DISSERTATIONES
SERIES THEOLOGICA - XXX

Carlo De Marchi

# L'*affabilitas* nei rapporti sociali

## Studio comparativo sulla socievolezza e il buonumore in Tommaso d'Aquino, Thomas More e Francesco di Sales

edusc

*Ai miei genitori*
*maestri, tra l'altro,*
*di buonumore.*

"La carità inesausta di quest'uomo, non meno che nel dare,
spiccava in tutto il suo contegno. Di facile abbordo con tutti,
credeva di dovere specialmente a quelli che si chiamano
di bassa condizione, un viso gioviale, una cortesia affettuosa;
tanto più, quanto ne trovan meno nel mondo".
*Alessandro Manzoni*
(a proposito del Cardinal Federigo Borromeo)

**Abbreviazioni utilizzate** **11**

**Introduzione** **13**

**PARTE PRIMA** **23**

**1. La virtù dell'affabilità nella Sacra Scrittura** **23**

1.1. Benevolenza, benignità, mitezza e clemenza tra Antico e Nuovo Testamento....26
1.2. La mitezza del Messia....30
1.3. "La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini" (Fil 4, 5)....33

**2. Cenni sulla virtù sociale dell'affabilità nel mondo classico** **37**

2.1. Platone e le virtù del dialogo....38
2.2. La virtù aristotelica delle relazioni sociali (affabilità in senso proprio)....43
2.3. La filantropia, la benevolenza e i fondamenti dell'amicizia....49
2.4. Il *decorum* e la *comitas* di Cicerone. Le parti della giustizia....52

**3. Affabilità, mitezza e carità in alcuni Padri della Chiesa** **63**

3.1. Il *De Officiis* di sant'Ambrogio....64
3.1.1. Giustizia e benevolenza....64
3.1.2. La franchezza del consigliere....68
3.2. San Giovanni Crisostomo....71
3.2.1. Mitezza e "dono" dello Spirito Santo....71
3.2.2. Educazione e cortesia, virtù cristiane....74
3.2.3. La virtù dell'apostolo: equilibrio tra adulazione e correzione fraterna....77
3.3. San Girolamo....80
3.3.1. Adulazione, litigio e *benignitas*....80
3.3.2. Dolcezza, frutto dello Spirito Santo....83
3.4. Sant'Agostino....86
3.4.1. La carità, il dono visibile dello Spirito Santo nel cristiano....86
3.4.2. I miti, il dono di pietà e il regno di giustizia....90
3.4.3. La correzione e il litigio, la veracità e l'adulazione....93

**Conclusioni della prima parte** **99**

**PARTE SECONDA** **103**

**4. La virtù dell'affabilità in san Tommaso** **104**

Introduzione ..... 104
4.1. La virtù della convivenza umana ..... 111
4.2. Le parti potenziali della giustizia ..... 114
4.3. La virtù sociale dell'affabilità ..... 118
4.4. Vizi contrari all'affabilità ..... 123
4.4.1. "Compiacere gli altri oltre i limiti dell'onestà": l'adulazione. 123
4.4.2. "Coloro i quali contraddicono per contristare": il litigio ..... 126
4.5. Affabilità e veracità ..... 128
4.6. *Affabilitas*, *communicatio*, amicizia e carità ..... 131
4.7. Affabilità e temperanza ..... 144
4.7.1. Affabilità e umiltà ..... 147
4.7.2. Affabilità ed eutrapelia ..... 151
4.7.3. '*In omnibus oportet observari modum*': la modestia ..... 159
4.8. Beatitudine dei miti, dono di pietà e frutti dello Spirito Santo ..... 162

**Conclusioni della seconda parte** **173**

**PARTE TERZA** **177**

**5. Le buone maniere umanistiche, tra il serio e il faceto** **177**

5.1. *Curialitas* e cortesia tra medioevo e umanesimo ..... 177
5.2. Le maniere umanistiche, tra *comitas*, *gravitas* e *facetiae* ..... 183
5.3. Facezie, affabilità e virtù sociali tra "Cortegiano" e "Galateo" ..... 188

**6. Affabilità e buonumore in Thomas More** **195**

6.1. Erasmo, educatore d'Europa ..... 195
6.2. Thomas More e la scolastica ..... 203
6.3. Virtù, semplicità e cerimonie di corte ..... 208
6.4. Il *Dialogue of Comfort against Tribulation* e i *Merry Tales* ..... 215

6.5. La presenza dell'Aquinate nel *Dialogue of Comfort against Tribulation* ..... 222
6.6. Buonumore e speranza ..... 231
6.7. Amore al prossimo e identificazione con Cristo ..... 239
6.8. Thomas More e il rinnovamento della morale ..... 250
6.9. Una lettura moderna di san Tommaso e Thomas More ..... 256

**7. Affabilità, eutrapelia e buone maniere in san Francesco di Sales 263**

7.1. Umanesimo devoto? ..... 263
7.2. Una 'devozione cortese' ..... 265
7.3. San Francesco di Sales, la Scolastica e san Tommaso ..... 275
7.4. Le virtù salesiane ..... 280
7.4.1. Amicizia, affabilità e cortesia ..... 289
7.4.2. Eutrapelia, modestia e buona conversazione ..... 297
7.5. Cortesia, affabilità e frutti dello Spirito Santo ..... 305

**8. Conclusioni 319**

1. Premessa ..... 319
2. Thomas More e san Tommaso d'Aquino ..... 319
3. San Francesco di Sales e san Tommaso d'Aquino ..... 320
4. Osservazioni sulle buone maniere e la cortesia ..... 321
5. L'*affabilitas* nei rapporti sociali ..... 322

**Bibliografia 325**

**A. Fonti 325**

I. Sacra Scrittura e Magistero ..... 325
II. Mondo classico ..... 326
III. Padri della Chiesa ..... 326
IV. San Tommaso d'Aquino ..... 328
V. Medioevo, Umanesimo e Rinascimento ..... 329
VI. Thomas More ..... 330
VII. San Francesco di Sales ..... 332

**B. Monografie e articoli** **333**

I. Sacra Scrittura ..... 333
II. Mondo classico e Patristica ..... 333
III. San Tommaso d'Aquino ..... 336
IV. Thomas More ..... 340
V. San Francesco di Sales ..... 344
VI. Altri studi e articoli ..... 346

**Indice dei nomi principali** **353**

## Abbreviazioni utilizzate

| | |
|---|---|
| **Vulg.** | Vulgata |
| **NV** | Neo Vulgata |
| **PL** | MIGNE, *Patrologia Latina* |
| **PG** | MIGNE, *Patrologia Greca* |
| ***Etica*** | ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* |
| ***Politica*** | ARISTOTELE, *Politica* |
| **Erasmo** | Erasmo da Rotterdam |
| **MORE** | Thomas More |
| ***Dialogue of Comfort*** | MORE, *Dialogue of Comfort against Tribulation* |
| **SALES** | San Francesco di Sales |
| ***O.A.*** | *Oeuvres de Saint François de Sales*, Annecy |

### Abbreviazioni per san Tommaso

| | |
|---|---|
| ***a.*** | *articolo* |
| ***ob.*** | *obiezione* |
| ***ad*** | *risposta all'obiezione* |
| ***co.*** | *corpo dell'articolo* |
| ***q.*** | *questione* |
| ***qc.*** | *quaestiuncula* |
| ***s.c.*** | *sed contra* |
| ***lect.*** | *lectio* |

| | |
|---|---|
| ***C.G.*** | *Summa contra Gentiles* |
| ***Catena in Lc*** | *Catena aurea in Lucam* (e altri evangelisti) |
| ***Exp. or. Dom.*** | *Expositio in orationem Dominicam* |
| ***In dec. praec.*** | *Collationes in decem praecepta* |
| ***QD*** | *Quaestiones disputatae* |
| ***S.Th.*** | *Summa Theologiae* |
| ***Sent. in Ethic.*** | *Sententia libri Ethicorum* |
| ***Sent. Politic.*** | *Sententia libri Politicorum* |
| ***Super Col.*** | *Expositio et lectura super Epistolam Colossenses* |
| ***Super II Cor.*** | *Expositio et lectura super Epistolam II ad Corinthios* |
| ***Super Gal.*** | *Expositio et lectura super Epistolam ad Galatas* |
| ***Super Heb.*** | *Expositio et lectura super Epistolam ad Hebreos* |
| ***Super Iohann.*** | *Lectura super Iohannem. Reportatio* |
| ***Super Matth.*** | *Lectura super Mattheum [Reportatio Leodegarii Bissuntini]* |
| ***Super Phil.*** | *Expositio et lectura super Epistolam ad Philippenses* |
| ***Super Rom.*** | *Expositio et lectura super Epistolam ad Romanos* |
| ***Super Sent.*** | *Scriptum super Sententiis* |
| ***Super Tit.*** | *Expositio et lectura super Epistolam ad Titum* |

## Introduzione

Il tema dell'affabilità, del buonumore e delle buone maniere sembra essere al centro di un crescente interesse, che investe trasversalmente discipline come la sociologia, la filosofia politica, la psicopedagogia e il *management*; da più parti si considera urgente riportare la cortesia e altre virtù sociali al centro dell'attenzione, sia nell'approfondimento teoretico sia nella pratica educativa nel mondo della scuola e dell'impresa[1]. Pare tuttavia essenziale sottolineare l'improbabilità che questo ritorno alle buone maniere possa avere successo se dissociato dal recupero di un'idea di virtù non ridotta a mera tecnica di comportamento esterno efficace. Ripercorrere alcune interpretazioni umanistiche delle virtù sociali in san Tommaso può forse contribuire a un tale recupero.

[1] Segnaliamo alcuni titoli: CARTER, S. L., *Civility: Manners, Morals and the Etiquette of Democracy*, HarperCollins, New York 1998; BROWN, P.-LEVINSON, S. C., *Politeness. Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1987; PICARD, D., *Politesse, savoir-vivre et relations sociales*, Que sais-je?, Paris 1998; ACKERMAN, F., *A Man by Nothing Is So Well Betrayed as by His Manners? Politeness as a Virtue*, in BENATAR, D. (ed.), *Ethics for Everyday*, McGraw-Hill 2001, pp. 778-87; YEPES STORK, R., *La elegancia, algo más que buenas maneras*, "Nuestro Tiempo" 508 (oct. 1996) 110-123; HOLMES, J.-SCHNURR, S., *Politeness, Humor and Gender in the Workplace: Negotiating Norms and identifying contestation*, "Journal of Politeness Research" 1 (2005) 121-149 (la stessa nascita, nel 2005, di una rivista dedicata al tema, il cui titolo completo è "Journal of Politeness Research. Language, Behaviour, Culture" è di per sé significativa); nello stesso anno, uno studio affronta il tema da un punto di vista sociologico, analizzando le politiche delle Nazioni Unite e facendo riferimento esplicitamente a Aristotele e a san Tommaso: ALTAREJO MASOTA, F.- BERNAL MARTINEZ, A.- RODRIGUEZ SEDANO, A., *La familia, escuela de sociabilidad*, "Educación y Educadores" 8 (2005) 173-186; per una presentazione delle virtù sociali nel mondo dell'impresa, con ampi riferimenti all'affabilità aristotelico-tomista, si veda CALLEJA, L. M., *La convivencia profesional desde una perspectiva clásica*, "IEEM-Revista de Antiguos Alumnos" 5/3 (dic. 2002) 85-93. Il tema della bontà (intesa come base umana di ogni eccellenza nel lavoro, fatta anche di cortesia, amabilità, veracità, ecc.) è presente in un libro di *management* che ha avuto un notevole successo alla fine degli anni '90: MORRIS, T., *If Aristotle Ran General Motors*, Henry Holt e Co., New York 1997 (si veda per esempio il cap. 7, sulla dimenisone etica del lavoro). Si sottolinea che i titoli riportati sono solo un esempio, perché la bibliografia sulle buone maniere, in campo sociologico, psicopedagogico e manageriale è sterminata.

Da un punto di vista teologico-pastorale, si può notare che, riferendosi alle qualità umane dei presbiteri, il Concilio Vaticano II raccomanda "quelle virtù che giustamente sono molto apprezzate nella società umana, come ad esempio la bontà, la sincerità, la fermezza d'animo e la costanza, la continua cura per la giustizia, la gentilezza e tutte le altre virtù che raccomanda l'apostolo Paolo quando dice: 'Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è santo, tutto ciò che è degno d'amore, tutto ciò che merita rispetto, qualunque virtù, qualunque lodevole disciplina: questo sia vostro pensiero' (Fil 4, 8)"[2]. Queste parole fanno eco a quelle di Paolo VI sul dialogo, che deve partire da un proposito "di correttezza, di stima, di simpatia, di bontà" e ha bisogno, quali condizioni necessarie, della chiarezza, della mitezza, della fiducia che "promuove la confidenza e l'amicizia"[3].

Giovanni Paolo II, con un riferimento diretto al citato passo del Decreto conciliare, completava l'elenco di virtù aggiungendo "la pazienza, la facilità a perdonare con prontezza e generosità, l'affabilità, la socievolezza, la capacità di essere disponibili e servizievoli senza posare a benefattore. E tutto un ventaglio di virtù umane e pastorali che la fragranza della carità di Cristo può e deve portare nella condotta del Presbitero"[4]. Sono alcune delle caratteristiche di quella che Giovanni Paolo II denominò nello stesso intervento "carità pastorale", che è frutto dell'imitazione di Cristo "mite e umile di cuore" (Mt 11, 29). Sembra fare eco a queste parole l'invito di Benedetto XVI a "essere sempre pronti a dare risposta (apo-logia) a chiunque ci domandi ragione (logos) della nostra speranza [...]. Dobbiamo rispondere 'con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza' (1 Pt 3,15-16), con quella forza mite che viene dall'unione con Cristo"[5].

Presentando l'importanza della virtù per il cristiano in generale, anche il Catechismo della Conferenza Episcopale Italiana offre interessanti spunti

---

[2] CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 3.
[3] Cfr. PAOLO VI, Lett. Enc. *Ecclesiam suam*, 6.8.1964, in *Enchiridion delle Encicliche*, VII, EDB, Bologna 1994, nn. 791 e 793.
[4] GIOVANNI PAOLO II, *Udienza*, 7.7.1993, in "Insegnamenti" XVI/2 (1993) 34-44.
[5] BENEDETTO XVI, *Discorso*, Verona, 19.10.2006, in "Insegnamenti" II/2 (2006) 473.

su alcune virtù annesse alle virtù cardinali: "Tra le molte virtù che si collegano a queste [alle virtù cardinali] si possono ricordare: semplicità, onestà, sincerità, lealtà, fedeltà, cortesia, rispetto, generosità, riconoscenza, amicizia, coraggio, audacia, equilibrio, umiltà, castità, povertà, obbedienza. Le buone qualità danno concretezza alla perfezione cristiana. Danno alla carità un corpo e un volto"[6].

Il passo che si riporta di seguito, sintetico ed espressivo, riassume le ragioni dell'interesse di uno studio teologico sull'affabilità:

> "Mediante l'affabilità si rafforzano i vincoli di fraternità e di solidarietà, che costituiscono le norme principali dell'umana convivenza [...]. Come risposta ad una esigenza del cuore umano, l'affabilità rinnova la regola d'oro nelle relazioni sociali: parlare e comportarsi con gli altri allo stesso modo in cui ognuno vuole essere trattato (cfr. Mt 7, 12). Anzi, i poveri, gli emarginati, i rifugiati meritano una dose straordinaria di affabilità [...]. Serve a ben poco una semplice compassione (o un piangere insieme sulle disgrazie altrui) che non comporti un efficace rimedio. L'affabilità diventa un aiuto positivo, perché si basa, a parte l'efficacia dell'amore di Dio, sulla fiducia nella persona, capace di un rinnovamento interiore e della soluzione dei problemi che sorgono ad ogni passo del cammino. L'atteggiamento di passività del soggetto, dunque, lo spirito di adulazione o, peggio ancora, la connivenza con la situazione sofferta non sono coerenti con la forza rinnovatrice di questa virtù"[7].

***

L'idea della presente ricerca si deve a un suggerimento del Prof. Tomás Trigo, che da alcuni anni promuove lo studio delle virtù presso la Facoltà

---

[6] CEI, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, n. 833.

[7] DE CEA, E., *Affabilità*, in L. BORRIELLO-E. CARUANA-M.R. DEL GENIO-N. SUFFI (dir.), "Dizionario di mistica", Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 56.

di Teologia dell'Università di Navarra (Pamplona), prestando un'attenzione particolare ma non esclusiva a san Tommaso d'Aquino. Intorno all'Aquinate si incentra anche questa indagine, che ha preso l'avvio dall'approfondimento della questione 114 della *Secunda Secundae*, che tratta *de amicitia quae affabilitas dicitur*. Al tema è dedicato un articolo del 1993 del Prof. Kevin White, che rimane a tutt'oggi l'unico titolo che affronta sistematicamente l'affabilità tommasiana, ed ha pertanto costituito un punto di riferimento importante per il nostro lavoro[8].

E' significativo che un recente studio intitolato *Aquinas on Friendship* – uno dei più approfonditi in materia – tocchi solo di sfuggita e brevemente la questione 114, che pure parla di *amicitia* fin dal titolo[9]. Una ragione di questa omissione sta forse nel fatto che, studiando l'amicizia da un punto di vista filosofico o teologico, si tende di solito ad occuparsi del tema, centrale in san Tommaso, della carità come amicizia con Dio, oppure del rapporto amicale tra due persone (a volte in collegamento con l'esperienza della fraternità nella vita religiosa), e non di quello più generale presentato dall'Aquinate all'interno del trattato sulla giustizia. Un'altra spiegazione si trova proprio all'origine della questione: Aristotele presenta infatti questa virtù sociale senza chiamarla con un nome specifico, oppure denominandola in modo generico, e quindi ambiguo, *philia*.

Uno studio sull'*affabilitas* tommasiana deve quindi necessariamente approfondirla nel contesto delle virtù sociali presentate nel libro IV dell'*Etica Nicomachea*, che la associa alla veracità e all'eutrapelia (che si può descrivere anche come buonumore, giovialità o garbo nella ricreazione). Tuttavia, la scelta da parte di san Tommaso di cercare una parola nuova per definire questa virtù non si deve solo all'omissione di Aristotele; la parola latina *adfabilitas* rimanda infatti a Cicerone, e in particolare alla sua

---

[8] WHITE, K., Affabilitas *and* veritas *in Aquinas: The Virtues of Man as Social Animal*, "The Thomist" (1993) 641-653.

[9] Cfr. SCHWARTZ, D., *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press, Oxford-New York 2007. Si coglie l'occasione per segnalare fin da subito che nel corso di questo studio ci si atterrà alla consuetudine di usare l'aggettivo "tomista" per indicare gli autori e le opere che studiano l'Aquinate, e "tommasiano" per riferirsi alle idee e agli scritti di san Tommaso.

sistematizzazione delle virtù sociali all'interno della giustizia, con precisi riferimenti ai concetti di *decorum* e di *honestum*.

L'indagine lessicale, ma anche concettuale, prende tuttavia l'avvio da alcune osservazioni riguardanti la Sacra Scrittura, che in sostanza sintetizzano gli eruditi approfondimenti di Ceslas Spicq, in particolare sui termini greci di *agape* e *philia* e quelli latini di *caritas*, *benignitas* e altri. Anche lo studio delle virtù sociali nella patristica è stato intenzionalmente circoscritto ad alcuni campioni, scelti tenendo presente la successiva riflessione tommasiana: a sant'Ambrogio, una delle grandi fonti del trattato sulla giustizia della *Summa Theologiae*, si deve la definitiva precisazione delle quattro virtù chiamate cardinali e la 'cristianizzazione' del *decorum* ciceroniano (ma si vedrà come san Tommaso, pur servendosi dell'autorità ambrosiana, si rifaccia spesso direttamente a *Tullio*); nello spirito pratico e pedagogico del Crisostomo si trovano interessanti spunti sulla mitezza e sull'amabilità come frutti dello Spirito Santo e come obiettivi tipici dell'educazione cristiana; san Girolamo sarà citato dall'Aquinate come *auctoritas* soprattutto per stigmatizzare il vizio dell'adulazione, ma è naturalmente importante anche dal punto di vista della progressiva definizione del lessico delle virtù sociali; l'interesse per sant'Agostino è dovuto soprattutto alla correlazione – da lui per primo istituita e ampiamente ripresa da san Tommaso – tra virtù, doni, frutti dello Spirito Santo e beatitudini evangeliche: l'affabilità potrà essere intesa anche come frutto dello Spirito Santo in rapporto alla beatitudine dei miti, che erediteranno la terra nel regno definitivo di giustizia (ma questa correlazione non è ancora presente in modo chiaro in sant'Agostino).

A questi temi è dedicata la prima parte della ricerca, il cui carattere introduttivo rispetto al resto ne giustifica – ci sembra – lo stile sintetico.

La seconda parte presenta in modo che vorrebbe essere esaustivo la trattazione tommasiana dell'*affabilitas*. Trattandosi di una piccola virtù, che san Tommaso definisce come parte potenziale della virtù cardinale della giustizia, non è sembrato inutile dedicare una certa attenzione alle diverse sistematizzazioni tommasiane delle virtù, riscontrando come l'importanza di Cicerone sia almeno equivalente a quella di Aristotele, il che pare di

estremo interesse nel contesto di quello che Leo J. Elders e altri hanno definito l'umanesimo di san Tommaso d'Aquino, cioè precisamente l'attenzione rivolta all'insieme di piccoli atti che accompagnano, come preambolo e come manifestazione, ogni azione virtuosa informata dalla carità. Il fatto che l'Aquinate si rifaccia in modo sostanziale a Cicerone lo accomuna, fatte salve le differenze quanto alla sensibilità filologica e storica, con gli umanisti rinascimentali.

Nel sistema tommasiano delle virtù, l'affabilità è parte della giustizia, giusto mezzo tra adulazione e litigiosità, condizione necessaria perché si possa dare una convivenza *umana* nella società, dove l'aggettivo vuole sottolineare la radice di ogni umanesimo cristiano, che vede in qualunque persona un'immagine di Dio degna come tale di rispetto e attenzione. Nel nostro studio, cercando di non perdere il filo conduttore, questa piccola virtù viene paragonata prima alla veracità (*veritas*), che è l'altra condizione indicata da san Tommaso come conseguenza necessaria della natura sociale dell'uomo, e poi all'amicizia, il che invita ad approfondire anche il denso concetto di *communicatio*. Questa riflessione trova una sintesi pressoché completa nel commento tommasiano alla raccomandazione di san Paolo di vivere "*in suavitate, in Spiritu Sancto, in caritate non ficta, in verbo veritatis*" (2 Cor 6, 6-7).

Il rapporto tra affabilità e alcune parti della temperanza costituisce un nodo essenziale per il successivo studio comparativo, contenuto nella terza parte del presente lavoro.

Affabilità ed eutrapelia-buonumore (virtù collegata anche all'umiltà) sono rese affini dal fatto che entrambe riguardano l'esigenza umana di comunicare al prossimo 'una certa gioia', convivendo nella società *delectabiliter*, sia nelle questioni serie sia in quelle giocose. Il nucleo del discorso si trova nell'affermazione che esiste un debito naturale di onestà (dove questa parola mantiene la densità del concetto ciceroniano di *honestum*), in base al quale la gioia, l'allegria e il sorriso hanno un ruolo imprescindibile nei rapporti sociali. L'approfondimento di questi aspetti, e in particolare del recupero operato da san Tommaso del buonumore come virtù (e dell'ilarità come manifestazione della carità), sarà la base del capitolo de-

dicato a Thomas More[10]. Le diverse angolature dalle quali si affronta il tema del buonumore lo rendono uno dei nodi centrali del discorso, tanto da giustificarne l'inserimento nel titolo dell'intera ricerca.

La modestia viene studiata come virtù che ordina i gesti e le parole, senza addentrarsi nelle questioni relative al pudore e al decoro nell'abbigliamento, e soffermandosi invece sulla sua valenza sociale, finalizzata a rispettare la sensibilità altrui. Si cerca qui in san Tommaso una conferma dell'esistenza di una linea di riflessione filosofico-teologica che percorre il medioevo e che confluisce nella trattatistica rinascimentale sulle buone maniere e sull'etichetta. Il discorso troverà sviluppi interessanti in san Francesco di Sales che, con eleganza ancora rinascimentale, anticipa per certi versi una sensibilità razionale moderna. La seconda parte si conclude con lo studio tommasiano del rapporto tra le virtù, i doni e i frutti dello Spirito Santo: il punto di partenza è agostiniano, ma gli sviluppi sono originali.

Lo scopo della terza parte è indagare l'esistenza di linee di continuità tra gli aspetti delle virtù sociali analizzati in san Tommaso – in particolare dell'affabilità ma anche dell'eutrapelia – e la riflessione umanistico-rinascimentale su questi temi. E' questo il momento di giustificare la scelta metodologica e tematica.

Tra diversi metodi possibili, è stato scelto quello di svolgere uno studio comparativo, incentrando l'indagine su due personalità – fiorite agli inizi del XVI secolo, la prima, e l'altra nei primi decenni del successivo –, che sono accomunate da una vasta cultura, dal fatto di aver ricoperto un ruolo sociale e politico di primo piano nel loro tempo, nonché da una notevole santità di vita: si tratta di san Thomas More e san Francesco di Sales, che possono entrambi essere considerati emblematici della temperie in cui si sono trovati a vivere. Si è evitato di offrire una biografia completa e una presentazione manualistica delle due figure, rimandando invece a una sin-

[10] Per evitare, in queste pagine, ambiguità e ridondanze ad ogni menzione congiunta di san Tommaso d'Aquino e san Tommaso Moro, si è deciso di riferirsi al santo umanista inglese come "Thomas More". Ogni volta che si dirà semplicemente san Tommaso si intenderà riferirsi invece all'Aquinate.

tesi ragionata della letteratura specialistica esistente, che in entrambi i casi è assai ampia[11]. Lo schema al quale ci si è attenuti è il seguente: dopo aver analizzato i rapporti dei due autori con la Scolastica in generale e con san Tommaso in particolare, sono state studiate le virtù sociali dell'affabilità e dell'eutrapelia, estendendo il discorso al tema dei doni-frutti dello Spirito Santo (l'analisi ha riguardato sia quanto emerge dagli scritti, sia quello che si conosce delle due personalità attraverso i biografi). Per non moltiplicare le pagine di inquadramento e contestualizzazione, sono stati sintetizzati in nota diversi saggi e articoli, cercando di segnalare percorsi per possibili approfondimenti[12].

In linea generale si può dire che l'indagine raccolga e cerchi di sviluppare alcuni spunti suggeriti in momenti diversi da Cornelio Fabro e da Louis Bouyer, dove il primo rintraccia segnali della lezione tommasiana nella temperie umanistica (e intuisce un'affinità tra l'Aquinate e More) e il secondo vede nella presentazione delle norme rinascimentali di buon comportamento (prendendo come emblema Castiglione) uno stemperarsi della solidità del concetto di virtù, che si sbiadisce progressivamente, riducendosi a diventare il prodotto di una serie di regole superficiali[13]. Nello spe-

[11] Un criterio analogo è stato seguito anche nella trattazione dei Padri della Chiesa (capitolo 2). Nel caso degli studi su Thomas More e su San Francesco di Sales, tuttavia, non si è seguita la consuetudine, che è abituale tra gli 'addetti ai lavori', di citare i testi rimandando unicamente alla pagina del volume rispettivo dell'edizione critica delle opere complete, rendendo difficile la comprensione a chi non avesse sotto mano la collezione (di Yale per Thomas More e di Annecy per san Francesco), o quanto meno gli indici, dal momento che ogni volume può contenere più di un'opera, o viceversa alcune opere occupano vari volumi.

[12] Anche per questo motivo non sono pochi i rimandi a diversi dizionari, primo tra tutti il *Dictionnaire de Spiritualité* diretto da Marcel Viller, e a testi di inquadramento generale, come gli studi di Brémond sull'umanesimo devoto.

[13] I riferimenti, che verranno ampiamente citati nei luoghi opportuni, sono i seguenti: FABRO, C., *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, "Studia Patavina" III (1959) 396-413 e Id., *Il Dialogo del conforto nelle tribolazioni di Tommaso Moro*, in FABRO, *Miscellanea*, vol. 14, 1944-1983, inserto 120 (pubblicato in "L'Osservatore Romano", 9 aprile 1971, p. 3); e BOUYER, L., *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, Morcelliana, Brescia 1962, trad. di Adriana Zarri (tit. or. *Autour d'Érasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Cerf, Parigi 1955) e Id., *Tommaso Moro, umanista e martire*, Jaca Book, Milano 1985, trad. it. di Giuliana Aldi Pompili (tit. or. *Sir Thomas More, humaniste et martyr*, Editions CLD, Chambray-lès-Tours 1984).

cifico, la ricerca condotta nella terza parte intende verificare due ipotesi principali: che il rimando di Thomas More a san Tommaso d'Aquino per la virtù dell'eutrapelia sia il segno di una sintonia assai più che formale, in un aspetto centrale del pensiero moreano; e che san Francesco di Sales, che giunge dopo il *Cortegiano* e il *Galateo* restituisca, sulla scia del Dottore Angelico, un valore 'teologico' alle norme di buon comportamento.

Una linea secondaria ma importante nella nostra ricerca riguarda il tema delle buone maniere e dell'etichetta, al quale rimanda, almeno in uno dei suoi significati moderni, la parola affabilità. Sulla questione esiste una bibliografia ormai sterminata: la particolarità dell'approccio che qui si presenta è che la questione della cortesia e delle norme di buon comportamento, dopo un inquadramento generale, viene affrontata da un punto di vista teologico, in collegamento con il concetto prima classico e poi cristiano, soprattutto paolino, di *modestia*. Alla presenza del concetto di *curialitas*-cortesia medioevale in san Tommaso viene fatto cenno all'inizio della parte terza (e non nella seconda, per non far perdere unità tematica al discorso sulle buone maniere, che viene affrontato in modo sistematico nella parte terza). A partire dal dibattito sulle origini della cortesia sorto intorno alle tesi del sociologo Norbert Elias, seguendo anche le puntualizzazioni di Daniela Romagnoli e di Dilwyn Knox, l'origine delle norme di buon comportamento non viene collocata soltanto nella "società di corte", ma in un insieme di cause, tra le quali un ruolo importante hanno la famiglia e l'istruzione formale, scolastica e religiosa.

Al termine della prima e della seconda parte si offrirà una sintesi conclusiva, mentre le conclusioni della terza parte tireranno le somme dell'intero lavoro, consentendo così di valutarne i risultati.

***

Prima di concludere questa introduzione, un pensiero grato va alle tante persone che mi hanno pazientemente seguito e confortato lungo tutto il percorso. In particolare, ringrazio il Prof. Kevin White per gli orientamenti e l'incoraggiamento offerti nelle fasi iniziali e in diversi momenti dello svolgimento di questa ricerca. Al Prof. Alejandro Néstor García Martínez,

dell'Università di Navarra, devo alcune osservazioni di inquadramento sulla sociologia di Elias, e al Prof. Marco Maggi, dell'Istituto di Studi Italiani (Lugano), diverse dritte decisive per districarsi nel complesso tema delle maniere umanistiche. Senza i consigli del Prof. Gerard Wegemer, e i preziosi materiali reperibili presso il Center for Thomas More Studies dell'Università di Dallas da lui diretto, sarebbe stato impossibile scrivere il capitolo dedicato a Thomas More. Ringrazio anche il Prof. Fr. Alexander T. Pocetto, della De Sales University (PA), per l'invio di interessanti articoli su san Francesco di Sales; e per motivi analoghi il Prof. Fr. John Saward (Oxford).

Gli orientamenti e aiuti decisivi sono giunti dal Rev. Prof. Tomás Trigo, dell'Università di Navarra, che ha seguito l'elaborazione della prima versione del lavoro, e dal Rev. Prof. Juan Ramón Areitio, della Pontificia Università della Santa Croce, che ne ha seguito da vicino gli sviluppi e la conclusione. Tuttavia, senza l'incoraggiamento affettuoso e costante del Gran Cancelliere della Pontificia Università della Santa Croce, S.E.R. Mons. Javier Echevarría, l'intera ricerca non solo sarebbe difficilmente giunta a termine, ma probabilmente non sarebbe mai neppure cominciata.

## PARTE PRIMA

La prima parte della presente ricerca si suddivide in tre capitoli, dedicati alla Sacra Scrittura, al mondo classico e ad alcuni Padri della Chiesa, con l'intento di identificare elementi caratteristici della concezione delle virtù sociali in questi diversi ambiti. I risultati dell'indagine vengono raccolti nelle conclusioni che, pur non pretendendo di andare aldilà di un abbozzo schematico, offrono una base per le successive riflessioni su san Tommaso e sull'umanesimo cristiano.

### 1. La virtù dell'affabilità nella Sacra Scrittura

Non si intende qui condurre un'analisi filologica rigorosa delle parole collegate al concetto di affabilità e nell'Antico e nel Nuovo Testamento, che richiederebbe uno studio scritturistico e linguistico dettagliato e diffuso. Ci si propone invece, più semplicemente, di rivisitare alcuni passi della Scrittura per gettare qualche luce sulle parole che indicano i concetti che, con l'andare del tempo, connoteranno la virtù sociale chiamata in teologia morale affabilità (cortesia, dolcezza, sociabilità o socievolezza), mantenendosi al margine delle questioni che esigono un approfondimento filologico specialistico.

La parola classica latina *adfabilitas* significa in italiano moderno cortesia, affabilità o bontà; è la virtù di chi "si comporta con il prossimo in modo sereno, cortese e piacevole"[14]. L'etimologia dell'aggettivo *ad-fabilis* fa pensare a qualcuno al quale si può rivolgere la parola con facilità. Nel latino classico, per *adfabilis* si conoscono sinonimi quali *comis*, *benignus*, *benevolus*, *urbanus*; inoltre, gli avverbi *comiter* e *benigne* rendono a volte il significato di *adfabiliter*. Tutti questi termini, poi, sono almeno parzialmente riconducibili al concetto di *humanitas*, che è una colonna portante dell'intero pensiero classico latino[15].

[14] DE CEA, *Affabilità*, p. 56.
[15] Cfr. CONTE, G.B., "Dizionario della Lingua Latina", Le Monnier, Firenze 2000, *passim*.

Nella versione italiana della Bibbia del 1974[16], il vocabolo 'affabilità' appare solo due volte. La prima in Sir 4, 8: "Porgi l'orecchio al povero e rispondigli al saluto con affabilità"; l'altro luogo è la raccomandazione della lettera ai Filippesi: "la vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini"[17].

Il termine *affabilis* appare nella Neovulgata e nella Vulgata non in Sir 4, 8, ma nel versetto precedente (7): "*Congregationi affabilem te facito*", che viene reso in italiano con "fatti amare dalla comunità"; si tratta dell'unica ricorrenza della parola latina nell'intera Bibbia. Sia nella Vulgata sia nella Neovulgata, invece, si trova l'aggettivo latino *mansuetus* per l'occorrenza di Sir 4,8 e il sostantivo *modestia* per quella della lettera ai Filippesi. Sir 4, 7 è probabilmente all'origine della scelta di san Tommaso di chiamare "*affabilitas*" quel *medius habitus* che "*cum tamen sit innominatus, licet apud nos affabilitas nominari*"[18].

Anche solo queste prime sommarie approssimazioni permettono di notare una certa oscillazione nella scelta della parola con la quale significare il concetto di affabilità, che lascia supporre che anche l'area semantica non sia delimitata precisamente. Prima di tentare una presentazione sistematica delle caratteristiche di questa virtù, potrà essere utile la bella presentazione che ne fece Giovanni Paolo II, a partire dal commento della Visitazione della Madonna a santa Elisabetta (cfr. Lc 1, 44):

> "Il trasalimento di gioia di Elisabetta sottolinea il dono che può essere racchiuso in un semplice saluto, quando esso parte da un cuore colmo di Dio. Quante volte il buio della solitudine, che opprime un'anima, può essere squarciato dal raggio luminoso di un sorriso e di una parola gentile! Una buona parola è presto detta; eppure a volte ci torna difficile pronunciarla. Ce ne trattiene la stanchezza, ce ne di-

[16] *La Sacra Bibbia*, Traduzione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana (1974), SEI, Torino 1993. Viceversa, nella Nuova versione ufficiale del 2008, in entrambi i passi non si usa la parola affabilità (ma "mitezza" e "amabilità"). Ove non indicato altrimenti, in questa indagine le citazioni bibliche in italiano faranno riferimento alla versione della CEI del 1974, che peraltro resta ancora la più diffusa.

[17] Fil 4, 5.

[18] *Sent. Ethic.*, IV, 14, 12: "quel giusto mezzo che, essendo privo di nome, noi possiamo chiamare affabilità".

> stolgono le preoccupazioni, ci frena un sentimento di freddezza o di egoistica indifferenza. Succede così che passiamo accanto a persone che pur conosciamo, senza guardarle in volto e senza accorgerci di quanto spesso esse stiano soffrendo di quella sottile, logorante pena, che viene dal sentirsi ignorate. Basterebbe una parola cordiale, un gesto affettuoso e subito qualcosa si risveglierebbe in loro: un cenno di attenzione e di cortesia può essere una ventata di aria fresca nel chiuso di un'esistenza, oppressa dalla tristezza e dallo scoramento. Il saluto di Maria riempì di gioia il cuore dell'anziana cugina Elisabetta"[19] .

Questa descrizione identifica gli atti dell'affabilità con la parola cordiale, il gesto affettuoso, il sorriso, il saluto, il cenno di attenzione e di cortesia; questa virtù consiste nella prima manifestazione visibile della carità. L'affabilità si fonda sulla carità, poiché parole e gesti sgorgano "da un cuore colmo di Dio", cioè da un'anima in grazia, nella quale risplende una luce che deriva dall'inabitazione trinitaria. Gli ostacoli per vivere questa virtù sono identificati nella freddezza, nell'egoismo, nell'indifferenza, e anche nell'incapacità di superare la stanchezza e le preoccupazioni.

Si può dire che con l'attuale termine "affabilità" si esprima in realtà tutto un insieme di qualità, che sono presentate nell'Antico e nel Nuovo Testamento attraverso diversi termini, i cui significati e le cui aree semantiche in parte si sovrappongono. Vale pertanto la pena di analizzare in maniera sintetica queste parole, sulla scia di alcuni studi che sono considerati ormai classici[20].

---

[19] GIOVANNI PAOLO II, Omelia, 11.2.1981, in "Insegnamenti" IV/1 (1981) 278-282.

[20] Anche se verranno citati nuovamente nei luoghi più significativi, si può anticipare che gli studi di riferimento per questo capitolo sono stati essenzialmente i seguenti: MENNESSIER, A.-I., *Douceur*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", III, Paris 1957, col. 1674-1685; SPICQ, C., *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, "Revue Biblique" t. 54 (1957) 321-339; SPICQ, C., *Teología moral del Nuevo Testamento*, Paris 1965 (si cita dall'edizione spagnola, Rialp, 2 voll., Pamplona 1973). Assai interessanti, come si vedrà, sono le precisazioni terminologiche di BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.

### 1.1. *Benevolenza, benignità, mitezza e clemenza tra Antico e Nuovo Testamento*

Aristotele, quando tratta della virtù sociale oggetto della nostra indagine, non la identifica con alcun nome specifico[21]; trattando invece di una virtù che è per certi aspetti simile all'affabilità, la nomina utilizzando la parola greca *eunoia*[22]. Questo termine, che viene solitamente tradotto in italiano con "benevolenza", compare tuttavia nell'Antico Testamento soltanto per indicare i rapporti di benevolenza e concordia tra i concittadini (per esempio, 2Mac 12, 30; 2Mac 14, 37), oppure la devozione e fedeltà del suddito nei confronti del suo padrone (cfr. per esempio Est 3, 13, 1Mac 2, 33.53)[23].

Nel Nuovo Testamento ci sono solo tre occorrenze del termine *eunoia*. In 1Cor 7,3 siamo di fronte a una circonlocuzione, che non pare pertanto essere significativa in questo contesto. In Mt 5, 25 la parola fa riferimento alla "riconciliazione", nella raccomandazione di trovare un accordo con l'avversario prima di andare davanti al giudice. Ef 6, 7 parla di un servizio prestato "di buona voglia"; entrambi i casi rimandano al contesto, già riscontrato nell'Antico Testamento, dei rapporti di devozione del servo nei confronti del padrone, oppure a quelli di concordia tra uguali[24]. Si può quindi dedurre che nel greco della Sacra Scrittura la parola *eunoia* rimanda per lo più ai concetti di benevolenza e devozione, e non riguarda l'area semantica della affabilità–socievolezza descritta da Aristotele.

Le parole greche che nella Sacra Scrittura fanno riferimento ai concetti di dolcezza, affabilità e bontà sono varie e non sempre utilizzate in modo

---

[21] *Etica*, IV, 6, 1126b10 - 1127a15; come si vedrà, in altro luogo Aristotele la chiama genericamente *philia*.

[22] *Etica*, IX, 5, 1166b5 - 1167a25.

[23] BEHM, J., *Eunoia*, in KITTEL, F., "Grande Lessico del Nuovo Testamento", VII, Paideia, Brescia 1984, col. 1095-1100.

[24] Si può notare, per inciso, che nel Nuovo Testamento l'estensione del termine pare allargarsi rispetto all'Antico Testamento, dal momento che ogni cristiano è chiamato a comportarsi con devozione nei confronti del suo Signore, Gesù Cristo. Pur non trattandosi esattamente di un rapporto "servile", la parola rimanda comunque a una relazione di questo tipo; cfr. sull'argomento SPICQ, C. *Teología moral del Nuevo Testamento*, tomo II, p. 716 e specialmente nota 169.

univoco; oltretutto, la loro traduzione latina nella Vulgata è spesso cangiante. Esse sono essenzialmente tre: *prautes* (reso frequentemente dalla NV con la parola latina *mansuetudo* e dall'italiano "mitezza"), *krestotes* (*benignitas* o "benignità"), *epieicheia* (*clementia* o "clemenza")[25].

Nell'Antico Testamento, in estrema sintesi, si può dire che la benignità (*krestotes*) è attributo fondamentalmente divino, come appare chiarissimo soprattutto nei Salmi[26], al quale corrisponde la gratitudine e la devozione della creatura. La mitezza (*prautes*) possiede il significato tradizionale profano di virtù moderatrice della collera, al quale si aggiunge però quello di pazienza unita all'umiltà[27]; la mitezza è la risposta del giusto di fronte alla sofferenza e alla difficoltà, ma anche il suo atteggiamento abituale nella vita quotidiana, secondo quanto raccomanda Sir 3, 17: "Figlio, nella tua attività sii modesto, sarai amato dall'uomo gradito a Dio"[28]. Nel con-

[25] Benedetto XVI ha sottolineato l'interesse dell'indagine sui rapporti della cultura e della lingua greca con la Sacra Scrittura, con parole che vale la pena di ricordare: "L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso". Riferendosi poi in particolare alla versione greca dell'AT dei LXX, il Santo Padre ha ricordato come essa sia "una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo"; cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso*, Regensburg, 12.09.2006, in "Insegnamenti" II/2 (2006) 257-272.

[26] Emblematica, tra i numerosi altri esempi, è la benignità attribuita a Dio in Sal 100, 5: "buono è il Signore, eterna la sua misericordia"; cfr. anche Sal 25, 8; Sal 34, 9; etc.

[27] Basti qui citare, tra le 11 occorrenze del termine nell'AT, la celebre descrizione di Mosè fatta in Num 12, 3 come *mitissimus* (*humilissimus* secondo la Vulgata e *prays* nella versione dei LXX), dove la "mitezza" include evidentemente anche la sopportazione delle sofferenze che si devono affrontare per compiere la volontà di Dio. Si può notare che questo termine greco traduce spesso l'ebraico *anawim*, che caratterizza gli umili e i poveri, coloro che soffrono perché oppressi, che saranno oggetto della prima Beatitudine proclamata da Gesù. Si possono vedere al riguardo le osservazioni di BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, pp. 104-108.

[28] Interessa riscontrare l'affinità di questo versetto con Gc 3, 13, dove si troverà un esplicito riferimento alla mitezza nella conversazione, assai vicina all'affabilità. Cfr. anche Sir 6, 5: "una bocca amabile moltiplica gli amici, un linguaggio gentile attira i saluti"; la più recente traduzione della CEI (2008) rende questo versetto così: "una bocca amabile moltiplica gli amici, una lingua affabile le buone relazioni" (si tratta dell'unica occorrenza di un vocabolo collegato a affabil- in tutta questa versione italiana della Bibbia). E' stato fatto notare come il Siracide sia forse il libro dell'AT nel quale si trovino più frequenti accenni a virtù relative alla vita sociale.

tempo, tuttavia, nella *prautes* si può riscontrare l'atteggiamento modesto, abbordabile, affabile caratteristico di chi ha sofferto ed ha imparato ad essere docile; nell'Antico Testamento questa docilità è connotata dalla pazienza e va vissuta innanzitutto con Dio. Nel già citato versetto del Siracide, nel quale la Neovulgata rende con la parola "affabilità" la *prautes* greca, si trova comunque un contesto chiaramente collegato alle buone maniere, all'apertura disinteressata nei confronti del prossimo, ancorché povero, manifestata con parole e gesti di disponibile mitezza[29]. In definitiva, sia la *prautes* sia la *krestotes* designano una dolcezza piena di tatto; ma la prima connota un'umiltà fondata sul rispetto, con atteggiamento sostanzialmente passivo; la seconda rimanda a un'idea attiva di beneficenza, propria di Dio e di quegli uomini nei quali risplende la gioia della carità.

Il termine *epieicheia*, in greco profano, esprime il giusto equilibrio, la proporzione ragionevole nel giudizio, associata spesso alla prudenza del capo; in latino, *clementia* esprime la capacità di addolcire il castigo, di perdonare. Nella versione greca della Bibbia dei LXX, pressoché tutte le occorrenze della parola *epieicheia* riflettono il significato del greco classico; non si tratta mai di una caratteristica attribuita a una cosa, ma sempre a Dio o a una persona costituita in autorità e capace di manifestare misericordia[30]. In questo senso, è un vocabolo vicino a *krestotes*.

Una qualità collegata alle precedenti è espressa da un'altra parola greca, *epiotes*, la cui traduzione letterale sarebbe "privo di rughe, pulito". Essa occorre solo una volta nell'Antico Testamento[31], mentre in 2Tim 2, 24–25 la *epiotes* si trova associata alla *prautes*, tra le qualità del pastore, a indicare la mansuetudine e la mitezza che egli è chiamato a possedere. La traduzione dell'aggettivo proposta dalla Neovulgata è *mansuetus*, anche se pare che la qualità descritta sia in realtà la *lenitas*, la levigatezza esteriore, cioè l'assenza di asperità. Per inciso, si può notare che l'etimologia della parola

[29] Sir 4, 7: "Porgi l'orecchio al povero e rispondigli al saluto con affabilità".
[30] Si veda, per esempio, Sal 86, 5, dove si trovano accostati i termini *epieicheia* e *krestotes*. Non si può tuttavia affermare che il termine sia usato rigidamente, come si vede in Sap 2, 19: "Mettiamolo alla prova con insulti e tormenti, per conoscere la mitezza (*epieicheia*) del suo carattere".
[31] Est 3, 13.

francese *politesse* deriva dal latino *politus*, e mantiene proprio questa connotazione di assenza di asperità nel carattere.

Vale la pena di ripercorrere una bella sintesi di questi concetti presentata da Ceslas Spicq a conclusione di un suo erudito e noto articolo al riguardo. La clemenza (*epieicheia*) indica soprattutto la condiscendenza, la bontà di un superiore nei confronti di un inferiore, e in questo senso è in stretto rapporto con la benignità (*krestotes*). La mitezza/mansuetudine (*prautes*) consiste in una sorta di bontà estesa a tutti, e che possiede quindi un oggetto più vasto. La benignità e la clemenza richiedono l'esercizio della misericordia, mentre la mitezza quello dell'umiltà. Clemenza e mitezza sono accomunate dal senso della misura; la clemenza, insieme alla benignità, rimanda all'arte di saper accogliere il prossimo, che si traduce in affabilità. La benignità è tuttavia innanzitutto una virtù interiore, che nasce dal timor di Dio o dall'amor di carità; mentre la clemenza e la mitezza sono piuttosto esteriori, e moderano la condotta e le parole[32].

Giova notare che le traduzioni nelle lingue moderne della *mitezza* biblica tendono a metterne in luce un aspetto parziale, soprattutto in rapporto alla densità con la quale Gesù usa la parola nella beatitudine dei miti: "due associazioni costanti, nella Bibbia e nella parenesi cristiana antica, aiutano a cogliere il 'senso pieno' di mitezza: una è quella che accosta tra loro mitezza e umiltà, l'altra quella che accosta *mitezza* e *pazienza*; l'una mette in luce le disposizioni interiori da cui scaturisce la mitezza, l'altra gli atteggiamenti che spinge ad avere nei confronti del prossimo: affabilità, dolcezza, gentilezza. Sono gli stessi tratti che l'Apostolo mette in luce parlando della carità: 'La carità e paziente, è benigna, non manca di rispetto, non si adira… (1Cor 13, 4-5)"[33].

---

[32] Cfr. SPICQ, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, p. 338. A proposito della nozione di mitezza presente in molteplici passi dell'AT collegati tra di loro, Benedetto XVI fa notare come "la traduzione italiana, purtroppo, ha offuscato questa connessione usando per la parola *prays* di volta in volta parole diverse" (BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 106).

[33] CANTALAMESSA, R., *Le beatitudini evangeliche. Otto gradini verso la felicità*, San Paolo, Milano 2008, in particolare p. 40 (ma si veda tutto il capitolo "Beati i miti perché possiederanno la terra", alle pp. 38-53); l'autore elenca i termini con i quali le lingue moderne rendono la parola greca *praeis*: *miti* e *mansueti*, in italiano; *mansos*, in spagnolo;

### *1.2. La mitezza del Messia*

Il Nuovo Testamento ignora sostanzialmente il concetto di eleganza e raffinatezza cortese[34], anche se loda invece la delicatezza, senza escludere il buonumore e l'ingegnosità di spirito, come si può vedere in Col 4, 6: "Il vostro parlare sia sempre con grazia, condito di sapienza, per sapere come rispondere a ciascuno". Anche 1Pt 3, 16 corrisponde a un contesto simile: dopo aver incoraggiato a "rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi", si aggiunge la raccomandazione: "Tuttavia, questo si faccia con dolcezza e rispetto"[35]. La parola latina scelta per rendere "dolcezza" (*prautes* in greco) è *mansuetudo*.

