo scadere nella retorica più grossolana e la perdita di efficacia, e pertanto giace celata ma non impassibile fra le righe.

Fra le questioni proposte, alcune paiono preoccupazioni perlomeno bizzarre al gusto d'oggi: la *Rapidità dei movimenti* (Lib. I, 6), *Guardare gli istrioni* (Lib. I, 28), le *Gemme trasformate in coppe* (Lib. I, 38), *Possedere molte balestre* (Lib. I, 99), *Nascere in una patria senza rinomanza* (Lib. II, 4), la *Fuga dei domestici* (Lib. II, 29), *Perdere le piazzeforti* (Lib. II, 81), *Morire chiedendosi cosa farà la moglie* (Lib. II, 127). Lìce trascorrere con un divertito sorriso l'elenco dei variopinti titoli¹⁴⁵, ricordando tuttavia che al di sotto della scelta contingente per l'argomento, la *res* rimane considerevole da un punto di vista obiettivo e *tout court* etico. Se conseguentemente volessimo chiederci quanto un contemporaneo avrebbe da ricavare in seno alla lettura di tali e simili passaggi, avremmo da rispondere convintamente che i consigli si possono rivelare tuttora pregevoli per chi, con un po' di inventiva, mantenendo il *fabula docet*, riesce a figurarsi in guise aggiornate contesti analoghi a quelli passati, sostituendo magari al succulento pavone arrosto l'aragosta alla termidoro. Il discorso etico non scende mai al di sotto di una certa rilevanza, che ci è piaciuto definire universale, e vale notare le finezze della struttura per grandi temi a prova dell'accortezza con cui il Nostro ha scelto e alternato i casi del suo minuzioso campionario. La sostanza filosofica, intendiamo dire, non si inabissa insieme all'argomento triviale, ma all'opposto lo eleva

144 Sarebbe un assurdo, a ben pensarci, che la Ragione fosse coinvolta in quelle medesime passioni che tenta di esorcizzare, come un medico ammalato della stessa malattia del suo paziente.

145 Convinciamoci che lo stesso sentimento straniante potrebbe presentarsi per un medievale che pazientasse di sottoporsi all'operazione inversa, leggendo un ipotetico elenco di preoccupazioni del terzo millennio, e non è garantito che saremmo noi moderni a tenere la palma delle più grosse risa.

come elemento particolare di un sistema di passioni e desideri più complesso, tomisticamente riconosciuto come caleidoscopica rifrazione dell'unica polimorfa concupiscenza umana, che la lente umanista dell'indagatore-filosofo Petrarca scruta e ricomponne ordinatamente, in due fasci distinti ma non separati, assegnando a ciascuna vanagloria o lagnanza la sua retta soluzione attraverso un processo pedagogico di agnizione della colpa in quanto tale e amore per la virtù opposta.

Il rimedio ai mali dell'esistenza non si moltiplica con il moltiplicarsi degli oggetti di dolore; non ci troviamo a confronto con la farmacia di Epicuro, ma con l'unica panacea della Rivelazione¹⁴⁶, che non si ferma sulle soglie delle tentazioni, dei beni contingenti, né è rallentata dalle sventure accidentali e dai difetti di natura. Questa è la grandezza a cui aspira il Trecento, considerare le cose nella loro sostanza chiamando come testimoni le voci degli antichi per risolvere problemi del presente, di quell'epoca e di molte altre.

In conclusione, pare non sia possibile accertare per via documentata, in assenza di testimonianze dirette nell'uno o nell'altro senso, quale sia stato l'influsso dell'etica scolastica nel *De Remediis* e se vi fosse da parte dell'Autore una consapevole volontà di conformare il trattato al gusto speculativo del pubblico della sua epoca: robustamente pragmatico e sitibondo di allegorie¹⁴⁷. Si evidenzieranno ora, in coda al capitolo, tre punti nei quali è possibile constatare l'affinità fra la visione morale del Poeta e quella dell'Aquinate, a riprova del fatto che non esistono soluzioni di continuità nell'Atene dei filosofi.