Un'analisi attenta dell'utilizzo delle parole che esprimono alcuni dei connotati dell'affabilità nella Sacra Scrittura fa notare come esse, mentre sono come si è visto differenziate abbastanza chiaramente nell'Antico Testamento, diventino invece sostanzialmente intercambiabili nel Nuovo Testamento, essendo tutte più o meno collegate al concetto basilare di *agape–caritas*, cioè all'essenza del messaggio cristiano[36].

Nella spiritualità cristiana, l'idea di mitezza rimanda direttamente all'Antico Testamento: quando Gesù si definisce "mite e umile di cuore" [37] lo fa in continuità con la fede israelita dei Salmi e dei Profeti, poiché la mitezza è qualità messianica, collegata all'umiltà[38]. Per definire la mitezza di Cristo, la parola utilizzata da Matteo è *praus*, che mantiene quindi il

---

*doux*, in francese; in tedesco, *Sanftmütigen*, nella traduzione di Lutero, e anche *Machtlosen*, cioè inermi e senza potere; *gentle*, in inglese. Quest'ultima traduzione aggiunge la sfumatura della cortesia.

[34] Cfr. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*, tomo II, p. 886, nt. 129.

[35] Cfr. SPICQ, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, p. 330, nt. 1.

[36] Numerosi riferimenti bibliografici si trovano in SPICQ, C. *Teología moral del Nuevo Testamento*, Appendice IX: "El rostro inmaculado del Amor en la Iglesia cristiana", pp. 859-899. A quelle pagine si rifanno molte delle considerazioni che si stanno qui riassumendo.

[37] Mt 11, 29.

[38] Cfr. MENNESSIER, *Douceur*, col. 1674. Cfr. Zc 9, 9 ("Ecco, a te viene il tuo re, egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina"), che sarà citato in Mt 21, 5 e in Gv 12, 15; cfr. anche BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 105.

connotato di pazienza/docilità. Tuttavia, se nell'Antico Testamento questa mitezza/pazienza era virtù da vivere innanzitutto con Dio, Gesù unisce nelle Beatitudini i miti, i poveri e coloro che soffrono. Sembra quindi trattarsi di qualcosa di più profondo e radicale rispetto alla virtù della cordialità/affabilità che interessa la nostra ricerca. Sono questi infatti i lineamenti del Servo di Dio, sofferente, spogliato di tutto, il quale sopporta l'umiliazione e merita così la salvezza per l'uomo[39]. Quando san Paolo, rivolgendosi ai Corinzi con accorata esclamazione, li esorterà "per la dolcezza e la mansuetudine di Cristo" (2Cor 10, 1), lo farà ricorrendo ai termini greci *prautes* ed *epieicheia*; il riferimento non sarà tuttavia tanto alla mitezza del carattere di Gesù, quanto piuttosto alla sua *kenosis*, l'umiliazione redentrice del Messia, momento centrale della redenzione[40].

Dove invece si vedono la mitezza e l'apertura del carattere di Gesù è in numerosi episodi del Vangelo, tanto che si può affermare che l'affabilità sia una virtù propriamente cristiana. Cristo si comporta con somma delicatezza verso i bisognosi; si commuove dinanzi alle miserie umane, ma offre un rimedio nel segno dell'affabilità[41]. Sa dialogare con persone di ogni categoria: sapienti come Nicodemo[42], persone socialmente non ben accette come Zaccheo[43] o la Samaritana[44]. Gesù sa ascoltare pazientemente e mettere l'interlocutore a suo agio, si avvicina a ciascuno con semplicità, infonde fiducia al primo saluto e facilita l'apertura del cuore. Ancora più significativo è che persone di tutti i tipi gli si avvicinino senza timore: i bambini[45], i malati[46], il giovane ricco, che *corre incontro* a Cristo e lo

[39] Cfr. Fil 2, 8 e Eb 2, 11-14.
[40] Per un esauriente studio del versetto paolino, si veda l'articolo di LEIVESTAD, *The Meekness and Gentleness of Christ (2 Cor 10, 1)*, "New Testament Studies" XII (1966) 156-164.
[41] Il breve elenco, che si propone senza la pretesa di essere esaustivi, di luoghi dei Vangeli dove si riscontra l'affabilità di Cristo parte dai suggerimenti di BORTONE, E., *Affabilità*, in E. ANCILLI (dir.), "Dizionario enciclopedico di spiritualità", I, Città Nuova, Roma 1990, pp. 35ss.
[42] Cfr. Gv 3, 1-21.
[43] Cfr. Lc 19, 1-10.
[44] Cfr. Gv 4, 7-42.
[45] Cfr. Mc 10, 13-14 e Lc 18, 17.
[46] Cfr., per esempio, i colloqui narrati in Lc 17, 11-19.

chiama spontaneamente "buono"[47]. E forse l'episodio più emblematico è il lungo colloquio con i discepoli di Emmaus, che lascia intuire come l'affabilità e la cordialità siano intimamente collegate al dialogo apostolico[48].

Come è noto, il concetto di *agape-caritas* assume, soprattutto a partire dal Vangelo e dalle Lettere di Giovanni, un'importanza centrale. Nel corso dell'ultima cena, Gesù proclama il comandamento nuovo dell'amore: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13, 34-35) e chiama *amici* i discepoli: "Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (Gv 15,15). Si può affermare che in Cristo si rivela fondamentalmente l'*agape* del Padre e che l'intera missione del Figlio, e quindi di ogni cristiano, è legata alla carità[49]. Ora, la carità non può essere separata da manifestazioni concrete e tangibili, ben visibili dall'esterno perché ne sono l'attuazione evidente. Per questo è stato detto che l'affabilità, in quanto manifestazione autentica della carità, è la sintesi dei rapporti che devono intercorrere tra gli uomini, secondo lo spirito cristiano[50].

---

[47] Cfr. Mt 19, 13-15; Mc 10, 17; Lc 18, 18.

[48] Cfr. Lc 24, 13-35.

[49] Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, n. 6: "delle tre parole greche relative all'amore – *eros*, *philia* (amore di amicizia) e *agape* – gli scritti neotestamentari privilegiano l'ultima, che nel linguaggio greco era piuttosto messa ai margini"; per un'analisi dei termini greci ed ebraici relativi all'amicizia, si veda FABBRI, M., *L'amicizia nel Vangelo secondo San Giovanni*, in D'AVENIA, M.-ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, pp. 121-133; una bibliografia sulla *agape* si trova in LIMBURG, K., *Dios es amor (1Jn 4, 8.16)* in ARANDA, A. (ed.), *Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Colección teológica 43), Pamplona 1985, pp. 433-459. Cfr. SANCHEZ NAVARRO, L. Agape *en el Evangelio de Juan*, "Scripta Theologica" 29/1 (2007) 171-184, specialmente pp. 172-173.

[50] BOREINE, *Affabilità*, p. 36. Risulta a questo proposito suggestiva l'ipotesi secondo la quale il significato originario della parola *agape* sarebbe quello di "salutare amabilmente"; per approfondimenti, si confronti SPICQ, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, II, p. 509, nota 4.

### *1.3. "La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini" (Fil 4, 5)*

Il significato delle parole greche che abbiamo avuto modo di esaminare finora viene ulteriormente arricchito nel *corpus paulinum*. Nella lettera ai Filippesi (Fil 4, 5), come è già stato notato, si ha l'unico luogo nella versione italiana del 1974 del Nuovo Testamento nel quale è presente la parola "affabilità", che rende il greco *epieicheia* (e il latino *modestia*). Come vedremo, si tratta di una qualità molto vicina a quanto san Tommaso intende con la parola *affabilitas*, una caratteristica che dev'essere "nota a tutti", e pertanto ben visibile. Considerazioni simili si possono fare per l'invito di Col 3, 12 a rivestirsi di sentimenti di bontà (*krestotes*, *benignitas*) e mansuetudine (*prautes*, *mansuetudo*), che vale la pena di riportare per intero:

> "Rivestitevi dunque, come amati di Dio, santi e diletti, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza; sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente, se qualcuno abbia di che lamentarsi nei riguardi degli altri. Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi. Al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo di perfezione. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E siate riconoscenti!"[51].

Anche in alcuni altri elenchi di qualità presenti nel *corpus paulinum* si trovano riferimenti di un certo interesse. A Timoteo, l'Apostolo – oltre a giustizia, pietà, fede, carità, pazienza – raccomanda la "modestia" dove il latino *mansuetudo* rende il greco *prautes*[52]; e, usando lo stesso termine, afferma che un "servo del Signore non dev'essere litigioso, ma mite con tutti, atto a insegnare"[53]. Raccomandazioni analoghe sono quelle, rivolte a

[51] Col 3, 12-15; il passo termina con un riferimento alla gratitudine, anch'essa, come l'affabilità, una virtù sociale; da sottolineare anche l'invito a superare le contese, e a perdonarsi vicendevolmente; queste virtù sono indicate tutte come collegate strettamente alla carità.
[52] 1Tim 6, 11.
[53] 2Tim 2, 24.

Tito, "di non parlare male di nessuno, di essere mansueti, mostrando ogni dolcezza verso tutti gli uomini"[54]; e i termini utilizzati sono *epieicheia* (per l'esortazione alla modestia/mansuetudine) e *prautes* (per quella alla dolcezza), a riprova del fatto che il campo semantico di tutte queste parole non sia rigidamente delimitato. Si sta facendo riferimento, comunque, a virtù assai vicine all'affabilità, che esprime un atteggiamento di apertura nei confronti di tutti gli uomini[55].

Una menzione speciale merita il noto elenco dei frutti dello Spirito Santo, della lettera ai Galati[56], tra i quali si trovano la "benevolenza" (*krestotes*, *benignitas*), "bontà" (*agathosyne*[57], *bonitas*) e la "mitezza" (*prautes*, *modestia*). Senza bisogno di addentrarsi in un'analisi approfondita delle sfumature che distinguono questi termini, si può affermare che in ciascuno si riscontra qualche elemento della virtù sociale dell'affabilità; soprattutto il testo dei Galati è importante perché è la base dell'interpretazione di questa qualità come frutto dello Spirito Santo.

In definitiva, l'affermazione di 1 Cor 13, 4 che "la carità è benigna" (in cui si utilizza il termine *kresteyetai*, e il latino *benigna*), in uno dei momenti culmine della ricchezza espressiva degli scritti paolini, non si sta esprimendo un connotato generico della carità, ma la qualità che fa riconoscere nel cristiano quel riflesso visibile della grazia, nel contempo affabile e indulgente verso chiunque condivida la nostra condizione umana[58].

La breve disanima condotta intorno alla presenza dell'affabilità nella Sacra Scrittura consente di affermare che esista continuità tra Antico e Nuovo Testamento nell'utilizzo di alcune parole particolarmente dense di signifi-

---

[54] Tt 3, 2.
[55] Altri esempi sono: 2Cor 6, 6, dove si trova un elenco delle qualità dell'apostolo, attraverso le quali è possibile riconoscerlo: "purezza, sapienza, pazienza, benevolenza (*krestotes*), spirito di santità, amore sincero"; e, fuori dal *corpus paulinum*, 1 Pt 2, 18; Gc 3, 17. Per l'analisi di questi e di altri luoghi collegati, si veda SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*, II, pp. 878-886.
[56] Gal 5, 22.
[57] Per il termine *agathosyne*, si può vedere SPICQ, *Teologia moral nel Nuevo Testamento*, II, p. 893, nt 176, dove esso viene messo in rapporto con l'ospitalità.
[58] Così afferma MENNESSIER, *Douceur*, col. 1676.

cato. Non esiste tuttavia alcun vocabolo nel linguaggio biblico per esprimere precisamente ciò che intendiamo oggi con la parola affabilità. Si può invece sostenere che vi sia un chiaro fondamento biblico per questa virtù, strettamente unita alla carità, del quale è come il volto esterno e immediatamente visibile. A mo' di sintesi, si può segnalare la liturgia del Messale Romano prevista per la Domenica dedicata alla Sacra Famiglia, che presenta alcuni dei temi e testi principali che sono stati fin qui analizzati: l'orazione colletta invita i fedeli a imitare la Famiglia di Nazaret nelle "virtù domestiche e nei legami di carità"[59]; la prima lettura, tratta dal Siracide[60], presenta i rapporti che devono intercorrere tra i famigliari; la seconda lettura è il brano della lettera ai Colossesi[61] che è stato citato e commentato sopra, e il Vangelo presenta diversi episodi dell'infanzia di Gesù[62]; e l'Antifona alla Comunione è la profezia del profeta Baruc, che ricorda che Dio "è apparso sulla terra e ha vissuto fra gli uomini"[63], divenendo così il modello dei rapporti personali nella famiglia e nella società.

[59] *Missale Romanum*, Dominica infra Octavam Nativitatis Domini (Oratio Collecta).
[60] Sir 3, 3-7. 14-17; il Messale lo fa precedere dal titolo: "qui timet Dominum honorat parentes".
[61] Col 3, 12-21: il titolo è: "de vita domestica in Domino".
[62] Cfr. Mt 2, 13-23, Lc 2, 22-40; Lc 2, 41-52.
[63] Bar 3, 38. Il testo del Messale recita: "Deus noster in terris visus est, et cum hominibus conversatus est". Si tornerà su questo passo nel paragrafo 4.9.

## 2. Cenni sulla virtù sociale dell'affabilità nel mondo classico

In questo capitolo, dopo aver accennato alla presentazione platonica delle virtù del dialogo (paragrafo 2.1), ci si soffermerà sulla concezione aristotelica della virtù e in particolare sul rapporto tra la *philia* e la virtù, innominata da Aristotele, della 'cordialità', che verrà anche messa in relazione con la benevolenza e la filantropia (paragrafi 2.2 e 2.3). Per concludere, verrà proposto un approfondimento del sistema ciceroniano delle virtù sociali, prestando una particolare attenzione ai concetti di *decorum*, di *honestum* e di *caritas generis humani* (paragrafo 2.4).

Il vocabolo greco *philia* possiede un'ampiezza semantica assai più estesa dell'italiano amicizia. La *philia* può esprimere tutti i sentimenti di affetto e di attaccamento verso gli altri, e proprio in questa valenza di legame benevolente verso il prossimo si calibra il fondo comune che è sotteso alla diverse determinazioni che il concetto può assumere. Esso può indicare l'amore per le persone o le cose "nostre" (perché appartenenti alla propria famiglia), oppure per le persone "buone"; può inoltre fare riferimento alle relazioni affettive interpersonali, che sono il terreno proprio dell'affabilità o dell'amabilità, che possono estendersi anche agli stranieri (*xenophilia*) o perfino a tutti gli uomini (*philantropia*). Infine, la parola *philia* – ed è questa l'accezione più comunemente utilizzata per indicare l'amicizia in senso pieno – può indicare il rapporto di amore, di reciproca benevolenza, vissuto consapevolmente tra due persone[64].

[64] La bibliografia sull'amicizia nel mondo classico è assai ampia; per un inquadramento generale è utile lo studio di KONSTAN, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, New York 1997, che alle pp. 174-176 segnala alcune questioni non ancora studiate, e alle pp. 177-198 elenca più di 500 studi sull'argomento; tra i saggi in italiano si veda soprattutto PIZZOLATO, L. F., *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993. Come testi di riferimento, ci si è serviti di REALE, G., *Storia della filosofia antica*, II, Milano [8]1991 e di PIZZORNI, R., *Giustizia e carità*, Città Nuova, Roma 1980. In particolare per Platone e Aristotele si citano i seguenti studi, che saranno significativi per i successivi sviluppi della presente ricerca: JONES, L. G., *Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas*, "The New Scholasticism" 61 (1987) 373-399; McEVOY, J. *Amitié, attirance et amour chez St Thomas d'Aquin*, "Revue Philosophique de Louvain" 91 (1993) 383-407; PHELAN, G. B., *Justice and Friendship*, "The Thomist" 5 (1943) 153-

Si può dire che l'affabilità o cortesia, nel contesto più ampio dell'amicizia, riguarda soltanto un aspetto parziale, e per così dire sociale o "esterno", della *philia* greca, senza andarne a toccare il nucleo profondo, mentre essa non pare avere rapporti con l'altra grande parola greca che riguarda l'amore, e cioè l'*eros*. A proposito del termine *agape*, che esprime la novità della concezione cristiana dell'amore, si può affermare che essa indichi la fonte e la radice dell'affabilità, come di ogni altra virtù sociale; come è noto, tuttavia, la parola *agape* non è molto utilizzata nella letteratura greca non cristiana[65].

### *2.1. Platone e le virtù del dialogo*

Il concetto di *philia* in rapporto con quello di *eros* è un tema centrale della filosofia di Platone[66]. Limitando l'analisi, come si è anticipato, a quanto riguarda più da vicino la virtù dell'affabilità, si può dire che il filosofo affermi l'esistenza di una virtù che chiama benevolenza (*eunoia*) e che è come una condizione previa per il dialogo. A questo proposito, è significativo il modo in cui Platone la descrive tra le caratteristiche del saggio, in un noto brano del *Gorgia*:

> "Colui che vuole saggiare veramente un'anima per accertare se essa vive rettamente o no, deve avere tre qualità [...]: scienza (*episteme*), benevolenza (*eunoia*) e franchezza (*parresia*). Io infatti trovo molti uomini che non sono in grado di saggiarmi, perché non

170; questi articoli sono serviti da guida anche per la scelta dei brani di Platone e Aristotele citati.

[65] Cfr. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, pp. 53-56 e *passim*, che analizza le parole greche che rendono il concetto di "amico".

[66] Per un'introduzione generale a questi temi, si veda REALE, *Storia della filosofia antica*, II, pp. 261-269; una bibliografia più dettagliata e specialistica è quella presentata nel volume REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano [19]1996, in particolare nel capitolo XV ("Eros e protologia nel *Liside*, nel *Simposio* e nel *Fedro*), pp. 454-494. Una presentazione dell'amicizia in Platone si trova in MASPERO, G., *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore tra filosofia e teologia*, in D'AVENIA, M.-ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, pp. 279-286.

> sono sapienti come te; altri invece sono sapienti, ma non vogliono dirmi la verità, perché non si prendono cura di me"[67].

Alla benevolenza Platone affianca quindi anche l'aspetto di "dire la verità", proprio della virtù della franchezza; ci si sta quindi muovendo in un ambito affine a quello della virtù della *veracità*, che Aristotele, e dopo di lui san Tommaso, presenterà tra le virtù sociali, proprio accanto alla cortesia-affabilità[68].

Nel libro VI della *Repubblica* troviamo un brano nel quale si descrive il modo in cui il filosofo ama la verità e realizza in sé le maggiori virtù. Si può leggerlo come una sorta di trattazione sulle virtù sociali:

> "– Dopo ciò vedi un po' se quegli uomini che vogliono essere all'altezza delle nostre esigenze non debbano di necessità avere nella loro natura, oltre all'altro, anche questo carattere.
> – Di quale carattere parli?
> – Della sincerità: che essi siano ben consapevoli di non dover mai cedere alla menzogna. La odino, anzi, per amore della verità.
> – E' probabile, disse.
> – Caro amico, non solo è probabile, ma assolutamente necessario che l'uomo naturalmente propenso all'amore ami tutto ciò che è congenere o affine agli oggetti del suo amore. […]. Una persona siffatta sarà anche temperante e per nulla attratta dalle ricchezze […]. E allora? l'uomo posato, che non si lascia sedurre dalle ricchezze; l'uomo tutt'altro che meschino, misurato nelle parole e coraggioso potrebbe forse essere scorbutico e ingiusto?
> – No di certo.
> – E allora anche a questi caratteri dovrai guardare, quando si tratterà di discernere l'animo filosofico da quello non filosofico; e dovrai farlo fin dall'inizio, finché l'uomo è giovane, se vuoi davvero

[67] PLATONE, *Gorgia*, 487 A. Si citano i testi di Platone nella traduzione italiana pubblicata da REALE, G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
[68] Nella *S.Th.*, san Tommaso dedica alla *veritas* la q. 109 della II-II, e all'*affabilitas* la q. 114.

> distinguere la sua attitudine alla giustizia, se è socievole o intrattabile e rozzo" [69].

Come si vede, si sta qui facendo un esplicito riferimento a diversi aspetti, tra i quali emergono la sincerità, il senso della misura e la cortesia nei modi che va mantenuta nelle relazioni pubbliche; una certa *socievolezza* viene qui considerata virtù distintiva dell'uomo giusto; in essa è contenuta anche la capacità di evitare la litigiosità (che sarà poi considerata da Aristotele il vizio per difetto dell'affabilità). In un brano del *Protagora*, si legge:

> "Fra amici e amici si discute con benevolenza, mentre tra avversari e nemici si contende. E così la nostra riunione sarebbe bellissima, e voi interlocutori ricevereste da noi ascoltatori la nostra approvazione, non la nostra lode: infatti, l'approvazione nasce nell'anima degli ascoltatori senza che sia possibile l'inganno, mentre la lode è spesso anche nelle parole di coloro che mentono e dicono il contrario di quello che pensano"[70].

L'interesse particolare di questo passo risiede nel fatto che vi si trova descritta la qualità del conversare amabilmente (chiamata qui di nuovo "benevolenza") e un ostacolo che vi si oppone, che consiste nella lode che sorge dall'ipocrisia, che potrebbe essere considerata una definizione di adulazione. Aristotele considererà l'adulazione come il vizio per eccesso dell'affabilità; anch'essa è quindi messa in rapporto con la veracità/sincerità.

Un contributo di Platone interessante per il nostro studio è dato dalla presentazione sistematica delle quattro virtù che verranno poi chiamate *cardinali*; si tratta di una sistematizzazione che non è raccolta da Aristotele, ma che invece, attraverso la mediazione stoica, sarà ripresa da Cicerone e verrà codificata da sant'Ambrogio. Le virtù sociali cominceranno allora ad essere considerate come parti della virtù della giustizia. A questo proposito si può citare un brano delle *Leggi* che elenca le virtù cardinali:

---

[69] PLATONE, *Repubblica*, 485 C-486 B.
[70] PLATONE, *Protagora*, 337 B.

> "Si trova al primo posto, in posizione preminente, la saggezza; al secondo, subito dopo, l'intelligenza, l'atteggiamento temperante dell'anima. Terza viene la giustizia che nasce dalla mescolanza di questa virtù con il coraggio. Al quarto posto, infine, mettiamo il coraggio"[71].

Più avanti, Platone sottolineerà l'importanza di dare priorità alle virtù essenziali dicendo che "una certa sopravvivenza e una certa felicità, almeno per quanto è in potere dell'uomo" si possa garantire ponendo "al primo posto nella scala dei valori i beni dell'anima temperante"[72].

Il tema è trattato in modo più diffuso nel *Gorgia*, dove si afferma che la società umana è "tenuta insieme" dall'amore, una forza che fa tendere tutte le cose al bene:

> "Questo mi sembra essere lo scopo in funzione del quale l'uomo deve vivere. E a questo scopo deve tendere tutte le energie sue e quelle della Città: che giustizia e temperanza siano presenti in chi vuole essere felice. In questo modo egli deve comportarsi, e non deve permettere che i suoi appetiti si sfrenino per poi cercare di soddisfarli – male irrimediabile – vivendo così una vita da ladro. Infatti, quest'uomo non potrebbe essere *amico* né ad altro uomo né a dio, perché non è capace di avere comunanza, e dove non c'è comunione non ci può essere neppure amicizia. E i sapienti, o Callicle, dicono che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dall'ordine, dalla temperanza e dalla rettitudine: ed è proprio per tale ragione che essi chiamano questo intero universo 'cosmos', ordine, e non invece disordine e sregolatezza"[73].

---

[71] PLATONE, *Leggi*, 631 C. La pagina paradigmatica in cui Platone fissa le virtù cardinali è quella della *Repubblica*, 441 D-442 D; cfr. REALE, *Storia della filosofia antica*, II, p. 302.
[72] PLATONE, *Leggi*, 697 B.
[73] PLATONE, *Gorgia*, 507 D-508 A.

Secondo Platone quindi l'amicizia degli uomini è un riflesso a livello antropologico della struttura metafisica della realtà: il filosofo, amico della sapienza, aspira "a una partecipazione reale tanto all'ordine e alla coesione che interessano tutta la realtà e le permettono di costituire un tutto armonico e ordinato, quanto alla *comunanza* che sta alla base di ogni tessuto sociale"[74].

La breve serie di citazioni dai *Dialoghi* di Platone ci ha consentito di ritrovare alcuni elementi propri delle virtù sociali, e in particolare dell'affabilità–cordialità che va mostrata nelle parole e nei gesti. Platone non indica con un termine specifico questa virtù, ma ne mostra diverse manifestazioni. Vale la pena di sottolineare che il "dialogo", la conversazione su temi elevati e quella che si svolge nel quotidiano, a tavola o tra amici, risulti essere il luogo per eccellenza dove esercitare l'affabilità; non stupisce pertanto che nell'autore dei *Dialoghi* si vedano delineati alcuni aspetti basilari di questa virtù[75].

Interessante è il modo con il quale Diogene Laerzio riassume la concezione platonica dell'amicizia:

> "Sono tre le specie dell'amicizia [per Platone]: la naturale, la sociale e l'ospitale. Chiamiamo naturale quella che i genitori hanno verso i figli ed i parenti tra di loro: questa è stata ereditata anche dagli altri animali. Chiamiamo sociale quella che deriva dalla consuetudine e non dalla consanguineità: esempio tipico l'amicizia di Pilade per Oreste. L'amicizia ospitale si attua con gli stranieri ed è dovuta o a raccomandazione o a corrispondenza epistolare"[76].

---

[74] PREMOLI DE MARCHI, P., *Chi è il filosofo? Platone e la questione del dialogo mancante*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 271; si vedano anche le pp. 310-311; il saggio, dedicato a un tema specialistico, contiene ulteriore bibliografia che può interessare anche il nostro tema.

[75] Cfr. WHITE, Affabilitas *and* veritas *in Aquinas: The Virtues of Man as Social Animal*, pp. 644-645, nota 10.

[76] DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Bari 1975, III, 81, p. 126. Per una presentazine sintetica della differenza tra la concezione platonica e quella aristotelica di amicizia, si veda PIZZORNI, *Giustizia e carità*, pp. 18-20.

Va comunque detto che l'amicizia platonica è un concetto più astratto di quello aristotelico, dal momento che "per Platone ogni amicizia umana procede, anche nelle sue forme più elevate, da una illusione, che fa perdere di vista il fine reale della sua esistenza. In Aristotele, al contrario, l'analisi dell'amicizia è in qualche modo preliminare in rapporto all'apprezzamento del suo valore"[77]. Nel contempo, è stato detto anche che la riflessione platonica sull'amicizia "presenta tratti specificamente religiosi ed è, per questo, ponte naturale verso il pensiero patristico"[78].

### *2.2. La virtù aristotelica delle relazioni sociali (affabilità in senso proprio)*

Prima di analizzare la descrizione della virtù sociale dell'affabilità secondo Aristotele, vale la pena di riassumere brevemente il quadro complessivo delle virtù che viene presentato dallo Stagirita. Un tale studio risulta utile perché il pensiero aristotelico su questi temi sarà determinante per la successiva riflessione teologica operata da san Tommaso d'Aquino.

Per Aristotele, il concetto di virtù "dipende da una approfondimento del concetto di anima"[79]. L'anima si distingue in tre parti, delle quali solo quella intellettiva è razionale (non lo sono né l'anima vegetativa né quella sensitiva). Tuttavia, anche l'anima sensitiva, chiamata anche concupiscibile o appetitiva, partecipa in certo modo della ragione. Ogni dinamismo vitale si struttura pertanto a partire dal principio conoscitivo e appetitivo che caratterizza la sua natura. Nell'uomo, che è l'animale di natura razio-

---

[77] FRAISSE, J.-C., *'Philia'. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, p. 257.

[78] MASPERO, *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore tra filosofia e teologia*, p. 279, nota 35.

[79] REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, p. 498; la sintesi qui presentata si rifà a quella di Reale e ad altri studi, tra i quali: GARCÍA DE HARO, R., *La vita cristiana*, Ares, Milano 1995, pp. 456-457, che presenta in modo schematico il concetto aristotelico di virtù; RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, pp. 13-23; RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994; PEROTTO, L., *Introduzione*, in *San Tommaso d'Aquino. Commento all'etica Nicomachea di Aristotele*, PDUL ESD, Bologna 1998, vol I, pp. 5-16 (in queste pagine dell'introduzione al Commento di san Tommaso all'Etica, il curatore e traduttore presenta una sintesi chiara dell'etica aristotelica).

nale, questa dinamica si articola attraverso la dialettica tra la ragione e l'appetito sensibile, che viene perfezionato dalle virtù proprio per diventare capace di operare secondo ragione. La felicità dell'uomo, secondo Aristotele, consiste nel vivere secondo ragione: "la felicità consiste in un'attività dell'anima secondo virtù"[80].

La ragione si accorda in modo retto con l'appetito umano secondo la sua triplice modalità: volontà, impulso aggressivo e desiderio di piacere. Da qui nasce l'articolazione delle virtù: la giustizia regola la volontà, la fortezza-coraggio l'impulso aggressivo, la temperanza il desiderio di piacere. La prudenza perfeziona invece la ragione stessa, rendendola capace di misurare qual è il giusto mezzo tra gli eccessi e i difetti possibili, e fungere così da guida per ogni appetito e quindi per ogni virtù (va tuttavia notato che per lo Stagirita il sistema delle virtù non ruota intorno alle quattro che la tradizione platonica e poi stoica definirà "cardinali"[81]).

La suddivisione tra le virtù aristoteliche viene presentata, quindi, nel modo seguente. Le virtù della parte più elevata dell'anima, cioè di quella razionale, sono chiamate virtù *dianoetiche*, e perfezionano la ragion pratica (che conosce le cose contingenti e variabili) e la ragion teoretica (che conosce le cose necessarie e immutabili). Le virtù che perfezionano la ragion pratica sono la prudenza (*phrónesis*) e l'arte (*techne*), mentre le virtù che perfezionano la ragion teoretica sono la saggezza (*sophia*) e la scienza (*episteme*). Accanto alle virtù dianoetiche, e ad esse strettamente collegate, vi sono le virtù *etiche*. La virtù etica è "un abito della scelta consistente nella medietà rispetto a noi stessi, determinata dalla ragione e come l'uomo saggio la definirebbe"[82].

L'*Etica Eudemia* riporta un elenco di dodici virtù etiche e qualità lodevoli, e dei vizi relativi ad ognuna di esse:

---

[80] REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, p. 498.
[81] Cfr. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 190.
[82] *Etica*, II, 6, 1106b36-1107a2. Non è questa la sede per approfondire ulteriormente questi aspetti centrali della riflessione aristotelica sull'etica, non privi peraltro di aporie; si vedano al riguardo REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, p. 506 e 519-521 e RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 173-190.

> "La *mansuetudine* è la via di mezzo tra iracondia e impassibilità; il *coraggio* è la via di mezzo tra temerarietà e viltà; la *verecondia* è la via di mezzo fra imprudenza e timidezza; la *temperanza* è la via di mezzo tra intemperanza e insensibilità; l'*indignazione* è la via di mezzo tra invidia e l'eccesso opposto, che non ha nome; la *giustizia* è la via di mezzo fra guadagno e perdita; la *liberalità* è la via di mezzo tra prodigalità e avarizia; la *veracità* è la via di mezzo tra millanteria e auto-deprezzamento; l'*amabilità* è la via di mezzo fra ostilità e adulazione; la *serietà* è la via di mezzo fra compiacenza e superbia; la *magnanimità* è la via di mezzo tra vanità e piccineria d'animo; la *magnificenza* è la via di mezzo fra fastosità e meschineria"[83].

Nell'*Etica Nicomachea*, opera successiva all'*Etica Eudemia*, si notano alcune variazioni, che dimostrano come Aristotele non abbia mai cessato di modificare la sua catalogazione delle virtù e dei vizi. Anche la *Retorica* presenta un elenco di virtù analogo ma non identico, oltre che più breve, a ulteriore conferma del fatto che queste classificazioni non si debbano considerare rigidamente[84].

Dall'analisi della trattazione aristotelica delle virtù etiche nell'*Etica Nicomachea* emerge come lo Stagirita dia una collocazione privilegiata alla fortezza (coraggio), alla temperanza (libro III) e alla giustizia (libro V).

Il libro IV viene dedicato ad altre virtù *principali* (liberalità, magnificenza e magnanimità) e *minori* (*philotimia*, mansuetudine, cordialità, veracità ed

---

[83] Questa è la traduzione di *Etica Eudemia*, II, 3, 1121a, presentata da REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, pp. 502-503; vi sono alcune variazioni rispetto alla traduzione di Armando Plebe, *ARISTOTELE. Opere*, vol. VIII, Laterza, Bari 1988, p. 109.

[84] Aristotele analizza le virtù e i vizi nell'*Etica*, II, 7 - IV, 33 (1107a28 - 1128b10) e in *Retorica*, I, 9, 1366b 1-3. A proposito delle diverse tavole di virtù e vizi presentate da Aristotele, e delle variazioni tra l'una e l'altra, si vedano i commenti di GAUTHIER, R.A.-JOLIF, T. (a cura di), *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, Peeters, Paris-Louvain $^{2}$1970, 4 voll. (in particolare, II, 1, pp. 153-155); a quelle precisazioni si rifanno le idee qui sintetizzate. Per un inquadramento generale all'*Etica Nicomachea* è utile consultare le pp. 489-540 del vol. II di REALE, *Storia della filosofia antica*, a proposito dell'etica e della politica di Aristotele.

eutrapelia). L'amicizia (*philia*) e la serietà (*semnotès*) dell'*Eudemia* vengono riunite in un'unica virtù ("cordialità", per la quale tuttavia Aristotele non indica alcun nome specifico). Si noti che la mansuetudine aristotelica va distinta chiaramente dalla *praotes* (mitezza) biblica, che è una virtù essenzialmente religiosa: *praotes*, invece, non è per Aristotele un termine tecnico per indicare una virtù. "Lo scopo della *mansuetudine* aristotelica è l'uomo, e se essa modera la collera è perché l'uomo sia pienamente uomo; il fine della *mitezza* biblica è Dio, e se essa impone all'uomo il perdono e proibisce la vendetta, è per salvaguardare i diritti di Dio: mitezza nei confronti degli uomini significa nel contempo anche umiltà nei confronti di Dio"[85]. Alla lista di virtù si aggiungono l'*eutrapelia*, che è la giovialità e moderazione nel gioco o divertimento, e la *philotimia*, o virtù dei piccoli onori.

Per Aristotele, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità e la mansuetudine non sono virtù sociali, perché il loro scopo è essenzialmente quello di garantire la perfezione del soggetto. Sono definite *virtù sociali* soltanto tre virtù accomunate dal fatto di riguardare la "vita in società", cioè "quell'insieme di rapporti sociali che non sono regolati da nessun dovere in senso stretto, ma nei quali la misura è assicurata proprio da queste tre virtù"[86]. Queste tre virtù hanno come oggetto formale il mostrare sé stessi come si è (veracità) e il far piacere agli altri (nelle cose serie, l'affabilità e nel divertimento e nel gioco, l'eutrapelia). Esse riguardano la vita intima della persona in rapporto agli altri; la vita pubblica e la vita d'affari, invece, sono regolate dalla virtù della giustizia. Per inciso, si può qui notare come Aristotele affermi che non esista un obbligo legale di dire il vero agli altri: siamo tenuti a farlo per amore del vero, non per un presunto "diritto alla verità" [87].

---

[85] GAUTHIER-JOLIF, *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, p. 301: di fatto Gauthier-Jolif traducono la *praòtes* aritotelica con *placidité* e non con *douceur* per evitare questa ambiguità. Perotto rende questa virtù con il termine italiano mansuetudine. Al riguardo, si rimanda anche alle osservazioni fatte a proposito della mitezza biblica (cfr. *supra*, paragrafi 1.1 e 1.2).

[86] *Ibid*., p. 304.

[87] Cfr. il commento in *Ibid.*, p. 310, a proposito di *Etica*, IV, 13, 1127a34. Il capitolo dell'*Etica* dedicato all'eutrapelia è uno dei riferimenti fondamentali dei trattati rinascimentali sulle buone maniere che vanno utilizzate a tavola e a corte. Una presentazione

Dopo questo inquadramento, si può procedere alla descrizione dell'analisi aristotelica della virtù senza nome che regola i rapporti sociali, della quale si parla nel capitolo 6 del libro IV dell'*Etica*. Aristotele dedica due libri dell'*Etica Nicomachea* alla trattazione dell'amicizia (*philia*), considerandola strettamente legata alla virtù e alla felicità. Il termine *philia* possiede per lo Stagirita tuttavia un'estensione assai più ampia di quella che può avere oggi la parola "amicizia"; esso esprime infatti "ogni sentimento d'affetto o di legame che si prova verso gli altri, sia spontaneo sia riflesso, dovuto alle circostanze o alla libera scelta: amicizia propriamente detta, amore, benevolenza, beneficenza, filantropia. Si tratta insomma di *altruismo*, di *socievolezza*. L'amicizia è il *legame sociale* per eccellenza, che mantiene l'unità tra i cittadini di una stessa città, o tra i compagni di un gruppo, o tra i soci di un affare"[88]. Invece, egli non definisce con un nome specifico la virtù sociale dell'affabilità, lasciando così un margine di indeterminatezza intorno ad essa; anche per questa ragione, dopo aver commentato brevemente il passo dell'*Etica Nicomachea* che la tratta direttamente[89], vale la pena di estendere il discorso ad altri aspetti ad essa collegati, quali la filantropia e la benevolenza.

Nei capitoli 6-8 del IV libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele studia le disposizioni che riguardano le relazioni sociali, intese come le relazioni della vita d'intimità e della vita mondana. I temi riguardanti la giustizia, le relazioni proprie della vita pubblica e degli affari, saranno invece trattati nel libro V. La prima delle virtù sociali ad essere presentata – come si è detto – non possiede un nome specifico e riguarda l'amabilità nei modi, il garbo da utilizzare nelle relazioni. Lo Stagirita esamina gli opposti eccessi di questa virtù:

---

suggestiva di questa virtù aristotelica si trova in KASS, L., *The Hungry Soul*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1999, pp. 172-182: Kass presenta la conversazione a tavola come il luogo per vivere il garbo, l'arguzia e l'eleganza, e inserisce il discorso nel più ampio contesto delle buone maniere richieste dalla convivenza sociale e in particolare nei banchetti.

[88] TRICOT, J., *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, Vrin, Parigi 1959, p. 381.

[89] Aristotele parla di questa virtù anche in *Etica*, II, 7, 1108a, descrivendola come giusto mezzo tra l'essere eccessivamente complimentoso e l'essere scontroso; la definisce in questo caso genericamente con il termine *philia*; e anche in *Etica Eudemia*, II, 3, 1221a.

> "Nelle relazioni sociali, vale a dire nel vivere in intimità e nell'intrattenere rapporti di parole e di fatti, gli uni passano per essere compiacenti: si tratta di coloro che approvano ogni cosa per procurare piacere e non si contrappongono in niente, ma pensano di non dover procurare dolore a quelli con i quali si incontrano. Invece coloro che, al contrario di questi, si oppongono in ogni cosa e non hanno nessuna preoccupazione di procurare dolore, sono chiamati fastidiosi e litigiosi"[90].

Chi pecca per eccesso in quest'ambito è dunque il compiacente, cioè colui che approva ogni cosa con l'unica preoccupazione di risultare piacevole, oppure l'adulatore, che invece lo fa per conseguire vantaggi personali. Pecca invece per difetto il fastidioso o litigioso, che ha sempre da obiettare e non si preoccupa di provocare dolore. Aristotele afferma che questa innominata virtù assomiglia all'amicizia, pur differenziandosene per il fatto di non comportare sentimenti d'affetto nei confronti di coloro verso i quali si tratta.

> "Infatti, si avrà lo stesso comportamento sia verso gli sconosciuti che verso coloro che si conoscono, sia verso i familiari che verso gli estranei, tranne che come è adatto in ciascuna di queste relazioni. Ché non sarà conveniente avere ugual cura per i familiari e per gli estranei, né metterli sullo stesso piano quando si tratta di causare loro un dolore"[91].

In altre parole, Aristotele afferma che di principio dobbiamo sforzarci di essere cordiali, di far piacere e di evitare di causare dolore nelle relazioni

---

[90] *Etica*, IV, 6, 1126b. Nel corso di questa sezione, faremo riferimento alle note a cura di Marcello Zanatta al volume di ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986, 2 voll., testo greco a fronte (la si citerà seguendo la numerazione dell'edizione Bekker); nel vol. I, p. 514, nt. 3, Zanatta afferma che "questa virtù anonima in italiano potrebbe essere chiamata amabilità o cordialità". Le altre due virtù sociali trattate qui da Aristotele sono la veracità (c. 7) e la lepidezza/eutrapelia (c. 8). Armando Plebe fa considerazioni analoghe in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1988, p. 97, nota 30.

[91] *Ibid*.

correnti con gli altri, ma che nel contempo conviene pensare alle conseguenze di questa affabilità. Si deve infatti rifiutare di mostrarsi troppo cordiali quando un assenso dato alla leggera potrebbe compromettere la reputazione o l'interesse nostro o delle persone alle quali diamo approvazione; si deve quindi dare priorità a considerazioni relative all'onore e all'utilità.

> "Inoltre, [il virtuoso] intratterrà relazioni differenti con le persone di rango elevato e con i primi che capitano, con chi conosce di più e con chi conosce di meno, e parimenti rispetterà anche le altre differenze, conferendo a ciascuna categoria di persone ciò che è conveniente, di per sé scegliendo di procurare piacere ed evitando di causare dolore, badando alle conseguenze [...], intendo dire alla bellezza morale e all'utile. E in vista di un grande piacere nel futuro, causerà piccoli dolori"[92].

In conclusione del capitolo, Aristotele ribadisce che chi possiede questa virtù non viene chiamato in alcun modo particolare; il virtuoso "affabile" è colui che si colloca nel giusto mezzo tra l'eccesso di chi è troppo compiacente o adulatore, e chi è invece litigioso o fastidioso.

### *2.3. La filantropia, la benevolenza e i fondamenti dell'amicizia*

All'inizio del capitolo VIII dell'*Etica Nicomachea* troviamo la celebre trattazione della *philantropia,* concetto chiave per l'intera classicità sia greca sia latina. Si tratta di uno dei luoghi dove meglio si vede l'ampiezza del concetto di amicizia in Aristotele:

> "L'amicizia può essere ingenita per natura in chi procrea verso la creatura e nella creatura verso il genitore, non soltanto negli uomini, ma anche negli uccelli e nella maggior parte degli animali; e negli individui di una stessa specie è ingenita l'amicizia degli uni verso gli altri, e principalmente negli uomini: donde lodiamo i *filantropi* "[93].

---

[92] *Ibid.*, 1127a.
[93] *Etica*, VIII, 1, 1155a.

Il termine "filantropo" è assai presente negli scritti di Aristotele: "amico degli uomini" si dice innanzitutto delle creature non appartenenti alla specie umana; gli dei e gli animali, e per questi ultimi si intende il caso in cui siano addomesticati[94]. La filantropia aristotelica consiste in un sentimento di simpatia che ci rende partecipi della sofferenza di un'altra persona, unicamente in quanto è uomo.

Può sembrare che questa apertura universale di amore al genere umano sia in contraddizione con le idee politiche di Aristotele, difensore di un inquadramento rigido della *polis* greca, e pertanto della netta distinzione degli schiavi rispetto agli uomini liberi. E' tuttavia significativo che subito dopo il brano citato, lo Stagirita affermi che "si può osservare anche nei viaggi come ogni uomo sia un essere familiare per l'uomo, ovvero un essere amico"[95], postulando così l'esistenza di una filantropia più ampia, che si apre aldilà dei confini della *polis*. Per inciso, si può notare che i rapporti con gli stranieri e con i viandanti possono essere considerati come le occasioni tipiche per esercitare l'affabilità.

Se da una parte va ricordato che ammettere contraddizioni nel pensiero aristotelico sia qualcosa di tollerabile e forse inevitabile, dall'altra non si può negare che esista nell'*Etica* più d'una affermazione del carattere universale della filantropia, come si vede nel brano seguente:

> "Non vi è amicizia per gli oggetti inanimati, né giustizia. E non si può averne per un cavallo o per un bue, né per uno schiavo in quanto schiavo, giacché non vi è niente in comune. Infatti lo schiavo è uno strumento animato, e lo strumento è uno schiavo inanimato. In quanto schiavo, dunque, non vi è amicizia verso di lui, ma in quanto uomo, giacché – ad avviso unanime – ogni uomo ha un rapporto di giustizia verso chiunque è capace di partecipare a una leg-

[94] A proposito di questo termine sono servite da spunto le profonde osservazioni di GAUTHIER -JOLIF, *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, II, pp. 661-663 e pp. 704-705, dove i commentatori mostrano come, non senza contraddizioni interne, Aristotele giunge a postulare la necessità di amicizia universale.
[95] *Etica*, VIII, 1, 1155a.

> ge o a un contratto. Pertanto vi può essere anche amicizia, nella misura in cui è uomo"[96].

Lo schiavo in quanto uomo possiede la natura umana, e questo è in fondamento della possibilità di nutrire amicizia nei suoi confronti. Nella *Politica*, Aristotele proseguirà il ragionamento, giungendo ad affermare l'esistenza di una comunanza di interessi tra lo schiavo e il suo padrone, dal momento che lo schiavo ha bisogno di ricevere ordini dal padrone per il proprio bene; e in tal modo, in contraddizione formale con il brano dell'*Etica* sopra citato, si afferma che lo schiavo ha pertanto diritto alla giustizia e all'amicizia anche in quanto schiavo, e non solo in quanto uomo[97]. Questo inquadramento del concetto di filantropia può aiutare a collocare, nel contesto più ampio del pensiero etico aristotelico, l'apertura *a priori* all'altro che è uno dei connotati caratteristici della virtù dell'affabilità.

Aristotele definisce la "benevolenza" (*eunoia*) nel libro IX dell'*Etica Nicomachea*. Innanzitutto, essa viene distinta nettamente dall'amicizia: "la benevolenza ha l'aspetto di un sentimento di amicizia, ma certamente non è amicizia. Infatti, si ha benevolenza anche verso chi non si conosce ed essa può restare celata, l'amicizia no"[98]. L'amicizia può dunque nascere soltanto nei confronti di chi si conosce, mentre la benevolenza può esistere anche verso uno sconosciuto. La benevolenza viene distinta anche dall'amore-affetto (*philesis*), perché è priva dei suoi requisiti essenziali, che sono lo slancio e il desiderio, insieme alla frequentazione abituale. La benevolenza è invece l'inizio dell'amicizia e può trasformarsi in questa se perdura nel tempo, attraverso il frequentarsi abituale.

Sganciare la benevolenza dall'amicizia e dal desiderio possiede delle implicazioni di notevole portata, che sono ben espresse da Gauthier-Jolif:

---

[96] *Etica*, VIII, 13, 1161b.
[97] Cfr. *Politica*, I, 6, 1255b.
[98] *Etica*, IX, 9, 1166 b 30-33. Aristotele tratta della benevolenza anche in *Etica Eudemia*, IV, 7, 1241a.

> "Amare non suppone solamente un'intensità di sentimento che non comporta la benevolenza; amare indica soprattutto un desiderio che è estraneo alla nozione stessa di benevolenza. Colui che ama non può accontentarsi soltanto di desiderare il bene della persona che ama per sé stessa e senza contraccambio, ma necessariamente la desidera, vale a dire desidera averla per sé, nel possesso amoroso o nell'intimità virtuosa. Aristotele non poteva dire più nettamente di non concepire l'amore-dono dell'*agape*: se la benevolenza non è il puro amore-desiderio che è l'*eros*, la sua *philesis* – ed *a fortiori* la sua *philia*, giacché questa vi aggiunge un'esigenza di reciprocità – unisce indissolubilmente il dono al desiderio"[99].

Appare qui in modo evidente come la concezione morale e politica cristiana trascenda il pensiero greco classico. La virtù dell'affabilità non resta che sulla soglia di queste tematiche, ed è per questa ragione che ci si è presi la libertà di trattarle in modo così sommario; a partire dagli ulteriori sviluppi che la filosofia cristiana apporterà al discorso si vedrà come l'affabilità e la cordialità siano virtù soltanto se e quando sono manifestazione della carità, dell'*agape*, dell'amore di Dio che traspare nelle parole e nei gesti del cristiano.

### *2.4. Il* **decorum** *e la* **comitas** *di Cicerone. Le parti della giustizia*

Il concetto greco di *philia* venne reso da Cicerone con la parola latina *amicitia*, la cui etimologia egli fa risalire alla parola *amor*[100]; si può notare

---

[99] GAUTHIER -JOLIF, *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, II, p. 736. Sullo stesso argomento è assai chiaro REALE, *Storia della filosofia antica*, II, p. 512: "L'amicizia come dono gratuito di sé all'altro è una concezione totalmente estranea ad Aristotele: anche nel suo più alto grado, l'amicizia è intesa come un rapporto di dare e avere che, sia pure a livello spirituale, si deve pareggiare".

[100] CICERONE, *Laelius de amicitia*, 8, 26: "Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam"; qui e più avanti si cita la traduzione di Emma Maria Gigliozzi, in CICERONE, *L'amicizia*, Roma 1993. Un approfondimento sulle parole greche e latine che fanno riferimento all'amore si trova in PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid $^{3}$1988: alle pp. 423-429, in un paragrafo del saggio sull'amore intitolato nell'edizione spagnola "El vocabulario amoroso en el latín y en el griego", Pieper passa in rassegna i diversi significati delle parole latine *caritas*, *dilectio*, *affectio*, *studium*, etc.

come, anche a motivo della differenza linguistica esistente tra il greco e il latino, risultava difficile trovare una traduzione letterale delle riflessioni aristoteliche sulla *philia*. Sia l'*amor* sia l'*amicitia* – afferma Cicerone – derivano dal verbo *amare*, che è sinonimo di *diligere*, cioè "voler bene a chi si ama, senza nessun bisogno, senza chiedere nessun vantaggio"[101]. Accanto ad Aristotele, in realtà, è noto che Cicerone si rifà soprattutto alla morale degli stoici, con particolare riferimento a Panezio, il quale scrisse un'opera in tre libri *sui doveri*, che non è giunta fino a noi[102]. I vocaboli scelti da Cicerone nella trattazione delle virtù sociali avranno un notevole influsso sulla riflessione successiva, nella patristica latina e in san Tommaso d'Aquino. Il termine *adfabilitas* appare in Cicerone in un capitolo del *De Officiis* che è riferito all'eloquenza nel parlare, e distingue tra l'oratoria e il discorso familiare[103]. L'affabilità viene indicata come metodo efficace per convincere:

> "E' straordinariamente grande il fascino che esercitano sugli animi la cortesia e l'affabilità del parlar familiare. Ci restano lettere [...] nelle quali i padri raccomandano ai figli di conciliarsi la benevo-

[101] CICERONE, *Laelius de amicitia*, 27, 100: "amare autem nihil est aliud nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita".

[102] Cicerone è segnalato come una delle fonti indirette attraverso le quali lo stoicismo è giunto a san Tommaso in SPANNEUT, M., *Influences stoïciennes sur la penseé morale de Saint Thomas d'Aquin*, in AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, p. 51. Per un inquadramento generale su Cicerone si è fatto riferimento a GENTILI, B.-STUPAZZINI, L.-SIMONETTI, M., *Storia della letteratura latina*, Laterza, Bari-Roma 1987 nonché all'introduzione di Dario Arfelli all'edizione di CICERONE, *De Officiis*, Mondadori, Milano 1991 (pp. V-XXIII); qui e più avanti si riporta la traduzione del *De Officiis* a cura dello stesso Arfelli. Per una presentazione sintetica del *De Officiis*, con riferimenti al rapporto tra vita morale, virtù e natura, si veda CORSO DE ESTRADA, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008, pp. 158-163. In generale, si riporterà in nota il testo latino qualora si ritenga che sia interessante per la progressiva definizione delle parole relative all'affabilità e ai suoi vizi contrari.

[103] Per approfondimenti lessicali, si veda VAN BAEST, M., *Grammaire fondamentale du latin: la formation des noms par dérivation suffixale*, Peeters Publishers, 2002, p. 253 ss., dove si afferma che di solito il suffisso *-tas* indica qualità umane relative ai rapporti sociali; nozione di prossimità (*affinitas*), quella di amicizia, parentado, affabilità e abnegazione (*familiaritas*, *comitas*, *benignitas*), oppure qualità che implicano un rapporto affettivo con l'altro come *aequanimitas*, *amabilitas*, *benignitas*, *bonitas*, *caritas*, *comitas*, etc.

> lenza della moltitudine con amorevole linguaggio, e di ammansire l'animo dei soldati rivolgendo loro lusinghiere parole"[104].

Le virtù romane, rispetto alla concezione ellenistica, sono più pratiche, quasi una concretizzazione empirica delle virtù *principali* platoniche e poi stoiche; esse sono la *pietas*, la *fides*, la *constantia* e la *gravitas*, che, armonizzandosi tra loro, definiscono la *virtus romana*, vale a dire la qualità propria del *bonus vir* e il *bonus cives*[105]. Solo l'uomo, tra tutti gli animali, è capace di percepire "quale sia l'ordine, cosa sia conveniente, cosa sia adeguato dire o fare"[106]. Al centro della visione ciceroniana si trova la nozione di *decorum*, che traduce il greco *prepon*, "ciò che è conveniente", e che si distingue assai poco – vale a dire nell'intelletto più che nella realtà – dal concetto di *honestum*: "infatti ciò che si conviene è onesto, e si conviene ciò che è onesto, e la differenza tra onestà e decenza si può intuire più facilmente che spiegare; infatti ciò che si conviene appare tale se vi è prima l'onestà"[107]. Così come la bellezza del corpo dipende da un'adeguata e armoniosa disposizione delle sue membra, il *decorum* deriva da "un certo ordine, da un'eleganza e moderazione in ciò che si dice e

---

[104] CICERONE, *De Officiis*, II, 48: "difficile dictu est, quantopere conciliet animos comitas adfabilitasque sermonis. Extant epistolae et Philippi ad Alexandrum et Antipatri ad Cassandrum et Antigoni ad Philippum filium, trium prudentissimorum (sic enim accepimus); quibus praecipiunt, ut oratione benigna multitudinis animos ad benivolentiam alliciant militesque blande appellando [sermone] deleniant".

[105] Cfr. ARFELLI, *Introduzione*, p. XVI.

[106] CICERONE, *De Officiis*, I, 14: "quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus". I concetti ciceroniani di *ordo* e di *modus* staranno alla base di tutta la tradizione dei trattati di buone maniere tardo-medioevali e rinascimentali. Cfr. *infra*. paragrafo 6.2.

[107] CICERONE, *De Officiis*, I, 94: "nam et quod decet honestum est et quod honestum est decet. Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intellegi quam explanari potest. Quicquid est enim, quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas". Il rapporto tra *id quod decet* e ciò che è *honestum*, cioè moralmente giusto, avrà un influsso notevole sull'impostazione tommasiana delle virtù sociali, i cui atti sono dovuti al prossimo per un "debito naturale di onestà"; cfr. *infra*, per san Tommaso, il paragrafo 4.3; nel paragrafo 6.3 si vedrà l'influsso di Cicerone in Thomas More; cfr. anche il paragrafo 7.4.1 e 7.4.2, circa la concezione salesiana delle buone maniere e le sue basi tommasiane e ciceroniane. Un'interessante sintesi della concezione ciceroniana di *decorum* si trova in CASTILLO, C., *La cristianización del pensamiento ciceroniano en el* De Officiis *de san Ambrosio*, "Anuario Filosófico" 34 (2001) 297-322, cfr. in particolare le pp. 310-314.

si fa, che brilla nella vita di una persona"[108]. Un'altra nozione centrale nella visione ciceroniana, specialmente nell'etica e nella retorica, è quella dell'*adeguatezza*, cioè quell'essere *aptum* alle diverse circostanze della vita umana che costituisce la qualità propria e intrinseca del *decorum*.

Un aspetto importante del *decorum* è per Cicerone la *verecundia*, cioè il rispetto dovuto agli altri uomini, che porta ad evitare di offenderli (e in questo si differenzia dalla *iustitia*, che porta invece a non violare i diritti altrui): "si deve usare un certo rispetto nei confronti degli uomini, siano essi buoni o meno"[109]. Il *decorum* è considerato quale base e prerequisito per l'amicizia, che non si può dare tra persone malvagie e non può essere considerata semplice connivenza di interessi, basata sull'utile: l'amicizia è in realtà ben di più: "non è altro che un pieno accordo su tutte le cose divine e umane, accompagnato dalla benevolenza e dall'affetto"[110].

Cicerone – seguendo probabilmente Panezio – colloca le virtù sociali all'interno della giustizia, identificandone le parti nel seguente modo:

> "La giustizia è quella disposizione dell'animo che dà a ciascuno il suo e tutela con generosità la convivenza sociale degli uomini; ad essa sono annesse la pietà, la bontà, la liberalità, la benignità, l'affabilità e tutte le altre di questo genere. E queste sono proprie della giustizia a tal punto da essere comuni alle altre virtù"[111].

---

[108] CICERONE, *De Officiis*, I, 98: "Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum".

[109] *Ibid.*, 99: "adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum".

[110] CICERONE, *Laelius de amicitia*, VI, 20: "amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio"; cfr. GENTILI-STUPAZZINI-SIMONETTI, *Storia della letteratura latina*, p. 225.

[111] CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, V, 23, 65: "Quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem. Atque haec ita iustitiae propria sunt, ut sint virtutum reliquarum communia".

Interessa qui sottolineare che, dopo la celebre definizione ciceroniana di giustizia, tra le parti *adiunctae* ad essa si trovano la *bonitas*, la *benignitas* e la *comitas*. Un'analisi semantica di queste parole ne distingue i significati: la *benignitas* conduce a prestare più di quanto sia dovuto per giustizia o ufficio, facendo tutto ciò che si è in grado di fare; la *liberalitas* è più orientata a regalare qualcosa di concreto; la *comitas* differisce dalle due precedenti in quanto si manifesta in parole dolci e benevole, mentre quelle si riferiscono piuttosto a cose e azioni[112]. Cicerone mette in rapporto le virtù sociali con l'utile e con la grandezza d'animo (*excelsitas animi et magnitudo*):

> "In verità, l'elevatezza e la grandezza dell'animo, come pure la cortesia (*comitas*), la giustizia (*iustitia*), la liberalità (*liberalitas*), sono molto più conformi alla natura che non il piacere, la vita, le ricchezze; il guardar con disprezzo tutte queste cose e il non farne alcuna stima, in confronto con la comune utilità, è indizio di animo grande ed elevato"[113].

Con espressione sintetica, Cicerone giunge ad affermare che "se si tolgono dalla società la beneficenza, la liberalità e la bontà, viene a mancare del tutto la giustizia"[114]. I termini *comitas*, *bonitas* e *adfabilitas* vengono quindi utilizzati (e il primo risulta essere il più frequente) per indicare il tratto cortese e cordiale, che non va a discapito della *gravitas* e che è invece unito all'amicizia:

> "Occorre che si aggiunga a ciò [alla sincerità d'animo] una certa dolcezza di parole e di costumi, condimento di certo non mediocre

---

[112] Cfr. PORCELLINI, E., *Lexicon totius latinitatis*, Bologna 1965 (voce "Benignitas"). Per ulteriori approfondimenti sulla parola latina *benignitas*, si veda LABORDERIE-BOULON, P., *Benignitas. Essai sur la pensée charitable aux temps classiques*, "Revue Historique de Droit français et étranger" 26 (1948) 137-144, dove si dimostra come questa sia una nozione che si colloca a metà strada tra diritto e morale, formatasi a Roma attraverso l'incrocio tra la cultura ellenistica, stoica e cristiana: una specie di "equità elegante", che esorta ad adottare le soluzioni giuridiche più benevole.

[113] CICERONE, *De Officiis*, III, 5.

[114] *Ibid.*, 28: "sublata beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia funditus tollitur".

> dell'amicizia. Il cipiglio austero e la severità hanno in ogni occasione un certo peso, ma l'amicizia dev'essere più alla mano, più libera, più dolce e più incline all'affabilità e cortesia"[115].

La cortesia e affabilità significate dalla *comitas* ciceroniana non si limitano a un semplice fare esteriore, perché la parola è intesa come il primo segnale della sociabilità del genere umano. Questo – afferma Cicerone sulla scia di Aristotele[116] – è il carattere che più ci allontana dagli animali, che possono avere coraggio e ardimento, ma non posseggono la giustizia, né l'equità, né la bontà, dal momento che essi sono privi di ragione e di parola.

Si può qui riscontrare l'influenza della concezione aristotelica della sociabilità dell'uomo e dell'interrelazione tra tutti i membri della società, che si manifesta specialmente attraverso la parola e che Cicerone esprime ricorrendo a un'immagine poetica: "L'uomo che mostra cortesemente la via a un viandante smarrito fa come se dal suo lume accendesse un altro lume. La sua fiaccola non gli risplende meno, dopo che ha acceso quella dell'altro"[117].

Altri spunti relativi all'affabilità sono presenti nel *De amicitia*, che dedica diverse riflessioni a stigmatizzare il vizio dell'adulazione, che si oppone al dovere di *dire la verità* all'amico, anche quando questo implichi la neces-

---

[115] CICERONE, *Laelius de amicitia*, XVII, 66: "Accedat huc suavitas quaedam oportet sermonum atque morum, haudquaquam mediocre condimentum amicitiae. Tristitia autem et in omni re severitas habet illam quidem gravitatem, sed amicitia remissior esse debet et liberior et dulcior et ad omnem comitatem facilitatemque proclivior". Analoghe formule ciceroniane sono la "comitate condita gravitas" di *Cato Maior de senectute*, IV, 10, la "mixta modestia gravitas" di *De Officiis*, II, 14, 48 e la "difficillima societas gravitatis cum humanitate" (*De legibus*, III, 1, 4).

[116] Cfr. CICERONE, *De Officiis*, I, 16: si veda sul tema BARRIO MAESTRE, J.M., Logos *y* polis*: la idea aristotélica de ciudadanía*, en NAVAL, C. - HERRERO, M. (eds.), *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, pp. 19-48, specialmente le pp. 27-31, che trattano "La amistad política y el decir".

[117] CICERONE, *De Officiis*, I, 16: "Homo qui erranti comiter monstrat viam, / quasi lumen de suo lumine accendat facit. / Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accendenti"; la citazione proviene da un'opera del poeta e drammaturgo Ennio (239-169 a.C.), che non ci è giunta.

sità di correggerlo. Cicerone riconosce l'esistenza del rischio che la verità possa far nascere il risentimento:

> "Dannosa è la verità, se da lei nasce l'odio che è il veleno dell'amicizia, ma l'adulazione è molto più dannosa perché, essendo indulgente con gli errori, lascia che l'amico precipiti in rovina [...]. Nell'ossequio poi ci sia la cortesia, ma sia tenuta lontana l'adulazione, portatrice di vizi"[118].

Con una certa oscillazione nell'utilizzo dei termini, si afferma che l'ossequio (*obsequium*), la delicatezza nel parlare, deve essere unito alla cortesia (*comitas*), ma deve nel contempo rifuggire dall'adulazione (*adsentatio*). E poco dopo, ricorrendo all'*auctoritas* di Catone, si afferma che a volte i nemici "aspri" sono più meritevoli rispetto ai "dolci" amici, perché quelli dicono spesso la verità, mentre questi mai[119]. E, per sottolineare l'importanza di dire la verità nelle relazioni sociali – tema, come si è visto, già platonico e aristotelico –, il concetto viene ribadito nuovamente:

> "Si deve ritenere che nelle amicizie non vi sia peste più grande che l'adulazione, la lusinga, il servilismo. Sebbene con diversi nomi si deve biasimare questo vizio di uomini superficiali e falsi, che parlano sempre per il piacere degli altri, mai per dire la verità"[120].

In altro luogo, Cicerone fa riferimento alla centralità di non cadere nel vizio contrario opposto all'adulazione, che a volte può essere causato dal giusto desiderio di rimproverare. La qualità di saper rimproverare senza

---

[118] CICERONE, *Laelius de amicitia*, XXIV, 89: "Molesta veritas, siquidem ex ea nascitur odium, quod est venenum amicitiae, sed obsequium multo molestius, quod peccatis indulgens praecipitem amicum ferri sinit [...]. In obsequio autem, quoniam Terentiano verbo lubenter utimur, comitas adsit, adsentatio, vitiorum adiutrix, procul amoveatur".

[119] Cfr. CICERONE, *Laelius de amicitia*, XXIV, 90: "Scitum est illud Catonis, ut multa: «melius de quibusdam acerbos inimicos mereri quam eos amicos, qui dulces videantur; illos verum saepe dicere, hos numquam»".

[120] CICERONE, *Laelius de amicitia*, XXV, 91: "Sic habendum est nullam in amicitiis pestem esse maiorem quam adulationem, blanditiam, adsentationem; quamvis enim multis nominibus est hoc vitium notandum levium hominum atque fallacium ad voluntatem loquentium omnia, nihil ad veritatem".

esagerare è collegata alla mitezza e al dominio di sé, necessari per moderare l'ira:

> "Si deve infatti sempre mostrare il nostro rispetto e il nostro affetto per quelli coi quali conversiamo. Talvolta sono necessari anche i rimproveri, e nel farli bisogna forse adoperare una maggiore intensità di voce e una più acerba gravità di parole [...]. Nella maggior parte dei casi, basta fare un dolce rimprovero [...]. E, anche in quei contrasti che sorgono tra noi e i nostri più fieri nemici, dobbiamo serbare tuttavia una dignitosa compostezza, reprimendo lo sdegno"[121].

Solo chi possiede le virtù, e tra queste il dominio di sé, può essere definito *bonus vir* e meritare la *benevolentia* dei suoi concittadini. Nel *De Officiis*, in un passo che tratta di come si conquista l'ammirazione e la fiducia degli uomini, Cicerone premette che essa si ottiene con gli stessi mezzi con cui la si ottiene con ogni singola persona, cioè con le virtù della *liberalitas*, della *beneficientia*, della *iustitia*, della *fides*; e, per riassumere tutte queste virtù, afferma che si tratta di possedere "tutte quelle doti che riguardano la mitezza dei costumi e la gentilezza d'animo"[122]. Dal fatto che i governanti posseggano queste virtù dipende la concordia e la pace per lo Stato.

L'inserimento della virtù sociale dell'affabilità–*comitas* tra le parti della virtù della giustizia costituisce un passaggio importante. A questo proposito conviene tener presente la definizione classica della giustizia, come qualità dell'anima che rende propensi a dare a ciascuno ciò che gli è dovuto, che rispecchia una concezione assai antica, presente in Platone e Aristotele, e poi in Cicerone, sant'Ambrogio e sant'Agostino, che resterà comunemente accettata fino al secolo XIII[123]. In questa tradizione, la giusti-

---

[121] CICERONE, *De Officiis*, I, 38. Sullo sfondo di queste riflessioni ciceroniane c'è l'analisi della virtù dell'ira compiuta da Aristotele, che si può ritrovare per esempio nell'*Etica Nicomachea*, IV, 5, 1126b.

[122] *Ibid.*, II, 32: le virtù vengono definite come quelle cose "quae pertinent ad mansuetudinem morum ac facilitatem".

[123] Cfr. PIEPER, J., *La giustizia*, Morcelliana-Massimo, Brescia 2000 (ed. or. München 1965), p. 26, che sottolinea l'importanza del diritto romano nella trasmissione di questa idea di giustizia.

zia è, per dirla con parole di Pinckaers, una "inclinazione a dare agli altri di nostra spontanea volontà; si innesta sulla inclinazione naturale dell'uomo a vivere in società, la sviluppa e la attualizza. Va nella direzione dell'amicizia, che è il fine superiore delle leggi, secondo Aristotele, e sarà coronata dalla carità nella morale cristiana"[124]. E non è un caso che i primi moralisti cristiani, per indicare in latino il culmine dell'amicizia, scelgano la parola *caritas*, già conosciuta e utilizzata da Cicerone nel *De finibus bonorum et malorum*, in un passo immediatamente precedente all'elenco, già citato, delle parti *adiunctae* alla giustizia:

> "In tutto ciò che vi è di giusto – di questo stiamo parlando – non vi è nulla di più nobile né di più ampio respiro dell'unione degli uomini tra di loro, che è una specie di società, di comunanza di fini, un vero amore per il genere umano (*communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani*)"[125].

Analoga, e forse ancora più esplicita, è l'affermazione seguente: "è determinata dalla natura anche l'universale benevolenza degli uomini tra di loro, sicché conviene che l'uomo, già per il fatto stesso che è uomo, non appaia mai straniero all'altro uomo"[126]. Questo amore di amicizia non si deve tuttavia, per Cicerone, rivolgere soltanto verso i buoni, ma deve estendersi a tutta l'umanità (*ad multitudinem pertinet*), e viene definito come *caritas vulgi*, che deve prendersi cura di tutte le genti (*populos universi tueri*)[127]. Si trova qui una sintesi dell'ideale dell'*humanitas* ciceroniana,

---

[124] PINCKAERS, S., *Le fonti della morale cristiana*, ARES, Milano 1992, p. 53 (tit. orig. *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg 1985); si vedano anche le pp. 504-507.

[125] CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, V, 23, 65: "In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani" (la traduzione è nostra; nel paragrafo 4.6 si vedrà l'importanza di trovare una traduzione precisa alla parola *communicatio*).

[126] CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, III, 19, 62-63: "Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri".

[127] Cfr. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, p. 49, che cita CICERONE, *Laelius de amicitia*, XIV, 50: "Sed eadem bonitas etiam ad multitudinem pertinet; non est inhumana virtus, neque immunis, neque superba; quae etiam populos universos tueri, eisque optime consulere soleat: quo non faceret profecto, si a caritate vulgi abhorreat". Pizzorni afferma che

che è insieme dovere di giustizia e di beneficenza o benevolenza e riguarda tutta l'umanità, nessuno escluso[128]. La giustizia è ciò che conferisce agli uomini il nome di buoni e l'intrinseco rapporto che essa ha con la natura sociale dell'uomo sta alla base dell'inserimento delle virtù sociali all'interno della giustizia.

Esiste un'altra occorrenza di *affabilis* nel *De Officiis* di Cicerone, nel libro I, a proposito dell'importanza della *gravitas*: "quante sofferenze dovette sopportare Ulisse nel suo lungo girovagare, avendo voluto esser gentile con le donne – ammesso che Circe e Calipso si possano chiamare donne – e mostrarsi sempre affabile e simpatico con tutti!"[129]. Ciò che interessa ai fini del nostro studio non è tanto la connotazione negativa conferita in questo passo all'essere *affabilis* e *iocundus*, quanto piuttosto l'utilizzo congiunto di questi due vocaboli che, come si avrà modo di vedere, verranno ripresi da san Tommaso[130].

---

Cicerone fonda la giustizia sull'amore dovuto ai propri simili e non – come gli stoici – sull'impulso dell'uomo a vivere in società. Per una presentazione sintetica della concezione dell'amicizia e della solidarietà nel pensiero degli stoici tardivi, come Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, si veda PIZZORNI, *Giustizia e carità*, pp. 63-84.

[128] Cfr. PIZZORNI, *Giustizia e carità*, p. 58.

[129] CICERONE, *De Officiis*, I, 113: "Quam multa passus est Ulixes in illo errore diuturno, cum et mulieribus, si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt, inserviret et in omni sermone omnibus affabilem [et iocundum] esse se vellet!".

[130] Cfr. *infra*, paragrafo 4.7.2.

## 3. Affabilità, mitezza e carità in alcuni Padri della Chiesa

Dal momento che lo studio sistematico di una virtù sociale nei Padri della Chiesa richiederebbe di per sé un'intera monografia, si è pensato di limitarsi ad alcuni autori che, in un modo o in un altro, sono significativi per il loro influsso su san Tommaso d'Aquino, in particolare nella sua presentazione delle virtù sociali all'interno del trattato sulla giustizia. Presenteremo pertanto con cenni sintetici il modo con il quale sant'Ambrogio (paragrafo 2.1), san Giovanni Crisostomo (par. 2.2), san Girolamo (par. 2.3) e sant'Agostino (par. 2.4) fanno riferimento all'affabilità. La scelta consentirà di mettere in luce alcuni aspetti collegati alla nozione biblica e classica analizzata nei capitoli precedenti[131]. Ci si limiterà a studiare la presentazione delle virtù sociali in ognuna di queste figure, a partire da alcuni commenti esegetici ai passi della Sacra Scrittura menzionati nel capitolo 1, per poi mettere in luce i rapporti tra queste virtù, la carità e i doni e frutti dello Spirito Santo (sebbene a volte, i Padri preferiscano parlare di "dono" al singolare).

Se si considera l'imprecisione che esiste nella letteratura classica greca e latina, nonché nel lessico biblico, per definire con termini specifici le virtù sociali, non è sorprendente che anche nei Padri il vocabolario relativo all'affabilità non sia univoco. I Padri greci utilizzano per lo più i termini ai

[131] I passi patristici citati sono stati scelti grazie a ricerche lessicali intorno al lemma *affabil–*, compiute attraverso lo strumento informatico *Patrologia Latina Database* (Chadwyck-Healey Ltd, 1995, versione 5.0); qualora non venga indicata un'altra cosa, la traduzione dei testi latini sarà nostra. Per un inquadramento generale, si è fatto riferimento ai seguenti studi: BOSIO, G.-DAL COVOLO, E.-MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV*, Sei, Torino 1993, e al volume successivo degli stessi autori *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Sei, Torino 1995; QUASTEN, J., *Patrologia. I Padri greci (sec. IV-V)*, Marietti, Casale 1980, vol. II; DI BERARDINO (dir.), *Patrologia. I Padri latini (sec. IV-V)*, Marietti, Casale 1983, vol. III; HEILMANN, A. (a cura di), *La teologia dei Padri*, Città Nuova, Roma $^{2}$1982, 4 voll. (edizione italiana a cura di Gaspare Mura; in modo particolare si è fatto riferimento al vol. 3); EDWARDS, M. J. (a cura di), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, ICCS, 1999; si è utilizzata l'edizione spagnola a cura di MERINO, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, voll. 7-8; MENNESSIER, *Douceur*, coll. 1676-1679 (a proposito di san Giovanni Crisostomo e di sant'Agostino).

quali si è fatto riferimento nel primo capitolo del presente studio[132]; i Padri latini, sulla scia di Cicerone, cominciano ad utilizzare il termine *affabilitas*, alternandolo – tra gli altri – con *benignitas*, *bonitas* e *facilitas*[133].

### *3.1. Il* De Officiis *di sant'Ambrogio*

Tra le fonti della trattazione della giustizia che si trova nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino, un posto importante è occupato dal *De Officiis* di sant'Ambrogio, che è considerata come la prima monografia di etica cristiana, nonché una delle opere patristiche che hanno avuto maggior influsso nel medioevo[134]. Il trattato è costituito da una raccolta di norme che il Vescovo di Milano rivolge ai sacerdoti (e probabilmente non solo), rifacendosi da vicino all'omonimo trattato ciceroniano, del quale riprende lo schema in tre libri, sull'*honestum*, sull'*utile* e sul confronto tra entrambi[135].

#### *3.1.1. Giustizia e benevolenza*

Nel libro I viene affrontato il tema classico del *decorum*, e nel commentarlo sant'Ambrogio descrive le quattro virtù cardinali, la prima delle quali è

---

[132] Cfr. paragrafo 1.1; si può vedere al riguardo in particolare MENNESSIER, *Douceur*, col. 1676-1679.

[133] Nell'intero *corpus* della Patrologia latina si trovano soltanto 650 occorrenze di parole collegate al vocabolo *affabilis*; come termine di paragone, si può segnalare la presenza di più di 11.000 termini collegati a *bonitas*, e più di 30.000 collegati a *facilis*. Per approfondimenti sul vocabolario greco e latino relativo all'amicizia nei primi secoli del cristianesimo, si veda KONSTAN, *Friendship in the Classical World*, pp. 147-173, che si sofferma in particolare su Paolino di Nola e Giovanni Cassiano.

[134] Così si esprime CASTILLO, *La cristianización del pensamiento ciceroniano en el* De Officiis *de san Ambrosio*, p. 299: lo studio analizza i rapporti tra sant'Ambrogio, Cicerone e la cultura stoica, presentando un'ampia bibliografia. Sul tema specifico dell'amicizia, si veda PIZZOLATO, L. F., *L'amicizia nel* De Officiis *di sant'Ambrogio e nel* Laelius *di Cicerone*, "Archivio Ambrosiano" 27 (1974) 53-67.

[135] Si veda a proposito OBERTI SOBRERO, M., *L'etica sociale in Ambrogio di Milano. Ricostruzione delle fonti ambrosiane nel De justitia di San Tommaso, II-II, qq. 57-122*, Asteria, Torino 1970; questo saggio, utile per uno studio sistematico delle rispettive *quaestiones* della II-II, non tocca il tema dell'affabilità, e presta maggiore attenzione alla virtù della liberalità e ai temi di fondo della giustizia sociale.

la prudenza[136]. Va ricordato che è dovuta proprio a sant'Ambrogio la definizione delle virtù "principali" come *cardinali*, con un riferimento all'antica cerimonia fondativa delle città intorno al *cardus maximus*, intendendo dire così che esse hanno la funzione di orientare l'intera vita umana al suo fine[137]. La prudenza viene intesa come *fons officii*, cioè quale sorgente di ogni dovere, e viene quindi messa in stretto rapporto con la giustizia:

> "E' dovere di giustizia, anzitutto, la pietà verso Dio, poi verso la patria, in terzo luogo verso i genitori, e similmente verso tutti i nostri simili. E' un precetto di natura, se è vero che, fin dall'inizio della nostra vita, non appena cominciano a svilupparsi i sentimenti, amiamo la vita come dono di Dio [...]. Di qui nasce la carità, che fa preferire gli altri a sé stessi, senza esigere ciò che le appartiene, il che rappresenta l'ambito proprio della giustizia"[138].

L'aspetto forse più significativo in questo passo è che la portata della giustizia viene estesa all'intero genere umano, a differenza del passo parallelo ciceroniano[139]. Il discorso ambrosiano sulla giustizia affronta in realtà principalmente il tema della proprietà privata, con una critica dai toni assai forti dell'egoismo e dell'avarizia dei ricchi e dei prepotenti. Proprio per questa insistenza sulla tematica, sant'Ambrogio sarà citato varie volte da san Tommaso nella questione sulla virtù della liberalità[140]. Sant'Ambrogio

---

[136] Cfr. Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, I, 24, 115 (PL 16, 57) e seguenti. Tutti i passi del *De Officiis* di sant'Ambrogio sono citati dalla seguente versione italiana: BANTERLE, G. (ed. e trad.), *Sant'Ambrogio. I doveri*, Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova, Milano-Roma $^{2}$1991. Verranno indicate tra parentesi nel testo citato le parole latine più significative, e si riporterà in nota l'originale latino di alcuni dei brani.

[137] Cfr. Sant'AMBROGIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, V, 49 (PL 15, 1649): "quidem scimus virtutes esse quattuor cardinales, temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem" (cfr. anche Sant'AMBROGIO, *De virginitate*, 18, 113-114, PL 16, 295). Si veda anche CASTILLO, *La cristianización del pensamiento ciceroniano en el* De Officiis *de san Ambrosio*, p. 310 e ss., che offre un paragone dettagliato tra le virtù ciceroniane e quelle del trattato ambrosiano; per quanto riguarda il concetto di *decorum*, l'Autrice vede un sostanziale impoverimento nel passaggio da Cicerone a sant'Ambrogio.

[138] Cfr. Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, I, 27, 127 (PL 16, 60).

[139] Cfr. CICERONE, *De Officiis*, I, 22.

[140] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 117.

distingue tra la benevolenza (volere bene al prossimo) e la beneficenza (fare il bene), che in realtà dipende dalla prima; la benevolenza sussiste innanzitutto nella Chiesa, e negli uomini dotati di virtù:

> "La giustizia, inseparabile compagna della benevolenza, fa sì che amiamo quelli che crediamo uguali a noi. La benevolenza ha in sé anche la fortezza perché l'amicizia, derivante dalla benevolenza, non esita ad affrontare per l'amico pericoli mortali"[141].

Nel Libro II del *De Officiis*, nel corso dello studio del rapporto tra felicità e utilità, sant'Ambrogio specifica che nulla è più utile dell'affetto che si ottiene con le virtù. Tornando ad esaminarne alcune, come la mansuetudine, la beneficenza, la giustizia, il vescovo di Milano tratta a più riprese anche dell'affabilità, facendo riferimento proprio al brano ciceroniano nel quale tale virtù viene definita con la parola latina *adfabilitas*[142]:

> "Non dimentichiamo anzitutto che nulla è tanto utile quanto l'essere amati, e nulla tanto dannoso quanto il non essere amati [...]. Preoccupiamoci allora di guadagnarci con ogni impegno la stima e la buona opinione altrui e di conquistarci con la serenità della mente e la benignità dell'animo l'affetto degli uomini. La bontà, infatti, è accetta alla gente e gradita a tutti, e non c'è nulla che più facilmente penetri nel cuore umano. Quando s'accompagna alla dolcezza e alla mitezza del carattere (*mansuetudine morum ac facilitate*), inoltre alla moderazione nel comando e all'affabilità nel parlare (*affabilitate sermonis*), all'efficacia nell'esprimersi ed anche al paziente ascolto nella conversazione e al fascino della modestia (*modestiaeque gratia*), riesce a guadagnarsi un affetto di incredibile intensità"[143].

---

[141] Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, I, 34, 173 (PL 16, 73).

[142] Sant'Ambrogio utilizza poche volte vocaboli derivati da *affabilis*, e alcune anche in senso negativo: per esempio, nell'Epistola 50, 13 (Classe I; PL 16, 1158), l'affabilità è considerata uno degli strumenti con cui si possono corrompere i costumi dell'uomo.

[143] Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, II, 7, 29 (PL 16, 111); il riferimento è a CICERONE, *De Officiis*, II, 48; si veda a tal proposito anche quanto si dice nel paragrafo 2.4 del presente studio.

Vengono qui presentate alcune virtù che rendono gradevole la convivenza sociale, e si delinea così una sorta di breve trattato sulla cortesia e sulle attenzioni da tenere gli uni con gli altri. Dopo aver affermato la connessione tra mitezza, benignità, bontà, affabilità e modestia sant'Ambrogio sottolinea come queste virtù possano risultare decisive per guadagnare l'affetto altrui. Nel passo parallelo, Cicerone tratta specificamente del rapporto tra i sudditi e chi possiede autorità, la cui forza dipende dall'amore e non dal timore dei suoi sottoposti[144]. E' quanto sant'Ambrogio ricorda nel paragrafo immediatamente successivo a quello appena citato:

> "Dalla storia sappiamo, non solo nel caso di privati cittadini, ma anche a proposito degli stessi re, quale vantaggio abbia loro recato la gentilezza d'una accattivante affabilità (*facilitas blandae affabilitatis*) o, al contrario, quale danno la superbia e la tracotanza nel parlare, così da mettere in pericolo gli stessi regni"[145].

Le virtù sono quindi la *facilitas*, la *gratia*, la *affabilitas sermonis*, che hanno stretti rapporti con la *modestia* e la *mansuetudo*. Di seguito sant'Ambrogio indica in Mosè e Davide due modelli di mitezza e amabilità. Mosè in particolare è definito nell'Antico Testamento "*vir mitissimus*" (Nm 12, 3), ed è proposto come esempio di mansuetudine, specialmente per la pazienza con cui sa intercedere presso Dio per il popolo, che pure l'ha fatto oggetto di ingiurie:

> "Con quali miti parole (*miti sermone*) si rivolgeva al popolo dopo le offese, lo consolava nelle fatiche, lo placava nei suoi responsi, lo sosteneva con le sue opere! E, pur parlando francamente (*constanter*) con Dio, di solito si rivolgeva agli uomini con espressioni umili e amabili (*umili et grata appellatione*)"[146].

---

[144] CICERONE, *De Officiis*, II, 23.
[145] Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, II, 7, 30 (PL 16, 111).
[146] *Ibid.*, 31.

### *3.1.2. La franchezza del consigliere*

Nel passo appena citato, si segnala una virtù particolare di Mosè, che è capacità di rivolgersi a Dio *constanter*. Si tratta di una franchezza propria di chi sa di potersi fidare della misericordia di Dio, e pertanto è in grado di parlargli con la schiettezza e sincerità di un figlio; questa chiarezza va unita inseparabilmente all'umiltà di chi conosce l'infinita superiorità di Dio. Franchezza e umiltà sono la radice della paziente amabilità con la quale Mosè sa insegnare al popolo[147]. Si presenta qui la stessa interrelazione tra affabilità e veracità già vista in Platone e Aristotele, che sant'Ambrogio ripropone in modo puntuale:

> "L'affabilità del discorso vale moltissimo ad acquistare simpatia. Ma la vogliamo sincera e misurata, senza alcuna adulazione che offenda la semplicità e la schiettezza del parlare, perché dobbiamo essere di modello agli altri per castigatezza e lealtà non solo nelle nostre azioni, ma anche nei nostri discorsi. Siamo quali vogliamo essere stimati, e riveliamo i nostri sentimenti come li abbiamo in realtà"[148].

Descrivendo l'adulazione, sant'Ambrogio cita più volte un versetto del Libro dei Proverbi: "Le ferite degli amici sono più sopportabili che i baci degli adulatori"[149]. Si sottolinea qui l'importanza di scegliere oculatamente

---

[147] Questa virtù è chiamata dai Padri greci *parresia*. Cfr. *infra*, paragrafo 3.1.2: anche san Giovanni Crisostomo mette in luce, commentando questo versetto del libro dei Numeri, la franchezza di Mosè nel dialogo con Dio in difesa degli israeliti ribelli. Cfr. al riguardo MIQUEL, P., *Parresia*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", XI, Paris 1983, coll. 262-267, specialmente la col. 263. Sulle traduzioni latine della parola, si veda SCARPAT, G., *Parrhesia: storia di un termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964.

[148] Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, II, 19, 96 (PL 16, 129): "Affabilitatem quoque sermonis diximus ad conciliandam gratiam valere plurimum. Sed hanc volumus esse dedeceat sermonis adulatio; forma enim esse debemus caeteris non solum in opere, sed etiam in sermone, in castitate ac fide. Quales haberi volumus, tales simus: et qualem affectum habemus, talem aperiamus".

[149] Prov 27, 6; la versione della NV è la seguente: "Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico"; questa citazione è ripresa in tre passi del trattato ambrosiano: I, 34, 173; II, 10, 50; III, 22, 128; si noti che il passo è citato anche nella questione della *Summa* sull'adulazione: cfr. *S.Th.* II-II, q. 115, a. 2.

i consiglieri, cercando di fuggire con ogni cura dagli adulatori; è preferibile chiedere consiglio a un uomo giusto, cioè virtuoso, piuttosto che a uno solo prudente, la cui ingegnosità rischia di essere di minore utilità: "Se poi si uniscono l'una e l'altra dote, si avranno consigli veramente utili, da tutti ammirati per la loro prudenza e amati per la loro giustizia"[150]. E' la giustizia, non la sapienza, a rendere amabili. Va forse chiarito che con "giustizia" si intende in questo caso sia la virtù cardinale, sia – più precisamente – la virtù dell'uomo fedele a Dio, con tutta la densità che il linguaggio biblico conferisce alla qualità di "giusto". Come mostrano gli esempi biblici di Giuseppe, Salomone e Daniele, nel consigliere si cerca soprattutto la virtù:

> "Per chi cerca consiglio, contano moltissimo la probità della vita, l'eccellenza della virtù, l'esercizio della benevolenza (*benivolentiae usus*), la prontezza nel darlo con affabilità (*facilitatis gratia*). Chi infatti cercherebbe una sorgente nel fango? [...]. D'altra parte, chi ricorrerebbe a uno preparatissimo, sì, al compito di consigliere, ma tuttavia difficile a lasciarsi avvicinare, che agisca cioè come chi vieta l'accesso a una sorgente?"[151].

E l'essere accessibile è una delle virtù più importanti del consigliere, perché in sua assenza difficilmente sarà possibile aiutare in modo efficace il prossimo.

Il tema classico dell'amicizia viene ripreso da sant'Ambrogio a conclusione dell'intero trattato, ritornando nuovamente sul vizio dell'adulazione. Considerando l'insistenza con la quale il Vescovo di Milano discute la questione morale della ricchezza, della generosità e dell'avarizia, non stupirà vedere il particolare punto di vista dal quale si guarda al tema:

> "Le amicizie tra i poveri per lo più sono migliori di quelle fra i ricchi; e spesso i ricchi sono senza amici, mentre i poveri ne hanno molti. Non c'è infatti vera amicizia dove c'è ingannevole adulazio-

[150] Sant'AMBROGIO, *De Officiis*, II, 10, 51 (PL 16, 116). Evidentemente, con "prudenza" non si intende qui la virtù cardinale, ma piuttosto una certa acutezza d'ingegno.
[151] *Ibid.*, II, 12, 60-61 (PL 16, 118-119).

> ne. I più cercano di compiacere i ricchi con le adulazioni; con il povero nessuno finge. Tutto ciò che si dà al povero è sincero, l'amicizia che si ha per lui è senza invidia"[152].

Molti critici affermano che il *De Officiis* non sia un'opera particolarmente riuscita dal punto di vista dello stile e della struttura, specialmente a motivo delle frequenti ripetizioni, nonché di una certa forzatura del senso delle citazioni classiche e bibliche, che sono riportate spesso per sottolineare a priori la superiorità della Rivelazione[153]. Appare comunque interessante che, a partire da un impianto ciceroniano, le tematiche della giustizia, dell'amicizia, dell'affabilità e della veracità siano messe in rapporto con la carità, che ne è il fondamento. L'insistenza di sant'Ambrogio sulla generosità e sulla liberalità, necessarie per vivere la giustizia, avranno anch'esse un'importante influenza sulla morale cristiana, specialmente nella sottolineatura della centralità della rinuncia e del dono di sé, unico cammino per raggiungere la virtù e la felicità.

[152] *Ibid.*, III, 22, 135 (PL 16, 182).
[153] Cfr. BANTERLE, *Sant'Ambrogio. I doveri*, pp. 12-15, che cita diversi altri critici.

## *3.2. San Giovanni Crisostomo*

### *3.2.1. Mitezza e "dono" dello Spirito Santo*

Sul piano morale, i Padri vedono spesso nella mitezza il dominio degli istinti di aggressività, il cui controllo, moderando la litigiosità, garantisce una serena padronanza di sé, cioè quell'equilibrio necessario sia per la vita interiore sia per la vita di relazione. In quanto virtù cristiana, la mitezza è presentata come una delle componenti della carità fraterna, richiesta dal comandamento evangelico, e anche in questo aspetto essa presenta punti in comune con l'affabilità.

San Giovanni Crisostomo si sofferma su questo tema nelle *Omelie sugli Atti degli Apostoli*, in particolare a partire dalla figura di santo Stefano. Il protomartire è infatti presentato come modello di mitezza davanti alle ingiurie e agli insulti, e viene sottolineato come per dominare la reazione di collera è necessaria una grande fortezza[154]. Il Crisostomo collega poi la mitezza (*epieicheia*) con un'altra importante virtù, la franchezza (*parresia*), intesa come sincerità o libertà nel parlare:

> "Se tu ti arrabbi, non è frutto della franchezza, ma proviene dalla passione, e di questo sarai giudicato. Senza mitezza non si dà una vera franchezza nel parlare [...]. Il coraggio nel parlare è un bene, ma parlare con ira è un errore. Bisogna quindi essere liberi da ogni animosità, se vogliamo esprimerci con franchezza. Perché, anche se dicessi cose giuste, se sono frutto dell'ira, tutto è perduto, perfino la tua franchezza, i tuoi saggi consigli, qualunque cosa tu faccia. Guardate quest'uomo (Stefano), che parla senza collera, senza insolenza, e ricorda loro le antiche profezie. Che non sia mosso da alcun risentimento prova il fatto che prega per chi lo ferisce, men-

[154] Cfr. per esempio San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sugli Atti degli Apostoli*, 14, 2, 114 e 15, 4, 125 (PG 60); la scelta dei brani di san Giovanni Crisostomo è stata fatta a partire da MENNESSIER, *Douceur*, coll. 1676-1679 e da altri testi indicati nelle note successive; ampi spunti bibliografici su san Giovanni Crisostomo si possono trovare in QUASTEN, *Patrologia*, pp. 427-485.

> tre cade sotto i colpi: "Non imputare loro questa colpa". Non è il linguaggio della collera, ma della compassione. Da qui le parole: "Videro il suo aspetto come quello di un angelo". Restiamo liberi dall'ira. Lo Spirito Santo non abita laddove regna la collera"[155].

Senza la mitezza, il parlare franco e sincero non avrebbe quell'efficacia che lo rende convincente. Viceversa, la mitezza (in latino *mansuetudo* e in greco *epieicheia*) rende attraente il cristiano, perché in lui diventa visibile la presenza dello Spirito Santo; e questo è essenziale nell'azione apostolica.

La virtù della *parresia*, come si ricorderà, è inserita da Platone accanto alla benevolenza tra le virtù del saggio, che deve essere capace di dire la verità all'amico, per fargli del bene[156]. In greco classico, il termine indicava la libertà di prendere la parola nell'assemblea del popolo, cosa che era un privilegio dei cittadini liberi. Nel vocabolario cristiano, essa indica la confidenza nei rapporti con Dio, che deriva nell'uomo dalla sua condizione di figlio, ed è virtù necessaria per chiamare Dio "Padre"[157]. San Giovanni Crisostomo utilizza frequentemente questo termine, in modo non del tutto univoco. Nel commento alla lettera ai Galati, per esempio, si afferma che san Paolo affronta con *franchezza* i suoi avversari, senza timore di contestarli apertamente e con decisione, e si individua una progressiva manifestazione di questa virtù paolina lungo la lettera, conformemente al sapiente ed accorto metodo pedagogico e psicologico con il quale l'Apostolo sa rivolgersi ai propri interlocutori[158]. In realtà, la confidenza e sicurezza con la quale ogni apostolo è chiamato a parlare del Vangelo non

---

[155] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sugli Atti degli Apostoli*, 17, 3, 138.
[156] Cfr. *supra*, paragrafo 2.1.
[157] Per una visione generale del concetto di *parresia* si veda MIQUEL, *Parresia*, coll. 262-267; per un'analisi del suo utilizzo da parte del Crisostomo, si confronti: ZINCONE, S., *Giovanni Crisostomo. Commento alla lettera ai Galati*, Japadre, L'Aquila 1980, pp. 164-169; a questi testi fanno riferimento le osservazioni qui presentate. Si tornerà sul tema della *parresia* nella lettera ai Galati, a proposito della disputa tra san Girolamo e sant'Agostino circa il "litigio" tra san Pietro e san Paolo ad Antiochia.
[158] Cfr. San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alla lettera ai Galati*, PG 61 (611-682); cfr. in particolare ZINCONE, *Giovanni Crisostomo*, pp. 165-166.

è altro che un riflesso del modo con il quale Cristo parla *apertamente*, annunciando il regno di Dio[159].

Tuttavia, come si è già avuto modo di segnalare, due virtù per le quali il Messia si pone come modello sono la mitezza e l'umiltà di cuore, che condensano e caratterizzando l'atteggiamento di Cristo come Redentore dell'umanità[160]. In un passo delle *Catechesi Battesimali*, proprio l'invito di Gesù a imparare la mitezza e l'umiltà viene messo in rapporto con il brano della lettera ai Galati che elenca i frutti dello Spirito Santo[161]:

> "*Imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete riposo per le vostre anime* [...]. Chi imita la mitezza del Signore non si adirerà, non si leverà contro il prossimo [...]. Chi si sottopose al giogo di Cristo ed imparò ad essere mite ed umile di cuore mostrerà dovunque ogni virtù e seguirà le orme del Signore [...]. E bisogna fare molta attenzione non solo agli occhi, ma anche alla lingua. Infatti, *molti caddero per mezzo della lingua* (*Sir* 28, 18). Bisogna frenare pure le altre passioni che si presentano e porre in pace la mente, bandire la collera, l'ira, il rancore, l'ostilità, l'invidia, i desideri perversi, ogni licenza, tutte le opere della carne, che sono – [san Paolo] dice – adulterio, fornicazione, impurità, licenza, idolatria, sortilegio, ostilità, discordia, gelosie, ubriachezze, bagordi. Bisogna dunque eliminare tutto ciò e sforzarsi di possedere il dono dello Spirito: l'amore, la gioia, la pace, la magnanimità, l'amabilità (*krestoteta*), la bontà, la mitezza, la padronanza di sé"[162].

---

[159] Cfr. Mc 8, 32: l'espressione latina con cui la Neovulgata rende la parola greca *parresia*, utilizzata in questo versetto, è "Et palam verbum loquebatur". Tra i molteplici altri passi nei quali la Sacra Scrittura utilizza in questo senso la parola *parresia*, si veda per esempio At 18, 26, che parla della *parresia* di Apollo, che "cominciò a parlare francamente nella sinagoga" (*fiducialiter agere*, secondo la NV); At 19, 9, dove – utilizzando un composto della stessa parola greca – si dice che san Paolo "*cum fiducia loquebatur per tres menses*"; cfr anche At 26, 26, etc.

[160] Cfr. Mt 11, 29; si veda anche il capitolo 1.2 del presente studio.

[161] Cfr. Gal 5, 22; i frutti, nell'elenco tradizionale, sono 12, anche se il testo greco di Gal ne elenca soltanto 8.

[162] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *V Catechesi Battesimale*, 30-33; si cita la versione italiana curata da A. Ceresa-Gastaldo nella "Collana di Testi Patristici", Città Nuova, Roma 1982; questa è invece la I Catechesi secondo la numerazione stabilita da A. WEN-

Viene qui proposta una connessione tra la mitezza, intesa come identificazione con Cristo nella sua disposizione fondamentale al sacrificio di sé stesso, e il "dono" dello Spirito Santo nell'anima di chi imita il Redentore; esso consiste nel corrispettivo positivo della lotta del cristiano contro le passioni disordinate, frutto del peccato. Interessante è il rapporto instaurato tra la mitezza e la temperanza (il dominio di sé), e quello di entrambe con la concordia tra gli uomini; a seminare la discordia contribuisce il vizio della litigiosità, e moderare l'ira è un cammino per combattere questo difetto. Trovare riferimenti a queste virtù in un testo che parla degli effetti del Battesimo nel neofita è riprova del fatto che esse sono considerate un riflesso visibile della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nell'anima del cristiano.

### *3.2.2. Educazione e cortesia, virtù cristiane*

Un brano di un'altra delle *Catechesi Battesimali* del Crisostomo mette in luce come la grazia doni *bellezza* a tutta la persona, e sottolinea la necessaria coerenza tra interiorità e comportamento esteriore del cristiano:

> "E ciascuna delle nostre azioni possegga molto decoro. Dice infatti: *L'abbigliamento di un uomo, il riso dei suoi denti e l'andatura del suo piede rivelano ciò che egli è*[163]. Chiara immagine della condizione dell'anima può essere l'atteggiamento esteriore ed il movimento delle membra rivela in modo particolare la bellezza di quella. E se andremo in piazza, sia tale il nostro incedere e tale serenità e compostezza possegga da rivolgere alla nostra vista coloro

---

GER, curatore e traduttore in francese dell'edizione delle "Sources Chrétiennes 50bis", *Jean Chrysostome. Huit Catéchèse baptismales inédites*, Cerf, Paris $^{3}$1985; interessa notare due sfumature presenti nella traduzione francese di questo passo: la parola greca *krestoteta*, tradotta in italiano con "amabilità" è resa dal Wenger in francese con "affabilité"; e, subito prima, ciò che è reso in italiano con "dono dello Spirito", è tradotto in francese con "fruit de l'Esprit". Le *Catechesi Battesimali* si trovano anche in PG 49, 223-240.

[163] Sir 19, 27; la versione italiana della CEI (1974 e 2009) traduce questo versetto così: "Il vestito di un uomo, la sua bocca sorridente e la sua andatura rivelano quello che è". Wenger afferma che questa citazione del Siracide, pur risultando forse inusitata al lettore moderno, è frequentemente usata dal Crisostomo (cfr. WENGER, *Huit Catéchèse baptismales inédites*, p. 195, nt. 2).