Si considerino innanzitutto le quattro passioni, vessilli della volubilità umana, elette a controparte della Ragione: gioia, tristezza, desiderio e timore. Esse coincidono con le passioni principali indicate da San Tommaso¹⁴⁸. La fonte comune di entrambi è probabilmente Boezio: "*Gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato nec dolor adsit*"¹⁴⁹. Ugo Dotti indica altre due possibili fonti: Cicerone *Tusculanae* III 11 24-25 e

146 "Aprite gli occhi assopiti e abituatevi una buona volta a pensare a ciò che è eterno, ad amarlo e a desiderarlo e al contempo a spregiare il transiente, imparate da voi stessi a staccarvi presto da tutto quanto non può rimanere a lungo con voi e ad abbandonarlo prima che siate voi a essere abbandonati" grida la Ragione in toni che sfiorano il profetico.

147 Il Nostro parla di una ricezione positiva dell'opera presso il pubblico colto in *Sen.* VIII, 3, ma non specifica i motivi del gradimento.

148 *S.T. Ia-IIae*, q. 25 a. 4.

149 Cfr. *De consolatione philosophiae* lib. I, 7 (Allontana la gioia, scaccia il timore, metti in fuga il desiderio, fa che il dolore non sia con te).

Sant'Agostino *Confessiones* X 14 22. L'Aquinate giustifica questa affermazione dicendo che gioia e tristezza costituiscono il termine di tutte le passioni; il timore e il desiderio danno compimento al moto dell'appetito verso un oggetto¹⁵⁰. Aggiunge che l'amore deve essere considerato principale in quanto esso muove per primo la volontà nell'ordine di intenzione (cioè nell'ordine in cui le cose sono desiderate) ed è l'ultimo nell'ordine di esecuzione (quando cioè il moto si è compiuto e l'intelletto riposa nell'amore del suo oggetto)¹⁵¹. L'odio, che proviene dall'amore e che ne è l'opposto dialettico¹⁵², assume per *accidens* un paritetico grado di importanza. Nel quadro petrarchesco mancano, è vero, l'amore e l'odio, ma possiamo immaginare le ragioni. Amore e odio sono i giudici delle cose umane, essi sono presenti non nel testo, ma nel lettore ed anzi sono il terzo oggetto, fuori dalla scena, a cui si rivolge la Ragione, cercando attraverso il primo di rendere accline l'animo a quei beni eterni a cui invitano coralmemente gli antichi cristiani così come i pagani; e con il secondo eccita la volontà a fuggire le apparenze fallaci delle altre passioni ristabilendo l'equilibrio ed eliminando gli ostacoli alla felicità.

Qual meraviglia se ci si accorge che la ricerca petrarchiana della bellezza (“*nichil est enim sine mensura ac partium proportione formosum*”)¹⁵³ lo accomuna alla sensibilità estetica della sua epoca, i cui caratteri sono sintetizzati da Rocco Montano: l'alto livello della speculazione, la ricchezza delle corrispondenze, la finezza del dettaglio, la coerenza ed unità della struttura, l'ottimismo e il realismo di fondo¹⁵⁴. Caratteristiche che ritroviamo nel *Divino Poema* e nei compendi di teologia che, non senza valide ragioni, sono stati da molti accomunati alle grandi cattedrali, che nel vertiginoso accumulo di dettagli e finezze talvolta note solo agli architetti (e a Dio), sono come monadi di bellezza che racchiudono l'universale sforzo umano verso la perfezione. Questa minuziosa ricerca delle rispondenze strutturali è degna della poesia,

150 *Ibidem*.

151 *Ivi*. a. 2: “Perciò in quest'ordine (di intenzione) l'amore precede il desiderio e il desiderio precede il diletto. Invece secondo l'ordine di esecuzione è il rovescio poiché il piacere che attira causa il desiderio e quindi l'amore. [...] Duplice è l'unione di colui che ama con l'oggetto amato, la prima effettiva mediante il conseguimento della cosa stessa e tale unione rientra nel godimento o piacere che segue il desiderio, la seconda invece è un'unione affettiva.”