> che incontriamo, e l'occhio non si smarrisca né i piedi camminino disordinatamente e la lingua proferisca le parole con tranquillità e dolcezza (*epieicheia*): tutto insomma l'atteggiamento esteriore indichi la bellezza interiore dell'anima e la nostra condotta sia ormai come straniera e trasformata, poiché nuove e straniere sono ormai le cose da noi intraprese [...]. Perciò, tutto quanto ci è stato donato è spirituale: infatti il nostro vestito è spirituale, il nostro cibo è spirituale e la nostra bevanda è spirituale; di conseguenza, dovranno essere spirituali anche le nostre opere e tutte le nostre azioni. Queste sono il frutto dello Spirito Santo, come dice anche Paolo: *il frutto dello Spirito è l'amore, la gioia, la pace, la magnanimità, la benignità* (krestotes), *la bontà, la fedeltà, la mitezza, la temperanza*"[164].

Come si vede, in un primo momento viene messa in risalto la virtù della modestia, intesa come decoro nei modi e nel comportamento esterno; e strettamente collegate ad essa sono la *tranquillità* e *dolcezza* con le quali si invita il cristiano a proferire ogni parola. Il dono dello Spirito, ottenuto nel battesimo, rende quindi *spirituale* ogni azione del cristiano, e perfino il suo "vestito", cioè l'aspetto visibile, il modo di presentarsi e di parlare. Queste qualità sono viste come gli atti dell'anima rinnovata dalla grazia, e vengono chiamate frutti dello Spirito Santo.

Dei frutti della grazia san Giovanni Crisostomo parla anche in modo esplicito nel *Commento al Vangelo di san Matteo*, offrendo ulteriori spunti in sintonia con i testi appena citati, con una sottolineatura particolare sulla necessità di una vita coerente con la grazia ricevuta attraverso il battesimo:

> "Sono numerosi coloro che, dopo aver ricevuto il battesimo, vivono in modo più disordinato di coloro che non lo hanno ancora ricevuto e non fanno perciò vedere in nessun modo che sono

[164] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *VIII Catechesi Battesimale*, "Collana di Testi Patristici", Città Nuova, Roma 1982, nn. 26-27, pp. 152-153 (questa è la IV Catechesi, secondo la numerazione di Wenger). Il versetto paolino citato è Gal 5, 22; come si vede, la parola greca *krestotes* è resa da Ceresa-Gastaldo, traduttore per la "Collana di Testi Patristici", con "benignità"; la versione della CEI (1974 e 2009) usa invece "benevolenza"; il Wenger la traduce in francese, in questo caso, con "bénignité".

> vuto e non fanno perciò vedere in nessun modo che sono cristiani. Non è possibile oggi riconoscere lì per lì, nelle assemblee pubbliche e anche all'interno della chiesa, i fedeli da coloro che non lo sono [...]. Un fedele deve far vedere chi è non con la sola partecipazione ai santi misteri, ma per il suo comportamento rinnovato, per la sua vita nuova. Bisogna che un cristiano, come dice il Vangelo, sia la luce e il sale del mondo [...]. Il fedele deve brillare non solo per quei doni che ha ricevuto da Dio, ma anche per quelli che egli stesso offre a lui; deve essere riconosciuto ovunque per il suo modo di camminare, di guardare, per tutto il suo comportamento esteriore e per la sua stessa voce"[165].

Il Crisostomo passa quindi a descrivere i difetti visibili nel comportamento esteriore del cristiano che non vive in coerenza con il dono battesimale, e ne stigmatizza le "conversazioni in piazza", le "risa smodate", gli "atteggiamenti rilassati", biasimando inoltre il fatto che egli sia solito circondarsi di "parassiti e adulatori". Quest'ultimo accenno all'adulazione, in un contesto di difetti contrari alle virtù sociali, non è privo di interesse.

All'insegna della finezza sono i consigli dati dal Crisostomo ai genitori, per la formazione del carattere dei figli. Nel *Trattato sulla vanità e sull'educazione dei figli*, san Giovanni insiste a più riprese sul fatto che, affinché i giovani imparino a trattare con rispetto il prossimo, è necessario che essi siano educati in un clima di delicatezza e attenzione personalizzata[166]. Il seguente passo sottolinea specialmente il rapporto tra il dominio di sé e le virtù della convivenza famigliare e sociale, rivolgendosi al genitore, perché con il suo comportamento serva di esempio al giovane:

---

[165] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sul Vangelo di san Matteo*, 4, 7-8 (PG 57-58); si cita la traduzione di Guglielmo Corti, raccolta in HEILMANN, *La teologia dei Padri*, III, pp. 35-36.

[166] Cfr. San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Trattato sulla vanità e sull'educazione dei figli*, Città Nuova, Roma $^{2}$1985 (a cura di Antonio Ceresa-Gastaldo; si citerà questa traduzione italiana); l'autenticità di quest'opera del Crisostomo, ritenuta apocrifa dal Migne e pertanto non raccolta nella Patrologia Greca, non è ormai più contestata; si vedano i riferimenti bibliografici presentati da QUASTEN, *Patrologia*, II, pp. 469-470.

> "Non chieda a quei di casa nulla di quanto può chiedere un uomo libero, ma si faccia da solo i maggiori servizi [...]. E se avrà bisogno di lavarsi i piedi, non faccia questo servizio uno schiavo, ma se li lavi da sé: renda così l'uomo libero bene accetto e grandemente amabile a quei di casa. E nessuno gli porti il mantello, né attenda in bagno l'aiuto da parte di un altro, ma faccia ogni cosa da sé: ciò lo renderà vigoroso, modesto e affabile"[167].

Lo spunto originale è il rapporto tra la sobrietà – che si dimostra evitando di farsi servire per mera comodità, e manifestando quindi rispetto nei confronti del lavoro altrui, perfino degli schiavi – e la fortezza. Poco prima, il Crisostomo aveva menzionato l'importanza del dominio di sé, sottolineando la necessità della mitezza; a questo si aggiunge l'austerità e semplicità di costumi, che porta con sé come frutto l'affabilità. Non stupisce trovare questi discorsi in un trattato sull'educazione, dal momento che le virtù della convivenza sociale e le buone maniere sono da sempre oggetto privilegiato della pedagogia[168].

### *3.2.3. La virtù dell'apostolo: equilibrio tra adulazione e correzione fraterna*

L'undicesima *Omelia* sull'Epistola ai Colossesi tocca il tema dell'adulazione, insieme a quello della necessità di ammonire chi sbaglia; e nel contempo offre spunti vivaci a proposito dell'atteggiamento che l'apostolo è chiamato a tenere per attirare i pagani alla verità. In particolare, interessa esaminare un brano che chiosa Col 4, 6: "*Sermo vester semper in gratia, sale conditus, ut sciatis quomodo oporteat vos unicuique respondere*"[169]:

---

[167] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Trattato sulla vanità e sull'educazione dei figli*, c. 70 (pp. 64-65).

[168] Si avrà modo di tornare ampiamente su questo discorso a proposito delle buone maniere umanistiche (capp. 6 e 7 della presente ricerca).

[169] "Il vostro parlare sia sempre con grazia, condito di sapienza, per sapere come rispondere a ciascuno"; si è preferito citare il latino della NV, per mantenere alcune sfumature riprese dal Crisostomo nel commento.

> "Dice che [il parlare] non sia pieno di ipocrisia: ciò non è cortesia, non è esser condito con sale. Se è necessario ossequiare, senza pericolo, non ricusarlo; se si presenta l'occasione di una conversazione tranquilla, non considerarla adulazione. Compi ogni atto necessario di deferenza, senza danno però per lo spirito religioso. Non vedi come Daniele si mostra ossequioso verso un uomo empio [...]. Sii cortese, non inopportuno; ma neppure debole: abbi serietà insieme con piacevolezza. Chi infatti è severo oltre ogni misura, più che giovare, reca molestia. E chi è esageratamente accondiscendente reca più danno che giovamento"[170].

Il tema di fondo è il dialogo apostolico, per l'efficacia del quale san Giovanni Crisostomo raccomanda di rifuggire l'ipocrisia, il che non impedisce – qualora sia necessario e conveniente – di trattare con il dovuto riguardo chi lo merita. Si tratta infatti di cercare la misura in tutto, vivendo un giusto mezzo tra l'eccessiva severità e una giovialità sconsiderata, ma senza mentire od omettere di dire la verità quando è necessario. E' quanto si afferma poco oltre, nello stesso brano a commento della lettera ai Colossesi, dove si esamina quando e come sia conveniente "rispondere a ciascuno":

> "Per esempio, se non c'è motivo, non dire che il pagano è empio e non oltraggiarlo, ma se qualcuno ti interroga sulle sue credenze, rispondi che sono empie e perverse; se nessuno poi interroga né ti costringe a parlare, non è opportuno crearsi alla leggera delle odiosità [...]. Se stai catechizzando qualcuno, parlagli dell'argomento; altrimenti taci. Se la tua parola è condita con sale, anche se cade su un'anima che si lascia facilmente trasportare, ne comprime la frivolezza; e anche se cade su un'anima aspra, ne leviga la durezza [...]. Così, un pagano ti avvicina e ti diventa amico? Non parlare con lui dell'argomento [cioè della fede cristiana], fino a quando non ti è veramente amico, e quando lo sarà, a poco a poco"[171].

---

[170] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sull'Epistola ai Colossesi*, 11, 2-3 (PG 62, 299-392); si cita la traduzione italiana di Guglielmo Corti, raccolta in HEILMANN, *La teologia dei Padri*, III, pp. 197-198.
[171] *Ibidem.*

Il discorso circa le buone maniere, la cortesia e la dolcezza nel parlare si allarga, perché queste virtù diventano strumenti decisivi per l'apostolo che vuole avvicinare a Dio il pagano. Per portare la verità a qualcuno è fondamentale sapere quando parlare e quando tacere, ed evitare ove sia possibile il contrasto e il litigio. E' invece necessaria un'amicizia vera, che sa attendere e andare per gradi, è fedele e costante; l'intero discorso si colloca dunque nel quadro della concezione classica dell'amicizia, che viene interpretata come luogo naturale dell'apostolato cristiano, perché entrambi sono manifestazione e frutto della carità. A una persona che vive la carità, ci si rivolge con facilità, perché ci si sente invitati a parlargli e ad ascoltarla. A questa conclusione san Giovanni Crisostomo giunge commentando un passo della lettera ai Corinzi:

> "Se tu operassi miracoli, se risuscitassi i morti, se facessi qualsiasi altra cosa, mai i pagani ti ammirerebbero come vendendoti mite, dolce e soave nelle tue maniere. E non è questo un piccolo successo: molti alla fine, infatti, verranno distolti dal male. Nulla è tanto capace di attrarre come l'amore: per quelli ti invidieranno – per i miracoli, dico – ma per questo ti ammireranno e ti ameranno; amandoti abbracceranno, progredendo, la verità cristiana. E se non si fa subito fedele, non meravigliarti, non preoccuparti, non volere tutto in una volta, ma lascia che egli per ora lodi ed ami, e procederà poi sulla via della fede"[172].

[172] San GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sulla prima lettera ai Corinzi*, 33, 5 (PG 61, 9-61); si cita la traduzione italiana di Guglielmo Corti, raccolta in HEILMANN, *La teologia dei Padri*, III, p. 34. Interessante è il confronto tra questo passo e Sant'AGOSTINO, *Confessiones*, 5, 13, 23 (si veda più avanti, il paragrafo 3.4.1).

## *3.3. San Girolamo*

### *3.3.1. Adulazione, litigio e* benignitas

E' noto di san Girolamo il carattere forte, che con una certa frequenza si manifesta in frasi taglienti e categoriche. A mo' di aneddoto, si può citare il tono sarcastico dell'apprezzamento sullo stile di sant'Ambrogio che si legge nel *De viris illustribus*, dove lo Stridonense afferma di astenersi dal giudizio, "perché non mi venga rimproverato nessuno degli estremi, né l'adulazione né la sincerità"[173]. Giudizio emblematico come esempio di stile pungente e anche per cogliere l'opposizione che Girolamo afferma esistere tra sincerità e adulazione. Tale relazione si apprezza bene in un altro passo:

> "L'adulazione è sempre insidiosa, astuta, suadente. L'adulatore è definito bene dai filosofi come un dolce nemico. La verità è amara, ha il volto accigliato e triste e offende chi corregge. Perciò l'Apostolo dice *sono diventato vostro nemico, dicendovi la verità* (Gal 4, 16). E il Comico dice: *l'adulazione genera amici, la verità odio*"[174].

San Girolamo stigmatizza con veemenza il vizio dell'adulazione, e nel brano appena citato afferma l'esistenza di una tensione tra la sincerità e le

---

[173] San GIROLAMO, *De viris illustribus*, 124 (PL 23, 711): "meum iudicium subtraham, ne in alterutrum partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas"; per un'introduzione generale, con abbondante bibliografia, su san Girolamo, si può consultare: DI BERARDINO (dir.), *Patrologia. I Padri latini*, pp. 203-233.

[174] San GIROLAMO, *Dialogus contra Pelagianos*, 26, 723 (PL 23, 119): "Semper insidiosa, callida, blanda est adulatio. Pulchreque adulator apud philosophos definitur blandus inimicus. Veritas amara est, rugosae frontis ac tristis, offenditque correptos. Unde et Apostolus loquitur: Inimicus vobis factus sum, veritatem dicens vobis (Galat. IV, 16)? Et Comicus: Obsequium amicos, veritas odium parit" (la traduzione italiana è nostra). Si noti che la citazione terenziana è la stessa scelta da Cicerone nel *De amicitia*, 24, 90, analogo al presente passo; cfr. *supra*, paragrafo 2.4. Anche sant'Agostino citerà la massima terenziana, nell'Epist. 116, 31 (PL 22, 950), affermando la superiorità dell'insegnamento della Scrittura raccolto in Prov 26, 7; per le citazioni di questo versetto riportate da sant'Ambrogio, si veda il paragrafo 3.1.2, e – più avanti – il paragrafo 3.4.3.

forme dolci e affabili, che sarebbero virtù pressoché incompatibili. La sincerità, in altre parole, non può essere amabile. Non è casuale che san Tommaso scelga proprio di citare san Girolamo – senz'altro non proclive a questo vizio – come *auctoritas* nella questione della *Summa* che tratta dell'adulazione[175].

Per quanto riguarda il vizio per difetto, la litigiosità, è interessante accennare all'interpretazione data dallo Stridonense all'episodio del confronto tra Pietro e Paolo ad Antiochia, a proposito dei giudaizzanti[176]. Proprio rifiutando la possibilità che si potesse dare un conflitto tra i due apostoli, san Girolamo interpreta la contesa come una sorta di "simulazione diplomatica", combinata insieme dai due apostoli per vincere gli oppositori. Questa interpretazione risale forse ad Origene (ed è presente anche in san Giovanni Crisostomo). Lo Stridonense esalta la schiettezza e franchezza di Pietro, cioè la sua *parresia*, sostenendo che essa non potesse esser venuta meno nell'episodio di Antiochia; san Pietro e san Paolo si erano messi d'accordo per essere l'uno l'apostolo dei circoncisi e l'altro l'apostolo dei gentili; san Pietro si sarebbe poi lasciato riprendere pubblicamente da san Paolo ad Antiochia soltanto per convincere meglio la comunità dei gentili; entrambi rimanevano invece coerenti con quanto concordato[177]. Sant'Agostino, come si vedrà meglio più avanti, respinse l'esegesi di san Girolamo, sostenendo che non si potessero ammettere bugie nella Sacra Scrittura, che ne porrebbero in dubbio la veridicità. Ne nacque una pole-

---

[175] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 115, a. 2, ob. 1, che cita: "nihil est quod tam facile corrumpat hominem quam adulatio", tratto da san GIROLAMO, *Epistola 148 ad Gelantiam matronam*, 17 (PL 22, 1212).

[176] Cfr. Gal 2, 11-16. A proposito della questione, si può trovare bibliografia in AUVRAY, P., *Saint Jérôme et saint Augustine. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, "Recherche de science religieuse" 29 (1939) 594-610 e in MENESTRINA, G., *"Quia reprehensibilis erat" (Gal 2, 11-14 nell'esegesi di Agostino e Girolamo)*, "Bibbia e Oriente" 17 (1975) 33-42; per un'introduzione al rapporto tra Agostino a Girolamo, si veda BOSIO-DAL COVOLO-MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV*, pp. 135-136.

[177] Cfr. San GIROLAMO, *Commento alla lettera ai Galati*, prol. e 2,14 (PL 26, 334-336). A proposito dell'interpretazione del Crisostomo, si veda ZINCONE, *Giovanni Crisostomo. Commento alla lettera ai Galati*, pp. 158-160.

mica, dai toni anche aspri, specialmente da parte dello Stridonense[178]. Per il nostro tema non è privo di interesse notare come la disputa – che verrebbe quasi da definire essa stessa *litigio* – ruoti attorno al rapporto tra franchezza, verità e sincerità.

San Girolamo definisce la virtù dell'affabilità in modo preciso nel *Commento alla lettera ai Galati*, e per farlo ricorre alla parola *benignitas*; si tratta di una riflessione rilevante anche dal punto di vista lessicale, data la padronanza che l'autore possiede della lingua greca:

> "La benignità, o dolcezza – che presso i greci è denominata *krestotes* – è una virtù soave, delicata, tranquilla, che favorisce la convivenza dei buoni e invita alla familiarità, di parlare affabile e mite contegno. Infatti gli Stoici la definiscono così: la benignità è la virtù che porta a fare il bene di buon grado. La bontà non è molto diversa dalla benignità, perché anch'essa vuole essere gradevole; ma si distingue da essa perché la bontà può essere più triste e dai modi severi e duri; la bontà è sempre pronta a fare il bene e a prestare un favore, ma senza rendere amabile la convivenza e invitare il prossimo alla dolcezza. I seguaci di Zenone così la definiscono: la bontà è la virtù che giova, vale a dire la virtù dalla quale nasce l'utilità, oppure la virtù in quanto tale, o l'amore che è fonte di ogni cosa utile"[179].

---

[178] Cfr. San GIROLAMO, *Epistola 112* (PL 22, 916-931). Il carteggio tra Girolamo e Agostino comprende 18 lettere, ma ne esistevano probabilmente altre che sono andate perdute; tre di queste riguardano l'argomento in questione. Su questo e su altri argomenti di tipo filologico, la suscettibilità di san Girolamo appare evidente nel carteggio con sant'Agostino, sebbene sia pure crescente la stima reciproca, anche a motivo delle comuni dispute contro Pelagio.

[179] San GIROLAMO, *Commento alla lettera ai Galati*, PL 26, 420: "Benignitas etiam sive suavitas, quia apud Graecos Χρηστότης utrumque sonat, virtus est lenis, blanda, tranquilla, et omnium bonorum apta consortio, invitans ad familiaritatem sui, dulcis alloquio, moribus temperata. Denique et hanc Stoici ita definiunt: Benignitas est virtus sponte ad bene faciendum exposita. Non multum bonitas a benignitate diversa est: quia et ipsa ad benefaciendum videtur exposita. Sed in eo differt, quia potest bonitas esse tristior, et fronte severis moribus irrugata, bene quidem facere et praestare quod poscitur: non tamen suavis esse consortio, et sua cunctos invitare dulcedine. Hanc quoque sectatores

L'interesse del testo appena citato è dato dal fatto che esso cerca di sintetizzare la ricchezza semantica del termine greco *krestotes*, benignità, mettendolo in rapporto con i concetti di utilità e di bontà; è evidente il riferimento alla riflessione ciceroniana sul rapporto tra l'utile e la virtù[180]. Si tratta forse della definizione più concisa e completa della virtù dell'affabilità fin qui trovata; conviene sottolineare ancora una volta che i termini scelti per indicare questa virtù non sono rigidamente determinati, e di fatto non lo saranno fino a quando san Tommaso sceglierà di chiamarla *affabilitas seu amicitia*[181].

### *3.3.2. Dolcezza, frutto dello Spirito Santo*

Ciò che si afferma invece con chiarezza è il rapporto tra la virtù sociale della *benignitas–suavitas* e i frutti dello Spirito Santo, così come sono presentati nel capitolo quinto della lettera ai Galati; il primo tra questi frutti è la carità, "senza la quale le altre virtù non possono essere considerate tali e dalla quale nasce ogni cosa buona"[182]. La riflessione viene ulteriormente approfondita commentando un passo della lettera agli Efesini: "Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo"[183]. Dice il *Commento*:

> "Sulla dolcezza, contraria all'amarezza, si è già parlato; l'Apostolo la chiama qui *krestoteta*, che significa soavità più che benignità; e

---

Zenonis ita definiunt: Bonitas est virtus quae prodest: sive, virtus ex qua oritur utilitas: aut, virtus propter semetipsam: aut affectus qui fons sit utilitatum".

[180] Si veda per es. CICERONE, *De Officiis*, III, 5, citato *supra*, paragrafo 2.4.

[181] A riprova di questa interpretazione non rigida, si può notare come il brano appena citato sia stato interpretato anche quale definizione di mitezza, intesa come mansuetudine, cioè parte potenziale della temperanza: cfr. TANQUEREY, A., *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Palabra, Madrid 1990, p. 900, nota 177. Viceversa, san Girolamo utilizza alcune volte la parola *affabilitas* in senso negativo, per indicare l'abilità nel corrompere e indurre al vizio, da evitare quindi con ogni mezzo: cfr. per esempio san GIROLAMO, *Epistola* 128, 4 (PL 22, 1098).

[182] San GIROLAMO, *Commento alla lettera ai Galati*, 3, 511 (PL 26, 418): "sine qua virtutes caeterae non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa quae bona sunt".

[183] Ef 4, 32.

> ci invita ad essere misericordiosi e dolci, superando la collera, l'ira, i toni alterati, l'irritazione, gli insulti e una certa serietà nel volto, affinché nessuno abbia timore di rivolgersi a noi e anzi abbiamo un aspetto che invita il prossimo all'amicizia con noi, alla quale siamo disposti soprattutto dalla misericordia"[184].

L'essere accessibili, che non è altro che una manifestazione dell'affabilità, si fonda quindi sulla capacità di perdonare, che a sua volta – si dirà subito dopo – dipende dalla consapevolezza della misericordia divina nei confronti di ciascuno di noi. Al nostro atteggiamento misericordioso, Dio risponde donandoci in Cristo le virtù; "la sapienza, la veracità, la giustizia, la mitezza e ogni altra virtù dipende infatti da Cristo"[185], che ce le ottiene per la sua misericordia. Alla benignità e alla dolcezza dei modi viene quindi dato anche un senso di umanità e generosità, caratteristico della capacità di perdonare. Non è un caso che il brano termini con un riferimento alla preghiera del Padre nostro, che insegna che soltanto perdonando il prossimo ogni cristiano diventa capace di meritare il perdono di Dio. Sono riflessioni che si avrà modo di approfondire a proposito di sant'Agostino.

Un brano tratto da una lettera che l'epistolario di san Girolamo attribuisce a Paola ed Eustochio condensa in modo efficace un ulteriore aspetto dell'affabilità, che si è già riscontrato in san Giovanni Crisostomo: la sua efficacia per l'apostolato. Le due donne – madre e figlia –, che furono discepole dello Stridonense prima a Roma e poi a Gerusalemme, scrivono a un'altra nobildonna romana, Marcella, loro condiscepola, che viene invitata calorosamente a lasciare Roma e a raggiungere le amiche a Gerusalemme, dove esse si trovano già (san Girolamo ha con ogni probabilità collaborato alla stesura della lettera):

---

[184] San GIROLAMO, *Commento alla lettera agli Efesini*, III, 637 (PL 26, 517): "Supra amaritudini contrariam dulcedinem dixeramus, quam nunc Apostolus alio verbo Χρηστότητα, id est suavitatem magis quam benignitatem vocavit: praecipiens ut omni amaritudine et furore, ira, clamore, et blasphemia, et motu turbido, cum quadam frontis austeritate damnatis, clementes simus, et blandi; et ad familiaritatem nostram ultro homines invitemus, ut nullus ad nos formidet accedere: quae familiaritas maxime ex misericordia comparatur".

[185] *Ibid.*

> "Facciamo pertanto l'unica cosa che gli assenti sono in grado di fare: ti rivolgiamo le nostre piangenti suppliche, e dimostriamo la nostra nostalgia non con il semplice pianto, ma con veri e propri singhiozzi, affinché tu ci restituisca la nostra cara Marcella, e non permetta che la mite, la dolce, più dolce del miele e della stessa dolcezza, sia aspra e aggrotti la fronte con coloro che conquistò con la sua affabilità, perché vivessero una vita simile alla sua"[186].

In un clima di affettuosa familiarità è ben visibile il ruolo che viene attribuito all'affabilità, come mezzo adatto all'apostolato, per attrarre il prossimo alla sequela di Cristo.

[186] San GIROLAMO, *Lettera* 46, 1 (PL22, 483): "Igitur, quod solum absentes facere possumus, querulas fundimus preces; et desiderium nostrum non tam fletibus, quam eiulatibus contestamur, ut Marcellam nostram nobis reddas, et illam mitem, illam suavem, illam omni melle et dulcedine dulciorem non patiaris apud eas esse rigidam, et tristem rugare frontem, quas affabilitate sua ad simile vitae studium provocavit" (la traduzione e nostra). In favore del probabile intervento di san Girolamo nella stesura della lettera si pronuncia il curatore dell'edizione bilingue latino–spagnolo di San GIROLAMO, *Epistolario*, BAC, Madrid 1995, t. II, pp. 374-375.

## *3.4. Sant'Agostino*

### *3.4.1. La carità, il dono visibile dello Spirito Santo nel cristiano*

> "Qui incontrai il vescovo Ambrogio, noto a tutto il mondo come uno dei migliori, e tuo devoto servitore [...]. Quell'uomo di Dio mi accolse come un padre e gradì il mio pellegrinaggio proprio come un vescovo. Io pure presi subito ad amarlo, dapprima però non certo come maestro di verità, perché non avevo nessuna speranza di trovarla dentro la tua Chiesa; bensì come persona che mi mostrava della benevolenza [...]. La soavità della sua parola mi incantava. Era più dotta, ma meno gioviale e carezzevole di quella di Fausto quanto alla forma; quanto alla sostanza però, nessun paragone era possibile"[187].

Con queste parole sant'Agostino descrive il suo incontro con il Vescovo di Milano, che l'avrebbe battezzato nel corso della Veglia Pasquale dell'anno 387. Si riscontra una notevole consonanza di spirito tra questo passo delle *Confessioni* e il brano delle *Omelie sulla prima lettera ai Corinzi* di san Giovanni Crisostomo che si è avuto modo di citare in precedenza[188]. Sant'Agostino racconta qui come si avvicinò e cominciò ad amare sant'Ambrogio non tanto cercando la verità, quanto piuttosto per la forza e l'attrazione della benignità che il vescovo gli dimostrava. Non è neppure sufficiente la *suavitas sermonis*, che potrebbe essere anche solo frutto di eloquenza e retorica. L'amore nasce quando il discepolo si accorge che il

---

[187] Sant'AGOSTINO, *Confessioni*, 5, 13, 23 (PL 32, 717): "Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum [...]. Suscepit me paterne ille homo Dei, et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi, primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in Ecclesia tua prorsus desperabam, sed tanquam hominem benignum in me [...]. Et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, *minus tamen hilarescentis atque mulcentis* quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Caeterum rerum ipsarum nulla comparatio"; qui e altrove si cita la traduzione di Carlo Carena, pubblicata nell'edizione di sant'AGOSTINO, *Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1965.

[188] Cfr. san GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sulla prima lettera ai Corinzi*, 33, 5 (PG 61, 9-61) citato nel paragrafo 3.2.3.

maestro è *benignus* nei suoi confronti, e da questo deriva prima l'interesse e poi l'accettazione della verità. Per l'apostolato, quindi, né l'erudizione né l'abilità nel conversare sono sufficienti. E' necessaria la capacità di attrarre a sé, e quindi alla verità, mostrando benevolenza.

Il tema della benevolenza si collega alla più ampia riflessione agostiniana sull'amicizia: pur non essendo questa la sede per un approfondimento filosofico su questo argomento, interessa mettere in luce come la concezione dell'amicizia di sant'Agostino porti al superamento di alcune delle aporie riscontrate nelle riflessioni classiche sul tema: in particolare, "egli supera la dicotomia tra egoismo e altruismo, oltrepassa l'opposizione tra esperienza della preferenza nei confronti della singola persona e la chiamata all'amore universale, assegna all'amicizia un decisivo valore nel processo dell'educazione personale e perfino in prospettiva escatologica per la storia della salvezza, ne chiarisce il motore ultimo e ne vede il fondamento di ogni bene"[189]. Tale fondamento viene posto chiaramente in Dio, che ama tutti gli uomini e li chiama ad amarsi vicendevolmente:

> "L'amicizia non deve essere circoscritta in limiti angusti, poiché abbraccia tutti quelli a cui sono dovuti affetto e amore, quantunque si rivolga con più propensione verso alcuni e con più esitazione verso altri. Essa si estende sino ai nemici, per i quali siamo tenuti anche a pregare. Così non c'è alcuno nel genere umano a cui non si debba amore, basato se non sulla vicendevole affezione, almeno sulla partecipazione alla comune natura umana"[190].

La parola *affabilitas* compare poche volte negli scritti di sant'Agostino[191]. Una di queste si trova in una lettera a Ceciliano, all'interno di un elenco di virtù di un defunto:

---

[189] KONRAD, M., *L'amicizia in sant'Agostino*, in D'AVENIA, M.-ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, p. 146; per approfondimenti, si veda McNAMARA, M. A., *Friendship in Saint Augustine*, University Press, Friburgo 1958.

[190] Sant'AGOSTINO, *Lettere*, 130, 13 (PL 33). L'interesse di questa citazione sta soprattutto nel riferimento alla partecipazione alla natura umana, quale fondamento del dovere di amare il prossimo, tema che verrà ripreso ampiamente da san Tommaso d'Aquino.

[191] Nel *corpus* degli scritti di sant'Agostino ci sono solo 6 occorrenze di parole derivate da *affabil–*.

> "Quale onestà di costumi possedeva! Fedeltà nell'amicizia, passione nello studio, sincerità nella religione, purezza nella vita coniugale, moderazione nei giudizi; pazienza con i nemici, affabilità con gli amici, umiltà verso i santi, carità verso tutti"[192].

L'ambito è quello delle virtù cristiane, tra le quali spiccano alcune qualità necessarie nella vita sociale e nei rapporti con il prossimo, come l'amicizia, la pazienza, l'affabilità; l'elenco culmina nella *caritas erga omnes*, caratteristica del cristiano, che è pure la chiave di volta di un altro passo agostiniano nel quale compare la parola *affabilem*. Si tratta del commento al Salmo 103:

> "Non avrete scusa davanti al giudizio di Dio se non vi sarete esercitati nelle buone opere, e se non avrete conseguito frutti adeguati da quanto avete udito, come dalla pioggia. Frutto adeguato sono le opere buone; frutto adeguato è l'amore sincero, non solo per il fratello, ma anche per il nemico. Non disprezzare chi ti supplica, e non disprezzare colui al quale non puoi dare ciò che ti chiede: se puoi dare, da'; se non puoi, mostrati affabile (*affabilem te praesta*). Dio rende efficace la buona volontà interiore, dove la capacità non riesce ad arrivare. Nessuno dica: non posseggo niente. La carità non si chiede al borsellino, poiché qualunque cosa diciamo, o abbiamo detto, o avremmo potuto dire noi, o qualcuno dietro o davanti a noi, non ha altro fine che la carità, perché la carità è il fine del precetto"[193].

Viene sottolineato che la carità si deve manifestare in atti e atteggiamenti concreti e visibili, nella misura delle possibilità di ciascuno: se si può donare qualcosa, si doni; se non si può, si manifesti la carità almeno attraverso l'affabilità (con un'implicita citazione del libro del Siracide: "*congre-*

---

[192] Sant'AGOSTINO, *Lettere*, 111, 8 (PL 33, 650): "Quae illi vero probitas in moribus, in amicitia fides, in doctrina studium, in religione sinceritas, in coniugio pudicitia, in iudicio continentia; erga inimicos patientia, erga amicos affabilitas, erga sanctos humilitas, erga omnes caritas" (la traduzione e nostra).

[193] Sant'AGOSTINO, *Commento al Salmo 103*, 1, 19 (PL 37, 1351).

*gationi pauperum affabilem te facito*"[194]). Questa insistenza sulla carità come anima di ogni virtù mostra uno dei cardini della morale e dell'intero sistema teologico agostiniano[195]. Per sant'Agostino, le virtù essenziali non sono più soltanto le quattro virtù cardinali della morale classica, specialmente stoica, ma piuttosto le virtù teologali, che sono inseparabili l'una dall'altra. La fede è inizio di ogni giustizia ed è un dono di Dio, così come lo è la speranza; la carità è l'effusione dello Spirito Santo nel cuore dei cristiani, che dà vita ed efficacia soprannaturale ad ogni azione dei figli di Dio. Tutte le virtù sono per sant'Agostino frutto della presenza di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo *dentro* ciascuno di noi:

> "E potrei mai nominarle tutte? Esse cono come un esercito di un generale che ha il suo comando dentro la tua mente. Come il generale, per mezzo del suo esercito, attua ciò che più gli piace, così il Signore nostro Gesù Cristo, incominciando ad abitare nell'intimo dell'uomo, cioè nella nostra mente per mezzo della fede, usa di queste virtù come di suoi ministri. E per mezzo di queste virtù, che non possono essere viste con gli occhi, e che tuttavia, se nominate, vengono lodate [...], per mezzo di queste virtù vengono mosse le membra in modo visibile: i piedi per camminare; ma dove? dove li possa muovere la buona volontà, che milita sotto un buon generale. Le mani per operare; ma che cosa? ciò che la carità avrà comandato, interiormente suscitata dallo Spirito Santo"[196].

---

[194] Sir 4, 7.

[195] Questi aspetti centrali della teologia morale e spirituale di sant'Agostino vengono presentati a partire dalle riflessioni di MONDIN, B., *Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 1988, specialmente le pp. 333-339; PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, pp. 174-198; TRAPÈ, A., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Esperienze, Fossano 1976, in particolare le pp. 381-394; CARUANA, S., *Introduzione al Discorso del Signore Montagna* e MENDOZA, M., *Introduzione all'Esposizione della lettera ai Galati*, in sant'AGOSTINO, *Opere esegetiche*, X-2, Città Nuova, Roma 1997.

[196] Sant'AGOSTINO, *Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni*, 8, 1 (PL 35, 2036); si cita la traduzione a cura di Giulio Madurini, nell'edizione di sant'AGOSTINO, *Opere esegetiche*, X-2, Città Nuova, Roma 1968, p. 1789.

Per il Vescovo di Ippona, la carità si esprime dunque nelle opere buone, ma queste da sole non bastano per renderla attuale, poiché esse si potrebbero realizzare anche solo osservando la Legge. Perché le azioni virtuose siano opera della carità, è necessario che siano frutto dello Spirito Santo: "Infatti, nessun frutto è buono se non nasce dalla radice della carità"[197]. La carità si trova pertanto alla base dei frutti che lo Spirito produce nel cuore del credente, ed è per questo – dice sant'Agostino – che essa è collocata da san Paolo al primo posto nella lista della lettera ai Galati[198]. Sulla carità si fondano gli altri frutti, la gioia, la pace, la longanimità, la benignità, la bontà, la mitezza, il dominio di sé:

> "E in verità, ci può essere gioia ben ordinata, se non si ama il bene di cui si gode? Come si può essere veramente in pace, se non con chi sinceramente si ama? Chi può essere longanime, rimanendo perseverante nel bene, se non chi ama fervidamente? Come può dirsi benigno uno che non ama colui che soccorre? Chi è buono se non chi lo diventa amando? Chi può essere credente in modo salutare, se non per quella fede che opera mediante la carità? Che utilità essere mansueto, se la mansuetudine non è ispirata all'amore?"[199].

Il commento relativo alla centralità del ruolo dello Spirito nella lettera ai Galati offre la possibilità di approfondire ulteriormente uno degli aspetti più originali della morale agostiniana, che è il rapporto che viene istituito tra i doni dello Spirito Santo e le beatitudini presentate da Gesù Cristo nel Discorso della Montagna.

### *3.4.2. I miti, il dono di pietà e il regno di giustizia*

Nel commentare Gal 5, 22-23, sant'Agostino esamina la corrispondenza tra le opere della carne e i frutti dello Spirito Santo. A conclusione della lista paolina, il Vescovo di Ippona commenta:

---

[197] Sant'AGOSTINO, *De spiritu et lettera*, 14, 26 (PL 44, 217).
[198] Cfr. Gal 5, 22.
[199] Sant'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 87, 1 (PL 35, 1853); si cita la traduzione a cura di Emilio Gandolfo, nell'edizione di sant'AGOSTINO, *Discorsi*, XXIV-2, Città Nuova, Roma 1968, pp. 1277-1279.

> "Perché finalmente si possano trattare con la giusta moderazione gli altri, fra cui viviamo, combattono la pazienza per sopportarli, la dolcezza per curarli, la bontà per perdonarli. Quanto al resto, contro le eresie lotta la fede, contro l'odio la mansuetudine, contro le ubriachezze e i bagordi, la continenza"[200].

Come si vede, non si può affermare in modo categorico che nell'elenco dei frutti sant'Agostino ponga l'affabilità; sia la *benignitas ad curandum* sia la *bonitas ad ignoscendum* posseggono sfumature che le avvicinano allo spirito di servizio e alla misericordia, più che all'affabilità; nel contempo, ci si muove sempre nell'ambito delle diverse opere nelle quali si manifesta in modo visibile la carità dei figli di Dio, che mostrano così lo Spirito Santo che abita in loro.

Come si ricorderà, la mitezza è un concetto assai ricco di significati nella Sacra Scrittura e nella spiritualità cristiana: essa ha rapporti stretti con l'affabilità, e i due termini vengono di fatto usati a volte come sinonimi[201]. Nel commento di sant'Agostino al *Discorso del Signore sulla Montagna*[202], la seconda delle beatitudini pronunciate dal Signore, "Beati i miti, perché erediteranno la terra"[203], viene messa in rapporto con il penultimo dei doni dello Spirito elencati nel capitolo 11 di Isaia (nella versione dei LXX), cioè con la *pietas*. La *pietas* è intesa innanzitutto come l'atteggiamento che il cristiano è chiamato ad avere nei confronti della Scrittura, rifuggendo ostinate discussioni o puntigli che sono in realtà dimostrazione di mancanza di umiltà. Il *pius* viene descritto anche come colui che riconosce e compie i propri doveri verso Dio, verso i parenti e verso la patria. E il mite è chi resiste di fronte alle avversità, e cerca di

---

[200] Sant'AGOSTINO, *Commento alla lettera ai Galati*, 51 (PL 35, 2142): "ut autem in aliis, inter quos vivimus, iusta moderatione tractentur, et ad sustinendum longanimitas, et ad curandum benignitas, et ad ignoscendum bonitas militat. Iam vero haeresibus fides, invidiae mansuetudo, ebrietatibus et comessationibus continentia reluctatur"; si cita dalla traduzione di Vincenzo Tarulli in sant'AGOSTINO, *Opere esegetiche*, vol. X-2, Città Nuova, Roma 1997, p. 659.
[201] Cfr. *supra*, paragrafo 1.2.
[202] Sant'AGOSTINO, *Il Discorso del Signore sulla Montagna*, PL 34, 1229-1308.
[203] Mt 5, 5.

vincere il male con il bene; il violento e il litigioso pretendono di ottenere i beni nel tempo, mentre il mite agisce per il regno dei cieli[204]. E' lecito adirarsi contro qualche difetto presente in un nostro fratello, per correggerlo, ma l'ira non deve essere duratura, perché si trasformerebbe in odio, che si opporrebbe direttamente alla *caritas*, all'amore fraterno che è il cuore della nuova giustizia:

> "Se pietà è quello con cui sono beati i miti, perché essi avranno in eredità la vita eterna, chiediamo che venga il regno di Dio tanto in noi stessi, affinché diventiamo miti e non resistiamo a lui, come nello splendore della venuta del Signore dal cielo alla terra, di cui noi godremo e conseguiremo la gloria [...]. *Nel Signore* infatti, dice il profeta, *si glorierà la mia anima; ascoltino i miti e si rallegrino*"[205].

Alla beatitudine dei miti e al dono di pietà corrisponde per sant'Agostino anche un'invocazione specifica del Padre nostro: *Adveniat regnum tuum*. E' il dono di pietà che porta a riconoscere in Dio un Padre benigno, e a trattare pertanto tutti gli altri uomini come fratelli, anticipando in terra la venuta del regno. Il regno di giustizia per la venuta del quale si prega Dio, infatti, non è solo un regno terreno: la giustizia è intesa nel senso biblico, più vicino al concetto di santità che all'omonima virtù cardinale; è essa stessa il frutto dell'azione dello Spirito Santo nell'anima di ogni persona e di conseguenza nella vita sociale. La venuta del regno si manifesterà in modo definitivo soltanto nella vita eterna.

La corrispondenza tra doni, beatitudini e invocazioni del Padre nostro è in sant'Agostino la conferma dell'interconnessione tra la vita morale, la spiritualità e la vita di preghiera del cristiano. Come si avrà modo di vedere – ed è questo il motivo per cui si è indugiato sul tema –, san Tommaso introdurrà questo aspetto della concezione agostiniana della morale nella struttura della *Summa*: "fonderà la morale sulla connessione tra le virtù, i doni e le beatitudini, aggiungendovi i frutti dello Spirito Santo, secondo

---

[204] Cfr. sant'AGOSTINO, *Il Discorso del Signore sulla Montagna*, 1, 2, 4 (PL 34, 1232).
[205] *Ibid*., 2, 11, 38 (PL 34, 1286); si cita la traduzione a cura di Domenico Gentili, pubblicata in sant'AGOSTINO, *Opere esegetiche*, vol. X-2, Città Nuova, Roma 1997.

quanto dice la lettera ai Galati"[206]. Il Commento agostiniano alla lettera ai Galati si può ricollegare a quanto è stato detto in precedenza intorno all'incidente di Antiochia, che verrà esaminato nel paragrafo seguente.

### *3.4.3. La correzione e il litigio, la veracità e l'adulazione*

Nel secondo capitolo della lettera ai Galati (vv. 11-14) viene narrato l'episodio avvenuto ad Antiochia, quando san Paolo riprese pubblicamente san Pietro che, per non urtare la sensibilità dei cristiani di origine giudaica, non divideva la mensa con quelli che provenivano dal paganesimo. Come abbiamo visto, d'accordo con un'esegesi piuttosto affermata tra i Padri, san Girolamo sosteneva che l'incidente fosse in realtà un *officiosum mendacium*, che servì ai due apostoli per conciliare il dissenso tra due fazioni di cristiani presenti all'interno della comunità. Sant'Agostino contestò con vigore questa posizione, che in sostanza tollerava la possibilità, in alcune circostanze, di mentire; una volta ammessa l'esistenza di una menzogna nella Sacra Scrittura, non se ne può più sostenere la veracità, e ne verrebbe quindi resa vana l'autorità: qualora si considerasse un'imposizione in materia di fede o di costumi troppo difficile da realizzare o da capire, si potrebbe sempre fare appello alla possibilità di una simulazione a fin di bene. Contrariamente a questa interpretazione, sant'Agostino afferma la verità di quanto accaduto ad Antiochia, e mette in luce che a san Pietro non fu rimproverato di vivere le usanze giudaiche nelle quali era stato educato, quanto piuttosto il fatto di scegliere questo comportamento in modo simulato, cioè insincero[207]. Di san Pietro invece viene lodata l'umiltà nell'accettare la correzione pubblica:

> "Il comportamento di Pietro ha pertanto valore come grande esempio di umiltà, che è il sommo dell'ascesi cristiana in quanto con l'umiltà si tutela la carità, mentre nulla più della superbia ha il potere di demolirla. Per questo non disse il Signore: 'Prendete il mio giogo e imparate da me, perché io risuscito i morti da quattro giorni

[206] PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, p. 190.
[207] Cfr. sant'AGOSTINO, *Commento alla lettera ai Galati*, 15 (PL 35, 2114): il testo dice che Pietro "simulate illis consentiebat". Sant'Agostino analizza il tema della bugia due volte in modo sistematico: la prima, dell'anno 395, con il *De mendacio* (PL 40, 487-517); la seconda, del 420-421, nel *Contra mendacium* (PL 40, 517-548).

> e li faccio uscire dal sepolcro [...]', e così di seguito; ma disse *Prendete il mio giogo e imparate da me che sono mite e umile di cuore*. I miracoli infatti sono segni delle realtà spirituali, mentre l'essere mite e praticare umilmente la carità sono le stesse realtà spirituali"[208].

Di fatto, prosegue sant'Agostino, il comportamento di Pietro avrebbe dovuto aiutare i giudaizzanti a correggersi, proprio perché essi poterono vedere l'umiltà e la mitezza con la quale egli si era ravveduto, quale vera e sincera imitazione di Cristo. Attraverso la sua condotta, il seguace di Cristo è pertanto chiamato a manifestare le *res spiritales* (la carità) attraverso i *signa rerum spiritalium* (le virtù, tra le quali primeggiano – dopo le virtù teologali – l'umiltà e la mitezza, che si devono però mostrare in atti concreti). La coerenza tra realtà e segni è pure essenziale, e in essa consiste la virtù della veracità. Un'espressione particolarmente felice di questo concetto si trova nell'*incipit* dell'Omelia 9 del *Commento alla lettera di san Giovanni*:

> "Amore, parola dolce, ma realtà ancora più dolce [...]. Sempre bisogna attuare opere di misericordia, sentimenti di carità, pietà religiosa, castità incorrotta, sobrietà modesta; sia che siamo in pubblico o in casa, in mezzo agli uomini, nella nostra stanza, quando parliamo e quando taciamo, quando siamo impegnati in qualche lavoro o siamo liberi da impegni; sempre dobbiamo osservare quegli impegni, perché le virtù che ho nominato sono dentro di noi"[209].

Alla virtù della veracità sant'Agostino fa esplicito riferimento anche in un passo del *Commento al Salmo 103*, nel quale menziona il rapporto tra affabilità e carità. Dopo la raccomandazione *affabilem te praesta*, e dopo

---

[208] Sant'AGOSTINO, *Commento alla lettera ai Galati*, 15 (PL 35, 2114).

[209] Sant'AGOSTINO, *Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni*, 8, 1 (PL 35, 2036): "Dilectio dulce verbum, sed dulcius factum (…). Opera misericordiae, affectus caritatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper haec tenenda sunt: sive cum in publico sumus, sive cum in domo, sive cum ante homines, sive cum in cubiculo, sive loquentes, sive tacentes, sive aliquid agentes, sive vacantes; semper haec tenenda sunt; quia intus sunt omnes istae virtutes quas nominavi". Il brano che precede questo passo è stato citato nel paragrafo 3.4.1.

aver insistito sul fatto che la carità è il fine del precetto, il Vescovo di Ippona invita ad esaminarsi sulla sincerità con la quale si recita il Padre nostro, e ogni altra preghiera:

> "Quando pregate Dio, interrogate i vostri cuori [...]. Se dunque non pregherete, non avrete speranza. Se pregherete in modo diverso da quanto il Maestro ha insegnato, non verrete esauditi. Se avrete mentito nella preghiera, non otterrete nulla. Quindi, bisogna pregare, e bisogna dire il vero, e bisogna pregare così come il Maestro ci ha insegnato. Che tu lo voglia o meno, ogni giorno dirai *rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori*. Vuoi dirlo con tranquillità di coscienza? Fa' ciò che dici"[210].

La sincerità di cuore deve essere il fondamento sia della preghiera sia delle opere di carità, che altrimenti perderebbero ogni efficacia. In un altro passo, sant'Agostino istituisce un collegamento tra questo discorso e il vizio dell'adulazione, a partire da un versetto di san Giovanni, "chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio"[211]:

> "Operi la verità e così vieni alla luce. Cosa intendo dire dicendo *operi la verità*? Intendo dire che non inganni te stesso, non ti blandisci, non ti lusinghi (*non te adulas*); non dici che sei giusto mentre sei colpevole"[212].

Si tratta, è vero, di un'associazione che può sembrare solo lessicale. "Adulare sé stessi" è un difetto che possiede forse rapporti più stretti con il vi-

---

[210] Sant'AGOSTINO, *Commento al Salmo 103*, 1, 19 (PL 37, 1352): "Interrogate, quando rogatis Deum, corda vestra [...]. Si ergo non oraveritis, spem non habebitis: si aliter quam Magister docuit oraveritis, non exaudiemini; aut si in oratione mentiti fueritis, non impetrabitis. Ergo, et orandum, et verum dicendum est, et sic orandum est, quomodo ille docuit. Velis nolis, quotidie dicturus es: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Vis securus dicere? Fac quod dicis".

[211] Gv 3, 21.

[212] Sant'AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 12, 13 (PL 35, 1491): "Facis veritatem et venis ad lucem. Quid est, Facis veritatem? Non te palpas, non tibi blandiris, non te adulas; non dicis, iustus sum, cum sis iniquus".

zio dell'ipocrisia, contrario alla veracità, piuttosto che con quello dell'adulazione, contrario all'affabilità; tuttavia, si può sottolineare di nuovo la relazione tra queste due virtù, che si manifesta in questo caso nella sovrapposizione dei due vizi rispettivi. Sui pericoli dell'adulazione il Vescovo di Ippona tornerà più volte. Per esempio, nel commento a un Salmo, che dice "Per la vergogna si volgano indietro quelli che mi deridono"[213]: "Due sono i tipi di persecutori: quelli che insultano e quelli che adulano. E' più pericolosa la lingua dell'adulatore della mano dell'uccisore"[214].

Sulla stessa linea argomentativa, e forse con maggiore profondità di analisi, risulta essere il modo con il quale sant'Agostino descrive le virtù di santa Monica, sua madre, nel commosso ritratto che di lei tratteggia nel capitolo 9 delle *Confessioni*, subito dopo averne narrato la morte. E' emblematico – perché unisce considerazioni sul litigio, sull'adulazione e sull'amicizia – l'episodio nel quale si narra come santa Monica superò il vizio del bere che stava cominciando a possedere in giovane età, approfittando delle volte che si recava ad attingere il vino, secondo l'usanza familiare:

> "L'ancella che accompagnava abitualmente mia madre al tino, durante un litigio, come avviene, a tu per tu con la piccola padrona, le rinfacciò il suo vizio, chiamandola con l'epiteto davvero offensivo di 'beona'. Fu per la fanciulla una frustata. Riconobbe l'errore della propria consuetudine, la riprovò sull'istante e se ne spogliò. Come gli amici corrompono con le adulazioni, così i nemici per lo più correggono con le offese"[215].

---

[213] Sal 70 (69), 4.

[214] Sant'AGOSTINO, *Commento al Salmo 69*, 5 (PL 37, 870): "Duo sunt genera persecutorum; vituperantium, et adulantium. Plus persequitur lingua adulatoris, quam manus interfectoris". Come si vede, la considerazione agostiniana è simile a quella di sant'Ambrogio più volte citata, che si rifà a Prov 27, 6 (cfr. *supra*, paragrafo 3.1.2).

[215] Sant'AGOSTINO, *Confessiones*, 9, 18 (PL 32, 772): "Ancilla enim cum qua solebat accedere a cuppam, litigans cum domina minore, ut fit, sola cum sola, objecit hoc crimen, amarissima insultation vocans meribibulam. Quo illa stimulo percussa, respexit foeditatem suam, confestimque damnavit atque exuit. Sicut amici adulantes pervertunt, sic inimici litigantes plerumque corrigunt".

Subito dopo la narrazione di questo episodio giovanile, la rievocazione passa a descrivere i tratti della personalità matura di santa Monica, paziente nei confronti di un marito dal carattere aspro e irritabile, oltre che infedele. Ella tuttavia, ricorda il figlio, "si adoperò per guadagnarlo a te [o Dio], parlandogli di te attraverso le virtù di cui la facevi bella, amabile e ammirevole per il marito"[216]. E quando il marito si adirava, ella aveva imparato a non resistergli nemmeno a parole, impedendo così sul nascere qualsiasi litigio; in questo modo, con pazienza, era poi riuscita a ricondurlo al Signore, prima della morte. L'amabilità servì a santa Monica anche per superare le maldicenze di alcune serve, che cercavano di accattivarsi la simpatia della suocera: "Conquistò anche lei con il rispetto e la perseveranza nella pazienza e nella dolcezza [...], e le due donne vissero in una dolce amorevolezza degna di essere ricordata"[217]. Nel ritratto della madre, sant'Agostino descrive la forza della dolcezza nei rapporti, l'efficacia dell'affabilità sincera, via per conservare la pace e l'unità in famiglia, e per avvicinare a Dio i propri cari.

La centralità della dolcezza nel correggere viene sintetizzata da sant'Agostino a proposito di un noto testo paolino: "Fratelli, qualora qualcuno venga sorpreso in qualche colpa, voi che avete lo Spirito, correggetelo con dolcezza"[218]. Nel Commento a questo passo della lettera ai Galati, il discorso verte intorno al problema della convenienza o meno di correggere se si è in preda all'irritazione, perché ogni parola che si pronuncia con il cuore adirato è uno scatto rabbioso inteso a punire, più che benevolenza che vuole correggere. Il fondamento delle parole con le quali si corregge, invece, dev'essere la carità; e quindi la raccomandazione con la quale sant'Agostino riassume l'intero ragionamento è: "Ama e di' quel che ti pare"[219]. Sembra questa una sintesi essenziale e completa che esprime come tutto ciò che si può dire con le labbra sarà necessariamente buono, se

---

[216] *Ibid*., 19.
[217] *Ibid*. Il testo latino dice: "Sic vicit obsequiis perseverans tolerantia et mansuetudine (…), memorabili inter se benevolentiae suavitate vixerunt".
[218] Gal 6, 2.
[219] Sant'AGOSTINO, *Commento alla lettera ai Galati*, 57 (PL 35, 2145): "Dilige et dic quod voles". Il testo è dell'anno 394-395.

sorge da un cuore colmo d'amore, se è radicato nella carità. La stessa questione è riproposta, anni più tardi, in un celebre passo del *Commento alla lettera di san Giovanni*, che vale la pena di riprodurre a conclusione di questa rassegna di testi agostiniani:

> "Troviamo un uomo che infierisce per motivo di carità e uno gentile per motivo di iniquità. Un padre percuote il figlio e il mercante di schiavi invece tratta con riguardo [...]. Considerate bene quanto qui insegniamo, che cioè i fatti degli uomini non si differenziano se non partendo dalla comune radice della carità. Molte cose infatti possono avvenire che hanno una apparenza buona ma non procedono dalla radice della carità: anche le spine hanno i fiori; alcune cose sembrano aspre e dure, ma si fanno per instaurare una disciplina, sotto il comando della carità. Una volta per tutte dunque ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi; sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore; sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene"[220].

Si ripropongono così quasi tutti i temi che sono stati toccati nel corso di queste riflessioni. Ogni gesto e ogni azione del cristiano, il saluto, il silenzio, le parole di correzione o quelle di perdono, se affondano le radici nella *dilectio*, e vengono manifestate con cuore sincero, sono il volto visibile della carità.

---

[220] Sant'AGOSTINO, *Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni*, 7, 8 (PL 35, 2033): "Hoc diximus in similibus factis. In diversis factis, invenimus saevientem hominem factum de charitate; et blandum factum de iniquitate. Puerum caedit pater, et mango blanditur (…). Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice caritatis. Nam multa fieri possunt quae speciem habent bonam, et non procedunt de radice caritatis. Habent enim et spinae flores: quaedam vero videntur aspera, videntur truculenta; sed fiunt ad disciplinam dictante caritate. Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere". Il testo è dell'anno 415; cfr. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, p. 386.

## Conclusioni della prima parte

A questo punto potrà essere utile una sintesi di quanto finora analizzato. Nella Sacra Scrittura non esiste un vocabolo unico per indicare la virtù sociale dell'affabilità; aspetti di questa virtù sono segnalati da termini quali benignità, bontà, clemenza, mitezza, modestia, etc.; il senso di ciascuna di queste parole varia a seconda del contesto biblico nel quale sono collocate. A grandi linee, si può dire che esistono alcuni punti di riferimento principali nel Vangelo per lo studio di questa virtù, che sono Mt 5, 5 ("beati i miti perché erediteranno la terra"), Mt 11, 29 ("imparate da me che sono mite e umile di cuore") e Gal 5, 22 ("Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé"). Il *corpus paulinum* offre altri interessanti spunti nei diversi elenchi delle virtù proprie del cristiano (soprattutto 2Cor 6, 6; Col 3, 12; Tt 3, 2; Fil 4, 5; 2Tim 2, 24–25). Sia la lettera ai Galati sia gli altri passi paolini trovano sempre chiaramente nella carità il fondamento di questa come di ogni altra virtù.

Nel pensiero classico sono importanti per la virtù dell'affabilità l'idea aristotelica di *philia* e quelle ciceroniane di *decorum* e di *caritas generis humani*, collegate alla virtù cardinale della giustizia. Aristotele presenta questa virtù sociale insieme alla veracità, e non la definisce con un vocabolo preciso. La colloca al giusto mezzo tra il litigio e l'adulazione, sottolineando il fatto che l'uomo è animale sociale e pertanto è per lui conveniente convivere con i suoi simili con una certa "gioia". Concetti aristotelici collegati in qualche modo con questa virtù sono l'amicizia (*philia*), la benevolenza (*eunoia*) e la filantropia. A partire da Cicerone, sulla scia della sistematizzazione della morale realizzata dagli stoici, questa virtù comincia ad essere considerata parte della giustizia, e viene chiamata *comitas*, *facilitas* o *adfabilitas*. Il discorso resta comunque in sintonia con la concezione aristotelica, soprattutto perché l'idea classica di giustizia non si oppone a quella di amicizia, ma entrambi i concetti sono in stretto rapporto e si completano a vicenda. Proseguendo lo studio su questa linea, si vedrà con san Tommaso come la realizzazione della giustizia non renda necessario dare soltanto ciò che è strettamente "dovuto"; esistono infatti cose che siamo tenuti a dare agli altri, senza che essi ce le possano esigere in senso

legale; tra queste gli atti propri di alcune virtù sociali quali la veracità e l'affabilità[221].

Nell'insegnamento dei Padri della Chiesa, in primo luogo, si è comprovata una certa oscillazione terminologica nell'indicare la virtù sociale dell'affabilità, che non sembra essere causata unicamente da ragioni lessicali e stilistiche. Alla base della cangiante scelta di vocaboli, vi è infatti la realtà della profonda interconnessione esistente tra diverse virtù, che spesso si sovrappongono, nella vita morale e nelle scelte concrete della persona. Esistono infatti stretti rapporti tra affabilità e mitezza, così come tra affabilità e veracità; la prima coppia si colloca nel contesto della virtù della temperanza, mentre la seconda si trova all'interno della giustizia; l'affabilità possiede anche rapporti con la benevolenza, e questa con la liberalità. Anche i vizi corrispondenti sono collegati, oltre a trovarsi spesso uniti in pratica nell'esperienza morale: la litigiosità è mancanza di autodominio, ma anche di quella gentilezza nel tratto che sarebbe dovuta per giustizia a ogni persona; l'adulazione è eccesso di affabilità, che loda invece di correggere l'errore altrui (e manca così alla carità e alla giustizia), e nel contempo è mancanza di veracità e sincerità, cioè in qualche modo una manifestazione di ipocrisia. Il cristiano è invece chiamato a possedere una coerenza tra l'interiorità e gli atti che compie, e a fuggire da ogni simulazione. La franchezza (*parresia*) o veracità nei rapporti è una virtù che condensa vari aspetti di tutte le altre appena elencate: è una sincera e libera apertura agli altri, abbordabile, che non va disgiunta dalla capacità di riprendere amabilmente, di accettare con umiltà la correzione e di perdonare di cuore.

Radice di queste virtù, come di ogni altra, è la carità, che è la presenza stessa dello Spirito Santo nell'anima dei figli di Dio, che si scoprono tali grazie al dono di pietà, e traspare nelle loro parole e nei loro gesti, così come negli atteggiamenti e nelle decisioni più profonde. Questi atti umani sono chiamati frutti dello Spirito Santo, dal momento che vengono scelti grazie alle virtù e ai doni dello Spirito. Le citazioni del Nuovo Testamento più ricorrenti nei passi patristici analizzati sono quello dell'imitazione di Cristo "mite e umile di cuore" (Mt 11, 29) e l'elenco dei frutti dello Spirito

[221] Cfr. PIEPER, *La giustizia*, pp. 132-133.

Santo (Gal 5, 22), che comincia proprio con la carità. Come si vede, la riflessione sulle virtù della convivenza sociale è strettamente collegata con il nucleo centrale della vita cristiana, cioè con il dono e la presenza dello Spirito nell'anima dei figli di Dio, di cui esse non sono che manifestazioni visibili.

Affabilità, veracità e franchezza sono presentate dai Padri come qualità importanti dell'apostolo, efficaci per attrarre a Dio il prossimo e per vivere la correzione fraterna. Dal momento che i figli di Dio sono chiamati ad essere apostoli, i loro gesti e le loro parole devono essere strumenti efficaci per attrarre all'amore di Dio il prossimo. L'avvento del regno di giustizia, per il quale il cristiano prega ogni volta che ripete il Padre nostro e che si compirà pienamente soltanto nell'altra vita, dipende dunque essenzialmente dall'azione dello Spirito, e si deve manifestare nelle parole e nei gesti visibili dei figli di Dio che, se sono radicati nell'amore, rendono amabile la convivenza tra gli uomini.

## PARTE SECONDA

Prima di affrontare lo studio della virtù dell'affabilità in san Tommaso, all'interno del trattato sulle virtù sociali, vale la pena di descrivere – anche se necessariamente per sommi capi – il sistema delle virtù, così come è concepito dall'Aquinate[222]. A questo tema si dedica l'introduzione a questa parte della ricerca, che sarà poi strutturata nel modo seguente: dopo uno studio della virtù dell'affabilità così come si presenta nel *Sententia in Ethicorum* (paragrafo 4.1), si passerà alla sua trattazione sistematica nella *Summa Theologiae*, come parte potenziale della virtù cardinale della giustizia (paragrafi 4.2, 4.3 e 4.4); diversi temi appena accennati in questi paragrafi saranno approfonditi mettendo a confronto l'affabilità con la *veritas*-veracità (paragrafo 4.5) e con l'amicizia (paragrafo 4.6), toccando discorsi centrali come la socialità naturale dell'uomo e la *communicatio*. Il paragrafo 4.7 presenta alcuni aspetti che verranno ripresi nello studio di Thomas More e di san Francesco di Sales (terza parte della ricerca), e cioè il rapporto tra affabilità, umiltà e buonumore (paragrafo 4.7.1 e 4.7.2), e tra affabilità e modestia (paragrafo 4.7.3), che si limiterà tuttavia agli aspetti sociali di questa virtù classica, e non quindi al pudore e alla decenza nel vestire. Il paragrafo conclusivo (4.8) presenta il rapporto tra queste

---

[222] Possono orientare un approfondimento sul tema della virtù in san Tommaso i seguenti studi, ai quali si è fatto riferimento nella presente sintesi: per un inquadramento generale, MONDIN, B., *Virtù*, in Id.,"Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino", Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 653-656; TRIGO, T., *Virtud*, in IZQUIERDO, C. (dir.), "Diccionario de Teología", Eunsa, Pamplona 2006, pp. 1023-1033; GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003; più specificamente sulla virtù morali, RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994, pp. 165-221; GARCÍA DE HARO, R., *La vita cristiana*, Milano 1995, pp. 441-491. Circa il dibattito sulla virtù nella teologia morale contemporanea, si vedano soprattutto PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, in particolare le pp. 260-271; ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996, pp. 53-68; ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1989: in questa monografia si trova un'ampia bibliografia sul tema, alle pp. 77-84. Una sintesi che presenta l'impostazione della morale dell'Angelico si trova in ELDERS, L. J., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, "Anuario Filosófico" 39/2 (2006) 439-463; l'autore di questo articolo sottolinea l'importanza di non creare una rottura tra l'etica filosofica e la teologia morale di san Tommaso, dal momento che il fine soprannaturale dell'uomo, la visione beatifica, influenza e caratterizza l'intero trattato.

virtù sociali e i doni e frutti dello Spirito Santo, con riferimenti anche alle beatitudini. Lungo tutto il capitolo si farà spesso riferimento anche ai commenti di san Tommaso alla Sacra Scrittura[223].

## 4. La virtù dell'affabilità in san Tommaso

### *Introduzione*

Tra le fonti della morale tommasiana si trovano al primo posto la Sacra Scrittura, la dottrina della Chiesa e l'insegnamento dei Padri, tra i quali una particolare importanza è attribuita – tra gli altri – a sant'Agostino, a sant'Ambrogio, a san Giovanni Crisostomo, a san Gregorio di Nissa, a san Gregorio Magno e allo Pseudo Dionigi. Oltre all'influsso aristotelico, è stato messo in evidenza quello della filosofia stoica, giunta all'Aquinate attraverso sant'Ambrogio, sant'Agostino, Cicerone e Seneca, che si manifesta principalmente nella dottrina sul diritto naturale.

Asse portante dell'intero sistema morale di san Tommaso è il tema della felicità, affrontato in modo sistematico nel trattato sulla beatitudine, che si trova all'inizio della *Secunda pars* della *Summa*. In questo luogo e altrove l'Aquinate sottolinea come la felicità descritta da Aristotele nell'*Etica* non possa che essere imperfetta: "il Filosofo parla della felicità che è possibile ottenere in questa vita. Infatti, la felicità dell'altra vita è al di fuori della portata della ragione naturale"[224]; la beatitudine consiste nella visione di Dio. Tutte le cose tendono ad assomigliare a Dio che è il fine ultimo e il primo principio; la felicità dell'uomo consiste nell'assomigliare a Dio nella bontà[225].

---

[223] Sul valore e le caratteristiche dei commenti tommasiani alla Sacra Scrittura, si vedano le osservazioni di ICETA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 20-28, dove si discute la questione dell'autenticità e cronologia (presentando anche un quadro sintetico molto utile): tutto questo denso studio di Iceta sulla morale di san Tommaso si basa essenzialmente sui commenti tommasiani alla Sacra Scrittura.

[224] *Sent. in Ethic.*, I, 9: "Loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit".

[225] *S.Th.*, I-II, q. 2, 4, ad 1. Oltre ai testi indicati sopra, per una presentazione sintetica e profonda dell'impostazione della morale di san Tommaso, si può vedere WADELL, P. J., *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid

Una volta fissato in Dio il termine della vita umana, questa si presenta come la via percorrendo la quale è possibile giungervi. La morale si suddivide pertanto in due grandi parti: la prima riguarda lo studio degli elementi generali che si trovano in ogni atto umano, cioè i suoi principi interni ed esterni (di questo si occupa la *Prima Secundae*), e la seconda affronta invece lo studio particolareggiato delle diverse specie di virtù, dei doni dello Spirito Santo, dei vizi e dei precetti ad esse relativi (*Secunda Secundae*). E' necessario mettere in luce come per l'Aquinate non esiste contrasto, e neppure tensione, tra l'etica naturale e la morale cristiana: la legge naturale è posta in stretto rapporto con la legge eterna, la *Lex Nova* che è la grazia dello Spirito Santo nel cristiano. Acquista un'importanza essenziale, pertanto, lo studio dei doni dello Spirito, che rappresentano la realizzazione più piena, ottenuta mediante la grazia, di quelle virtù che erano già state studiate da Aristotele.

E' noto che negli ultimi decenni numerosi moralisti hanno riportato al centro dell'attenzione il concetto di virtù, che per lungo tempo – fin dal periodo della scolastica immediatamente successivo all'Aquinate – era stato ridotto in posizione completamente subalterna rispetto a quello di legge e di obbligo[226]. La virtù occupa invece un luogo centrale – accanto a quello della felicità – nel sistema morale di san Tommaso, che giunge ad affermare che l'intera materia morale può essere riassunta nel trattato delle virtù, e che queste possono essere ridotte al numero di sette, le tre teologali e le quattro cardinali[227]. Tra di esse, il primato spetta alla virtù teologale della carità, che l'Aquinate definisce "forma" di ogni altra virtù, a motivo della sua capacità di unificarle: "la carità ordina gli atti di tutte le altre virtù al fine ultimo, per cui in tal modo dà la forma agli atti di tutte le altre

---

2002, in particolare il capitolo III, pp. 84-120, "La felicidad: lo que todo el mundo quiere".

[226] Basti citare a questo proposito – rimandando all'ulteriore bibliografia presente nei testi citati in precedenti note, in modo particolare agli studi di Pinckaers e Abbà – il volume di MACINTYRE, A., *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

[227] Cfr. *S.Th.*, II-II, *Proemio*: "Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem, quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur".

virtù [...]. Si dice che la carità è la forma delle altre virtù non in maniera essenziale o esemplare, ma piuttosto in maniera efficiente"[228]. E in altro luogo, con una definizione analoga, san Tommaso descrive la carità come "madre di tutte le virtù"[229].

La virtù si può definire per l'Aquinate come abito durevole nelle nostre facoltà che inclina l'uomo ad agire d'accordo con la retta ragione e il fine ultimo: "la virtù è un abito operativo buono"[230]. La virtù è abito della retta elezione: l'atto elettivo della virtù consiste nell'accettazione del giudizio prudente della ragione da parte della potenza appetitiva, cioè la decisione interiore di compiere l'azione giusta con una passione ordinata. La virtù è nel contempo abito della retta intenzione del fine: l'uomo buono compie azioni buone con fini buoni.

Nella *Prima Secundae* viene presentato un quadro riassuntivo delle virtù umane, che segue da vicino quello offerto da Aristotele nei libri III e IV dell'*Etica Nicomachea* e presenta la suddivisione delle virtù in base all'oggetto e all'ordine. Bisogna premettere che le suddivisioni tra le virtù proposte nella *Summa* non si possono interpretare con rigidità, e che pertanto vanno studiate senza perdere di vista l'intero sistema teologico di san Tommaso[231]. Il quadro è dunque il seguente:

---

[228] *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8, co e ad 1.

[229] *De virtutibus*, q. 5 a. 1 ad 8; la spiegazione è analoga a quella del passo citato nella nota precedente: "caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter, quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multiplicitatem quam caritatis".

[230] *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 3: "virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus". San Tommaso presenta altre definizioni di virtù, l'una di matrice agostiniana e l'altra che si rifà ad Aristotele. La prima, valida soprattutto per la virtù soprannaturale, si trova in *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4: "Virtus est bona habitus mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur"; una seconda si trova invece nel *De Virtutibus*, q. 1, a. 12: "Est enim virtus moralis habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem"; un'altra definizione è quella della I-II, q. 71, a. 1 co; e a. 2, co. Come vedremo, a quest'ultima definizione si rifarà Thomas More (cfr. *infra*, paragrafo 6.3, nota 491).

[231] A questo proposito è utile il commento di CENTI, T. S, *Introduzione*, in *San Tommaso d'Aquino. La Somma teologica*, Salani, 1963, vol. X, "Le virtù", pp. 16-17: "San Tom-

> "La virtù è una perfezione che dipende dalla ragione: invece la passione è una perfezione che dipende dallo stesso appetito sensitivo. Ecco perché la virtù si distingue in rapporto alla ragione; le passioni invece in ordine all'appetito. Perciò gli oggetti delle passioni, in base alla diversità dei loro rapporti con l'appetito sensitivo, producono specie diverse di passioni, in base ai loro rapporti con la ragione, causano specie diverse di virtù [...]. E poiché, come abbiamo già detto, le passioni che appartengono a potenze diverse, appartengono sempre a virtù differenti, la diversità degli oggetti, che incide sulla diversità delle potenze apporta sempre una diversità specifica tra le virtù: per esempio, nel caso del semplice bene e del bene arduo"[232].

Le virtù che riguardano la *vita corporalis* sono la fortezza e la temperanza; subito dopo vengono esaminate le virtù che riguardano gli *exteriora bona et mala*, con la seguente suddivisione:

> "Rispetto ai beni riconducibili al denaro, in quanto oggetto di concupiscenza, di piacere o di amore, abbiamo la *liberalità*; ma se hanno l'aspetto di beni ardui, quale oggetto di speranza, avremo la *magnificenza*. Rispetto ai beni riconducibili all'onore, se presi in assoluto in quanto sono oggetto di amore, avremo una virtù che è denominata *filotimia* (cioè amore alla propria dignità); se invece si considerano come beni ardui, quale oggetto della speranza, avremo la *magnanimità*. Perciò, liberalità e filotimia sono da assegnarsi al concupiscibile; magnificenza e magnanimità all'irascibile"[233].

---

maso non concepisce i trattati come delle monografie, e neppure concepisce la *Somma Teologica* come un'esposizione esauriente; bensì come un "sommario". Questa può sembrare un'osservazione banale: ma purtroppo non sempre è tenuta presente da certi studiosi, i quali son tentati di scorgere ripensamenti o contraddizioni là dove, con un minimo di sforzo, è possibile integrare i testi di un trattato con quelli di alte opere, o di alte parti dell'Opera medesima".

[232] *S.Th.*, I-II q. 60 a. 5 co.

[233] *Ibid.*

L'Aquinate passa quindi a esaminare le virtù che hanno a che fare con il bene considerato *in ordine ad alium*, e che riguardano pertanto le *exteriores res*, nella quali una persona si mostra agli altri in quegli atti che *in serio fiunt* e nelle azioni che invece *fiunt in ludo*:

> "Ora, nelle azioni serie, uno presenta sé stesso a un altro in due maniere. Primo, dimostrandosi una persona piacevole con parole a atti convenienti: e ciò appartiene a una virtù che Aristotele chiama *amicizia*, e che possiamo denominare *affabilità* (*affabilitas*). Secondo, mostrandosi ad altri aperto e sincero, con le parole e con i fatti: e questo è proprio di una virtù che Aristotele chiama *veracità*. Questo perché alla ragione si avvicinano di più le cose serie che quelle giocose, più la sincerità che il godimento. Perciò, per quanto riguarda i giochi c'è un'altra virtù, che il Filosofo chiama *eutrapelia*"[234].

L'Aquinate riassume quindi, sulla scia dell'*Etica a Nicomaco*, l'elenco delle virtù e afferma:

> "E' perciò evidente, secondo Aristotele, che esistono dieci virtù morali riguardanti le passioni, e cioè: fortezza, temperanza, liberalità, magnificenza, magnanimità, filotimia, mansuetudine, amicizia (*amicitia*), verità ed eutrapelia. Esse si distinguono o secondo la materia, o secondo la diversità delle passioni, oppure secondo la diversità degli oggetti. Se aggiungiamo la giustizia, che ha per oggetto le operazioni, in tutto saranno undici"[235].

Il quadro delle virtù qui presentato, quindi, si articola in base alla materia di ognuna di esse, cioè il soggetto che esse sono chiamate a regolare. E'

---

[234] *Ibid.*

[235] *Ibid*: "Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem, sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quae est circa operationes, erunt omnes undecim". Come si vede, nello stesso passo la medesima virtù viene chiamata prima *affabilitas* e poi *amicitia*; si avrà modo di tornare in seguito su questa variazione terminologica.

stato messo in luce come Aristotele si limiti a descrivere una "fenomenologia della virtù", mentre l'Aquinate offre invece un'elaborata "criteriologia" delle virtù morali: "egli determina la rispettiva *struttura della ragione* di ogni virtù: l'*a che pro?* intenzionale, costitutivo per la virtù di compimenti di atti e affetti"[236]. In altre parole, si può dire che le virtù siano "lo stesso ordine della ragione impiantato nelle facoltà appetitive"[237].

L'elenco qui prospettato di dieci virtù, alle quali si aggiunge come undicesima la giustizia, è incompleto, perché ne restano tagliati fuori l'ordine soprannaturale e alcune virtù speciali. Tale schema è alla base della trattazione delle virtù offerta dal *Commento all'Etica* di san Tommaso. Il quadro verrà invece completato nella *Secunda Secundae*, dove le virtù umane saranno presentate come parti integrali o potenziali delle quattro virtù cardinali. Per quanto riguarda le virtù cardinali, la divisione presentata da san Tommaso in questo Articolo è accettabile in tutti i casi. Invece, per le virtù secondarie (le parti potenziali) il criterio di suddivisione che verrà adottato nella *Secunda Secundae* sarà in base alle quattro virtù cardinali; sarà dunque un criterio "derivante dalla modalità propria di ciascuna virtù, cioè dal comportamento della virtù rispetto alla propria materia [...]. Perciò, le virtù minori, pur appartenendo per la loro materia a un determinato appetito, per il modo che loro compete formalmente in quanto virtù, si affiancano a una determinata virtù principale, che ha sede in un appetito diverso"[238]. Nella *Secunda Secundae*, quindi, alcune delle dieci virtù, qui elencate in base alle passioni che moderano, verranno collocate tra le parti della giustizia (liberalità, amicizia, veracità), altre tra le parti della temperanza (mansuetudine ed eutrapelia) e altre tra le parti della fortezza (magnanimità e magnificenza)[239].

---

[236] RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, p. 195.
[237] TRIGO, *Virtud*, p. 1028.
[238] CENTI, *San Tommaso d'Aquino. La Somma teologica*, vol. X, p. 212, nota 2.
[239] Ad ogni buon conto, non sarà superfluo ribadire che questo o altri schemi non vanno assunti in modo rigido; cfr. a questo proposito GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana*, p. 469, che evidenzia che esistono "accanto alle quattro virtù cardinali alcune altre virtù fondamentali nella tradizione cristiana, quali l'umiltà, l'amore di amicizia (che viene assunto e perfezionato dalla carità), la laboriosità e la penitenza". Si vedano le chiare puntualizzazioni presentate da MELINA, L.-NORIEGA, J.-PÉREZ SOBA, J. J., *Camminare nella luce dell'amore*, Cantagalli, Siena 2008, in particolare alle pp. 339-346.

Oltre alla bontà dell'azione e del fine, l'uomo virtuoso mette in pratica anche altri abiti che garantiscono l'esecuzione perfetta dell'azione. E' in questo ultimo momento che entra in gioco l'insieme di piccole virtù che si uniscono a una scelta buona. San Tommaso presenta nella *Secunda Secundae* un totale di almeno cinquantatré virtù; analizzandole una per una, senza estrapolarle dal contesto, si può giungere a vedere come la dottrina etica dell'Aquinate disegni una sorta di *umanesimo*, nel quale le passioni e le virtù dell'uomo si integrano in un tutto armonioso, dove i fini più elevati che vengono proposti all'uomo (e che culminano nella visione beatifica) si compaginano con considerazioni pratiche ricche di profonda umanità e buon senso. E' quanto si nota in modo particolare nelle virtù che caratterizzano la convivenza umana (e che per questo sono chiamate anche *virtù sociali*), cioè l'amicizia con gli altri che ogni persona è chiamata a vivere, a motivo della natura sociale dell'uomo. Nelle pagine che dedica ad essa, san Tommaso fa riferimento alle proprietà dell'amicizia descritte da Aristotele, sottolineando quella dell'andare d'accordo con l'amico negli stati d'animo e nei ragionamenti. Visto che l'obiettivo ideale è convivere nella società con amici, le persone sono chiamate a trattarsi l'un l'altra gentilmente e ad esser disposte ad aiutarsi a vicenda, rallegrandosi degli atti virtuosi altrui[240]. In questo contesto, si capisce che sia stato detto che l'elenco di virtù "che accompagnano l'amore di amicizia sono: la comprensione, la capacità di giustificare, l'apertura agli altri, il saper ascoltare, la delicatezza nei rapporti, la disponibilità"[241]. Queste osservazioni possono servire da

[240] La definizione di 'umanesimo' di san Tommaso d'Aquino si trova in ELDERS, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, p. 461; con una definizione analoga si conclude il volume di LACHANCE, L., *L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Lévrier, Montreal 1964; si citerà quest'opera nella traduzione spagnola, *Humanismo político*, Eunsa, Pamplona 2001 (l'ed. or. fu pubblicata a Parigi nel 1939, ma riveduta e ampliata nell'edizione di Montreal del 1964, anno della morte dell'autore). Il termine "virtù sociali" è stato criticato da più parti: ogni virtù, rigorosamente parlando, è "sociale", dal momento che tutte influiscono più o meno direttamente sull'intera società e, da un punto di vista teologico, sulla Chiesa intera come Corpo mistico di Cristo; così puntualizza ROYO MARIN, A., *Teología moral para seglares*, BAC, Madrid [6]1986, I, p. 855, nota 1; cfr. anche PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 109: "ogni azione esterna possiede una trascendenza sociale".

[241] GARCIA DE HARO, *La vita cristiana*, p. 473.

premessa per approfondire lo studio tommasiano della virtù sociale dell'affabilità.

### *4.1. La virtù della convivenza umana*

L'*Etica Nicomachea* è, agli occhi di san Tommaso, una presentazione completa e condivisibile della filosofia morale in quanto tale, e non una concezione morale tra altre possibili[242]. Il *Sententia in Ethicorum*, composto dal Dottore Angelico nel corso del suo secondo soggiorno parigino (1269-1272), si mantiene per forza di cose – essendo un commento letterale – molto legato all'articolazione della materia così come viene presentata da Aristotele; praticamente contemporanea al *Sententia in Ethicorum* è la *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae*, nella quale invece l'Aquinate ha la possibilità di presentare la morale secondo uno schema e un ordine che meglio si accordano con la sua concezione personale.

San Tommaso analizza il concetto di virtù morale in generale nel libro II del *Sententia in Ethicorum*, seguendo da vicino l'*Etica a Nicomaco*, per presentare poi un elenco articolato di virtù, a ciascuna della quali affianca i relativi vizi. Nella *lectio* 9, l'Aquinate presenta le virtù che "convergono nel fatto che tutte vertono sulle parole e sulle opere che gli uomini hanno in comune tra di loro"[243], e aggiunge un commento interessante perché vi si esprime una valutazione generale sulla finalità della scienza etica:

---

[242] La traduzione latina dell'*Etica a Nicomaco* fu pubblicata nel 1246-47 da Roberto Grossatesta; tuttavia, la decisione di servirsi dell'impostazione aristotelica dell'etica come base per l'elaborazione della parte specificamente morale della teologia è da parte dell'Aquinate ardita e ambiziosa, e di fatto, non ebbe un reale seguito; sull'argomento, si veda ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, pp. 56-57. Per un'introduzione al *Sententia in Ethicorum*, si veda ELDERS, L. J., *St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 9-49.

[243] *Sent. Ethic.*, II, 9 (1107b21-1108b10): "conveniunt quidem quantum ad hoc quod omnes sunt circa verba et opera quibus homines adinvicem communicant". Nel paragrafo 4.6 si avrà modo di approfondire il concetto di "communicatio" in san Tommaso, assai più ricco della semplice "comunicazione".

> "Molte di queste virtù sono innominate. Ma, come abbiamo fatto per altre, cercheremo di dare loro un nome, per rendere più chiaro ciò che si dice, e per il bene che ne deriverà; perché il fine di questa scienza non è mostrare la verità, ma operare il bene"[244].

Passa quindi a descrivere una virtù della convivenza sociale, che Aristotele non chiama genericamente *philia*; con questa parola, come si è visto, lo Stagirita intende non soltanto l'amicizia elettiva tra due persone, ma anche quel legame sociale per eccellenza che unisce i cittadini di una stessa città[245]. Il Dottore Angelico chiama questa virtù *affabilitas*, con un termine che proviene anzitutto dalla Vulgata, che lo utilizza in Sir 4, 7: "congregationi pauperum affabilem te facito"[246]; esso appartiene anche alla tradizione latina dei moralisti classici e cristiani, soprattutto Cicerone e sant'Ambrogio. Nel brano del *Sententia* si legge:

> "Nelle cose piacevoli della vita, che fanno riferimento alle azioni serie, colui che si trova nel giusto mezzo è chiamato uomo amichevole, non a motivo dell'amore, ma per il fatto di saper convivere come conviene; noi lo possiamo definire affabile, e il giusto mezzo si chiama amicizia o affabilità"[247].

L'Aquinate descrive quindi i vizi che si allontanano per eccesso e per difetto da questo giusto mezzo. Tornerà su questo argomento in modo più approfondito nel libro IV, *lectio* 14, seguendo sempre da vicino Aristote-

---

[244] *Ibid*. Aristotele, nel passo commentato qui da san Tommaso, si limita ad affermare che è conveniente trovare nomi alle virtù di cui si sta parlando per una maggiore chiarezza dell'esposizione: cfr. *Etica* II, 7, 1108a15.

[245] Cfr. *supra*, par. 2.2. Da qui deriva il fatto che san Tommaso utilizzi spesso – per esempio in *S.Th.* II-II, q. 114 – *affabilitas* e *amicitia* come sinonimi, avendo chiaramente il secondo termine un'estensione più ampia.

[246] Questo versetto del Siracide (libro chiamato Ecclesiastico nella Vulgata) è citato da san Tommaso – come si vedrà – in *S.Th.*, II-II, q. 114; lo si trova anche in *Super Iohann.*, cap. IV, lect. 3 e 7, *Super Matt.*, cap. VIII, lect. 2.

[247] *Sent. Ethic.*, II, 9: "Et dicit quod circa reliquum delectabile quod est in vita quantum ad ea quae seriose aguntur, medius vocatur amicus, non ab affectu amandi, sed a decenti conversatione; quem nos possumus affabilem dicere. Et ipsa medietas vocatur amicitia vel affabilitas".

le[248]; l'eccesso è quello dei *placidi*, cioè di coloro che cercano sempre di compiacere gli altri, e lodano qualunque cosa venga detta o fatta, per risultare sempre graditi e per non contristare nessuno; il difetto è proprio invece dei *discoli et litigiosi*, cioè coloro che contraddicono ciò che gli altri fanno o dicono, con animo di rattristarli. Il *medius habitus*, lodevole e virtuoso, è caratterizzato dal fatto che chi lo possiede accetta o respinge le cose che vengono dette o fatte dagli altri secondo quanto è conveniente. Questo *habitus* – ribadisce san Tommaso, facendo eco nuovamente ad Aristotele – non possiede un nome preciso, ma è definito dalla sua somiglianza con l'amicizia (intesa qui nel suo senso specifico di frutto della scelta benevolente di due persone); da questa lo differenzia tuttavia il fatto che il virtuoso non prova affetto verso i destinatari della sua affabilità, che infatti dimostra sia con le persone conosciute sia con gli estranei.

Dopo aver precisato che ciò non deve far pensare che sia conveniente usare gli stessi modi con gli amici e con gli estranei, l'Aquinate passa ad analizzare – seguendo in modo puntuale il testo dell'*Etica a Nicomaco* – le proprietà di questa virtù, che in definitiva viene descritta come la capacità di trattare o convivere in modo conveniente con tutti, sapendo valutare quando è necessario causare negli altri un dolore modico, per un fine buono (di correzione, per esempio), e sapendo inoltre distinguere il modo con cui ci si rivolge a persone di rango differente. Conviene sottolineare un significativo arricchimento concettuale aggiunto da san Tommaso al testo aristotelico, nello spiegare qual è la finalità di questa virtù:

> "La virtù della cordialità ha per oggetto i piaceri e i dolori che ci procurano le conversazioni perché è in esse che si attua principalmente e propriamente la convivenza umana: è questa infatti la caratteristica che distingue gli esseri umani dagli altri animali i quali hanno in comune ciò che mangiano o cose di questo genere"[249].

---

[248] *Sent. Ethic.*, IV, 14 (1126b11 - 1127a12).

[249] *Ibid.*: "quia est circa delectationes et tristitias quae fiunt in colloquiis, in quibus principaliter et proprie consistit convictus humanus. Hoc enim est proprium hominum respectu aliorum animalium, quae sibi in cibis vel in aliis huiusmodi communicant"; cfr. WHITE, *Affabilitas and veritas in Aquinas: the Virtues of Man as Social Animal*, pp. 643-645.

Puntualizzando come per inciso che il *convictus humanus* consiste propriamente *in colloquiis*, san Tommaso sta in realtà affermando una caratteristica della natura umana; non si tratta di una qualità essenziale, ma di un *proprium*, cioè di uno dei predicabili che si trovano a metà strada tra la sostanza e gli accidenti: *genus*, *differentia*, *species*, *proprium*, *accidens*; in particolare, il *proprium* non appartiene all'essenza di una cosa, ma è causato dai principi essenziali di una specie. La relazione profonda dell'affabilità con la natura umana si afferma qui in modo solo incipiente; essa sarà assi più pronunciata e chiara nella trattazione di questa virtù che si trova nella *Summa*, e si avrà modo di tornare sul tema descrivendo il rapporto tra l'affabilità e la veracità.

### *4.2. Le parti potenziali della giustizia*

***Come è già stato accennato nell'introduzione a questo capitolo, la principale novità rispetto al trattato aristotelico, e anche rispetto al* Sententia*, è la collocazione delle virtù sociali tra le parti potenziali della giustizia, studiate nelle questioni 101-122 della* Secunda Secundae[250].**

Parti potenziali di una virtù cardinale sono quelle virtù che hanno con essa in comune l'oggetto, che tuttavia non è considerato nel suo senso più generale: sono "quelle virtù annesse che sono ordinate a qualche atto o materia secondari, senza possedere tutta la potenza della virtù principale"[251]. Scopo della giustizia, secondo la definizione classica che è ripresa da san

[250] Alcune virtù (tra le quali l'affabilità e l'eutrapelia) sono presentate in un modo interessante e ben documentato nell'articolo pubblicato in catalano da MAGNAVACCA, S., *L'ètica menuda dels segles XII i XIII*, "Comprendre" IX (2007-1) 45-57. Per un inquadramento più generale del tema delle virtù sociali, si veda GERLAUD, M. J., *Le virtù sociali*, in AA.VV., *Iniziazione teologica*, Brescia 1955, III, pp. 752-782. E' utile inoltre l'introduzione di BLAZQUEZ, N., *Tratado de las virtudes sociales*, in TOMMASO D'AQUINO, *Suma de Teología IV*, parte II-II (b), BAC, Madrid 1994, pp. 183-195; Blázquez considera *S.Th*., II-II, q. 80, che tratta le parti potenziali della giustizia, come la chiave di lettura dell'intero trattato sulle virtù sociali.

[251] *S.Th*., II-II, q. 48, a.1: "Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis".

Tommaso, è quello di rendere a ciascuno il dovuto secondo equità[252]; se non si considera in senso stretto l'*equità* con la quale si è tenuti (senza esserne del resto capaci) a dare ciò che è dovuto, si individuano tre virtù collegate alla giustizia: la religione, la pietà e l'osservanza, che possono essere definite virtù di venerazione o di riverenza. Se invece non si considera in senso stretto il *debito*, si identificano sei virtù annesse alla giustizia: la veracità, la gratitudine, la vendetta, la liberalità, l'affabilità o amicizia, e l'epicheia o equità. In queste virtù, il debito non è rigoroso e legale, ma soltanto morale; esse vengono definite virtù di urbanità o di civiltà. Possono risultare a questo proposito chiarificatrici le seguenti considerazioni:

> "La giustizia esprime il riconoscimento basilare che è dovuto alla persona. E' un'esigenza etica fondamentale e sempre inviolabile, ma è insufficiente per ottenere e garantire la totalità del bene umano. I rapporti tra marito e moglie, tra genitori e figli, tra amici, e tra l'uomo e Dio non possono essere concepiti in base alla giustizia in senso stretto. Anche nella vita sociale, la sola giustizia, non unita all'affabilità, alla solidarietà, alla comprensione e alla pazienza, ecc. potrebbe degenerare in crudeltà"[253].

Lo schema delle virtù annesse alla giustizia che viene presentato da san Tommaso sintetizza diversi elenchi di virtù classici, e si rifà essenzialmen-

---

[252] Cfr. *S.Th*., II-II, q. 58, a. 1, co.: "Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit".

[253] RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, Eunsa, Pamplona [4]2001, p. 249. Sulla stessa linea si esprime BORTONE, *Affabilità*: "L'affabilità è parte integrante della giustizia, in quanto importa un dovere verso gli altri; ne differisce in quanto non obbliga strettamente in termini di legge, né a titolo di gratitudine". Una sintesi sui risvolti spirituali del rapporto tra giustizia, carità e virtù sociali si trova in san Josemaría ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978, n. 173: "La carità, che è come un generoso traboccare della giustizia, esige in primo luogo il compimento del dovere: si comincia con ciò che è strettamente giusto; si continua con il criterio dell'equità...; ma per amare ci vuole molta finezza, molta delicatezza, molto rispetto, molta affabilità. In una parola, occorre seguire il consiglio dell'Apostolo: *Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo* (Gal 6, 2). Allora sì; allora vivremo pienamente la carità, allora osserveremo il comandamento di Gesù".

te a Cicerone e ad Aristotele, riassumendo così una tradizione che raccoglie la morale stoica e quella peripatetica[254]. L'originalità del trattato tommasiano non è quindi da cercare tanto nell'ispirazione delle singole questioni che analizzano ciascuna virtù, quanto piuttosto nella strutturazione generale che porta ad una sintesi organica, nella quale i riferimenti ai filosofi classici e alla morale cristiana sono armoniosamente integrati[255].

Va sottolineato che san Tommaso cita esplicitamente ripetute volte *Tullio*, in particolare a proposito del concetto di virtù, in un modo che non è solo formale: si tratta di un punto in cui l'Aquinate attribuisce a Cicerone una concezione teleologica della natura umana, nella quale si ravvisa un'inclinazione al bene e quindi una conformità tra la ragione e la virtù[256]. Si può dire quindi che una delle grandi fonti dell'*umanesimo* di san Tommaso sia Cicerone, e in modo particolare per quanto riguarda le virtù sociali e l'eleganza: "Tullio dice nel I libro del *De officiis* che non è possibile separare il *decorum* da ciò che è *honestum*" [257]. Come si vedrà, il concetto di onestà è capitale per l'intera questione dell'affabilità.

In tutto il trattato della giustizia della *Secunda Secundae* si riscontra un riferimento costante ad autori classici non cristiani, che vengono integrati

---

[254] Così afferma McEVOY, *Amitié, attirance et amour chez St Thomas d'Aquin*, p. 400, che sostiene che nell'idea di amicizia intesa come parte della giustizia si possa trovare un'eco del concetto di *philanthropia* caratteristico degli stoici. Dello stesso parere è SPANNEUT, *Influences stoïciennes sur la penseé morale de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 70-77, che mette in luce in particolare come la classificazione delle virtù in san Tommaso presenti influenze di Zenone, Cicerone, Seneca e Macrobio.

[255] A questa conclusione giunge BLAZQUEZ, *Tratado de las virtudes sociales*, p. 187; un'opinione analoga si trova in GERLAUD, *Le virtù sociali*, p. 759.

[256] Questo punto appare ampiamente dimostrato nello studio sistematico, già citato a proposito di Cicerone, di CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*; alle pp. 175-177, per esempio, si riportano quindici passi nei quali l'Aquinate cita Cicerone come fonte della definizione della virtù in rapporto alla natura umana; si vedano anche le pp. 179-180 e 182-186.

[257] *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 2, ob. 3: "Tullius dicit, in I de Offic., quod decorum ab honesto nequit separari"; questa citazione si trova all'inizio dello studio di Corso de Estrada appena citato, nel quale si trova un'ampia e aggiornata bibliografia sulla presenza di Cicerone in san Tommaso; si veda anche CORSO DE ESTRADA, L., *Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del siglo XIII. M. Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, "Anuario Filosófico" 34,2 (2001) 323-345.

dai riferimenti biblici e patristici, primo tra tutti sant'Agostino. L'Aquinate attribuisce a Macrobio l'inserzione nell'elenco delle parti della giustizia dell'*affabilitas* o *amicitia*, che sarebbe stata tralasciata da Cicerone insieme alla liberalità, a motivo del fatto che per entrambe l'esigibilità della cosa dovuta ha scarsa forza[258]. Ambrogio Macrobio Teodosio, retore ed erudito africano vissuto a Roma tra la fine del IV e i primi decenni del V secolo dopo Cristo, ebbe un importante influsso nel medioevo per i suoi *Commentarii in Somnium Scipionis* di Cicerone, che sono una sorta di compendio di materiale filosofico morale post classico di matrice per lo più neoplatonica, in realtà privo di una sostanziale originalità[259]. Il passo di Macrobio citato da san Tommaso riporta l'elenco delle seguenti virtù derivate dalla giustizia: innocenza, amicizia (*amicitia*), concordia, pietà, religione, affetto e umanità[260]. Un altro riferimento a Macrobio si trova in un passo del *Commento alle Sentenze*, dove il Dottore Angelico elenca sei classificazioni delle virtù annesse alla giustizia, a partire da diversi filosofi, con alcune variazioni rispetto alla lista che presenterà successivamente nella *Summa*[261]. In riferimento all'*amicitia*, presentata da Macrobio come parte della giustizia, san Tommaso chiarisce che tale virtù "non va qui intesa nel senso del libro VIII dell'Etica [di Aristotele], cioè come costituita

---

[258] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 80 co.; si può notare che il testo al quale san Tommaso fa riferimento è CICERONE, *De inventione rhetorica*, 2, 53, che nomina sei virtù: la religione, la pietà, la gratitudine, la vendetta, l'osservanza e la veracità; come si è visto (cfr. *supra*, par. 2.4), Cicerone riporta un elenco diverso nel *De finibus bonorum et malorum* (V, 23, 65), opera più matura, dove sono contenute la *benignitas* e la *comitas*, assai vicine all'*affabilitas* qui presentata da san Tommaso.

[259] Cfr. MACROBIO, *Commentaire au songe de Scipion*, Les Belles Lettres, Parigi 2003 (traduzione francese a cura di Mireille Armisen Marchetti). Il testo ciceroniano del *Somnium Scipionis* rimase sconosciuto lungo tutto il medioevo e fino al XVIII secolo, quando fu riscoperto e pubblicato; il *Commento* di Macrobio fu pertanto l'unica fonte attraverso la quale san Tommaso poté averne notizia. Su Macrobio si può consultare MARINONE, N., *Macrobio*, in "Enciclopedia Virgiliana", III, Istituto Enciclopedia Italiana, 1987, pp. 299-304.

[260] MACROBIO, *Commentaire au songe de Scipion*, I, 8: "Iustitiae servare unicuique quod suum est; de iustitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas".

[261] Lo *Scriptum super libros Sententiarum* risale al primo periodo trascorso da san Tommaso a Parigi, tra il 1252 e il 1256; cfr. WEISHEIPL, J. A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 357-359; si veda anche, sul tema, ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, pp. 57-59.

principalmente dall'affetto, ma piuttosto come nel libro IV, che riguarda essenzialmente l'affabilità esteriore, che si ha anche nei confronti degli estranei"[262]. E' il senso con il quale l'Aquinate chiamerà *amicitia seu affabilitas* la virtù alla quale dedica la q. 114 della *Secunda Secundae*.

### *4.3. La virtù sociale dell'affabilità*

La questione dedicata allo studio della *amicitia seu affabilitas* è divisa in due articoli: il primo indaga se essa sia una virtù speciale, e il secondo se si tratti di una parte potenziale della giustizia[263]. Nelle argomentazioni, ci sono più di dieci menzioni di Aristotele, a riprova di quanto continui ad essere determinante in questo discorso l'influsso dello Stagirita. Nel corpo del primo articolo, si offre una definizione della virtù dell'affabilità:

> "L'uomo nella vita quotidiana deve essere ordinato come si conviene in rapporto agli altri, sia negli atti che nelle parole: in modo cioè da trattare tutti secondo il dovuto. Si richiede quindi una virtù speciale che conservi l'ordine suddetto. E questa virtù è denominata amicizia o affabilità"[264].

Il primo dubbio che il Dottore Angelico dirime riguarda la distinzione tra la virtù dell'amicizia, così come essa è intesa in generale, e l'affabilità:

---

[262] *Super Sent*., III, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 2: "Ad secundum dicendum, quod amicitia hic sumitur non sicut in VIII Ethic., quae consistit principaliter in affectu, sed ut in IV, cap. 12, quae consistit principaliter in affabilitate exteriori, quae habetur etiam ad extraneos".

[263] Si possono trovare sintesi della trattazione di questa virtù e dei relativi vizi nella *Summa* nelle seguenti voci di dizionari, in parte già citate: MONDIN, B., *Affabilità/Cortesia*, in Id.,"Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino", ESD, Bologna 1991, p. 26; NOBLE, H.-D., *Bonté*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1937, II, coll. 1859-1868; BORTONE, *Affabilità*, pp. 35 ss.; DE CEA, *Affabilità*, pp. 56 ss.