152 *S.T. Ia-IIae*, q. 29 a. 2.

153 Cfr. *De rem*. I, proem. (Non può esserci bellezza senza misura e proporzione delle parti).

154 Cfr. R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, cit. pp. 174-179.

della filosofia - e quindi *a fortiori* della teologia – perché rispecchia la bellezza insita nell'ordine stesso delle cose.

Ho lasciato per ultimo un raffronto più serrato fra le riflessioni svolte nella *Summa Contra Gentiles* e certe pagine del *De Remediis*. I capitoli XXVII - XXXVI della *Summa* tommasiana si rispecchiano nei dialoghi 2, 3, 5, 10, 12, 18, 22, 23, 40, 41, 53, 69, 91, 92 del primo libro dei *Rimedi*. Si veda lo schema che segue:

Summa Contra Gentiles (la felicità non sta...) De Remediis vol. I

XXVII – Nei piaceri carnali	18 – L'ottima tavola, 69 – Il dolce amore
XXVIII – Negli onori	16 – La nobiltà, 44 – La fama
IXXX – Nella gloria	92 – La gloria
XXX – Nelle ricchezze	53 – Le ricchezze
XXXI – Nella potenza mondana	91 – Il potere
XXXIIa – Nella salute	3 – La buona salute
XXXIIb – Nella bellezza	2 – La bellezza fisica
XXXIIc – Nella forza fisica	5 – La gagliardia fisica
XXXIII – Nella parte sensitiva dell'uomo ¹⁵⁵	22 – I profumi, 23 – La musica
XXXIV – Negli atti delle virtù morali	10 – La virtù
XXXV – Nella prudenza	12 – La saggezza
XXXVI – Nelle opere d'arte	40 – Le pitture, 41 – Le statue

Persino i capitoli XXXVIII-XL della *S. C. G.* che sono fra i più elevati per materia e soggetto potrebbero trarre nutrimento dai dialoghi 12, 122 del primo libro del *De Remediis*.

155 Questo capitolo parla in verità ancora dei piaceri della carne, ma in quanto soddisfano l'intelletto in qualità di sensi atti alla conoscenza; è parso dunque opportuno rimandare ai dialoghi del *De remediis* che inducono a quelle passioni carnali attraverso i sensi.

CONCLUSIONI

San Tommaso e Petrarca

In una Atene ideale, Tommaso d'Aquino potrebbe trovare non minori occasioni di dialogo con Francesco Petrarca rispetto a quelle che lo avvicinano a Dante Alighieri; se nel *Divino Poema* è dato riscontrare molti passaggi affini alla teologia dell'Angelico Dottore, nonché quella gerarchia celeste a lui così cara¹⁵⁶, nell'Umanesimo convolano a nozze la riscoperta del valore umano dei classici, unito al corredo delle loro esemplari virtù, e la filosofia etica dell'Aquinate che, come si è visto, valorizza nell'uomo tanto la cellula divina, ossia la partecipazione all'essere, quanto la bontà naturale, perfettibile con gli abiti buoni ma già per sé stessa finalizzata al più alto scopo dell'esistenza.

San Tommaso fu, se non il primo, il più luminoso faro umanistico della sua epoca, stella di traguardi razionali fino allora intentati e porto sicuro per i naviganti smarriti nei pelaghi dell'aristotelismo, e contribuì forse più di tutti, specialmente nella sua etica, a dare un nuovo equilibrio alla vita e ai costumi, unificando dottrinalmente il carro della Chiesa e mediando quelle dispute che solo Petrarca, nel secolo successivo, riuscì a comporre definitivamente portando, novello Scipione, la guerra in terra nemica, ossia sulle pagine degli autori pagani, direttamente a casa degli oppositori del Cristianesimo suoi contemporanei, ricercando nei classici latini, e quindi nei greci che da essi sono mediati, la sapienza che conduce l'uomo a vivere rettamente e a salvare la propria *pars* immortale, smentendo una volta per tutte la malcelata eresia di quanti ancora volevano sacrificare il passato glorioso della retorica per propiziarsi un futuro di dispute naturaliste¹⁵⁷.

Si è tentato di scoprire se fosse possibile scorgere nel filosofo un maestro di eloquenza e nel poeta un fine ragionatore e si è giunti a una conclusione. Nulla

156 Teorizzata nel *Corpus* dello Pseudo-Dionigi.

157 R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, cit. p. 194.

impedisce – per esser concisi – che una deduzione della Summa sia tratteggiata con la più melata eloquenza classica e, al contrario, che vi siano cospicui echi filosofici nella bella pagina del Canzoniere, del *De Remediis* o del *Secretum*. Petrarca cita Aristotele¹⁵⁸, Tommaso sa armarsi all’occorrenza di Cicerone e Sallustio¹⁵⁹. Leggendo contemporaneamente opere dei due autori si ritrova un’aria di familiarità, una consonanza che ne amplifica vicendevolmente l’efficacia, ben lontana da quella nimistà che solitamente si pone fra Scolastica e Umanesimo. Talvolta si ha l’impressione che il “medievalissimo” Tommaso, amorevole e indulgente con le fatiche dell’apprendimento, ceda il passo al rigore di un Petrarca (anzi della Ragione) spietatamente incalzante:

Dolore: Io ho lo ingegno tardo ed intenebrato.

Ragione: Pensi tu rimediare a questo difetto con isdegno dell’animo o col lagnarti? Questo fatto ha bisogno d’altro rimedio. Non debbe l’uomo di ciò viziato mettere tempo in dormire troppo, non in lussuria, non in troppo mangiare, né in troppo bere, né in vane favole, non andare cercando cagioni di scuse in volere darne la colpa alla natura, non si lasci vincere all’ozio; ma, debbe vegghiare, levarsi, isforzare la potenza dell’animo, cacciare da sé ogni pigrizia, astenersi da’ dilette carnali, sollecitamente attendere allo studio¹⁶⁰.

Al contrario, chi potrebbe riferire con sicurezza a quale dei due Autori appartiene il passo che segue, se lo trovasse riportato senza indicazioni sulla fonte?

158 In *De ign.* IV è menzionato il primo libro della *Metafisica* e in *De rem* II, 104 *L’etica a Nicomaco*, 3, 9 1117 aa. 35-36.

159 Per il primo si prenda ad esempio *S.T. Ia-IIae*, q. 59 a. 1 arg. 3: «*Hanc autem Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem; ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo passio potest esse virtus moralis*»; per il secondo si veda *S.T. IIa-IIae*, q. 181 a. 2 ad 2: «*Tum propter mentis attentionem, quia, ubi intenderis, ibi ingenium valet, ut Sallustius dicit.*» ma invito chi volesse approfondire i singoli luoghi a consultare l’*Index Thomisticum* digitando nella casella di ricerca: “*Cicero/Ciceronem*”, “*Tullio*” o “*Sallustio*”.

160 Dal volgarizzamento di Giovanni da San Miniato, *De’ rimedii dell’una e dell’altra fortuna di messer Francesco Petrarca*, Bologna 1867, Lib. II cap. 99.