[264] *S.Th*., II-II, q. 114, a.1 co.: "Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quae hanc convenientiam ordinis observet. Et haec vocatur amicitia sive affabilitas"; qui e altrove si cita la traduzione italiana a cura dello Studio Domenicano, San TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, PDUL, Bologna 1996, vol. 4.

> "Il Filosofo nell'Etica [l. 8] parla di due tipi di amicizia. La prima consiste principalmente nell'affetto reciproco. E questa può derivare da qualsiasi virtù. Ora, quanto si riferisce a questa amicizia noi l'abbiamo già esaminato parlando della carità [q. 23, a. 1, ad 1; qq. 25 ss.]. Il secondo tipo di amicizia di cui parla Aristotele [*Ethic.* 4, 6] si limita invece alle parole o ai fatti esterni, e non ha la perfetta natura dell'amicizia, ma solo una certa somiglianza con essa: in quanto cioè uno si comporta bene con le persone con cui tratta"[265].

Sottesa a queste precisazioni si trova dunque la definizione, presente nella q. 23 della *Secunda Secundae*, della carità come amicizia con Dio[266]. La seconda obiezione che san Tommaso confuta è quella che accusa di simulazione chi manifesta segni di amicizia verso persone che in realtà non ama, perché sconosciuti:

> "Ogni uomo per natura è amico di tutti gli uomini secondo un certo amore generico, come dice la Scrittura [Sir 13, 15]: *Ogni creatura vivente ama il suo simile*. Ora, i segni di amicizia che uno mostra esternamente con le parole o con i fatti anche verso gli estranei e gli sconosciuti stanno a esprimere questo amore. Non c'è quindi simulazione"[267].

La terza obiezione è di carattere più psicologico, e riguarda la convenienza o meno di provocare piacere negli altri, dal momento che la Scrittura raccomanda una certa severità, affermando che "il cuore dei saggi è una casa

---

[265] *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 1, ad 1: "Philosophus in libro Ethicorum de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et haec potest consequi quamcumque virtutem. Quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quae consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem, inquantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur".

[266] Si tornerà su questo tema nel paragrafo 4.6.

[267] *Ibid.*, a. 1, ad 2: "Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio".

in lutto, e il cuore degli stolti una casa in festa"[268]; il virtuoso sarebbe tenuto ad astenersi dai piaceri, e l'affabilità, che tende a provocare piacere nell'altro, non sarebbe pertanto una virtù. La risposta è sottile, perché raccomanda di sforzarsi di adeguare il proprio stato d'animo a quello del prossimo, cercando nel contempo di trasmettergli allegria:

> "Il cuore dei saggi si trova dov'è la tristezza non per procurarla al prossimo [...], ma piuttosto per consolare gli afflitti, secondo le parole della Scrittura [Sir 7, 34]: *Non evitare coloro che piangono e con gli afflitti mostrati afflitto* [...]. E' quindi proprio del sapiente arrecare a coloro con i quali convive una certa gioia: non sensuale, che ripugna alla virtù, ma onesto, secondo le parole del Salmo: *Ecco quanto è buono e soave che i fratelli vivano insieme* (Sal 132, 1)"[269].

Viene poi segnalato un particolare atteggiamento da mantenere con chi pecca: "non dobbiamo quindi mostrare, per compiacenza, un volto sorridente a quelli che sono sulla china del peccato, per non sembrare consenzienti alle loro colpe e quasi offrire un incoraggiamento a peccare"[270].

---

[268] Qo 7, 4.

[269] *S.Th*., II-II, q. 114, a. 1, ad 3: "cor sapientum dicitur esse ubi tristitia non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat, dicit enim apostolus, *si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas*, sed ut contristantibus consolationem ferat, secundum illud Eccli. VII, *non desis plorantibus in consolationem, et cum lugentibus ambula*. Cor autem stultorum est ubi laetitia, non quidem ut ipsi alios laetificent, sed ut ipsi aliorum laetitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam; secundum illud Psalm., *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*".

[270] *Ibid*: "Et ideo his qui sunt proni ad peccandum non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII, *filiae tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas*".

Il secondo articolo della questione studia se la virtù dell'affabilità sia o meno una parte potenziale della giustizia e l'*auctoritas* citata a favore di questa ipotesi è – come si è detto – Macrobio[271]:

> "L'affabilità è una parte [potenziale] della giustizia in quanto si affianca ad essa come alla rispettiva virtù cardinale. Essa infatti ha in comune con la giustizia il fatto di essere relativa ad altri. Non adegua però la nozione di giustizia poiché il debito a cui si riferisce non è perfetto come il debito legale che obbliga verso gli altri secondo la costrizione della legge, e neppure come il debito che nasce dall'aver ricevuto un beneficio, ma si limita a soddisfare un debito di onestà, dovuto più alla persona virtuosa obbligata a renderlo che non a quanti ne sono l'oggetto, facendo sì che tale persona faccia agli altri ciò che conviene che essa faccia"[272].

Vengono quindi risolte tre difficoltà che erano state presentate all'inizio dell'articolo. La prima contiene un'argomentazione strettamente collegata con la q. 109, che riguarda la virtù della veracità. Veracità e affabilità vengono presentate come virtù necessarie per la sussistenza della società: dal momento che l'uomo è animale sociale, la convivenza umana esige che si vivano queste due virtù: "come l'uomo non può vivere in società senza veracità, così non può vivere senza soddisfazioni"[273]. Esiste pertanto, prosegue l'Aquinate, un debito naturale di onestà, per il quale l'uomo è tenuto a convivere con gli altri *delectabiliter*.

Un'altra difficoltà riguarda il rapporto tra questa virtù e la mitezza: dal momento che entrambe sembrano essere mirate a moderare i piaceri, si ipotizza che anche l'affabilità sia in realtà una parte della temperanza. La soluzione avanzata da san Tommaso è che l'affabilità non riguardi in real-

---

[271] Cfr. *ibid*., a. 2 s.c.; san Tommaso cita il trattato di Macrobio, *In Somnium Scipionis*, 1, 8; cfr. *supra*, paragrafo 4.2.
[272] *S.Th*., II-II, q. 114, a. 2, co.
[273] *Ibid*., ad 1: "sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione"; a proposito di questo tema, si veda il paragrafo 4.5.

tà il freno che va dato ai piaceri sensibili, quanto piuttosto la gioia dell'umana convivenza; gioia che non è necessario moderare[274].

Risulta interessante ricordare qui due passi del *Sententia in Ethicorum*, che toccano temi di fondo della morale, collegati al piacere e alla gioia come fine caratteristico di ogni virtù:

> "Il piacere costituisce il fine principale di tutte le virtù morali: in ogni virtù morale, infatti, si esige che un individuo trovi piacere o si rattristi in ciò in cui bisogna che sia così. [...] Lo scopo che si prefigge qualsiasi virtù morale è che uno si comporti rettamente nel trovare piacere e nel rattristarsi"[275].

E ancora:

> "Aristotele rileva come sia particolarmente specifico della virtù morale che l'uomo gioisca di ciò di cui deve gioire, e detesti ciò che deve odiare, dispiacendosi di tali azioni. Infatti la virtù morale consiste specialmente nello stabilire un ordine che regoli l'appetito, e tale ordine lo si riconosce nella disposizione del piacere e del dolore che fanno seguito a tutti i moti dell'appetito"[276].

L'ultimo dubbio proposto nell'Articolo che stiamo analizzando è se il trattare in modo uguale persone disuguali – ci si riferisce alle persone conosciute e agli sconosciuti – non sia in realtà un'ingiustizia; l'Aquinate risponde, interpretando Aristotele, che la virtù non richiede di comportarsi allo stesso modo con gli amici e con gli estranei, quanto piuttosto di trattare ciascuno come è conveniente.

---

[274] Questo punto verrà approfondito nel paragrafo 4.7.2.
[275] *Sent. in Ethic*. II, 3, 1104b14-15.
[276] *Ibid.*, X, 1, 1172a21.

## *4.4. Vizi contrari all'affabilità*

### 4.4.1. *"Compiacere gli altri oltre i limiti dell'onestà": l'adulazione*

Le questioni 115 e 116 descrivono i vizi che si oppongono all'affabilità, seguendo l'impostazione presentata da Aristotele nell'*Etica* e cominciando dall'adulazione, che viene definita come segue:

> "Se uno vuole trattare gli altri compiacendoli in tutto nelle sue parole, esagera nella compiacenza, per cui pecca per eccesso. E se uno lo fa solo con l'intenzione di compiacere, merita l'appellativo di 'piaggiatore' [*placidum*], secondo il Filosofo [*Ethic.* 4, 8]; se invece lo fa con l'intenzione di un guadagno, allora è un 'lusingatore', o un 'adulatore' [*blanditor sive adulator*]. Tuttavia, ordinariamente si dà il nome di adulatore a tutti quelli che nel trattare vogliono compiacere gli altri con le parole o con i fatti oltre i limiti dell'onestà"[277].

Nel primo Articolo, san Tommaso si domanda se l'adulazione sia un peccato. Infatti, la lode nei confronti di una persona può essere buona o cattiva a seconda delle circostanze; se il fine è confortare un amico nella tribolazione, oppure spronarlo al bene, lodare è un atto di amicizia; si cade nell'adulazione se invece si lodano cose non lodevoli, oppure cose non ancora dette o fatte, o anche se esiste il rischio di indurre l'altro a vanagloria. D'altro canto, è virtuoso lodare un altro se l'intenzione è quella di farlo procedere nella carità, mentre è peccato voler piacere agli uomini per vanagloria, per guadagno, o in cose cattive.

L'Aquinate si pone anche una questione di carattere più "tecnico", a partire dall'osservazione che il vizio della maldicenza è il contrario dell'adulazione; ma se la maldicenza è un vizio, il suo contrario deve essere per forza una virtù. La soluzione è che non è vero che il contrario di un vizio debba essere necessariamente una virtù; in questo caso, i due vizi si oppongono per la materialità dell'azione (parlar bene o male di qualcuno),

---

[277] *S.Th.*, II-II, q. 115, a. 1 co. Si tornerà sul concetto di lode "supra debitum modum": cfr. *infra*, paragrafo 4.7.3 e 6.6.

ma non per il fine, che è diverso: l'adulatore parla bene per compiacere, mentre il detrattore parla male per nuocere alla reputazione.

Nel secondo Articolo vengono descritti i casi nei quali l'adulazione è un peccato mortale:

> "Il peccato mortale è quello che è contro la carità. Ora, l'adulazione a volte è contro la carità, ma non sempre. Essa è contro la carità in tre modi. Primo, perché si lodino i peccati di una persona [...]. In questo caso l'adulazione è un peccato mortale: *Guai a coloro che chiamano bene il male*, dice Isaia [Is 5, 20]. Secondo, per la cattiva intenzione: cioè, quando si adula una persona per danneggiarla astutamente, o nel corpo o nell'anima. E anche per questo è un peccato mortale. Nei *Proverbi* [27, 6] infatti si legge: *Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico*. Terzo, per le occasioni di peccato che si offre [...]. E in tal caso, bisogna vedere se l'occasione è stata data oppure soltanto ricevuta, e quali siano i danni che ne derivano, come vedemmo sopra [q. 43] parlando dello scandalo"[278].

Come si vede, l'aspetto determinante per valutare la gravità morale del peccato di adulazione è il modo con cui esso si oppone alla carità. E' infatti possibile che il fine per il quale ci si propone di adulare una persona renda veniale il peccato:

> "Se invece uno ha adulato una persona per il solo desiderio di compiacerla, o per evitare un male, oppure per ottenere un bene in caso di necessità, allora la sua adulazione non è contraria alla carità. Per cui non è un peccato mortale ma veniale"[279].

E' interessante seguire la sottile argomentazione intorno alla gravità del peccato, costruita intorno a citazioni della Scrittura e dei Padri. La prima obiezione riporta infatti, oltre a diverse citazioni scritturistiche, una citazione di san Girolamo, secondo la quale "non c'è nulla che corrompa

[278] *Ibid.*, a. 2 co.
[279] *Ibid.*

l'anima più facilmente dell'adulazione"[280]; anche la citazione dei Proverbi riportata nel corpo dell'articolo è – come si è visto – ampiamente utilizzata dai Padri[281]. Tuttavia, nella risposta all'obiezione, l'Aquinate puntualizza con maggior precisione:

> "Tutti quei testi parlano dell'adulatore che loda il peccato di qualcuno. Si può infatti dire che tale adulazione nuoce più della spada del persecutore per il fatto che compromette beni più grandi, cioè i beni spirituali. Essa però non nuoce con la stessa efficacia: poiché la spada del persecutore uccide direttamente, quale causa sufficiente della morte, mentre nessuno può essere la causa sufficiente del peccato di un altro"[282].

Ugualmente acuta è la precisazione contenuta nella risposta alla seconda obiezione, nella quale si ribadisce che chi loda con l'intenzione di nuocere al prossimo, in realtà sta danneggiando innanzitutto sé stesso, e "per sé stesso è causa diretta ed efficace di peccato, mentre per gli altri è solo una causa occasionale"[283]. Sotteso a queste argomentazioni è il discorso sulla responsabilità morale nell'azione peccaminosa, che può essere attribuita unicamente al soggetto che compie il peccato (e non, per esempio, a un istigatore o a un adulatore). San Tommaso affronta questo argomento in diversi luoghi, e afferma per esempio che "causa sufficiente del peccato, che è la rovina spirituale, non può essere per l'uomo altro che la propria volontà"[284]. Le parole e le azioni altrui possono essere solo causa imperfetta di peccato, offrendone l'occasione.

Per sottolineare la corrispondenza e sintonia con le argomentazioni tommasiane fin qui commentate, si riporta di seguito, a mo' di sintesi, un punto del *Catechismo della Chiesa Cattolica* che tratta il vizio dell'adulazione, all'interno dei peccati contro l'ottavo comandamento:

---

[280] San GIROLAMO, *Epistola 148 ad Gelantiam matronam*, 17 (PL 22, 1212).
[281] Per sant'Ambrogio, cfr. *supra*, paragrafo 3.1.2; per sant'Agostino, si veda il paragrafo 3.4.3.
[282] *S.Th*. II-II, q. 115, a. 2, ad 1.
[283] *Ibid*., ad 2.
[284] *S.Th*., II-II, q. 43 a. 1 ad 3: la questione riguarda la virtù cardinale della prudenza; cfr. per esempio anche *S.Th*., I-II, q. 73, a. 8, ad 3.

> "È da bandire qualsiasi parola o atteggiamento che, per *lusinga, adulazione o compiacenza*, incoraggi e confermi altri nella malizia dei loro atti e nella perversità della loro condotta. L'adulazione è una colpa grave se si fa complice di vizi o di peccati gravi. Il desiderio di rendersi utile o l'amicizia non giustificano una doppiezza del linguaggio. L'adulazione è un peccato veniale quando nasce soltanto dal desiderio di riuscire piacevole, evitare un male, far fronte ad una necessità, conseguire vantaggi leciti"[285].

### 4.4.2. *"Coloro i quali contraddicono per contristare": il litigio*

Anche la questione 116 è suddivisa in due articoli, nei quali si discute se il litigio sia contrario all'affabilità e se sia più o meno grave dell'adulazione. Nel corpo del primo articolo, i litigio viene definito nel modo seguente:

> "Il litigio consiste propriamente nel contraddire a parole le affermazioni di un altro. Ora, in questa contraddizione ci possono essere due cause. Talora infatti si contraddice perché la persona che parla non riscuote il consenso di chi la contraddice per l'assenza di un amore che unisca gli animi. E questo è proprio della discordia, che si contrappone alla carità. Talora invece la contraddizione nasce per il fatto che uno non teme di rattristare il prossimo. E così avviene il litigio, il quale si contrappone alla predetta virtù dell'amabilità e affabilità, che ha il compito di farci convivere piacevolmente con gli altri. Scrive infatti il Filosofo [*Ethic*. 8, 6] che *coloro i quali contraddicono in tutto per contristare e non si preoccupano di nulla, sono detti intrattabili e litigiosi*"[286].

Il litigio è pertanto caratterizzato dal fatto di tendere a contristare il prossimo, a differenza della contesa (*contentio*) che mira invece a generare discordia. Si risponde quindi a un'obiezione, che suggerisce che il vizio del litigio sia da contrapporre alla virtù della mansuetudine, invece che

---

[285] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2480.

[286] *S.Th*., II-II, q. 116, a.1, co. Per la traduzione di "amicitia" con "amabilità", si veda più avanti, paragrafo 4.6.

all'affabilità, dal momento che spesso è l'ira a provocare le liti. Tuttavia, afferma l'Aquinate, la contrapposizione diretta dei vizi alle virtù non va fatta in base alle loro cause, ma piuttosto alle specie dell'atto peccaminoso; il litigio può senz'altro nascere dall'ira, ma anche da tante altre cause, e pertanto non è detto che sia da contrapporre alla mansuetudine. Né va contrapposto alla temperanza per il fatto di apparire causato a volte dalla passione che questa è chiamata a moderare, poiché la causa profonda è piuttosto la concupiscenza, intesa come vizio universale dal quale nascono tutti gli altri vizi[287].

San Tommaso si pone quindi la domanda se sia più grave l'adulazione o il litigio: per rispondere, parte in primo luogo dalla considerazione che un vizio è tanto più grave quanto più è incompatibile con la virtù alla quale si oppone: "Ora, la virtù dell'affabilità tende più a compiacere che a rattristare. Perciò il litigioso, che eccede nel rattristare, pecca più gravemente dell'adulatore, che esagera nel compiacere"[288]. Un altro punto di vista per valutare la gravità dei peccati di adulazione e di litigio è in base ai motivi esterni dell'azione peccaminosa:

> "Da questo lato, talora è un peccato più grave l'adulazione: per esempio quando uno con l'inganno cerca di acquistare onore o danaro. Talora invece è più grave il litigio: per esempio quando uno mira a impugnare la verità, o a gettare discredito sull'interlocutore"[289].

La maggiore gravità del litigio rispetto all'adulazione – si legge poi nella soluzione delle obiezioni presentate all'inizio dell'Articolo secondo – de-

---

[287] Cfr. *ibid*., ad 1 e 2; in questo passo, interpretando Gc 4, 1: "Da cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra?" san Tommaso afferma che le "passioni" di cui si parla sono frutto della concupiscenza, ma che quest'ultima è da intendersi qui come la fonte di ogni vizio, e non soltanto di quelli in qualche modo collegati con la temperanza; si tornerà sul rapporto tra affabilità e mansuetudine in *S.Th*., II-II, q. 157, a. 4 ad 3; cfr. paragrafo 4.7.
[288] *S.Th*., II-II, q. 116, a. 2, co: "virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum. Et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando".
[289] *Ibid*.

riva dal fatto che a parità di condizioni è più grave nuocere apertamente, quasi di prepotenza, che nascostamente; e infatti, così come la rapina è più grave del furto, perché implica una certa violenza fisica, allo stesso modo il litigioso che attacca apertamente compie un atto peggiore dell'adulatore che loda in modo ingannevole. A conclusione dell'Articolo, san Tommaso precisa che l'adulazione è probabilmente più turpe e vergognosa (in quanto va unita all'inganno e a una certa falsità di ragione), ma non per questo è peccato più grave: il fatto che un peccato sia più vergognoso non implica di per sé una gravità maggiore. I peccati più gravi sono infatti quelli che comportano un maggiore disprezzo, mentre i più turpi e vergognosi sono quelli nei quali la ragione si lascia in qualche modo dominare dalla carne.

### *4.5. Affabilità e veracità*

Come si è visto, nella trattazione dell'affabilità san Tommaso rimanda alla questione 109, che affronta la veracità, e lascia intravedere l'esistenza, sulla scia di Aristotele, di una relazione particolare tra queste due virtù sociali[290]:

> "Sopra abbiamo detto che l'uomo, essendo un animale socievole, è moralmente tenuto a manifestare la verità agli altri, senza di che la società umana non potrebbe sussistere. Ora, come l'uomo non può vivere in società senza veracità, così non può vivere senza una certa gioia"[291].

Un'argomentazione simile è presente nel passo – già citato in precedenza – della *Prima Secundae* nel quale l'Aquinate differenzia tra di loro le virtù morali in base all'ordinamento specifico di ciascuna al bene, e descrive affabilità e veracità nel modo seguente:

---

[290] Per un inquadramento generale della virtù sociale della veracità, si veda SARMIENTO, A.,-TRIGO, T.,-MOLINA, E., *Moral de la persona*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 369-372. Questo paragrafo riprende le considerazioni svolte da WHITE, Affabilitas *and* veritas *in Aquinas: the Virtues of Man as Social Animal*, in particolare le pp. 647-652.

[291] *S.Th*., II-II, q. 114, a. 2, ad 1: "Sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione".

> "Nelle cose serie, infatti, ci si può mostrare agli altri in due modi. Primo, in modo gradevole con parole e gesti convenienti, e questo riguarda la virtù che Aristotele chiama amicizia, e può essere detta affabilità; in secondo luogo, ci si mostra attraverso parole e gesti in modo veritiero, e ciò ha a che fare con un'altra virtù, che si chiama veracità"[292].

Il ragionamento in base al quale la virtù viene definita risale a sant'Agostino, citato come *auctoritas* proprio nel corpo dell'articolo 2 della questione 109, che spiega che la veracità è, come l'affabilità, una virtù speciale, parte potenziale della giustizia: essendo la virtù ordinata al bene, laddove si riscontra un aspetto specifico di bontà, è necessario che vi sia una virtù speciale finalizzata a orientarvi e disporvi l'uomo:

> "Poiché il bene, secondo sant'Agostino, ha tra i suoi costitutivi l'ordine, è necessario rilevare da ogni determinato ordine uno specifico aspetto di bene. Ora, vi è un certo ordine speciale nel fatto che i nostri atteggiamenti esterni, cioè le parole e le azioni, corrispondono debitamente come segni alle realtà significate. E a ciò l'uomo viene predisposto dalla virtù della veracità" [293].

Nella *Summa* si nota un certo arricchimento concettuale rispetto al *Sententia in Ethicorum*, dovuto senz'altro a una maggior libertà di impostazione del discorso, che non è costretto a restare legato all'esposizione aristotelica: di fatto, il trattato delle virtù sociali si amplia, per l'inserimento di alcuni argomenti nuovi nella trattazione della veracità, quali la menzogna e l'ipocrisia (vizi non affrontati nell'*Etica* di Aristotele, trattati invece nelle *quaestiones* 110 e 111). Ma non si tratta soltanto di una crescita per così

---

[292] *S.Th.*, I-II, q. 60, a. 5, co.

[293] *S.Th.*, II-II, q. 109, a. 2, co.: "Cum autem bonum, secundum Augustinum, in libro de natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem specialis quidam ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum. Et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis"; il riferimento a sant'Agostino rimanda al *De natura boni*, 3 (PL 42, 553): "omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt".

dire quantitativa, che potrebbe essere motivata anche solo dallo scopo pastorale di offrire una descrizione più dettagliata dei vizi, utile ai confessori. Le due virtù assumono infatti un'importanza maggiore, e non sono più collocate – come avviene nel *Sententia* – in modo generico tra "gli atti seri degli uomini"[294], ma vengono messe in diretto rapporto con la giustizia. La domanda sull'esigibilità del debito diventa, nello studio di entrambe le virtù, pregnante: l'uomo è tenuto a mostrarsi veracemente per quello che è, e a mostrarsi affabilmente aperto agli altri non per un dovere esigibile legalmente, ma piuttosto "per un debito naturale di onestà"[295]:

> "Essendo l'uomo un animale fatto per vivere in società, per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la conservazione della società umana. Ora, gli uomini non potrebbero convivere senza credersi reciprocamente, dicendo l'uno la verità all'altro. Quindi anche la virtù della veracità a suo modo ha di mira un debito"[296].

Lo stesso naturale debito d'onestà esige ad ogni uomo di dire la verità e di mostrarsi affabile e amichevole con i suoi simili, e questo dovere si fonda sulla comune natura sociale dell'uomo. Come si vede, è l'intera impostazione a farsi qui più teoretica rispetto al *Sententia in Ethicorum*, e quello che poteva sembrare lo studio di due virtù tutto sommato secondarie diventa invece un approfondimento sulla natura umana: nel caso della *veritas*, sulla veridicità del rapporto tra i segni (parole e gesti) e la realtà della persona, nel caso dell'*affabilitas*, sull'apertura e sulla socievolezza come necessari requisiti per il bene comune, cioè nel contempo per la realizzazione del fine di ogni persona[297].

Il fatto che queste virtù non si possano esigere per legge non implica che esse siano da relegare nella sfera privata, come qualcosa che può essere

---

[294] *Sent. in Ethic.*, IV, 14: "In actibus autem seriosis est duo considerare, scilicet delectationem et veritatem"; cfr. *Etica*, IV, 12-13, 1126b-1128a.
[295] *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 2, ad 1: "solum attendit quoddam debitum honestatis".
[296] *Ibid.*, q. 109, a. 3, ad 1.
[297] Si veda al riguardo CHALMETA, G., *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2000, pp. 97-99, che è un commento alla q. 114 della II-II, in rapporto al tema del bene comune politico.

insegnato con l'esempio ma dipende unicamente dalla buona volontà di ciascuno. Al contrario, il collegamento vitale dell'affabilità e della veracità con la natura dell'uomo, che non può vivere in una società priva di fiducia e amicizia (intesa qui nel senso più ampio), suggerisce che esse siano *condizioni* perché si possa dare la situazione politica e legale in cui la giustizia propriamente detta possa diventare un requisito esigibile legalmente. Il che porta a concludere che affabilità e veracità sono virtù secondarie nella vita politica, e pertanto non possono essere materia sulla quale legislare, ma sono nel contempo virtù necessarie per la vita e per la stessa sussistenza della società umana[298].

Nel paragrafo successivo si avrà modo di approfondire ulteriormente questi concetti, a partire dalla considerazione della natura sociale dell'uomo, ripetutamente ricordata da san Tommaso nelle questioni sulle quali ci si è fin qui soffermati.

### *4.6.* Affabilitas, communicatio, *amicizia e carità*

Sia la trattazione della virtù sociale della veracità sia quella dell'affabilità fanno riferimento alla nota definizione aristotelica dell'uomo come "animale politico" [299]. Concretamente, san Tommaso rende qui l'espressione greca *zôon politikón* con il latino *animal sociale*, e afferma che gli atti propri di entrambe le virtù sono in qualche modo dovuti agli altri perché

---

[298] Cfr. WHITE, Affabilitas *and* veritas *in Aquinas: the Virtues of Man as Social Animal*, p. 651. Un analogo ragionamento circa l'esigibilità del debito e la suddivisione delle parti della giustizia si trova in *Super Sent*., III, d. 33, q. 3, a. 4 qc. 1 co: "Gratia autem et veritas reddunt quod debent ex quadam honestate, qua fit ut homo gratiam beneficio impendat (quamvis non possit ad id in judicio cogi), et quod talem se in dictis et factis exhibeat qualis est, quod ad veritatem pertinet: de qua philosophus etiam determinat in 4 Ethic. Est enim gratia *in qua amicitiarum et obsequiorum alterius memoria, et remunerandi voluntas continentur*"; si noti che la virtù sociale dell'*affabilitas* è qui chiamata *gratia*, il che inserisce in qualche modo il discorso nel tema delle buone maniere e dell'eleganza, sul quale si avrà modo di tornare. Di estrema attualità sono le conseguenze pratiche che vengono tratte dalla presentazione di questa virtù in PELÁEZ, M., *Scienza per l'uomo. L'etica delle virtù nel lavoro universitario*, Ares, Milano 2009, in particolare alle pp. 33-50, la cui impostazione appare in chiara sintonia con quella tommasiana qui riassunta.

[299] *Politica*, I, 1, 1153a2-3: "E' evidente che lo stato è una creazione della natura, e che l'uomo è per natura un animale politico".

altrimenti la *societas* umana non potrebbe sussistere[300]. Sembra essere dimostrato che la traduzione sia frutto di una precisa scelta dell'Aquinate, che tende a preferirla ad altre possibili, come *animal politicum* oppure *animal civile*, alle quali di fatto ricorre in altri luoghi: *sociale* rimanda al termine usato nella tradizione stoica per indicare la condizione di cittadino del mondo, che supera i limiti della *polis*, e *societas* esprime un concetto che non esiste nella cultura greca e che fa riferimento al modo propriamente umano di vivere insieme, di convivere[301].

Nel *Sententia in Politicorum*, san Tommaso indica tra le caratteristiche essenziali dell'uomo, in quanto capace di vivere insieme ai suoi simili, l'essere dotato di linguaggio, a differenza degli animali, che posseggono al massimo una voce e un verso, e non sono in grado di capire quello che dicono. Esiste infatti una differenza tra il discorso (*sermo*) e la semplice voce; quest'ultima è segno del dolore e del piacere, e delle passioni ad essi relative, come lo è il ruggito per il leone e il latrato per il cane, mentre l'uomo per questi fini usa delle esclamazioni. Invece:

> "Poiché la parola (*sermo*) è stata data all'uomo dalla natura ed è finalizzata a far sì che gli uomini abbiano in comune ciò che è utile e nocivo, il giusto e l'ingiusto, e altri valori simili, ne consegue – dato che la natura non fa niente invano – che è naturale agli uomini

[300] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 1: "quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset"; *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 2, ad 1: "quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset".

[301] Per un'indagine dei luoghi in cui l'Aquinate usa *animal sociale*, *animal politicum* e *animal civile*, si veda SCULLY, E., *The Place of the State in Society According to Aquinas*, "The Thomist" 45 (1981) 407-429. In questo paragrafo si fa riferimento anche alle considerazioni di TORRELL, J.-P., *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, in particolare le pp. 313-329 del capitolo XII, intitolato "Senza amici chi vorrebbe vivere?". Per un inquadramento sistematico del concetto di "socievolezza" proprio della natura umana, si veda SARMIENTO - TRIGO - MOLINA, *Moral de la persona*, pp. 259-269. Per approfondimenti sulla concezione dell'amicizia nella teologia si rimanda alla sintesi, ricca di bibliografia: MANZANEDO, M. F., *La amistad según Santo Tomás*, "Angelicum" 71/3 (1994) 371-426; ulteriori spunti, arricchiti da svariati riferimenti letterari e filosofici, si trovano in PELÁEZ, *Scienza per l'uomo. L'etica delle virtù nel lavoro universitario*, pp. 11-31.

> avere tra di loro in comune queste realtà. Ora, l'avere in comune queste cose (*communicatio in istis*) è precisamente ciò che costituisce la famiglia e la città; perciò l'uomo è per natura un essere domestico e civile"[302].

Sono espressioni che ricordano alcune del *Sententia in Ethicorum* sull'affabilità, studiata nel contesto di quegli atti che "hanno a che fare con le conversazioni umane, grazie alle quali gli uomini si trattano l'un l'altro in modo sommamente appropriato alla loro natura, e in generale con ogni tipo di rapporto umano che avviene in quanto gli uomini hanno in comune tra di loro parole e cose"[303]. Conviene precisare che il verbo latino *communicare* possiede un significato assai più ricco della semplice trasmissione di informazione, poiché rimanda innanzitutto all'idea di "possesso comune" e "comunanza–condivisione"[304]. Non si tratta quindi di un mero

---

[302] *Sent. Politic*., 1, 1: "Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile". Nella nostra traduzione si è cercato di usare i termini più appropriati per mettere in luce le caratteristiche della *communicatio*, che verranno approfondite di seguito.

[303] *Sent. Ethic*., IV, 14 (1126b11): "circa colloquia humana, per quae maxime homines adinvicem convivunt secundum proprietatem suae naturae, et universaliter circa totum convictum hominum qui fit per hoc quod homines sibi invicem communicant in sermonibus et in rebus": ci si è discostati in questo caso dalla traduzione proposta da Perrotto, che rende – a nostro avviso in modo impreciso – "secundum proprietatem suae naturae" con "a seconda del proprio carattere"; si inoltre è reso "sibi invicem communicant" con "hanno in comune tra di loro", invece di "condividono". Si noti che i commenti di san Tommaso alla *Politica* e all'*Etica* di Aristotele sono più o meno contemporanei, e risalgono allo stesso periodo parigino nel quale fu composta la II-II; cfr. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, p. 372. Cfr. anche, *supra*, paragrafo 4.1.

[304] Un approfondimento sistematico ed esaustivo sul concetto di *communicatio* in san Tommaso si trova nell'ampio studio di DI MAIO, A., *Il concetto di Comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998; si veda in particolare il paragrafo 37, pp.144-154, che descrive il senso originale e l'evoluzione semantica di *communicare* e di *communicatio*. Di Maio fa notare come spesso, quando sono adoperati da san Tommaso in un contesto che ne mette in evidenza il senso sociale, *communicatio* e *communio* possano essere considerati sinonimi (cfr. *ibid*., p. 172). La traduzione della *koino-*

scambio in materia di giusto o ingiusto, quanto piuttosto di una "convergenza di tutti i membri della città su questi beni che sono ad essi comuni. In queste condizioni, dire dell'uomo che è un animale politico, o meglio sociale, non significa indicare in lui una semplice tendenza bruta di un istinto più o meno gregario, ma esprimere proprio la capacità di sviluppo virtuoso necessario alla vita in società"[305]. Si può quindi dire che l'amicizia reciproca è tanto più profonda quanto maggiore è il numero di cose che si hanno in comune con l'amico: "ogni amicizia si fonda su un qualche tipo di condivisione di vita (*super aliqua communicatione vitae*)"[306].

L'Aquinate, trattando all'interno delle virtù sociali l'*amicitia* o *affabilitas*, puntualizza che esistono due tipi di amicizia[307]; della prima, che consiste principalmente nell'affetto reciproco e può andare unita a qualsiasi virtù, egli afferma di aver già parlato trattando della carità. Infatti, il tema è presentato nel corpo del primo Articolo della questione 23 della *Secunda Secundae*, che descrive la carità in sé stessa. San Tommaso sostiene che si

---

*nia*–comunione aristotelica e neotestamentaria con la parola *communicatio* si deve a Roberto Grossatesta.

[305] TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, p. 318. Come si è accennato alla fine del capitolo 2, è chiaro l'influsso terminologico che la cultura cristiana deve all'espressione di Cicerone: "quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani" (*De finibus bonorum et malorum*, 5, 23, 65).

[306] *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2. Cfr. McEVOY, *Amitié, attirance et amour chez St Thomas d'Aquin*, p. 403, che sostiene che questa sia l'affermazione più profonda e centrale sull'amicizia in san Tommaso. Analoghe considerazioni si trovano in BOBIK, J., *Aquinas on "Communicatio". The Foundation of Friendship and "Caritas"*, "The Modern Schoolman" 64 (1986) 1-18, dove si individuano tre significati di *communicatio*, il primo dei quali è il rapporto sociale di condivisione che è il fondamento comune che consente la nascita dell'amicizia (gli altri sono i gesti propri dell'amicizia e l'offerta di doni). Sullo stesso tema si può consultare anche SCHWARTZ PORZECANSKI, D., *Friendship and the Circumstances of Justice According to Aquinas*, "The Review of Politics" 66/1 (2004) 35-54, che studia i rapporti tra la *comunità* costituita da amici e le circostanze nelle quali deve essere esercitata la giustizia, giungendo alla conclusione che le esigenze della giustizia non sono successive a quelle dell'amicizia, ma sorgono in concomitanza con esse. Il discorso viene ampliato in SCHWARTZ, D., *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press, New York 2007: la monografia non tocca l'affabilità, e cita solo una volta, e di sfuggita, la questione 114 della II-II.

[307] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 1 ad 1.

può definire amicizia solo l'amore che implica benevolenza e una certa reciprocità, poiché l'amico ama nel suo amico qualcuno che a sua volta lo ama (*quia amicus est amico amicus*):

> "Questa reciproca benevolenza – prosegue l'Aquinate – si fonda su una qualche comunione (*communicatio*). Dato che esiste una certa 'comunicazione' dell'uomo con Dio, in quanto egli ci comunica la sua beatitudine, occorre che una certa amicizia sia fondata su tale 'comunicazione'. E' di questa 'comunicazione' che si parla in 1Cor 1, 9: 'fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione [societas] del Figlio suo'. La carità è l'amore fondato su questa comunicazione; è chiaro allora che la carità costituisce una certa amicizia dell'uomo con Dio"[308].

In questo passo si nota chiaramente l'impoverimento concettuale della traduzione italiana di "*communicatio*" semplicemente con "comunicazione"; il rapporto tra Dio e l'uomo, infatti, non si fonda su una sorta di "trasferimento" di vita, quasi si trattasse di un qualcosa di materiale e quantitativo. L'affermazione tommasiana che "*Deus creaturae esse communicat*" implica più di una semplice trasmissione dell'essere: si tratta di una 'condivisione' d'amore del creatore con la creatura, che fa che quest'ultima *sia*, cioè abbia in comune con il Creatore l'*esse*[309]. La prima

---

[308] *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 1 co.: "quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius (1Cor 1, 9).* Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum". Sul tema si può vedere anche GILLON, L. B., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* 'Fundatur super aliqua communicatione' *(II-II, q. 23, a. 1)*, "Angelicum" 25 (1948) 3-17. Il tema potrebbe proseguire con un approfondimento sull'amicizia di Cristo che si manifesta nell'Eucaristia, comunica la beatitudine e costituisce la comunione della Chiesa: si veda al riguardo ICETA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral de Santo Tomás de Aquino*, pp. 206-217, con bibliografia.

[309] *S.Th*., I, q. 104, a. 3 co. Cfr. DI MAIO, *Il concetto di Comunicazione*, p. 154, dove si afferma che una traduzione accurata dell'espressione deve tener conto del fatto che, nelle lingue moderne, l'aggiunta dell'articolo a *esse* "rischia di ridurre il verbo a nome, di cosi-

accezione di *amicitia*, dunque, è quella che si fonda sulla *communicatio* della vita divina all'uomo, chiamato a vivere nella *societas* dei figli di Dio, basata sull'amicizia o comunione con Dio, che è la carità[310].

Il secondo tipo di amicizia, per il quale viene indicato come nome specifico *affabilitas*, è più ampio[311]. Esso si estende a tutti coloro che appartengono alla specie umana e ne condividono la natura; nei confronti di costoro, l'uomo è tenuto a mostrare un'apertura che va aldilà di una semplice urbanità esteriore: "il riconoscimento sociale, l'affabilità con tutti, non è solo una manifestazione particolare di cortesia, ma una necessità umana vitale"[312]. *Affabilitas* è sinonimo di *amicitia* perché per san Tommaso quest'ultimo termine conserva la densità concettuale della *philia* aristotelica; tuttavia, per dirla con parole di una bella sintesi di Torrell, "egli stesso farà subire al termine un vero cambiamento, definendo la carità un'amicizia tra Dio e l'uomo [...]. Se il Filosofo continua a fornire la struttura della definizione, tuttavia i suoi elementi sono completamente trasformati poiché il bene intorno al quale si stabilisce questa comunicazione tra Dio e gli uomini, e tra gli uomini stessi, è la vita divina comunicata

---

ficare l'atto e di ricadere nell'oblio dell'essere"; e quindi "capiremmo meglio traducendo: 'Dio comunica alla creatura *che-sia'*, oppure 'fa sì che *anche* la creatura *sia*' ".

[310] Cfr. JONES, *Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas*; a p. 391, Jones sottolinea come il bene condiviso che sta alla base della possibilità di amicizia tra l'uomo e Dio è la felicità di Dio, alla quale l'uomo è chiamato a partecipare; la carità è dunque la strada attraverso cui l'uomo può raggiungere la felicità, la propria realizzazione, e in questo senso essa è *forma* di ogni altra virtù morale. Considerazioni analoghe svolge ADEVA, I., *Caridad-Amor*, in IZQUIERDO, C. (dir.), "Diccionario de Teologia", EUNSA, Pamplona 2006, p.113, approfondendo l'idea della carità come fine di ogni virtù: esiste, afferma questo autore, un ordine da mantenere nelle opere esterne della carità. Si tratta di possedere "una disposizione abituale di positivo amore al prossimo nei piccoli particolari della vita ordinaria. Per fare ciò, la carità mette in gioco le altre virtù, per esempio la pazienza, la fedeltà, la gratitudine, l'amicizia, la veracità, la sincerità, la lealtà, la pietà, l'affabilità, la deferenza, la delicatezza del tratto".

[311] Si noti che la distinzione dei due tipi di amicizia è la stessa già citata, tratta da *Super Sent.*, III, d. 33, q. 3 a. 4, dove del secondo tipo si dice che "consistit principaliter in affabilitate exteriori, quae habetur etiam ad extraneos".

[312] CHALMETA, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona 1996, p. 111.

mediante la grazia"[313]. Rimanendo invece al livello del rapporto naturale tra le persone, riassume il discorso fin qui fatto una domanda citata dal Dottore Angelico rifacendosi all'*auctoritas* di san Basilio: "E chi mai ignora che l'uomo sia un animale affabile e comunicativo (*mansuetum et communicativum animal*), e non già solitario e rustico? Infatti niente vi è di più proprio della nostra natura della condivisione reciproca, del bisogno che abbiamo gli uni degli altri e dell'amore che proviamo verso i nostri simili"[314].

Un ragionamento che può contribuire a chiarire ulteriormente il discorso è quello svolto da san Tommaso nella *collatio* dedicata al duplice precetto della carità e al decalogo, a proposito del comandamento evangelico dell'amore al prossimo. L'Aquinate afferma che esistono vari motivi che inducono ad amare il prossimo: il primo è l'amore di Dio, in base a 1Gv 4, 20 ("Se uno dicesse: 'Io amo Dio', e odiasse il suo fratello, è un mentitore"); il secondo è il mandato divino, riportato in Gv 15, 12: ("questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati"); e prosegue:

---

[313] TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, p. 314; Torrell evidenzia che l'autorità qui non è più Aristotele, ma diventa Gv 15, 15 ("non vi chiamo più servi ma amici"); per approfondire il tema, si può vedere KEATY, A. W., *Thomas's Authority for Identifying Charity as Friendship: Aristotle or John 15?*, "The Thomist" 62/4 (1998) 581-601: Keaty prende le distanze da alcune conclusioni tratte da Jones nell'articolo citato in note precedenti, specialmente in quanto quest'ultimo afferma che san Tommaso sia in qualche modo *paganizzato* da Aristotele, che lo porterebbe – tra l'altro – a non prestare sufficiente attenzione alla dimensione trinitaria dell'amicizia con Dio. Keaty, al contrario ritiene che autorità principali per la definizione della carità come amicizia con Dio siano Gv 15, 15 ("Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi") e sant'Agostino, nella sua distinzione tra *uti* (*diligere propter aliud*, simile all'amore di concupiscenza) e *frui* (*diligere propter se*, simile all'amore di amicizia); la nozione di carità si accosterebbe a quella di *amor amicitiae* e a quella agostiniana di *frui*.

[314] *Catena in Lc*, cap. X, lect. 8: "Quis autem non novit quoniam mansuetum et communicativum animal est homo, non autem solitarium et silvestre? Nihil enim tam proprium est nostrae naturae, sicut ad invicem communicare, et mutuo indigere, et cognatum diligere".

> "La terza motivazione è la comunanza di natura (*naturae communicatio*). Si legge nel Siracide che 'ogni creatura vivente ama il suo simile" (Sir 13, 18). Ne segue che, essendo tutti gli uomini simili per la loro natura, si devono amare gli uni gli altri. Odiare il prossimo non è perciò solo contro la legge divina, ma anche contro quella naturale"[315].

Come si vede, in questo caso l'*auctoritas* citata per affermare la natura sociale dell'uomo non è Aristotele ma la Sacra Scrittura: "*omne animal diligit similem sibi sic et omnis homo proximum sibi*"[316]. Parlando con rigore, tuttavia, l'amicizia umana non è propriamente una virtù ma piuttosto una disposizione abituale conseguente alle virtù, che "può derivare da qualsiasi virtù"[317]. Il tema è spiegato con chiarezza in un passo della Questione disputata *De Caritate*:

> "L'amicizia non è una virtù, ma una sua conseguenza, poiché per il fatto stesso che uno ha la virtù e ama il bene della ragione ne segue che per l'inclinazione della virtù egli ami i suoi simili, ossia coloro che come lui sono in possesso del bene della ragione. L'amicizia invece che si ha con Dio, siccome egli è beato e autore della beati-

---

[315] *In dec. praec.*, a. 2, tit. 1: "Tertium est naturae communicatio. Sicut enim dicitur Eccli. XIII, 19, *omne animal diligit simile sibi*. Unde cum omnes homines sint similes in natura, invicem se diligere debent. Et ideo odire proximum non solum est contra divinam legem, sed etiam contra legem naturae". Si può notare come questa formulazione tommasiana del precetto dell'amore sia in contrasto con la definizione kantiana dell'amore come "legge fondamentale della ragion pura", un *a priori* che ha la forza di un dovere assoluto pre-razionale: san Tommaso vincola invece il precetto dell'amore all'inclinazione naturale presente in ogni persona; cfr. SARANYANA, J-I., *Estudio preliminar*, in *Tomás de Aquino, Obras Catequéticas*, Ediciones Eunate, Pamplona 1995, p. 35.

[316] Nella NV il passo è Sir 13, 15-16: "Ogni creatura vivente ama il suo simile, ogni uomo il suo vicino". Per approfondire la riflessione di san Tommaso sull'ordine da mantenere nella carità, alla quale è dedicata la questione più lunga del trattato sulla carità nella *Secunda secundae* (q. 26), si può vedere PORTER, J., De ordine caritatis: *Charity, Friendship and Justice in Thomas Aquinas'* Summa Theologiae, "The Thomist" 53 (1989) 197-213.

[317] *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 1, ad 1. Cfr. anche, per es., *De virtutibus in communi*, q.1, a.5, ad 5: "amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes".

> tudine, bisogna che preesista alle virtù che a quella beatitudine sono ordinate, e perciò non ne sia un effetto ma piuttosto un preambolo"[318].

Emerge qui chiaramente la sostanziale differenza tra la concezione classica di amicizia e quella cristiana; la prima, infatti, non riuscì mai a ipotizzare la possibilità di un'amicizia tra l'uomo e Dio, proprio per l'impossibilità di un rapporto basato su una certa uguaglianza e condivisione; il pensiero cristiano, e in particolare san Tommaso, giunge invece a definire la carità come amicizia con Dio, un'amicizia che è comunione con la vita intima delle tre Persone della Trinità, alla quale ogni uomo è chiamato, per il semplice fatto di partecipare della natura umana[319].

Riassumendo, si può dire che nell'ordine naturale l'amicizia non sia una virtù speciale, ma una conseguenza delle virtù, che fanno sì che la società dei virtuosi sia una società di amici, che si amano a causa della somiglianza che esiste tra di loro, e dove il bene del singolo coincide con il bene della famiglia, della città, di tutti gli uomini. Nell'ordine soprannaturale, invece, l'uomo riceve un nuovo essere, con la grazia, che lo chiama a partecipare della felicità di Dio; e ciò che rende l'uomo amico di Dio è la virtù della carità, che quindi diventa non la conseguenza ma il presupposto di ogni altra virtù. Si può dire pertanto che l'amicizia, legame propriamente umano che unisce ogni persona, riceve "la sua dimensione soprannaturale nella carità fraterna, che forma la Chiesa ed è il cemento di ogni vera co-

---

[318] *QD*, q. 2 a. 2 ad 8: "Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quae est ad Deum, in quantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet praestitui ad virtutes quae in illam beatitudinem ordinant; et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed praeambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus".

[319] Cfr. PHELAN, *Justice and Friendship*, p. 160 e pp. 165-169; si veda anche WADELL, *La primacía del amor*, pp. 123-144 (cap. IV.: "Lo que significa tener a Dios como amigo").

munità cristiana, così come nell'amore di Dio che, inteso come amicizia, stabilisce una sorprendente e misteriosa 'società' tra l'uomo e Dio"[320].

Va aggiunto che l'inclinazione dell'uomo alla vita in società si sviluppa e rafforza principalmente grazie alla virtù della giustizia, che raggiunge la propria perfezione quando riesce a creare l'amicizia, ai diversi livelli della società, dall'amicizia personale e famigliare a quella sociale e politica, cioè quell'insieme di relazioni che l'uomo intrattiene con i suoi simili nell'organizzazione politica della società. E' dunque possibile considerare l'amicizia (intesa come virtù sociale dell'affabilità) come il nesso tra la giustizia e la carità, non però come stadio intermedio tra le due, dal momento che l'amicizia è giustizia e nel contempo è carità[321].

In un Articolo della questione che tratta i precetti della carità, san Tommaso risponde alla domanda se il precetto dell'amore al prossimo sia ben formulato attraverso le parole evangeliche "Amerai il prossimo tuo come te stesso" [322]. La risposta – ovviamente affermativa – può offrire alcuni spunti utili per tornare sul tema dell'estensione del mandato cristiano della carità:

> "In esso [nel precetto] vengono ricordati il motivo e il modo dell'amare. Il motivo viene accennato con il termine *prossimo*: dobbiamo infatti amare gli altri con la carità proprio perché ci sono

[320] PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, p. 532; cfr. anche SCHALL, J. V., *The Totality of Society: From Justice to Friendship*, "The Thomist" 20 (1957) 1-26, specialmente alle pp. 20-22, dove si sostiene che l'amicizia politica sia una parte dell'affabilità. Sul tema della carità politica, con un'impostazione giuridica, è interessante consultare LUPPI, S., *Natura sociale dell'uomo e carità politica secondo S. Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 409-422.

[321] E' questa la conclusione dello studio di DE LA VEGA, J., *Justicia, amistad, caridad y sociedad cristiana*, in BOROBIA, J.-LLUCH, M.-MURILLO, J. I.-TERRASA, E., *Cristianismo en una cultura postsecular*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 465-476 (si vedano in particolare le pp. 475-476); tuttavia, l'autore dell'articolo non giunge a mettere bene a fuoco (cfr. p. 470) il fatto che il substrato umano sul quale si appoggia la carità soprannaturale è proprio l'amicizia, intesa come *affabilitas* e *philia* aristotelica nel suo senso più ampio.

[322] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 44, a. 7 e Mt 22, 39.

> prossimi per la naturale immagine di Dio e per la predisposizione alla gloria. E non importa che si parli di *prossimo* o di *fratello*, come fa san Giovanni (1Gv 4, 20.21), o anche di *amico*, come risulta in Lv 19,18[323]: poiché con tutte queste voci si indica la medesima affinità"[324].

Ne consegue che l'amore per il prossimo deve essere analogo a quello che si prova per sé stessi, il che si spiega in tre modi:

> "Primo, per quanto riguarda il fine: uno cioè deve amare il prossimo per Dio, come per Dio deve amare se stesso, affinché l'amore del prossimo sia *santo*. Secondo, per quanto riguarda la regola dell'amore: in modo cioè da non accondiscendere al prossimo nel male, ma solo nel bene, come uno deve assecondare la propria volontà solo nel bene, affinché così l'amore del prossimo sia *giusto*. Terzo, per quanto riguarda il motivo dell'amore: cioè in modo che uno non ami il prossimo per il proprio vantaggio o piacere, ma volendo il bene del prossimo come il bene di sé stesso, affinché in tal modo l'amore del prossimo sia *vero*"[325].

Il testo menziona alcuni aspetti che si è avuto più volte modo di trovare nel corso di questo studio: l'amore al prossimo è contrario all'adulazione, cioè non può "accondiscendere al prossimo nel male", e in ciò consiste la sua *giustizia*; e dev'essere sincero, senza doppiezza né secondi fini, e in ciò consiste la sua *veracità*. Al rapporto tra amore per Dio e amore per il prossimo è dedicata anche una questione del trattato sulla beatitudine, che si trova all'inizio della *Prima Secundae* e si domanda *utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum*. La risposta è che per la felicità perfetta nella gloria non si richiede necessariamente la compagnia di amici: "se esistesse un'anima sola ammessa a godere Dio, sarebbe beata anche senza avere il prossimo da amare". Tuttavia l'Aquinate puntualizza: "ma supposto il prossimo, l'amore verso di esso deriva dal perfetto amore di Dio.

---

[323] Lv 19, 18 (Vulg): "non quaeres ultionem nec memor eris iniuriae civium tuorum diliges amicum tuum sicut temetipsum"
[324] *S.Th.*, II-II, q. 44, a. 7, co.
[325] *Ibid.*

Cosicché l'amicizia è quasi un elemento concomitante alla perfetta beatitudine"[326].

Riassume bene questi concetti uno studio classico sulla politica tommasiana: "Le virtù che hanno per oggetto un 'debito morale' affondano senza dubbio le radici in quel fondo di bontà che la natura concede all'uomo e sono vincolate, in ultima analisi, all'istinto di solidarietà [...]. Esse trovano spazio per esprimersi nella società buona. Impregnano la convivenza sociale di correttezza, di cortesia e di affabilità. Inoltre, visto che l'atto esteriore dell'amicizia è la beneficenza, rendono inclini il saggio e il virtuoso nei confronti dei loro simili e a far condividere con loro la propria personale parte di perfezione. Grazie ad esse l'umanesimo e la cultura diventano simpatia, generosità, misericordia"[327].

Le considerazioni che sono state svolte sinora intorno alla natura sociale dell'uomo e al precetto dell'amore al prossimo consentono di affermare che una traduzione più rigorosa del concetto tommasiano di *affabilitas* potrebbe quindi essere "socievolezza" e "apertura", parole che rimandano più direttamente al senso più ampio dell'amicizia: un certo principio di 'comunione' che esiste tra gli uomini a partire dalla 'comunicazione/condivisione' della natura umana, che si riscontra in modo particolare nel linguaggio e nei gesti. "Affabilità" – per lo meno in italiano, specialmente a motivo della sua derivazione dal latino *fateor*, parlare – sembra essere un termine che può rendere bene il concetto, pur necessitando di un inquadramento opportuno. Una sintesi espressiva dei rapporti tra veracità, affabilità e carità si trova in un passo del commento di san Tommaso alla seconda lettera ai Corinzi. Riportiamo di seguito il testo paolino:

---

[326] *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3: "perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam". L'obiezione alla quale si risponde è una frase che san Tommaso cita più volte, attribuendola a Boezio (mentre è di Seneca): "nullius boni sine consortio iucunda est possessio"; si tornerà sul tema, cfr. *infra*, paragrafo 4.7.2, a proposito dell'aggettivo *iucundus*.

[327] LACHANCE, *Humanismo político*, p. 446. Si veda anche il paragrafo intitolato "Socievolezza o umanesimo?", alle pp. 256-264.

> "Da parte nostra non diamo motivo di scandalo a nessuno, perché non venga biasimato il nostro ministero; ma in ogni cosa ci presentiamo come ministri di Dio, con molta fermezza nelle tribolazioni [...], con purezza, sapienza, pazienza, benevolenza, spirito di santità, amore sincero; con parole di verità, con la potenza di Dio" [328].

Nel commentare questo passo, l'Aquinate afferma che la bontà delle opere si manifesta in tre aspetti: la perfezione delle virtù, che riguarda il cuore (e qui san Tommaso riscontra un implicito accenno alle quattro virtù cardinali); la sincerità del linguaggio, che riguarda la bocca; la potenza delle opere che riguarda l'azione:

> "La carità si manifesta in due modi, uno esterno e l'altro interiore; nel primo, si manifesta nella affabilità verso il prossimo, poiché non è bene non essere affabili con le persone che si amano. Perciò dice '*in suavitate*', cioè nell'amichevole convivenza con il prossimo, affinché siamo dolci. Ma non secondo la cortesia mondana, ma in quella che è frutto dell'amore di Dio, cioè dello Spirito Santo (per questo dice *in Spiritu Sancto*), vale a dire quella che lo Spirito Santo causa in noi. L'effetto interiore consiste nella verità senza finzione, cioè non pretendere di mostrare esternamente qualcosa di contrario a quanto si possiede interiormente. Per questo dice '*in caritatem non ficta*'. E il motivo è che, come dice Sap 1, 5, 'il santo Spirito, che ammaestra, rifugge dalla finzione'. Quindi mostra come ci si deve comportare in quelle cose che riguardano la sincerità della bocca, essendo veraci; e perciò dice '*in verbo veritatis*', cioè dicendo e predicando cose vere" [329].

---

[328] 2Cor 6, 6-7; la Vulgata dice: "in suavitate, in Spiritu Sancto, in caritate non ficta, in verbo veritatis".

[329] *Super II Cor*., cap. VI, lect. 2: "Caritas autem duo habet, scilicet effectum exteriorem et interiorem. Sed in effectu exteriori habet *suavitatem ad proximum*. Non enim convenit quod aliquis non sit *suavis ad eos quos diligit*. Et ideo dicit 'in suavitate', id est dulci conversatione ad proximos, ut scilicet blandi simus (Prov 12, 11: 'qui suavis est, vivit in moderationibus', et cetera; Sir 6, 5: 'verbum dulce multiplicat amicos', et cetera). Sed non in suavitate mundi, sed in ea quae causatur ex amore Dei, scilicet ex Spiritu Sancto, et ideo dicit 'in Spiritu Sancto', id est quam Spiritus Sanctus causat in nobis (Sap 12, 1:

Con una fondamentazione che questa volta non è più filosofica ma squisitamente scritturistica, viene dunque espresso in modo chiaro il rapporto tra la virtù dell'affabilità e quella della veracità. Della *suavitas* (la cui precisa traduzione sembra essere proprio "affabilità") e della *veracitas* la radice è poi indicata nella carità. Non sono più solo virtù sociali dell'umana convivenza, ma frutti dello Spirito Santo che opera nel cristiano[330]. Prima di tornare sull'affabilità come frutto dello Spirito Santo, sarà tuttavia utile descrivere i rapporti tra questa virtù e la temperanza.

### *4.7. Affabilità e temperanza*

Nelle questioni 141-169 della *Secunda Secundae* san Tommaso affronta lo studio della temperanza, virtù che ha lo scopo di moderare l'attrattiva dei piaceri e di rendere capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati, assicurando il dominio della volontà sugli istinti e mantenendo i desideri entro i limiti dell'onestà[331]. Tra le parti potenziali di questa virtù cardinale,

---

'o quam bonus et suavis', et cetera). In effectu autem interiori habet veritatem absque fictione, ut scilicet non praetendat exterius contrarium eius quod habet interius. Et ideo dicit 'in caritate non ficta' (1Gv 3, 18: 'non diligamus verbo neque lingua, sed', et cetera; Col 3, 14: 'super omnia charitatem habentes'). Et huius ratio est quia, ut dicitur Sap 1, 5: 'Spiritus Sanctus disciplinae effugiet fictum'. Consequenter ostendit quomodo se habeant in his, quae pertinent ad veritatem oris, ut scilicet sint veraces. Et ideo dicit 'in verbo veritatis', scilicet vera loquendo et praedicando". Nella nostra traduzione italiana sono stati omessi alcuni rimandi alla Scrittura, per facilitare la lettura; ci limitiamo a sottolineare, tra di essi, quello a Sir 6, 5 e quello a Col 3, 14, passi che nel primo capitolo di questo studio erano stati segnalati come significativi.

[330] La datazione della *Lectura* sulle lettere di san Paolo non è precisamente determinabile; tuttavia, pare che *Super II Cor* possa essere fatta risalire allo stesso periodo parigino durante il quale l'Aquinate lavorava al *Sententia in Ethicorum* e alla II-II; cfr. ICETA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral de Santo Tomás de Aquino*, pp. 26-28, e WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, p. 371.

[331] Le considerazioni di questo paragrafo prendono ampio spunto dall'articolo di MENNESSIER, *Douceur*, coll. 1674-1685, e da TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, pp. 245-251. In italiano, "mansuetudine" sottolinea forse maggiormente lo scopo di moderare l'appetito, mentre "mitezza" rende meglio l'idea dell'atteggiamento dolce nei confronti del prossimo; spesso, tuttavia, mansuetudine e mitezza vengono utilizzati come sinonimi nella letteratura spirituale e morale.

l'Aquinate tratta le virtù della mitezza (o mansuetudine) e della clemenza: mentre quest'ultima è volta a moderare il castigo con il quale si punisce una persona colpevole di un torto, la mitezza frena l'impeto della passione dell'ira:

> "L'ira infatti per la sua virulenza, che viene moderata dalla mansuetudine, impedisce in sommo grado che la ragione giudichi liberamente della verità. Di conseguenza, è soprattutto la mansuetudine a rendere l'uomo padrone di sé" [332].

La mansuetudine è pertanto in rapporto con l'affabilità soprattutto poiché ha a che fare con il dominio di sé, utile a evitare anche il vizio della litigiosità: si può dire che l'affabilità presuppone il dominio di sé e l'esercizio della mansuetudine. San Tommaso, a conclusione della questione sulla mansuetudine, aggiunge un ulteriore aspetto di somiglianza o intersezione tra l'area di questa virtù e quella dell'affabilità; la considerazione si trova nella risposta a un'obiezione circa il rapporto della mansuetudine e della clemenza con la misericordia e con la pietà.

> "La misericordia e la pietà si confondono con la mansuetudine e con la clemenza in quanto concorrono al medesimo effetto, che è quello di evitare il male del prossimo. Si distinguono tuttavia tra loro per i motivi che le ispirano. Infatti la pietà allevia il male del prossimo per il rispetto verso qualche superiore, per esempio Dio o i genitori, mentre la misericordia, come si è visto sopra (q. 30, a. 2), cerca di alleviare il male del prossimo perché uno se ne addolora come di un male proprio: il che deriva dall'amicizia (*provenit ex amicitia*), che fa godere e soffrire delle medesime cose. La mansuetudine, invece, produce l'effetto indicato smorzando l'ira, che spinge alla vendetta"[333].

La mansuetudine viene dunque distinta dalla misericordia proprio per il motivo differente che la anima; è probabile che l'*amicitia*, qui menzionata come movente della misericordia verso chi sta soffrendo, sia da identifica-

[332] *S.Th.*, II-II, q. 157, a. 4, co.
[333] *S.Th.*, II-II, q. 157, a. 4, ad 3.

re proprio con l'*affabilitas* (sebbene, in altri luoghi dove intende riferirsi senza dubbio a questa virtù, san Tommaso sia solito indicare *affabilitas* come sinonimo accanto ad *amicitia*). Il riferimento ai "dolori" del prossimo, ad ogni buon conto, ricorda per contrasto la risposta – già citata in precedenza – al dubbio se l'affabilità sia da ascrivere tra le parti della giustizia o tra quelle della temperanza. La soluzione proposta dall'Aquinate nella q. 114 era stata la seguente

> "La temperanza ha il compito di tenere a freno i piaceri sensibili. Invece questa virtù [l'affabilità] si interessa della gioia del convivere umano, la quale proviene dalla ragione, per il fatto che uno tratta l'altro in modo conveniente. E questa gioia non è necessario tenerla a freno, come se fosse dannosa"[334].

Pare dunque, con la mansuetudine, di non trovarsi più nell'ambito delle virtù dell'uomo in quanto animale sociale, ma in quello, tutto interiore alla persona, della moderazione delle passioni. Nel contempo, la descrizione classica di questa virtù mostra il riflesso sociale immediato che essa possiede, come si vede per esempio nella definizione della mansuetudine infusa come "virtù morale soprannaturale che previene e modera l'ira, sopporta con pazienza le debolezze del prossimo e lo tratta benignamente"[335].

L'Aquinate menziona invece esplicitamente l'affabilità a proposito di un'altra delle parti potenziali della temperanza, cioè la modestia, che tratta nelle questioni 168-169. La modestia è la virtù che modera gli appetiti in quelle passioni che non sono forti come i piaceri sensibili; riguarda non solo le azioni esterne ma anche quelle interiori, cioè tutti i movimenti e atteggiamenti minori del corpo e dello spirito che richiedono autodominio, in materie secondarie[336]. La modestia modera per esempio il comportamento esterno e l'abbigliamento, per renderli capaci di manifestare

---

[334] *Ibid*, q. 114, a. 2, ad 2.
[335] TANQUEREY, *Compendio de Teología Ascética y Mística*, n. 1156, p. 613.
[336] Cfr. *S.Th.*, II-II, q.160, a.2, co. Un inquadramento della virtù della modestia in san Tommaso si può trovare in OLIVERA, E. R., *La virtud de la modestia y las formas corporales de expresión en Santo Tomás de Aquino*, "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia" 52 (2008) 119-196.

l'interiorità della persona, orientandola a favorire la convivenza sociale; esiste pertanto un rapporto con l'affabilità, che il Dottore Angelico analizza nel seguente modo:

> "I moti esterni sono l'indice delle disposizioni interiori, che sono determinate soprattutto dalle passioni [...]. E così la disciplina dei moti esteriori si può ridurre alle due virtù di cui parla il Filosofo nell'*Etica*. Tali moti, infatti, in quanto ordinano in nostri rapporti con gli altri sono moderati dall'amicizia o affabilità, la quale ha il compito di partecipare con le parole e con i fatti alle gioie e ai dolori delle persone con le quali conviviamo. In quanto invece sono segni delle disposizioni interiori sono moderati dalla veracità, o sincerità, con cui uno si mostra a parole e a fatti quale è interiormente"[337].

Si tratta di un'ulteriore menzione congiunta delle due virtù sociali dell'affabilità e della veracità, considerate in quanto moderatrici delle parole e gesti dell'uomo in rapporto agli altri, e delle parole e gesti in quanto segni delle disposizioni interiori. Nella stessa questione nella quale tratta la modestia, san Tommaso dedica tre articoli anche alla giovialità, o eutrapelia (che può essere chiamata anche buonumore), sulla quale ritorneremo dopo aver analizzato un'altra parte della temperanza: l'umiltà.

### *4.7.1. Affabilità e umiltà*

La *Secunda Secundae* colloca l'umiltà – insieme alla *curiositas*, alla *studiositas*, all'eutrapelia e alla semplicità – tra le parti della modestia, che è a sua volta la parte potenziale della temperanza volta a moderare gli atteg-

[337] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 1, ad 3: "exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis, quae praecipue attenditur secundum animae passiones (…). Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas philosophus tangit in IV Ethic. Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quae attenditur circa delectationes et tristitias quae sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius". Il discorso relativo alla modestia proseguirà nel paragrafo 4.7.3.

giamenti esterni in materie di minore difficoltà rispetto a quelle moderate dalla temperanza in generale. Nella *Summa contra Gentiles* si legge una definizione concisa: "la virtù dell'umiltà consiste in questo: che uno si tenga entro i propri limiti, non sollevandosi oltre le cose che gli sono sopra, ma sottomettendosi al superiore"[338]. La collocazione dell'umiltà tra le parti della temperanza può sembrare a prima vista riduttiva, e forse troppo debitrice nei confronti della classificazione aristotelica delle virtù: non va dimenticato, infatti, che l'umiltà come virtù è pressoché inconcepibile per il mondo classico, che tende al contrario a considerarla un ostacolo alla magnanimità, e quindi un difetto da cui guardarsi[339]. In realtà, è fuori discussione che san Tommaso consideri fondamentale il ruolo dell'umiltà nella vita cristiana: egli giunge perfino a domandarsi se essa sia la più grande tra le virtù, e ricorre al celebre paragone dell'insieme delle virtù con un edificio, le cui fondamenta sono costituite proprio dall'umiltà, come *removens prohibens*:

> "L'umiltà è al primo posto, in quanto scaccia la superbia, a cui Dio resiste, e rende l'uomo sottomesso e aperto a ricevere l'infusione della grazia divina, togliendo l'ostacolo della superbia, secondo le parole di san Giacomo: *Dio resiste ai superbi e dà la sua grazia agli umili*. In tal senso l'umiltà è il fondamento dell'edificio spirituale"[340].

---

[338] *CG*, IV, c. 55: "virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat".

[339] Cfr., in questa linea, il giudizio di PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, pp. 269-270: nella *Summa*, "la virtù risalta più efficacemente dal suo opposto, l'orgoglio". A difesa della scelta sistematica di san Tommaso, per esempio, si può vedere CENTI, T.S., *San Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica*, vol XXI (II-II, qq. 141-170), pp. 378-379, nota 1.

[340] *S.Th*., II-II, q. 161 a. 5, ad 2: "Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae; ut dicitur Iac. IV, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum"; l'altro senso nel quale una virtù può essere considerata la prima è quello "diretto", e in questo caso il fondamento della vita spirituale è la fede, che è mezzo necessario per avvicinarsi a Dio. Il ruolo fondamentale dell'umiltà porterà l'Aquinate a discutere la convenienza di

L'umiltà, prosegue l'Aquinate, "consiste essenzialmente negli atti del volere, con i quali si tengono a freno gli impulsi disordinati del proprio animo verso le cose grandi: essa però ha la sua regola nella conoscenza, in modo che uno non si stimi più di quello che è"[341]. San Tommaso si era già domandato, a partire dalla concezione aristotelica della magnanimità, se fosse ipotizzabile un'incompatibilità di questa virtù, parte della fortezza, con l'umiltà. La risposta era stata la seguente:

> "Nell'uomo c'è qualcosa di grande, che deriva dal dono di Dio, e ci sono dei difetti, dovuti all'infermità della sua natura. Ora, la magnanimità fa sì che l'uomo si consideri degno di grandi onori in base ai doni ricevuti da Dio [...]. Invece, l'umiltà fa sì che uno si disprezzi in considerazione dei propri difetti. Parimenti, la magnanimità disprezza gli altri in quanto destituiti dei doni di Dio: infatti, essa non fa caso degli altri al punto di compiere qualcosa di riprovevole. Invece l'umiltà onora gli altri e li stima superiori in quanto considera in essi i doni di Dio [...]. Così dunque la magnanimità e l'umiltà non sono contrarie, sebbene sembrino tendere a cose opposte: partono infatti da considerazioni diverse"[342].

L'umiltà "non consiste in un atteggiamento esterno, né dipende da alcun atteggiamento esteriore"; essa "non riguarda innanzitutto il rapporto degli uomini tra di loro, ma piuttosto l'atteggiamento dell'uomo al cospetto di Dio"[343]. Magnanimità e umiltà hanno a che fare con il moto della speranza

---

collocarla tra le virtù cardinali: la risposta sarà negativa ma la discussione è di per sé prova della centralità del tema: cfr. *De virtutibus*, q. 5 a. 1, ad 13: "L'umiltà rende salde le virtù indirettamente, rimuovendo i fattori che creano insidie alle opere buone delle virtù per soffocarle; invece nelle virtù cardinali le altre virtù ricevono la saldezza direttamente".

[341] *S.Th.*, II-II, q. 161, a. 6, co.

[342] *S.Th.*, II-II, q. 129, a. 3, ad 4. Commentando Mt 11, 29, san Tommaso affermerà esplicitamente la centralità dell'umiltà: *Super Matth.*, cap. XI, 3: "per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum. Is. LXVI, 2: 'super quem requiescet spiritus meus nisi super quietum et humilem?'. Unde humilitas facit hominem capacem Dei". Cfr *infra*, paragrafo 4.8.

[343] PIEPER, *Las virtudes fundamentales (Esperanza)*, p. 379. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 161, a. 1 co.

che tende al bene arduo; la prima fortifica l'animo contro la disperazione che lo assale di fronte a imprese buone ma difficili, la seconda modera lo slancio quando esagera per presunzione nel tendere a cose ardue. Il discorso viene ulteriormente approfondito nella questione dedicata alla superbia:

> "L'umiltà si adegua alla regola della retta ragione, che offre all'uomo la stima vera che egli deve avere di sé stesso. La superbia, invece, non rispetta tale regola, ma dà di sé stessi una stima esagerata. E ciò avviene per la brama smodata della propria eccellenza: poiché si crede facilmente ciò che ardentemente si desidera. Dal che deriva che l'appetito aspiri a cose più alte del dovuto. Per cui tutte le cose che servono a far sì che l'uomo si stimi più di ciò che è possono indurre l'uomo alla superbia. E una di queste è il considerare i difetti degli altri: mentre invece, come dice san Gregorio, *i santi preferiscono gli altri a sé medesimi, considerando le loro virtù*" [344].

L'umiltà e la superbia dell'animo umano, quindi, possiedono una proiezione esterna immediata, proprio perché si muovono nell'ambito della scelta fondamentale della creatura nei confronti del Creatore, opzione che ha dirette ripercussioni nel suo rapporto con tutte le creature. In questo senso è possibile affermare che "radicata nell'umiltà, germoglia nella persona l'amicizia, la più importante delle virtù, con la quale l'uomo sviluppa e consolida la sua inclinazione naturale all'amore di Dio e del prossimo", e che la giustizia è "la virtù che, alimentata dall'umiltà e dall'amore di amicizia con Dio e col nostro prossimo, rende l'uomo incline a dare a ciascuno il suo"[345]. Si tratta, in altre parole, di dare a ciascuno il trattamento (fatto allo stesso tempo di cortesia, attenzione e amore) che merita in quanto persona e in quanto destinatario del dono della grazia di Dio.

In questo contesto, la modalità con la quale si è chiamati ad amare il prossimo riveste una certa importanza. L'Aquinate studia più volte la formulazione del precetto dell'amore al prossimo, e cioè l'interpretazione

---

[344] *S.Th.*, q. 162, a. 3, ad 2.
[345] GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana*, p. 471 e 473.

dell'espressione "come te stesso" indicata in Mt 22, 39[346]. Nella già citata *collatio* che dedica a questo tema, afferma – tra vari altri punti – che siamo tenuti ad amare il prossimo *perseveranter*, così come amiamo noi stessi senza stancarci. La spiegazione è la seguente:

> "Due sono le cose che giovano a mantenere l'amicizia. Prima di tutto la pazienza: *l'uomo iracondo genera litigi* (come dice Prov 26, 21); in secondo luogo, l'umiltà, che è la causa della pazienza: *tra i superbi vi sono sempre contrasti* (Prov 13, 10). Infatti chi ha un'alta opinione di sé e disprezza il prossimo, non ne può sopportare i difetti"[347].

L'umiltà viene qui presentata come la causa della pazienza, cioè della capacità di evitare i litigi; e la presunzione e l'orgoglio sono indicati come sorgenti di contese e dissapori. Si tratta di un'ulteriore ripercussione interpersonale e sociale dell'umiltà, nell'ambito proprio della virtù dell'affabilità, anch'essa volta a moderare il vizio della litigiosità. Un'altra conseguenza del rapporto tra il Creatore e la creatura è l'accettazione senza riserve, da parte di quest'ultima, dei limiti della propria condizione. Si tratta di una forma di umiltà che porta ad accettare la realtà su sé stessi: "E' qui che si rende visibile una intima corrispondenza tra l'umiltà e il buonumore, qualcosa che risulta essere profondamente cristiano"[348], e che sarà l'argomento del paragrafo seguente.

### *4.7.2. Affabilità ed eutrapelia*

L'Aquinate tratta, come si è detto, l'eutrapelia all'interno della virtù della modestia, a differenza di Aristotele, che le dedica il capitolo successivo a quelli della veracità e della cordialità: queste tre virtù regolano secondo lo Stagirita i rapporti reciproci di parole e azioni tra persone nella vita socia-

---

[346] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 44, citato *supra*, nota 322 e 324.

[347] *In dec. praec.*, art. 2, tit. 1: "Duo sunt quae iuvant ad amicitiam conservandam. Primum est patientia: *vir enim iracundus suscitat rixas*, ut dicitur Prov. XXVI, 21. Secundum est humilitas, quae causat primum, scilicet patientiam: Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt*. Qui enim considerat magna de se, et despicit alium, non potest defectus illius pati".

[348] PIEPER, *Las virtudes fundamentales (Templanza)*, pp. 279-280.

le, seri o dilettevoli[349]. Aristotele si domanda se l'uomo colto possa cercare riposo anche attraverso lo scherzo e il gioco, e risponde affermativamente, precisando che non si deve però esagerare, mantenendosi nel giusto mezzo. Nella vita sono necessari il riposo e lo scherzo, evitando però l'eccesso sia di chi è *bomolochos* (pagliaccio) sia di chi è *agroikos* (rozzo). L'eutrapelia è pertanto il giusto mezzo tra il ridanciano e il rozzo, nell'uso del gioco e dello scherzo; *eutrapeloi* sono coloro che sanno scherzare con misura, per essere più preparati alle cose serie della vita, e non tralasciare la ricreazione necessaria anche quando si devono sostenere pesanti carichi di lavoro.

E' interessante notare come il termine "eutrapelia" abbia subito, nella riflessione morale successiva ad Aristotele, un'evoluzione semantica che ha influenzato la concezione di questa virtù lungo la storia. Fin dall'epoca classica, il vocabolo assumeva spesso connotati negativi, che tendevano a sovrapporlo al vizio per difetto indicato dall'*Etica Nicomachea* (trivialità, rozzezza). Il Nuovo Testamento e i Padri conoscono solo il significato negativo del termine greco *eutrapelia*: quasi tutta la letteratura orientale e monastica tende a condannare le burle, i passatempi e spesso perfino il sorriso[350].

Quando san Tommaso, sulla scia di Aristotele, torna ad affermare che la ricreazione può essere oggetto di una virtù, di fatto sta contraddicendo gran parte della tradizione patristica e monastica, e si ricollega invece all'ideale dell'umanesimo greco, affermando che solo il cristiano è in gra-

---

[349] *Etica*, IV, 14, 1129a.; cfr. *Sent. in Ethic.*, IV, 16. Le osservazioni sull'eutrapelia qui riassunte fanno riferimento allo studio di RAHNER, H., *Eutrapélie*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1961, coll. 1726-1729.

[350] Cfr., per esempio, Ef 5, 3-4: con *eutrapelia* san Paolo indica una di quelle realtà *quae non decent*, dalle quali il cristiano si deve guardare; la NV rende il termine con *scurrilitas*: "Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, et turpitudo et stultiloquium aut scurrilitas, quæ non decent". San Girolamo – per fare solo un esempio di quella che H. Rahner afferma essere un'idea comune ai Padri occidentali e soprattutto orientali – descrive il difetto nel modo seguente: "scurrilitas appetit quaedam vel urbana verba vel rustica vel turpia vel faceta, quam nos jocularitatem alio verbo possumus appellare, ut risum moveat audientibus" (*Comm. a Eph.* 5, 4: PL 26, 520a).

do di realizzarlo. Solo il cristiano, infatti, è "capace di essere *homo ludens*¸ perché conosce esattamente la propria situazione, tra il mondo e Cristo, tra carne e spirito, tra speranza e disperazione"[351]. L'Aquinate, per spiegare come l'anima abbia bisogno di riposo e distensione, narra un apologo che risale a Cassiano e ha per protagonista san Giovanni Evangelista:

> "Il riposo dell'anima è il piacere, come si è detto sopra [I-II, q. 25, a. 2; q. 31, a. 1, ad 2] nel trattato delle passioni. Quindi per lenire la fatica dell'anima bisogna ricorrere a un piacere, interrompendo la fatica delle occupazioni di ordine razionale. Come in Cassiano si legge che san Giovanni Evangelista, essendosi alcuni scandalizzati per averlo trovato mentre giocava con i suoi discepoli, comandò a uno di loro che aveva un arco di lanciare una freccia. E avendo costui fatto questo più volte, gli domandò se poteva ripetere di continuo il gesto. L'arciere replicò che in tal caso l'arco si sarebbe spezzato. E allora san Giovanni replicò che anche l'animo si spezzerebbe se non gli fosse mai concesso un po' di riposo" [352].

Viene qui chiamata in causa nientemeno che l'*auctoritas* indiretta di un Apostolo, testimone della vita di Gesù Cristo, quasi a sottolineare l'importanza dell'insegnamento (e il *sed contra* cita anche sant'Agostino). Il Dottore Angelico definisce dunque la virtù che regola gli atti umani nel gioco e nello scherzo, ricordando che "per lenire la fatica dell'anima bisogna ricorrere a un piacere, interrompendo la fatica delle occupazioni di

---

[351] RAHNER, *Eutrapélie*, col. 1728. Per un più recente approfondimento sull'umorismo come virtù, si veda ROBERTS, R. C., *Humor and the Virtues*, "Inquiry" 31 (1988) 127-149; le tematiche affrontate dall'articolo sono commentate e approfondite – con riferimenti a H. Rahner – da LIPPIT, J., *Is a Sense of Humour a Virtue?*, "The Monist" 88/1 (2005) 72-92.

[352] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 2, co. La citazione di Cassiano proviene dalle *Collationes*, 24, 21 (PL 49, 1312). Altri passi nei quali san Tommaso offre una visione analoga del gioco e della giovialità sono, per esempio *Super Sent*., II, d. 4, q.1, a. 5 co: "Et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 2 Ethic., meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit"; e in *Super Philip.*, IV, lect. 1: "quasi dicat: ita sit moderatum gaudium vestrum, quod non vertatur in dissolutionem".

ordine razionale". Bisogna in primo luogo far sì che questo piacere non venga cercato in atti turpi o dannosi, poi si deve evitare che l'anima perda del tutto la sua gravità, e da ultimo si deve badare che il divertimento sia adatto alle persone, al tempo e al luogo dove ci si trova; la virtù dell'eutrapelia o giovialità serve a ordinare tutte queste cose secondo la ragione, e rientra nella modestia siccome fa evitare gli eccessi.

San Tommaso analizza poi la possibilità di peccare per eccesso nel gioco, e afferma che ciò può avvenire a motivo della natura immorale del gioco in questione, oppure perché non si rispettano le debite circostanze; in realtà, tuttavia, nella trattazione dimostra una sorprendente larghezza di vedute, giungendo perfino a difendere il mestiere del comico, purché non ecceda per disordine o volgarità. Nell'articolo successivo si afferma che il cristiano può anche peccare per difetto di giovialità:

> "Nelle cose umane, tutto ciò che va contro la ragione è peccaminoso. Ora, è contro la ragione essere di peso agli altri: per esempio non mostrandosi mai piacevoli, o impedendo il divertimento altrui [...]. Ora, quelli che rispetto al gioco peccano per difetto 'non dicono mai nulla di ridicolo; e neppure ammettono che altri lo dicano': poiché non accettano gli scherzi degli altri. Essi quindi sono in colpa e dal filosofo sono denominati duri e maleducati [*Etica*, IV, 8] [353].

Confrontando i due peccati, l'Aquinate conclude che è più grave l'eccesso di giovialità rispetto alla sua mancanza: "basta un poco di divertimento per dare sapore alla vita, come nel cibo basta poco sale"[354]. E' pur vero che la

---

[353] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 4, co.: "Omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit (…). Illi autem qui in ludo deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut philosophus dicit, in IV Ethic".

[354] *Ibid.*: "Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X Ethic., defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde philosophus dicit,

convivenza civile richiede una certa austerità, ma questa qualità, presente in alcuni cataloghi di virtù, richiede anch'essa di essere moderata:

> "La virtù dell'austerità (*austeritas*) non esclude tutti i divertimenti, ma solo quelli esagerati e disordinati. Essa quindi rientra nell'affabilità, che il Filosofo denomina amicizia; oppure rientra nell'eutrapelia, o giovialità (*iucunditas*)"[355].

Non è privo di interesse il fatto che san Tommaso traduca la virtù aristotelica dell'eutrapelia con il latino "*iucunditas*", parola anch'essa già ciceroniana[356], usata dall'Aquinate spesso anche in un contesto riferito alla gioia derivata dalla comunione interpersonale, e massimamente dalla partecipazione della creatura alla vita divina, a partire dalla massima boeziana che dice che "senza la compagnia di altri il possesso di un qualsiasi bene non può essere veramente gioioso (*iucundus*)"[357]. La condivisione del bene con gli altri avrà una parte importante anche nella gioia eterna: "nella gloria celeste sono soprattutto due le cose che colmeranno di gioia i buoni, e cioè la fruizione della divinità e la comunione dei santi. Infatti, non può essere gioioso il possesso di un bene che non sia condiviso, come dice Boezio; e il Salmo 132 dice 'com'è buono e com'è soave che i fratelli vivano insieme"[358], dal momento che "gioisce di più che si rallegra insieme ad altre persone"[359]. Lo stesso

in IX Ethic., quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi*, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo".

[355] *Ibid.*, ad 3: "austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam philosophus amicitiam nominat, vel ad eutrapeliam, sive iucunditatem".

[356] Come segnalato *supra*, paragrafo 2.4, cfr. CICERONE, *De Officiis*, I, 113: "Quam multa passus est Ulixes in illo errore diuturno, cum et mulieribus, si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt, inserviret et in omni sermone omnibus affabilem [et iocundum] esse se vellet!". Cicerone usa questa parola anche in un contesto positivo e direttamente collegato alla socievolezza, affermando che "una vita selvatica e separata dagli amici non può essere allegra"; cfr. CICERONE, *Laelius de Amicitia*, I, 55: "vita inculta et deserta ab amicis non possit esse iucunda".

[357] *S.Th.* I, q. 32, a. 1, ob. 2: "nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio"; cfr. citazioni analoghe anche in *S.Th.* I-II, q. 4, a. 8, ob. 2; *De veritate*, q. 10, a. 13, ad 6; etc. In realtà, la citazione è di Seneca, *Ad Lucilium*, 6. Cfr. anche *supra*, paragrafo 4.6.

[358] *Super Heb.*, cap. XII, lect. 4: "In caelesti autem gloria duo sunt, quae potissime bonos laetificabunt, scilicet fruitio deitatis, et communis sanctorum societas. Nullius enim boni

persone"[359]. Lo stesso versetto del Salmo 132 è citato – come si ricorderà – anche nella questione sull'affabilità, a riprova del fatto che per l'Aquinate esista uno stretto rapporto tra socievolezza, comunione interpersonale e buonumore. Con lo stesso vocabolo, san Tommaso esprime lo scopo della vita morale del cristiano, che consiste nell'imitazione e condivisione delle sofferenze di Cristo: si tratta di "un cammino difficile e ripido, un percorso sofferto, che ha però una conclusione felice (*iucunda*)"[360]; il contesto di questa affermazione è il commento della *Tertia pars* alla Trasfigurazione del Signore, che fu conveniente perché consentì ai discepoli di intravedere la gloria del Figlio di Dio, rendendoli successivamente capaci di sopportare meglio le avversità del cammino[361].

San Tommaso parla di *iucunditas* anche all'interno di una precisa distinzione tra i vocaboli utilizzati per esprimere diversi tipi di gioia: "gli altri termini che si riferiscono al piacere derivano dagli effetti di esso: infatti *letizia* è desunta dalla dilatazione del cuore come dicesse 'latizia'; *esultanza* deriva dai segni esterni dell'interno piacere, che passa a manifestarsi esternamente; la *giocondità* (*iucunditas*) è connessa a certi speciali segni, o effetti della gioia. Tuttavia queste voci si riferiscono tutte alla gioia"[362]. A proposito dei segni esteriori della gioia, altrove l'Aquinate spiega che

---

possessio iucunda est sine socio, ut dicit Boetius; et Ps. CXXXII, v. 1: ecce quam bonum, et quam iucundum habitare fratres in unum".

[359] *Ibid.*, cap. XI, lect. 8: "magis enim gaudet homo cum pluribus gaudentibus".

[360] *S.Th.*, III, q. 45 a. 1 co: "via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero iucundus".

[361] Cfr. *ibid*: "Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suae claritatis ostenderet (quod est ipsum transfigurari), cui suos configurabit, secundum illud Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*. Unde Beda dicit, super Marcum, *pia provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata fortius adversa tolerarent*". Si vedrà la sintonia di questo passo con la via suggerita da Thomas More per sopportare le tribolazioni: cfr. le considerazioni moreane intorno alla speranza, *infra*, paragrafo 6.6.

[362] *S.Th.*, I-II, q. 31 a. 3 ad 3: "alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus".

"si ha l'*esultanza* quando la gioia interiore trabocca in qualche modo all'esterno, in modo visibile o attraverso il mutamento del volto [...], come nel caso dell'ilarità, oppure attraverso parole e gesti che manifestano questa gioia intima, e in questo consiste la *iucunditas*"[363].

Resta quindi al centro del discorso il rapporto interpersonale, che dona una chiara ripercussione sociale sia al buonumore sia al decoro e all'eleganza. Affabilità e buonumore sono in rapporto con la gioia, o perché tendono a suscitarla, o perché si mettono in sintonia con essa quando la scoprono nel prossimo. Si giunge quindi a delineare un'altra dimensione sottintesa non solo alle virtù che regolano le parole e i gesti nelle materie dilettevoli, ma alla virtù in generale. Sul rapporto tra agire virtuoso in generale e gioia l'Aquinate riflette nel commento al passo della seconda lettera ai Corinzi in cui san Paolo dice che il cristiano è chiamato a vivere la generosità "non con tristezza né per forza, ma perché Dio ama chi dona con gioia" (2Cor 9, 7):

> "Vi è una ragione per la quale dice 'chi dona con gioia' ed è la seguente: ogni remuneratore ripaga le cose che ne sono degne, e cioè soltanto gli atti delle virtù; negli atti delle virtù si riscontrano due aspetti, e cioè il tipo di atto e il modo con il quale l'agente lo compie. Non si parla di un atto veramente virtuoso se non concorrono in esso entrambi questi aspetti. Non sarà perfettamente giusto secondo la virtù se non colui che compie le opere della giustizia con gioia e diletto. E sebbene tra gli uomini – che non vedono aldilà delle apparenze – sia sufficiente compiere un atto considerato virtuoso per la sua specie, come per esempio un atto di giustizia, davanti a Dio – che vede nei cuori – ciò non basta, ma è necessario compierlo anche nel modo dovuto, e cioè volentieri e con gioia.

[363] *De veritate*, q. 26, a. 4, ad 5: "dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit: quae quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus (…) et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est iucunditas".

> Dio approva e ricompensa non *colui che dà* soltanto, ma colui che *dà con gioia*, non con tristezza e controvoglia"[364].

La gioia è lungi dall'essere un mero accessorio decorativo della virtù, ma è invece collegata essenzialmente ad essa: il semplice compimento esteriore, privo di un'intima e genuina soddisfazione, non è propriamente virtuoso. L'Aquinate afferma esplicitamente questo principio in una questione della *Prima Secundae*, a proposito del modo in cui si devono realizzare gli atti di virtù:

> "Ricade sotto il precetto della legge divina compiere senza tristezza l'atto virtuoso: poiché chi lo compie con tristezza, non lo compie volentieri. Invece compierlo con gioia (*delectabiliter operari*), ossia con letizia ed ilarità, in qualche modo ricade sotto il precetto, cioè in quanto la gioia, che ha la sua causa nell'amore, deriva dall'amore di Dio e del prossimo, amore che è di precetto"[365].

L'idea che interessa qui sottolineare è che agire "delectabiliter" – termine che torna spesso, come si è visto, nel trattato sulle virtù sociali e in particolare sull'affabilità e sull'eutrapelia – è naturale conseguenza del precetto

---

[364] *Super II Cor.*, cap. IX, lect. 1: "Consequenter cum dicit *hilarem enim datorem*, etc., rationem assignat, et est talis: omnis remunerator remunerat ea quae sunt remuneratione digna. Haec autem sunt solum actus virtutum. In actibus autem virtutum duo sunt, scilicet species actus et modus agendi qui est ex parte agentis. Unde, nisi in actu virtutis utrumque istorum concurrat, non dicitur actus ille simpliciter virtuosus, sicut non dicitur perfecte iustus, secundum virtutem, qui operatur opera iustitiae, nisi delectabiliter et cum gaudio operetur. Et licet apud homines, qui non vident nisi ea quae patent, sufficiat quod quis operetur actum virtutis secundum ipsam speciem actus, puta actum iustitiae, tamen apud Deum, qui intuetur cor, non sufficit quod solum operetur actum virtutis secundum speciem, nisi etiam secundum debitum modum operetur, scilicet delectabiliter et cum gaudio. Et ideo non datorem tantum, sed *hilarem datorem diligit Deus*, id est approbat et remunerat, et non tristem, et remurmurantem"; cfr. TORRELL, *San Tommaso, maestro spirituale*, p. 304.

[365] *S.Th.*, I-II, q. 100, a. 9, ad 3: "operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub praecepto legis divinae, quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis". Cfr. anche FERNÁNDEZ, A., *Alegría*, in Id., "Diccionario de Teología Moral", Monte Carmelo, Burgos 2005, p. 71.

di amare Dio e il prossimo, che a sua volta è causa ultima di ogni gioia. La gioia è unita e accompagna sempre l'atto virtuoso, e si può dire più precisamente che ne sia una conseguenza, quando esso è sincero, e cioè quando esso si radica veramente nella carità; essa non è quindi una virtù "distinta dalla carità, ma è un certo suo atto o effetto. E per questo da san Paolo viene ricordata tra i frutti"[366]. Lo studio dei rapporti tra affabilità ed eutrapelia rimanda a quello dei doni e dei frutti dello Spirito Santo. Un discorso analogo si può fare con un altro frutto dello Spirito Santo, indicato dalla Vulgata con la parola '*modestia*', che merita una breve trattazione a sé.

### *4.7.3. 'In omnibus oportet observari modum': la modestia*

Come si è ricordato più volte, la trattazione dell'eutrapelia si colloca all'interno della virtù della modestia, che san Tommaso presenta – sempre sulla scia di Cicerone e di Andronico – come parte potenziale della temperanza[367]. "Modestia" è una parola che possiede, nel pensiero cristiano medioevale e nella sintesi tommasiana, una ricchezza semantica assai maggiore di quella attuale, e che deriva dall'idea fondante dei trattati medioevali sulle buone maniere e sull'etichetta, e cioè che "in omnibus oportet observari modum, a quo modestia dicitur"[368].

---

[366] *S.Th.*, II-II, q. 28, a. 4, co. Il rapporto tra le virtù teologali e la gioia è presentato in modo suggestivo e con riferimenti precisi a questa questione della *Summa Theologiae* in un agile volumetto di REGGIO, P.-A., *Vergiss die Freunde nicht*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1963 (trad. spagnola: *¿Por qué la alegría?*, a cura di Alvaro Soriano Trenor, Rialp, Madrid $^{3}$1989).

[367] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 143, a. 1, ad 44: "Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quae pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum"; per un'analisi della questione, con riferimenti anche alla suddivisione delle parti della temperanza secondo Macrobio e Andronico, si veda CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, pp. 269-273.

[368] *S.Th.*, II-II, q. 160, a. 2, s.c.; analogamente, in *S.Th.*, II-II, q. 115, a. 1, co., trattando il vizio dell'adulazione, san Tommaso afferma che sia doveroso non esprimersi "supra debitum modum... in communi conversatione". Per un'analisi sul concetto di *modestia* nella cultura cristiana medioevale, come base per la trattatistica rinascimentale sulle maniere, cfr. KNOX, D., *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 63-99: l'autore fa anche riferimento a san Tommaso, proprio in rapporto alla virtù della *modestia*. Si tornerà più ampiamente sul tema

San Tommaso inserisce dunque questo tema all'interno dell'etica cristiana, presentando "due disposizioni a proposito di questi moti esterni. 'Il decoro' (*ornatum*) che riguarda la persona interessata; e che a suo dire [di Andronico] è 'la scienza delle buone creanze e nel moto e nell'atteggiamento'; e 'il buon ordine' (*bonam ordinationem*), che riguarda le attenzioni dovute agli affari che si trattano o alle circostanze"[369]. Anche se il testo cita sant'Ambrogio e Andronico, sia nell'impostazione sia nei termini vale la pena di mettere in luce che il discorso tommasiano si fonda, da una parte, su Cicerone – il che è significativo, perché lo stesso accadrà in tutti i trattati rinascimentali sulle buone maniere[370]; e dall'altra su san Paolo. Il decoro è qualità richiesta dall'Apostolo ai pastori, in particolare ai vescovi, nella prima lettera a Timoteo (cfr. 1Tim 3, 2), che l'Angelico commenta nel modo seguente: "quando ci si presenta bene nei gesti e nelle parole, '*ornatus*' indica l'eleganza che consiste nell'equilibrio: in questo pertanto consiste l'essere '*ornatus*', e cioè quando ci si comporta come conviene"[371]. E la '*modestia'* paolina è per san Tommaso innanzitutto "la virtù per la quale ci si regola negli atti esterni in modo da non offendere la vista

---

della cortesia in san Tommaso nel paragrafo 5.1, e nel paragrafo 5.2 sulla questione delle buone maniere in ambiente umanistico. In epoca medioevale, alle norme di buon comportamento, specialmente da tenere a tavola, dedicano attenzione, per esempio, il *De Institutione Novitiarum* di Ugo di San Vittore (+ 1141), il *Morale scholarium* di Giovanni di Garlandia (+ 1241), il *De quinquaginta curialitatibus ad mensam* di Bonvesin de la Riva (+ 1313-15).

[369] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 1, co.: "Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo. Scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personae, unde dicit quod est scientia circa decens in motu et habitudine. Et bonam ordinationem, quae respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quae circumstant".

[370] Cfr. CICERONE, *De Officiis*, I, 93: "Sequitur ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur". Si veda anche quanto detto *supra*, paragrafi 2.4 e 3.1.1.

[371] *Super I Tim.*, cap. III, lect. 1: "Ornatus enim importat pulchritudinem quae consistit in proportione. Unde tunc est ornatus, quando agit et loquitur ut decet. Eccli. XLIV, 6: *homines divites in virtute, pulchritudinis studium habentes*. Hoc requiritur in episcopo, quia per exteriora iudicamus de interioribus. Eccli. XIX, v. 27: *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo*. Quia praelatus ponitur in aspectu hominum, oportet quod sit ornatus".

di alcuno, come dice Fil 4, 5: *modestia vestra nota sit omnibus hominibus*"[372].

Un'interessante sintesi del discorso fin qui svolto si trova nel commento al testo di Fil 4, 4-5: "rallegratevi nel Signore, sempre; ve lo ripeto ancora, rallegratevi. La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini. Il Signore è vicino", che mette in evidenza il valore sociale della modestia, in rapporto con l'amicizia e la gioia:

> "L'Apostolo pone quattro condizioni per la vera gioia: in primo luogo dev'essere retta, il che avviene quando essa riguarda il vero bene dell'uomo, che non è qualcosa di creato ma è Dio [...]; poi dev'essere continua, il che avviene quando non è interrotta dal peccato [...]. A volte, in realtà, si interrompe per una tristezza passeggera, il che vuol dire che la gioia è imperfetta: infatti, chi si rallegra perfettamente, la sua gioia non può essere interrotta, perché egli poco si impensierisce per una preoccupazione che dura poco [...]. Come dice Sap 8, 16: 'la sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia'; infatti, se gioisci per il bene che possiedi tu, devi rallegrarti allo stesso modo del bene altrui; se gioisci del bene presente, devi farlo anche per quello futuro [...]. La gioia deve poi essere moderata, perché non si sprechi nei piaceri, come succede con la felicità mondana. Per questo dice *la vostra modestia…*, come se dicesse che la vostra gioia dev'essere moderata per non trasformarsi in dissoluzione [...]. E dice che *…sia nota a tutti gli uomini*, intendendo significare che la vostra vita sia moderata nei gesti, in modo tale da non offendere nessuno di coloro che vi vedono, il che renderebbe impossibile la vostra convivenza con gli altri. Quando poi dice *il Signore è vicino* giunge

[372] *Super Tit.*, cap. III, lect. 1: "Deinde cum dicit *sed modestos*, ostendit quomodo se habeant in operatione boni. Et primo in exterioribus actibus, dicens *sed modestos*. Est autem modestia virtus, per quam aliquis in omnibus exterioribus modum tenet, ut non offendat cuiusquam aspectum. Phil. IV, 5: *modestia vestra nota sit omnibus hominibus*". Poco oltre, l'Aquinate cita Mt 11, 29.

> alla causa della gioia. L'uomo infatti gioisce per la vicinanza di un amico, e il Signore è vicino con la presenza della sua maestà"[373].

La modestia si trova anche nell'elenco paolino dei frutti dello Spirito Santo, che governa il corpo per quanto riguarda gli atti esterni, "quod fit per modestiam, quae ipsis actibus seu dictis modum imponit"[374].

### *4.8. Beatitudine dei miti, dono di pietà e frutti dello Spirito Santo*

Il commento di san Tommaso a Mt 11, 29 ("imparate da me che sono mite e umile di cuore") offre un primo spunto che consente di considerare nuovamente il ruolo della mitezza e dell'umiltà nella vita cristiana:

> "Cosa significa 'imparate da me che sono mite e umile di cuore'? In realtà, tutta la legge nuova si riassume in due cose: la mitezza e l'umiltà. Grazie alla mitezza, l'uomo si comporta in modo ordinato nei confronti del prossimo [...], grazie all'umiltà, nei confronti di sé stesso e di Dio"[375].