*“E perciò essendo la certezza della prole il vantaggio principale che si attende dal matrimonio, non vi fu legge o consuetudine umana che permettesse la pluralità dei mariti. Anche gli antichi romani la ritennero un abuso, come riferisce Valerio Massimo, poiché essi ritenevano che la fede coniugale non dovesse sciogliersi neppure in caso di sterilità.”*¹⁶¹

San Tommaso si propose di conoscere la virtù in generale, additò la meta ultima di questo studio e lo rese possibile fugando le annose incertezze che impedivano un incontro realmente fausto e fecondante fra ragione e fede, senza condannare la natura creata ma anzi poggiando su di essa e sull’esperienza il peso della sua imponente filosofia; Petrarca mostrò un geniale corollario di questa dottrina, inaugurò una via cristiana di vivere in pace con il mondo e la cultura antica, fornendo modelli pratici da seguire, prontamente realizzabili, e riscoprendo i detti memorabili che sostengono l’anima nel duro esercizio quotidiano della morale, storicamente accertati e pronti per vivere nuovamente sulla bocca degli uomini, raccolti dagli umanisti e riconsegnati, in nuova e più bella veste, ai secoli a venire. Così San Tommaso con Aristotele, così Petrarca con Cicerone.

Scolastica e Umanesimo nei secoli successivi¹⁶²

Sorprende, in conclusione, notare che se frutto vi fu dall’uno e dall’altro ramo nei secoli posteriori, si conobbe piuttosto nella direzione di un incontro e di una fusione estetica e speculativa fra Umanesimo e Scolastica – sempre più identificata tuttavia con l’aristotelismo – anziché in una netta separazione e progressiva divergenza. Lo annuncia il magmatico fermento artistico del Rinascimento, dove soggetti profani si accostano

¹⁶¹ Dalla S.C.G. lib. III cap. 124: «*Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconueniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert maximus Valerius quod credebant nec propter sterilitatem coniugalem fidem debere dissolvi.*» la citazione di Valerio Massimo si riferisce a *Facta et dicta memorabilia*, II, 1, 4.

¹⁶² L’ispirazione e la base critica per questo ultimo paragrafo mi viene dalle pagine, così ricche di suggestioni di ogni genere, che si leggono in R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, cit., vol. 1, parte sesta, pp. 289-344; preferisco, per non appesantire la lettura, rimandare in nota solo alle fonti che non provengono da questa densa sezione.

talvolta provocatoriamente, talvolta con pudica riverenza al sacro, e le stesse *Annunciazioni*, *Natività*, *Vergini* assumono temperamenti più umani, partecipano alla vita: in poche parole, accolgono la lezione dell'Umanesimo, in osmosi con la nuova cultura iniziata dal Petrarca. I conflitti continuarono e i toni rimasero accesi per tutto il Quattrocento presso i successori dell'una e dell'altra scuola (si pensi al Valla o agli esponenti dell'accademia padovana), ma presto l'entusiasmo iniziale per il naturalismo andò estinguendosi, per asfissia, con la mancanza di nuove scoperte, complice il cristallizzarsi dell'aristotelismo in una setta di epigoni vanamente infatuati del Maestro e lo smarrimento di quell'attenzione per i dati dell'esperienza, che fu propria di un Ruggero Bacone¹⁶³, in favore della deduzione astratta e cavillosa¹⁶⁴. Presto non ci sarebbe più stato bisogno di trattati polemici come il *De Ignorantia* o delle dispute fra un Coluccio Salutati e un Giovanni Dominici; la tregua si compose a favore dell'ottimismo scolastico per l'incontro fra ragione e fede, della riscoperta umanistica del valore etico-sapientiale degli antichi. Non vi era più motivo di riaprire la conflittualità fra Atene e Roma, fra Roma e Parigi e poté così fiorire la ricerca della proporzione geometrica nelle arti, la pratica dell'imitazione nelle Lettere e la poesia si colorò di un incanto pietoso.

Finché il pomo si colse maturo – “maturo”, non dico “perfetto” o “autentico” - nel Concilio di Trento¹⁶⁵, che per rispondere alle note circostanze non solo apologetiche ma di ordine interno giunse all'insperato successo di unire la Cristianità sotto una comune egida nel Cinquecento. Il più grande poeta di quel secolo, in uno stesso canto della sua *Gerusalemme liberata* e in un intervallo di poche stanze, poteva accostare uno dei più fedeli echi virgiliani della nostra letteratura a una limpidissima e profonda preghiera come se non vi fosse in natura nulla di più affine. Così si legge nella LXXVI stanza del settimo Canto:

163 Cfr. G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, cit., vol. I capp. 11-12.

164 Cfr. R. Montano, *Lo spirito e le Lettere*, cit., vol. I, pp. 183-186.

165 Cfr. M. Merisi, *Umanesimo cristiano*, cit., p. 44, dove si legge con acuta concisione: «La svolta tridentina è appunto quella, che con il recupero dell'aristotelismo – sia pur battezzato con risultato discutibili attraverso un tomismo letto a sua volta in maniera piuttosto essenzialistica – ha reso possibile per la prima volta il costituirsi di un'alleanza fra cultura letteraria (di impronta platonica) e filosofica (legata a un Aristotele non più avvertito come conflittuale con la religione)».

*Questi sul Tago nacque, ove talora
l'avida madre del guerriero armento,
quando l'alma stagion che n'innamora,
nel cor le instiga il natural talento,
volta l'aperta bocca incontra l'ora,
raccoglie i semi del fecondo vento:
e de' tepidi fiati (o meraviglia!)
cupidamente ella concipe, e figlia.¹⁶⁶*

E subito dopo, nella stanza LXXVIII, si legge per voce del conte Raimondo, che varca in quel momento l'apice della sua *aristia*, lui vecchio cavalcando incontro al torreggiante Argante, questa commuovente orazione:

*Signor, tu che drizzasti incontra l'empio
Golía l'arme inesperte in Terebinto:
Sicch'ei ne fu, che d'Israel fea scempio,
Al primo sasso d'un garzone estinto;
Tu fà ch'or giaccia (e fia pari l'esempio)
Questo fellon da me percosso, e vinto:
E debil vecchio or la superbia opprima,
Come debil fanciul l'opresse in prima.*

La devozione si muove con realismo, l'episodio veterotestamentario è approfondito, l'equilibrio fra le parti ricercato. Virgilio innalza il tono del canto, la Fede lo porta a compimento, e un in un unico personaggio, un unico episodio, si vedono compendiate l'eleganza classica e il nuovo vigore del Cristianesimo tridentino. *Una hirundo non facit ver*, e questa singola occasione potrebbe non essere sufficiente - anzi sicuramente non lo è - perché noi possiamo estenderla con sicurezza a un'intera epoca, ma è significativo che la cultura coeva al Poeta, il quale fu - come è noto - scrupolosissimo del riconoscimento della propria ortodossia, fosse ben disposta ad accogliere suggestioni di questo genere¹⁶⁷.

166 Che riprende chiaramente i vv. 271-276 del III libro delle *Georgiche*, mutando appena la disposizione ma mantenendo ogni elemento essenziale - persino il *mirabile dictu!*

167 Né si può obiettare che il passaggio sia una licenza propria della sola *Liberata*, la quale non era nelle intenzioni dell'Autore destinata alla pubblicazione, poiché le stesse ottave si leggono invariate anche nel canto ottavo della *Conquistata*. Si confronti: Torquato Tasso, *Gerusalemme conquistata*, L. Bonfigli (a cura di), in *Scrittori Italiani*, nr 246 e 247, Laterza editore, Bari 1934, canto VIII, o. 71-73.

Un'esigenza a quanto sembra non diversa è avvertita ancora un secolo dopo, quando il massimo splendore del Barocco imponeva all'agone poetico intrecci sempre più arditi degli elementi che ne hanno costituito la base cinquecentesca. Si cerca di collocare le passioni dell'uomo, nel loro vivo manifestarsi, in un quadro di realismo raziocinante che ne moltiplichi a dismisura l'effetto. I personaggi si esprimono talvolta in una eloquenza concettosa, in un razionalismo appassionato che sorprende per lucidità e cura dell'elemento logico. In una palpitante sequenza dell'*Orfeo*, il cantore tracio implora la discesa agli inferi con queste rime:

*Non viv'io no, che poi di vita è priva
mia cara sposa, il cor non è più meco,
e senza cor com'esser può ch'io viva?*

Così pure elementi della fisica aristotelica, penetrati gradualmente nelle corti italiane e presso il pubblico colto, echeggiano nel "Lamento di Ottone", scritto dal poeta veneziano Giovanni Francesco Busenello:

*E pur io torno qui, qual linea al centro,
qual foco a sfera, e qual ruscello al mare*

et huiusmodi cetera multa.

Si è voluto porre umilmente a lato delle considerazioni più puntuali, che sono emerse sopra, quest'ultimo paragrafo, in cui la suggestione prevale sul dato probante, non per soddisfare una bolsa esigenza di completezza, ma per additare al lettore (e a me stesso negli istanti di smarrimento) una incoraggiante linea di sviluppo dell'incontro fra Scolastica e Umanesimo, che si è concretamente realizzata non in casi provinciali ed eclettici, ma proprio negli autori di maggior rilievo della cultura italiana ed europea, abbracciando *ante litteram* la tesi che si è tentato con convinzione di dimostrare, e che se non è giunta a compimento del viaggio, come non si sarebbe potuto verificare rispettando i limiti di questo breve lavoro, ha avuto quantomeno il coraggio di estrarre dal fodero la bussola e guardare fisso nella direzione in cui l'ago indicava.

BIBLIOGRAFIA

- Francesco Petrarca, *Secretum*, Fenzi E. (a cura di), *Il mio segreto*, Mursia editore, Milano 1992;
- Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Fenzi E. (a cura di), *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, Mursia editore, Milano 1999;
- Francesco Petrarca, *Familiares*, Dotti U. (a cura di), *Le Familiari*, Nino Aragno editore, Torino 2005;
- Francesco Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*, Dotti U. (a cura di), *I rimedi per l'una e l'altra sorte*, Nino Aragno editore, Torino 2007;
- Francesco Petrarca, *Seniles*, Dotti U. (a cura di), *Le Senili*, Nino Aragno editore, Torino 2008;
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, La somma teologica*, a cura dei domenicani italiani, Edizioni studio domenicano, Bologna 1969, Introduzione generale e voll. 1, 8-11, 21;
- Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, Puccetti A. (a cura di), *La Summa contro i gentili, ossia La Verità della Fede Cattolica*, Società editrice internazionale, Torino 1930;

- Elders L. J., *De Natuurfilosofie Van Sint-Thomas van Aquino*, Tabor, Brugge 1989, trad. it M. Damiani (a cura di), *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1996;
- Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società editrice vita e pensiero, Milano 1939, in Christian Ferraro (a cura di), *Cornelio Fabro: opere complete*, Società editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, vol III;
- Garrigou-Lagrange R., *La Synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris 1951, trad. it di Marco Bracchi (a cura di), *La sintesi tomistica*, Edizioni fede e cultura, Verona 2015;
- Gilson E., *La philosophie au moyen age*, Payot, Éditions, Parigi 1952, trad. it. M. A. del Torre (a cura di), *La Filosofia nel Medioevo*, La nuova Italia editrice, Scandicci 1973, 1997³;
- Gilson E., *Le Thomisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1964, 1997⁶, trad. it. Filippo Marabelli (a cura di), *Il Tomismo*, Jaca Book Edizioni, Milano 2011;

- Merisi M., *Umanesimo cristiano*, Edizioni Solfanelli, Chieti, 2016;
- Montano R., *Lo spirito e le Lettere: disegno storico della letteratura italiana*, Marzorati editore, Milano 1970, vol I;
- Toffanin G., *Storia dell'Umanesimo*, Zanichelli, Bologna 1920, 19644, voll. I e II;
- Torrel J.-P., *La "Somme de théologie" de saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Parigi 1998, trad. it P. Conforti (a cura di), *La Summa di San Tommaso*, Jaca Book edizioni, Milano 2003;
- Vanni Rovighi S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Bari 1973, 2002¹⁰;