---

[373] *Super Philip*., cap. IV, lect. 1: "Conditiones autem quatuor veri gaudii tangit apostolus, et primo quod debet esse rectum, quod est quando est de proprio bono hominis, quod non est quid creatum, sed Deus (…). Item continuum; unde dicit *semper* (…). Quod fit quando non interrumpitur peccato: tunc enim est continuum. Aliquando vero interrumpitur per tristitiam temporalem, quod significat imperfectionem gaudii. Cum enim quis perfecte gaudet, non interrumpitur eius gaudium, quia parum curat de re parum durante (…) . Sap. c. VIII, 16: *non habet amaritudinem conversatio illius*. Item si gaudes de bono proprio, imminet tibi gaudere similiter de bono aliorum. Item si de praesenti, imminet etiam de futuro; et ideo dicit *iterum*, et cetera. Item debet esse moderatum, ne scilicet effluat per voluptates, sicut facit gaudium mundi. Et ideo dicit *modestia vestra*, etc.; quasi dicat: ita sit moderatum gaudium vestrum, quod non vertatur in dissolutionem (…) Et dicit *nota sit omnibus hominibus*; quasi dicat: vita vestra sic moderata sit in exterioribus, ut nullius offendat aspectum: impediret enim conversationem vestram. Deinde cum dicit *Dominus enim prope est*, tangitur causa gaudii. Homo enim gaudet de propinquitate amici. Dominus quidem prope est praesentia maiestatis".

[374] *Super Gal.*, cap. V, lect. 6.

[375] *Super Matth.*, cap. XI, lect. 3: "Et quid est illud 'discite a me quia mitis sum et humilis corde?' Tota enim lex nova consistit in duobus: in mansuetudine et humilitate. Per mansuetudinem homo ordinatur ad proximum [...], per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum".

La mitezza non si riduce qui soltanto alla parte potenziale della temperanza; il discorso è più ampio e si ricollega al tema biblico dei "miti", cioè coloro che sono docili alla volontà di Dio, che vengono lodati dal Signore nelle beatitudini, proferite nel Discorso della Montagna: "beati i miti, perché erediteranno la terra"[376]. L'intera Legge Nuova si riassume nell'imitazione, nell'identificazione con Cristo *mite e umile di cuore*, nel senso più ricco dell'espressione: Cristo Servo sofferente, che obbedisce alla volontà del Padre, partecipa della natura umana e ne ottiene la redenzione.

All'impegno dell'uomo per ottenere la virtù si associa inseparabilmente l'azione della grazia, che opera mediante i doni dello Spirito Santo: è questa la ragione del collegamento istituito da san Tommaso tra le beatitudini e i doni[377]. Nel cammino verso la felicità, spiega l'Aquinate, ci si deve guardare dall'attrazione della "*beatitudo voluptuosa*", moderando con la virtù le passioni proprie dell'appetito concupiscibile e dell'irascibile. Se la mitezza impedisce un eccesso di passione che sarebbe contrario alla ragione, "il dono dello Spirito Santo lo fa in un modo più eccellente, rendendo l'uomo totalmente tranquillo e libero da esse, secondo la volontà di Dio;

---

[376] Mt 5, 5. Particolarmente chiari ed espressivi sono alcuni punti del *Catechismo della Chiesa Cattolica* che trattano queste tematiche, e che riportiamo di seguito: n. 1716: "Le beatitudini sono al centro della predicazione di Gesù. La loro proclamazione riprende le promesse fatte al popolo eletto a partire da Abramo. Le porta alla perfezione ordinandole non più al solo godimento di una terra, ma al Regno dei cieli"; n. 1728: "Le beatitudini ci mettono di fronte a scelte decisive riguardo ai beni terreni; esse purificano il nostro cuore per renderci capaci di amare Dio al di sopra di tutto".

[377] Una definizione concisa si trova in *S.Th*, I-II, q. 68, a. 3, co., dove l'Aquinate si domanda se i doni siano abiti: "le virtù morali sono abiti che predispongono le potenze appetitive ad obbedire prontamente alla ragione. Perciò anche i doni dello Spirito Santo sono abiti, che servono a predisporre l'uomo ad obbedire allo Spirito Santo"; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1830-1831: "la vita morale dei cristiani è sorretta dai doni dello Spirito Santo. Essi sono disposizioni permanenti che rendono l'uomo docile a seguire le mozioni dello Spirito Santo. I sette *doni* dello Spirito Santo sono la sapienza, l'intelletto, il consiglio, la fortezza, la scienza, la pietà e il timore di Dio. Appartengono nella loro pienezza a Cristo, Figlio di Davide (cfr. Is 11, 1-2). Essi completano e portano alla perfezione le virtù di coloro che li ricevono. Rendono i fedeli docili ad obbedire con prontezza alle ispirazioni divine".

perciò la seconda beatitudine dice *beati i miti*"[378]. La beatitudine della mitezza è collegata dal Dottore Angelico, sulla scia di sant'Agostino, al dono di pietà[379], guardando al fine di questa beatitudine, che è il rispetto religioso di Dio, cioè un "affetto dolce e devoto nei confronti del Padre e di ogni uomo"[380]. Il dono di pietà è quindi volto anche a favorire la convivenza tra i figli di Dio, che imitano in questo e in tutto la carità del Figlio di Dio fatto Uomo, modello di amore al Padre e di affetto e apertura al prossimo[381]. Il testo che segue sembra essere un riassunto efficace della dottrina dei doni, e in particolare del dono di pietà:

> "Il dono di pietà anima con il suo soffio, ispirato da Dio, tutte le virtù vincolate in un modo o nell'altro alla virtù della giustizia [...]. Regola tutti i nostri rapporti con i nostri superiori e con i nostri inferiori, senza rigidità né debolezze, senza eccessive familiarità, con una disinvoltura fraterna e gioiosa che ci consente di convivere con gli uomini con il sorriso di Dio. Le altre virtù annesse alla giustizia, l'obbedienza, il rispetto, la venerazione, l'affabilità e l'amicizia, che rendono tanto gradevole la vita sociale, sono tutte attraversate, nei santi, dalla bontà divina, che risplende attraverso di essi come

---

[378] *S.Th.*, I-II, q. 69, a. 3, co.

[379] Cfr. *ibid*., ad 3; sant'Agostino sviluppa la dottrina sull'interconnessione tra le beatitudini i doni dello Spirito Santo nel *Discorso del Signore sulla Montagna*, PL 34, 1229-1308; il Vescovo di Ippona associa ad ogni dono anche una delle petizioni del Padrenostro.

[380] *Exp. or. Dom.*, a. 2: "dulcis ac devotus affectus ad Patrem et ad omnem hominem in miseria constitutum". Cfr. anche MENNESSIER, *Douceur*, col. 1679, che spiega come in *S.Th.*, II-II, q. 121, a. 2, san Tommaso collegherà la pietà alla beatitudine della fame e della sete di giustizia e misericordia, mentre alla mitezza viene attribuita l'unica funzione di togliere di mezzo gli ostacoli per l'esercizio della pietà. Mennessier considera meno suggestiva questa interpretazione, rispetto a quella presentata nella I-II, q. 69, che pare essere più in consonanza con il Discorso della Montagna.

[381] Cfr. *Sermo Puer Iesu*, 3: "si vis proficere in conversatione humana debes habere pietatem. Aliqui habent solum pietatem de se ipsis, ut in pace vivant et in sapientia proficiant; sed aliis condescendere nolunt. Tales proficere possunt in gratia apud Deum, sed non apud homines. Sed Jesus proficiebat in gratia et sapientia apud Deum et homines"; il passo commenta Lc 2, 52: "Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e davanti agli uomini".

> segno autentico che sono veri discepoli di Cristo, inabitati dallo Spirito di Dio"[382].

San Tommaso prosegue la riflessione sui doni dello Spirito Santo, facendo corrispondere a ciascuno di essi alcuni dei frutti elencati da san Paolo nella lettera ai Galati: "amore, gioia, pace, pazienza, longanimità, bontà, benevolenza, mitezza, fedeltà, modestia, continenza, castità"[383]. Conviene precisare che per san Tommaso queste suddivisioni non sono qualcosa di rigido e sistematico, come del resto non lo sono nell'elenco paolino: le beatitudini e i frutti non rappresentano nuove categorie di abiti, ma semplicemente gli atti che derivano dalle virtù e dai doni. La parola "frutto" rimanda sia al fatto che questi atti umani sono prodotto del seme divino dello Spirito Santo, sia alla realtà che esso verrà *colto* dall'uomo quando questi raggiungerà il suo fine ultimo, la beatitudine eterna: "ne deriva che le nostre opere, in quanto effetti dello Spirito Santo operante in noi, si presentano come frutti; però nella misura in cui esse sono ordinate al loro fine che è la vita eterna, si presentano piuttosto come fiori"[384].

Primo tra questi frutti, secondo l'elenco paolino, è la carità, intesa come la presenza dello Spirito Santo in noi; san Tommaso unisce poi alla carità la pace e la gioia, che costruiscono il buon ordinamento interiore del cristiano, mentre pazienza e longanimità caratterizzano il suo atteggiamento di fronte alle avversità. Per quanto concerne le relazioni interpersonali, l'Aquinate spiega:

---

[382] PHILIPON, M. M., *Los dones del Espíritu Santo*, Palabra, Madrid [3]1989, p. 300.
[383] Gal 5, 22-23.
[384] *S.Th.*, I-II, q. 70, a.1 ad 1; si veda il commento di TORRELL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, p. 247: "dal seme che lo Spirito Santo depone nell'anima al frutto delle beatitudine, passando tra i fiori delle nostre buone opere, è effettivamente tutto un programma". Interessante è riproporre qui la conclusione di un passo tommasiano già citato in parte (cfr. *supra*, nota 314), che si rifà all'*auctoritas* di san Basilio: *Catena in Lc*, cap. VIII, lect. 10: "Quis autem non novit quoniam mansuetum et communicativum animal est homo, non autem solitarium et silvestre? Nihil enim tam proprium est nostrae naturae, sicut ad invicem communicare, et mutuo indigere, et cognatum diligere. Quorum ergo praeveniens Dominus nobis tradidit *semina*, horum consequenter *fructus* requirit"; come evidenziato dal nostro corsivo, Dio pone nella natura umana i "semi" della socievolezza e l'apertura agli altri, e ne cerca poi ragionevolmente i "frutti" nelle opere virtuose.

> "Per quanto riguarda il rapporto con il prossimo, la mente dell'uomo è ben disposta innanzitutto per la volontà di fare il bene: a questo tende la bontà; in secondo luogo, per la realizzazione pratica del bene: a questo è orientata la benignità, poiché sono chiamati benigni coloro che il buon fuoco dell'amore rende fervorosi per fare il bene al prossimo; in terzo luogo, per quanto riguarda il sopportare con serenità il male che è inflitto loro dal prossimo: a questo tende la mitezza, che modera l'ira"[385].

La bontà dispone quindi la mente dell'uomo a fare il bene o, in altre parole, produce la volontà di fare il bene; la benignità rende capaci di realizzare di fatto il bene, apportando il fervore; e la mitezza dispone a sopportare il male che il prossimo ci infligge. Questi tre frutti corrispondono dunque al dono di pietà, tutti considerati come atti che realizzano e rendono visibile la carità, prodotta dalla presenza e dall'azione dello Spirito Santo nell'anima del cristiano[386]. Poco oltre, l'Aquinate descrive anche il frutto della modestia, "che fa mantenere sempre il decoro nelle parole e negli atti"[387].

L'affabilità possiede elementi propri di ognuno di questi atti: senza pretendere un rigore terminologico che sarebbe eccessivo in questo contesto,

---

[385] *S.Th*., I-II, q. 70, a. 3 co.: "Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi. Et ad hoc pertinet bonitas. Secundo, quantum ad beneficentiae executionem. Et ad hoc pertinet benignitas, dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertio, quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata. Et ad hoc pertinet mansuetudo, quae cohibet iras"; questa dottrina è presentata anche in *Super Sent.*, III, d. 34, q. 1, a. 5, ad 1; a. 6 co. mette in rapporto i doni con le petizioni del Padrenostro; in questo testo, tuttavia, i tre frutti qui citati sono attribuiti alla beatitudine dei misericordiosi. Osservazioni analoghe a quelle della q. 70 sono presentate dall'Aquinate nei commenti alla lettera ai Galati e a quella ai Colossesi: cfr *Super Gal.*, cap. V, lect. 6 e *Super Col.*, cap. III, lect. 3.

[386] Cfr. *S. Th*., II-II, q. 121, a. 2 ad 3.

[387] *S.Th.*, I-II, q. 70, a. 3, co.: "quae in omnibus dictis et factis modum observat".

si può dire che essa sia "frutto dello Spirito Santo, che conosce, muove e trasforma il cuore umano" [388].

La *benignitas* è presentata in altri luoghi da san Tommaso con tratti che la mettono in stretto rapporto con la virtù dell'affabilità e con l'azione dello Spirito Santo nell'anima del cristiano. E' quanto appare nel commento dell'Aquinate all'esortazione di san Paolo a Tito che trascriviamo per esteso di seguito:

> "Ricorda loro di [...] di evitare le contese, di esser mansueti, mostrando ogni dolcezza verso tutti gli uomini. Anche noi un tempo eravamo insensati, disobbedienti, traviati, schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri, vivendo nella malvagità e nell'invidia, degni di odio e odiandoci a vicenda. Quando però si sono manifestati la bontà (*benignitas*) di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini (*humanitas*), egli ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna"[389].

Il commento alla prima parte di questo passo paolino presenta i vizi da evitare "in exterioribus actibus", che descrive nel modo seguente:

> "[San Paolo] invita a 'non essere litigiosi'. Si deve sapere infatti che tre sono i generi di uomini: a uno appartengono i virtuosi, e agli altri due i viziosi; alcuni non si rattristano qualsiasi parola ascoltino, e questi sono adulatori; altri si ribellano a qualsiasi cosa si dica loro, e sono i litigiosi; contro di questi si parla in questo passo. Perciò 2Tim 2, 24 dice che 'un servo del Signore non deve essere litigioso ma mite con tutti' [...]. Ma colui che sta nel mezzo, e a

[388] DE CEA, E., *Affabilità*, p. 57. Il discorso tommasiano sui frutti e sui doni dello Spirito Santo in rapporto alla carità verrà ripreso e approfondito nel paragrafo 7.5, paragonandolo con la visione di san Francesco di Sales.
[389] Tt 3, 1-7.

> volte si rallegra per le parole, a volte se ne rattrista, questi è il virtuoso, come dice 2Cor 2: 'se vi ho rattristati, non me ne pento etc.'. Quando prosegue e raccomanda di essere invece 'modesti', indica come si devono comportare nel fare il bene. La modestia è infatti la virtù per la quale uno in ogni gesto esteriore usa modi che non offendano alcuno, secondo Fil 4, 5: 'la vostra modestia sia nota a tutti gli uomini' [...]. Infatti, quanto più qualcuno è impetuoso negli affetti interiori, tanto più difficilmente saprà frenare quelli esteriori, e tale è soprattutto l'affetto dell'ira. E contro questa segnala la mitezza, che modera le passioni dell'ira. Perciò dice 'mostrando ogni dolcezza verso tutti gli uomini' e 'imparate da me che sono mite e umile di cuore (Mt 11, 29)"[390].

L'Apostolo raccomanda dunque a Tito di vivere la benignità, la modestia e la mitezza, virtù accomunate dal fatto di regolare gli "atti esterni" del cristiano. Ma il riferimento a Mt 11, 29 fa intuire che la raccomandazione va aldilà di un semplice codice di condotta esterna ispirato al rispetto e alla cortesia. Si tratta di imitare il comportamento del Figlio di Dio incarnato per amore degli uomini, per redimere l'umanità. E il commento dell'Aquinate al testo paolino prosegue e descrive il motivo della redenzione:

> "La carità di Dio è la causa della nostra salvezza [...]. E l'affetto interiore della carità è indicato nella benignità, che significa *bona i-*

[390] *Super Tit.*, cap. III, lect. 1: "Et ideo dicit *non litigiosos esse*. Ubi est sciendum, quod tria sunt genera hominum: quidam eorum sunt virtuosi, et duo vitiosi. Quidam enim omnibus verbis auditis in nullo contristantur, et hi sunt adulatores. Et quidam omni verbo resistunt, et hi litigiosi sunt. Contra hos loquitur hic. Ideo dicitur II Tim. II, 24: *servum autem domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes* [...]. Sed medium tenens, ut quandoque delectetur verbis, quandoque contristetur, est virtuosus. II Cor. II: *si contristavi vos epistola, non me poenitet*, et cetera". Deinde cum dicit *sed modestos*, ostendit quomodo se habeant in operatione boni. Et primo in exterioribus actibus, dicens *sed modestos*. Est autem modestia virtus, per quam aliquis in omnibus exterioribus modum tenet, ut non offendat cuiusquam aspectum. Phil. IV, 5: *modestia vestra nota sit omnibus hominibus* [...]. Quanto autem quis est impetuosior in interioribus affectibus, tanto refraenatur difficilius etiam in exterioribus. Talis autem est inter omnes affectus ira. Et ideo contra hoc ponit mansuetudinem, quae moderatur passiones irae. Unde dicit *omnem mansuetudinem ostendentes ad omnes homines*. Matth. XI, v. 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*".

> *gneitas*; il fuoco infatti significa l'amore [...]. La benignità è pertanto l'amore interiore che trabocca all'esterno in atti buoni. E questo fu dall'eternità in Dio, poiché il suo amore è causa di tutte le cose"[391].

Il fuoco dello Spirito Santo, la benignità di Dio, è causa dell'incarnazione del Figlio e della redenzione, e ogni atto umano è chiamato ad essere ispirato da questa *bona igneitas*, che porta ad imitare gli atti e le virtù di Cristo. Il Figlio di Dio fatto Uomo è il modello additato da san Tommaso – che cita Origene – in particolare per i pastori, che devono imitare Gesù che non venne per essere servito, ma per servire: "i principi della Chiesa, quindi, devono imitare Cristo accessibile, che parla con le donne, che impone le mani ai bambini, che lava i piedi ai discepoli; e devono fare lo stesso con i fratelli. Noi invece siamo tali da voler superare la superbia dei principi di questo mondo, perché non comprendiamo o disprezziamo il comandamento di Cristo; e vogliamo, come i re, schiere che ci precedano, e ci mostriamo terribili di aspetto e poco abbordabili soprattutto davanti ai poveri, non mostrando la minima affabilità e non permettendo agli altri di usarla con noi"[392].

***

In una questione della *Tertia pars*, san Tommaso si domanda se non sarebbe stato più conveniente che il Figlio di Dio incarnato avesse svolto una vita solitaria. Contro tale ipotesi, cita l'autorità della Scrittura: "per

---

[391] *Ibid*.: "Interior caritatis affectus designatur in benignitate, quae dicitur bona igneitas. Ignis autem significat amorem [...]. Benignitas ergo est amor interior, profundens bona ad exteriora. Haec ab aeterno fuit in Deo, quia amor eius est causa omnium".

[392] *Catena in Mt*., cap. XX, lect. 4: "Ecclesiarum ergo principes imitari debent Christum accessibilem, et mulieribus loquentem, et pueris manus imponentem, et discipulis pedes lavantem; ut ipsi similiter faciant fratribus. Nos autem tales sumus ut etiam principum mundi excedere videamus superbiam, vel non intelligentes, vel contemnentes mandatum Christi; et quaerimus sicut reges acies praecedentes, et terribiles nos et accessu difficiles maxime pauperibus exhibemus, nullam affabilitatem habentes, vel habere ad nos permittentes".

questo è apparso sulla terra e ha vissuto tra gli uomini"[393]. La soluzione della questione è basata sui motivi dell'incarnazione, che sono ridotti a tre principali:

> "In primo luogo, Cristo venne al mondo per manifestare la verità [...]. In secondo luogo, per liberare gli uomini dal peccato [...]. In terzo luogo, per far sì che attraverso di lui avessimo accesso a Dio [...]. E così fu conveniente che convivesse con gli uomini con familiarità, per dare agli uomini la fiducia perché potessero accedere a lui"[394].

Il Figlio di Dio si è fatto Uomo, in altre parole, per parlare un linguaggio di parole e gesti comprensibile all'uomo e far sì che ogni persona, confortata dall'atteggiamento di apertura amichevole e veritiera del Redentore, potesse accedere alla conoscenza della Verità e dell'Amore di Dio. Non si può affermare che in questo passo si trovi una menzione esplicita delle virtù sociali della veracità e dell'affabilità; nel contempo, l'atteggiamento di Gesù nel Vangelo può essere definito *mansuetum et communicativum*, ed è ben nota la sua reazione forte nei confronti degli ipocriti, che non fanno corrispondere veracemente le intenzioni alle loro parole e i gesti[395].

---

[393] Bar 3, 38. La NV traduce al femminile questo versetto, perché il soggetto diventa la Sapienza: "in terris visa est et cum hominibus conversata est"; poiché il senso dell'argomentazione non cambia, si è lasciato al maschile, con riferimento diretto a Cristo, secondo il testo della Vulgata e la citazione di san Tommaso. Per inciso, si noti che il termine latino *conversor* si rende meglio in italiano con "convivere, vivere insieme" e non "conversare"; così è utilizzato in genere nel latino classico, nella Vulgata e nel latino medioevale. Per un approfondimento terminologico sulla parola *conversatio* si può vedere ROMAGNOLI, D., *'Disciplina est conversatio bona et honesta': anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam*, in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 507-537, in particolare le pp. 512 ss.

[394] *S.Th.*, III, q. 40, a. 1 co.: "Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem (…). Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret (…). Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. V. Et ita, familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi".

[395] Cfr. per esempio Mt 6, 2; Mt 23, 26-27; Mc 7, 6. La definizione *mansuetum et communicativum* è applicata all'uomo in generale da san Tommaso, come si è visto (cfr. nota 314), in base a una citazione di san Basilio. Nel sermone *Ecce Rex*, p. 3, l'Aquinate descrive varie manifestazioni della *mansuetudine* di Cristo, che si notava *in eius conversa-*

Si coglie qui forse il fondamento dell'importanza di entrambe le virtù, che si armonizzano in quella qualità attraente che è la franchezza, atteggiamento aperto e sincero che ha caratterizzato l'Umanità di Cristo e che deve essere tipico di ogni apostolo, per far sì che molti uomini si facciano coraggio e si avvicinino con fiducia a Dio, scoprendolo come Padre[396].
E' quanto san Tommaso afferma in un passo della *Summa contra Gentiles*, parlando in questo caso esplicitamente dell'amicizia, e domandandosi circa la convenienza dell'incarnazione:

> "Siccome l'amicizia è costituita da una certa uguaglianza, sembra che realtà molto diseguali non si possano unire in amicizia. Perciò, affinché tra l'uomo e Dio si stabilisse un'amicizia più familiare, era conveniente che Dio si facesse uomo, perché naturalmente l'uomo è amico dell'uomo; affinché, mentre conosciamo Dio visibilmente, siamo attratti all'amore delle cose invisibili"[397].

---

*tione* e *in eius correctione*: "tota conversatio eius pacifica fuit; non quaesivit iurgiorum materias, sed omnia vitavit quae litem poterant inducere".

[396] A questa conclusione giunge WHITE, *Affabilitas and veritas in Aquinas: The Virtues of Man as Social Animal*, pp. 652-653; il tema della franchezza si può ricollegare a quello della *parresia* già riscontrato nel Nuovo Testamento e nei Padri.

[397] *C.G.*, IV, 54, 5: "Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur".

## Conclusioni della seconda parte

1. San Tommaso sistematizza la tradizione che l'ha preceduto fondamentalmente in due modi:

a) accoglie la concezione aristotelica dell'affabilità come virtù sociale, che regola cioè gli atti esterni dell'uomo e che è giusto mezzo tra litigiosità e adulazione;

b) afferma che questa virtù aristotelica si può chiamare *affabilitas* ed è parte potenziale della virtù della giustizia (seguendo la morale stoica).

2. L'Aquinate studia la collocazione di questa virtù in rapporto alla virtù teologale della carità e nel sistema della virtù cardinali, ampliando la riflessione nelle linee seguenti.

a) Affabilità e veracità, parti potenziali della virtù cardinale della giustizia, sono virtù proprie dell'uomo in quanto animale sociale; in questo senso, con il termine *affabilitas* si cerca di rendere l'accezione più generale della *philia* greca e in particolare aristotelica, cioè l'apertura nativa dell'uomo alla socievolezza, al rapporto franco, sincero e gradevole con il prossimo, che caratterizza la natura umana; tale apertura – definita nel mondo latino *caritas generis humani* e affine al concetto di *humanitas* – si manifesta innanzitutto nel linguaggio, cioè nelle parole e nei gesti che mostrano agli altri l'interiorità della persona.

b) Il rapporto tra affabilità e amicizia viene approfondito in due sensi: da una parte la nozione di *philia* aristotelica subisce un intimo cambiamento, motivato dalla definizione della carità come amicizia con Dio; dall'altra, è proprio dell'uomo *communicare* con i suoi simili nonché esser chiamato a entrare in comunione (*societas*) con Dio; *communicare* significa sia 'avere in comune' (e quindi è un dato di fatto che dipende dalla natura umana dell'uomo), sia 'convivere' (ed è questo il senso della *conversatio*). In questa vocazione dell'uomo si radica il mandato di amare il prossimo e quindi anche di trattarlo con franchezza, affabilità e sincerità, imparando a soffrire e a gioire con lui, cercando sempre di attirarlo verso Dio.

c) Alla radice di questo discorso (cfr. a e b) è sottesa l'idea che esista un naturale 'debito di onestà' in base al quale la gioia è un elemento

necessario per la vita sociale: è *honestum* (con terminologia classica e più precisamente ciceroniana) trattare gli altri *delectabiliter*, trasmettendo loro una certa gioia. Si tratta di un dovere non esigibile legalmente ma assolutamente necessario e dovuto alla natura sociale dell'uomo, e non a convenzioni mutevoli e arbitrarie.

d) Affabilità e temperanza: affabilità e mitezza, intesa come parte potenziale della virtù cardinale della temperanza, sono in relazione perché entrambe moderano l'ira, vizio che mina i rapporti interpersonali e che si controlla grazie al dominio di sé; l'affabilità è anche collegata con altre parti della temperanza, che sono l'umiltà, l'eutrapelia e la modestia. Su queste ultime due si può sottolineare che:

– l'eutrapelia aristotelica viene tradotta da san Tommaso con la parola *iucunditas*, che significa sia il buonumore e la gioia da vivere nello scherzo e nella ricreazione, sia la gioia che si realizzerà definitivamente nella vita eterna; si tratta di una parte della temperanza, ma anche, insieme all'*affabilitas* e alla *veritas*, di una delle tre virtù che ordinano gli atti umani rispetto alle *exteriores res*. La gioia è anche collegata alla virtù in generale, i cui atti vanno realizzati *delectabiliter, sive cum laetitia vel hilaritate* ("con gioia, cioè con letizia e ilarità");

– la modestia è un concetto denso e ricco di storia, che si rifà al *decorum* ciceroniano passato attraverso sant'Ambrogio alla cultura e ai modelli pedagogici medioevali e, poi, rinascimentali, e che si riassume nell'idea che *in omnibus oportet observare modum*. A parte altre connotazioni relative al pudore e al decoro dell'abbigliamento, essa possiede un valore sociale di rispetto nei confronti del prossimo; in modo analogo a quanto detto poc'anzi circa l'eutrapelia, la modestia aiuta a comportarsi *secundum debitum modum, scilicet delectabiliter et cum gaudio*.

3. Nel caso dell'affabilità, l'interrelazione tra virtù, doni, frutti e beatitudini si presenta per san Tommaso, che segue e completa la riflessione di sant'Agostino, nel modo seguente:

a) Alla virtù cardinale della giustizia (e quindi alle sue parti potenziali) si collega il dono di pietà, che porta il cristiano a vivere la carità filiale nei confronti di Dio Padre, e a trattare con carità fraterna il prossimo.

b) Gli atti della giustizia, quando sono animati dall'interno dallo Spirito Santo (che agisce con i doni), diventano frutti della carità e sono

chiamati in questo senso “frutti dello Spirito Santo”. Tra i frutti, quelli che hanno a che fare maggiormente con i rapporti interpersonali sono la benignità, la bontà e la mitezza: essi sono il volto della carità immediatamente visibile dal prossimo (il discorso non è comunque da intendersi in modo sistematico, né il vocabolario va interpretato rigidamente).

c) La mitezza è in rapporto con la giustizia anche in base alla beatitudine dei miti, che sono indicati da Gesù come coloro che “erediteranno la terra”, e cioè faranno sì che si instauri il regno di Dio nel mondo e, definitivamente, “*in patria*”, cioè alla fine dei tempi. Le virtù collegate con la giustizia hanno in questo senso un ruolo particolare per la crescita del regno di Dio, cioè per l’azione apostolica del cristiano. La “beatitudine” fa riferimento alla gioia, che è un frutto dello Spirito Santo intimamente unito a qualsiasi atto virtuoso mosso dalla carità.

4. La ragione ultima delle virtù dell’affabilità e dell’eutrapelia, dal punto di vista naturale, è la necessità di ordinare gli atti umani in cose serie e giocose in modo da comunicare al prossimo una certa gioia *quia naturaliter homo homini amicus est*, e quindi la convivenza in una società triste sarebbe per così dire *disumana*. Nell’ordine soprannaturale, la gioia è una manifestazione della presenza di Dio nell’anima del cristiano, che traspare nelle parole e nei gesti della creatura come dono e frutto dello Spirito Santo.

## PARTE TERZA

Come si è visto, il fondamento del trattato tommasiano sulla *veritas* e sull'*affabilitas* si trova nell'affermazione della natura sociale dell'uomo, in forza della quale ogni persona è chiamata a esprimere la propria interiorità con autenticità e a comunicare al prossimo *una certa gioia*, sia nelle azioni e circostanze serie, sia in quelle di carattere leggero e ricreativo. Nella terza parte di questo studio si cercherà di provare fino a che punto e in che modo questa visione si sia mantenuta all'inizio dell'epoca moderna, valutando l'esistenza di influssi più o meno diretti dell'Aquinate nella concezione delle virtù sociali tra il XV e il XVII secolo, concentrandosi sulle figure di Thomas More e di Francesco di Sales.

Prima di affrontare sistematicamente il confronto tra queste due figure e san Tommaso, in questo capitolo si presenta il concetto medioevale di *curialitas*, a partire dalla sua presenza in san Tommaso e con un riferimento all'interpretazione di un tomista d'eccezione, Dante Alighieri, il quale lo collega significativamente all'idea di *onestade* (paragrafo 5.1). Nel paragrafo successivo (5.2) si presentano alcune osservazioni sul tema dei "modi" (o "maniere"), al quale sono dedicati molti testi che appartengono a un genere letterario che si trova a metà strada tra la morale, la scienza dell'educazione e la letteratura, e che ha le sue origini nel Medioevo e presenta le norme dell'etichetta raccogliendo un insieme di raccomandazioni circa la cortesia, il comportamento e il rispetto reciproco richiesto dalla convivenza. Il tema viene poi approfondito (paragrafo 5.3) con riferimenti a due classici di questo genere della letteratura rinascimentale italiana, cioè Baldassar Castiglione e Giovanni Della Casa.

### 5. Le buone maniere umanistiche, tra il serio e il faceto

#### *5.1. Curialitas e cortesia tra medioevo e umanesimo*

L'*affabilitas* tommasiana ha rapporti con il concetto medioevale di *curialitas*, che significa principalmente un insieme di qualità proprie della cortesia cavalleresca, e più precisamente le buone maniere usate presso una

corte (il cavaliere, la persona cortese per definizione è il cortigiano)[398]; nel linguaggio morale e spirituale del medioevo, accanto al senso di "buone maniere", cortesia può indicare un modo gentile di rapportarsi con il prossimo e con Dio[399]. Lo stesso san Tommaso utilizza la parola *curialitas* indicando una caratteristica del modo di comportarsi di Gesù:

> "Il Signore ci insegna una grande cortesia (*curialitas*), perché non vuole lodare Giovanni in presenza dei suoi discepoli né nessun altro, quando è presente, come dice il libro dei Proverbi, 27, 2: '*Ti lodi un altro e non la tua bocca, un estraneo e non le tue labbra*'. Infatti, se chi viene lodato è buono, arrossisce; se è cattivo, è vittima di adulazione"[400].

Come si vede, il significato di *curialitas* è qui affine a quello di *affabilitas*, collegato e in opposizione al vizio dell'adulazione. Un analogo senso positivo per la parola *curialis* si trova in due passi della *Catena aurea*, con l'*auctoritas* di san Beda il Venerabile, che parlano di come Giuseppe d'Arimatea merita di seppellire il corpo di Gesù perché vive con giustizia i suoi doveri civili. Il titolo di *decurio* attribuitogli dal Vangelo (cfr. Mt 15,

---

[398] Un esempio emblematico di questo uso di *curialitas* è il trattato di etichetta scritto da Bonvesin de la Riva alla fine del XIII secolo e intitolato *De quinquaginta curialitatibus ad mensam*. Per essere più precisi, *curialitas* deriva da *curia*, mentre il francese *courtoisie* da *curtis*, e quindi, malgrado la aree semantiche si possano in parte sovrapporre, i due termini fanno riferimento ad ambiti diversi: approfondimenti assai interessanti al riguardo si trovano in ROMAGNOLI, '*Disciplina est conversatio bona et honesta': anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam*, pp. 516 ss.: l'articolo, pur non menzionando né san Tommaso né Dante, contiene numerosi spunti e ampi riferimenti bibliografici.

[399] E' il senso in cui san Francesco d'Assisi è stato definito "teologo della cortesia", da lui considerata come l'attenzione da estendersi a tutta la creazione, dal momento che persone, animali, piante e tutte le cose sono creature di Dio; cfr. CUNNINGHAM, L.S., *Francis of Assisi*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids-Cambridge 2004, pp. 8 ss. Per approfondire il significato della cortesia medioevale si può vedere JAEGER, C. S., *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 932-1210*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985.

[400] *Super Matth.*, cap. XI, lect. 1: "Docet nos Dominus magnam curialitatem, quia noluit Ioannem laudare discipulis suis praesentibus, sicut nec aliquem in sua praesentia, sicut habetur Prov. XXVII, 2: laudet te alienus, et non os tuum: extraneus, et non labia tua. Quia si bonus est qui laudatur, erubescit; si malus est, adulatur".

42 e Lc 23, 50), che indica la sua appartenenza al sinedrio, viene fatto risalire etimologicamente alla *curia*, con un riferimento al corretto compimento dei doveri civili del cristiano[401].

Troviamo il concetto di *curialitas* anche nella *Summa*, a proposito della trattazione del vizio della gola. L'Aquinate parla della *scurrilitas*,

> "cioè la buffoneria, che deriva da una deficienza della ragione, la quale, come non può frenare le parole, così non può frenare i gesti esterni. Infatti a proposito di quel testo paolino, *O buffonerie, o scurrilità...* [Ef 5], la Glossa spiega: "La scurrilità, o buffoneria che muove al riso e che gli stolti sono soliti chiamare cortesia (*curialitas*)". Sebbene queste due ultime si possano entrambe riferire alle parole; in cui si può peccare o perché si parla troppo, cioè con il multiloquio, oppure col parlare disonesto, che si dice scurrilità"[402].

Sembra quindi che per san Tommaso non sia corretto interpretare la cortesia–*curialitas* in un senso volgare e frivolo. Di fatto, nel tardo medioevo la *curialitas* è virtù attribuita, insieme ad altre qualità tipiche del cavaliere, anche a Dio[403].

---

[401] *Catena in Mc*, cap. XV, lect. 8: "Decurio vocatur quod sit de ordine curiae, et officium curiae administraret, qui etiam curialis a procurando munera civilia solet appellari". Cfr. anche *Catena in Lc*, cap. XXIII, lect. 10, dove si ripete la stessa espressione.

[402] *S.Th.*, II-II, q. 148, a. 6 co: "Et sic ponitur scurrilitas, idest iocularitas quaedam proveniens ex defectu rationis, quae, sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde Ephes. V, super illud, aut stultiloquium aut scurrilitas, dicit Glossa, *quae a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas, quae risum movere solet*. Quamvis possit utrumque horum referri ad verba. In quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem". A proposito della parola *scurrilitas*, si veda anche *supra*, par. 4.7.2.

[403] Si veda, per esempio, il sermone di Thomas Lebreton (Brito), *Omnia parata*; pur non essendo, come si riteneva originariamente, di san Tommaso d'Aquino, esso resta comunque non privo di interesse per la vicinanza culturale all'Aquinate (fu predicato a Parigi nel 1275 ed è raccolto nel *corpus thomisticum*). A partire dalla parabola evangelica degli invitati alle nozze, fin dall'introduzione il sermone attribuisce a Dio le seguenti qualità: "largitas, curialitas et familiaritas. Largitas patet in omnia parando: *omnia*, ait, *parata sunt*; curialitas in invitando: *venite*; familiaritas: *ad nuptias*". Contro l'attribuzione a san Tommaso, si veda BATAILLON, L. J., *Les sermons attribués à Saint Thomas: questions d'authenticité*, "Miscellanea Mediaevalia", Band 19 [*Thomas von Aquin. Werk und Wir-*

Un approfondimento del concetto di cortesia-*curialitas* nel medioevo dovrebbe essere interdisciplinare, e affrontare anche il complesso tema dell'*amor cortese* nella letteratura delle lingue romanze tra il XII e il XIV secolo, cosa che esula dalla presente ricerca. Sarà sufficiente in questa sede accennare a un altro aspetto della *curialitas*, che fa riferimento al linguaggio. Come avremo modo di vedere, l'idea che l'affabilità sia virtù che deriva dalla natura sociale dell'uomo – e dalla sua capacità di esprimersi con parole significative –, centrale per san Tommaso, verrà a poco a poco lasciata da parte, in concomitanza con l'affermarsi di una nozione individualista della libertà umana. Negli anni immediatamente successivi alla morte dell'Aquinate, invece, una lettura e interpretazione dell'affabilità come prova della naturale socievolezza dell'essere umano si trova in Dante Alighieri. Ci limiteremo a un accenno sommario, esclusivamente riferito a un aspetto puntuale della ricca riflessione dantesca sul linguaggio.

E' intanto significativa per il nostro discorso la concisa definizione di cortesia che Dante propone nel *Convivio*: "cortesia e onestade è tutt'uno"[404]: la parola "cortesia" viene dunque scelta per tradurre in volgare il denso concetto di "onestade" che è menzionato da san Tommaso proprio a proposito del "quoddam debitum honestatis" che dà origine all'*affabilitas*[405]. In un altro luogo, seguendo da vicino e in modo evidente l'Aquinate, Dante afferma che la virtù nasce sempre "da uno principio, cioè dall'abito della nostra buona elezione: onde generalmente si può dicere di tutte che sia-

---

*kung im Licht Neuerer Forschungen*] (1988) 325-341; parla del sermone *Omnia parata* alle pp. 338-339. Interessanti riflessioni al riguardo si trovano in SAWARD, J., *The Grace of God in Courtesy*, "The Catholic World Report" 12 (1994), accessibile in www.christendom-awake.org (visitato il 28.11.2009).

[404] DANTE, *Convivio*, II, 10, si cita dall'edizione a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995; il contesto di questo passo è una critica contro la decandenza nei "modi", e infatti la frase continua così: "e però che nelle corti anticamente le vertudi e li belli costumi s'usavano, sì come oggi s'usa lo contrario, si tolse quello vocabulo dalle corti, e fu tanto a dire cortesia quanto uso di corte". Si può forse vedere qui un indizio del passaggio da un concetto di cortesia legato alla virtù, con tutta la densità della *honestas* classica e medioevale, a un significato più vicino a quello moderno, di "forme" da mantenere nella società di corte, spesso svuotate di sincerità e contenuti.

[405] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 2 co.

no abito elettivo consistente nel mezzo"[406]. Si presentano poi le undici virtù aristoteliche, tra cui la virtù sociale della "affabilitade, la quale fa noi ben convivere colli altri"[407]. Dante accoglie quindi e volgarizza il "neologismo" *affabilitas* di san Tommaso e, poco oltre, afferma che prudenza, giustizia, magnificenza e affabilità sono virtù che convengono all'uomo in quanto "animale civile", e ancor più son proprie dell'età matura: "Convienesi anche a questa etade essere affabile, ragionare lo bene, e quello udire volentieri: imperò che allora è buono ragionare lo bene, quando ello è ascoltato"[408]. La convivenza sociale e il rapporto tra le persone, come forma naturale di vita e di dialogo, ricoprono dunque un ruolo centrale, che si attualizza nel linguaggio.

L'indagine sul linguaggio presentata nel *De vulgari eloquentia* costituisce infatti per Dante un approfondimento su questa naturale cittadinanza dell'uomo nel mondo, e cioè – per dirla con parole di san Tommaso – sulla sua natura di "animale civile e domestico"[409]. Ogni persona è legata a un luogo nativo (il riferimento alla città che lo ha esiliato ingiustamente è una costante per il poeta fiorentino) ed è nel contempo cittadina di un mondo nel quale non esistono confini: "noi che abbiamo per patria il mondo, come è per i pesci il mare"[410]. Tra le qualità della nuova lingua volgare cercata da Dante vi è proprio la *curialitas*, la quale "non è altro che un'armonia equilibrata circa le cose che è conveniente fare"[411], che sono adatte al luogo, alle circostanze e alle persone. Il linguaggio è per Dante, come per l'Aquinate[412], la manifestazione della natura sociale dell'uomo, dal quale nascono la società e la vita civile.

---

[406] DANTE, *Convivio*, IV, 17. Cfr. *De Virtutibus*, q. 1, a. 12 e *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4; entrambi i passi, e quello della *Summa* a cui si riferisce la nota successiva, sono stati citati nell'introduzione alla Seconda Parte di questo studio.
[407] DANTE, *Convivio*, IV, 17. Cfr *S.Th.*, I-II q. 60 a. 5 co.
[408] DANTE, *Convivio*, IV, 27.
[409] *Sent. Politic.*, 1, 1. Cfr DANTE, *Convivio*, IV, 27: "l'uomo è animale civile, per che a lui si richiede non pur a sé ma ad altrui essere utile".
[410] DANTE, *De vulgari eloquentia*, I, VI, 3: "Nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor".
[411] *Ibid.*, XVII, 4: "Est etiam merito curiale dicendum, quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt".
[412] Cfr. *Sent. Politic.*, 1, 1 e *supra*, par. 4.6.

George Steiner ha affermato che la finalità dei trattati e dei manuali sul decoro e sul galateo è quella di descrivere in che modo persone di tipo diverso si possono incontrare in modo appropriato. Lo scopo di queste opere sarebbe proprio riconoscere l'altro come persona presente, un essere umano il cui volto è nel contempo "impenetrabile" e "aperto", estraneo e riflesso del nostro (la grande poesia e la letteratura, continua Steiner, da Omero a Virgilio, fino a Dante e oltre, sono popolate da un'infinità di riconoscimenti). Il punto è che oggi la parola *cortesia* ha perso la densità semantica medioevale, che indicava fondamentalmente il compito di organizzare i nostri incontri con l'altro, come è evidente per esempio nella poesia dell'amor *cortese*. Il discorso sembrerebbe qui esclusivamente estetico, ma la riflessione sulla cortesia si estende all'ambito morale, che riguarda precisamente le relazioni sociali, cioè quel "concentrato di senso comune", che è necessario nella convivenza e consiste in una specie di "comportamento civile verso il sapore interiore delle cose". Si tratta di un atto di fiducia iniziale o, per dirla con un'espressione ardita, di una sorta di "cortesia della mente"[413]. In un modo o nell'altro si sta ribadendo che il rispetto delle forme è parte del riguardo dovuto ad ogni persona.

Già nel 1958, Cornelio Fabro metteva in guardia dalle semplificazioni di un certo idealismo, che ha spesso contrapposto in modo rigido e aprioristico l'epoca umanistica a quella che l'ha preceduta, riducendo la questione allo schema di una polemica tra una scolastica di matrice aristotelica a una filosofia nuova, di impronta neoplatonica[414]. Fabro si soffermava sugli

[413] STEINER, G., *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1998, p. 144 e 145 ss.

[414] FABRO, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, pp. 313-328. Per un inquadramento generale sui rapporti tra umanesimo e cristianesimo si veda l'ampia raccolta di saggi dedicata al tema nella voce *Humanisme et spiritualité* di VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", VII, coll. 947-1033, con contributi di personalità quali Daniélou, Leclercq e altri. Anche se datata resta utile, soprattutto per la chiarezza espositiva, l'opera di HERMANS, F., *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, 3 voll., Casterman, Tournai 1948; la si citerà dall'edizione spagnola a cura di Carlos Lluch, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, 2 voll (I: El alba; La mañana; II: Pleno día), Ediciones Fomento de Cultura, Valencia 1962. Come si è detto nell'introduzione, rivestono una particolare importanza nel contesto del nostro studio le osservazioni – sulle quali si tornerà più avanti – sui tentativi di "cristianizzazione del Rinascimento" che si trovano in

influssi del pensiero dell'Aquinate chiaramente riscontrabili in colui che definiva "la figura più imponente del pensiero del Rinascimento"[415], vale a dire Marsilio Ficino, il quale, in quella "Somma dell'Umanesimo nella sua sintesi più alta e compiuta di fede e ragione" che può essere considerata la sua *Theologia Platonica*, definisce san Tommaso "splendor theologiae"[416]. Analoghe linee di continuità si possono riscontrare in alcuni dei trattati sulle buone maniere agli albori dell'epoca moderna, in ambiente umanistico e rinascimentale.

### *5.2. Le maniere umanistiche, tra* comitas, gravitas *e* facetiae

Anche solo il numero dei termini utilizzati per indicare con l'andare del tempo l'insieme di regole del buon comportamente è segnale del fatto che ci si trova di fronte a un fenomeno tutt'altro che lineare. Si parla infatti di cortesia, decoro, civiltà, urbanità, modi gentili, eleganza, *politesse*, *honnêteté*; e anche, a partire dal XVI secolo e con riferimenti a precisi testi letterari, di sprezzatura, galateo, conversazione civile[417]. La lista potrebbe proseguire, e l'analisi mettere in luce un'infinità di sfumature collegate ad ognuna delle parole elencate; ai fini del nostro studio è tuttavia sufficiente registrare il dato che il tema delle buone maniere attira un crescente interesse tra il tardo medioevo e l'inizio dell'epoca moderna.

E' stato detto che alla base dei trattati umanistici e rinascimentali sulla cortesia si trova una precisa idea ciceroniana: "Nelle azioni si è tenuti a

---

BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma* e, dello stesso autore, nella biografia *Tommaso Moro, umanista e martire*.

[415] FABRO, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, p. 314; la citazione successiva si trova a p. 328.

[416] FICINO, M., *Theologia Platonica*, ed. Basilea 1561, lib. II, c. 22. Nello studio citato, Fabro ritrova parallelismi notevoli tra Ficino e san Tommaso, su temi filosofici di capitale importanza quali la partecipazione, la distinzione delle potenze e delle operazioni dell'anima, fino a passi nei quali si ritrova una "patente dipendenza letterale" (cfr. FABRO, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, p. 315).

[417] Questi tre termini, usati per la prima volta rispettivamente da Baldassar Castiglione, Giovanni Della Casa e Stefano Guazzo, sono diventati luoghi comuni della cultura italiana ed europea. Una trattazione del tema specifico della cortesia tra Rinascimento e Illuminismo si può trovare in LASPALAS, J., *La cortesía como forma de participación social*, "Anuario Filosófico" 26/1-2 (2003) 311-343.

mantenere un ordine tale che ogni cosa nella vita sia coerente e appropriata, così come ci dev'essere coerenza tra la parti di un discorso"[418]. E' questa un'idea classica, che postula l'esistenza di un'analogia tra l'*ordo* che la retorica esige nel discorso, e il *decorum* richiesto all'agire umano, e quindi una continuità tra la natura umana e la cultura, che è fondamento di ogni possibile armonia tra la dimensione individuale e quella sociale dell'essere umano.

Si ricorderà come san Tommaso individui il legame esistente tra il linguaggio e la natura sociale dell'uomo, dalla quale derivano – in collegamento quindi con la giustizia, che regola i rapporti interpersonali – le corrispondenti virtù della *conversatio humana*[419]: non pare semplicistico intravedere una linea di continuità tra questo *classicismo* dell'Aquinate che si rifà ad Aristotele soprattutto attraverso la mediazione di Cicerone e l'idea che sta alla base della cortesia umanistica[420].

Conclusioni in parte divergenti si traggono invece dallo studio di Leonardo Bruni, elegante umanista del XV secolo noto anche come l'Aretino, diviso tra la passione per i classici greci e latini – e autore di traduzioni latine dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* di Aristotele – e la stima appassionata dei tre *classici* fiorentini moderni (Dante, Petrarca e Boccaccio). Intorno al 1424, l'umanista toscano compone un'operetta intitolata *Isagogicon moralis disciplinae*; si tratta di una presentazione sotto forma di dialogo dell'*Etica Eudemia* di Aristotele, che è in sostanza un'introduzione alla filosofia morale[421]. Risulta interessante analizzare un

---

[418] CICERONE, *De Officiis*, I, 144: "talis est igitur ordo actionum adhibendus, ut, quemadmodum in oratione constanti, sic in vita omnia sint apta inter se et convenientia"; cfr. LASPALAS, *La cortesía como forma de participación social*, p. 325. Cfr. *supra*, paragrafo 2.4.

[419] Cfr., per esempio, il passo già più volte citato, di *Sent. Ethic.*, IV, 14 (1126b11): "convictum hominum qui fit per hoc quod homines sibi invicem communicant in sermonibus et in rebus"; e anche *Sent. Politic.*, 1, 1; etc.

[420] Non è un caso che l'*auctoritas* di Cicerone (*Tullius*) sia un punto di riferimento così presente nel trattato sulla giustizia della *Summa Theologiae*; si trovano ampie conferme di questo nel già citato studio, assai completo, di CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, *passim*.

[421] Per orientarsi nella bibliografia esistente su Leonardo Bruni Aretino, si può partire da VASOLI, C., *Bruni, Leonardo*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. 14, Trecca-

passo dell'*Isagogicon*, che presenta le virtù proprie della *conversatio* umana. Innanzitutto, l'Aretino cita esplicitamente la virtù innominata da Aristotele, giusto mezzo tra adulazione e litigiosità e "simile all'amicizia", insieme alla veracità (indicata come giusto mezzo tra ostentazione e ironia):

> "Nella vita e nei rapporti con gli altri si fanno molti errori. Si trovano certuni litigiosi, scontrosi, duri intrattabili, scortesi, altri invece adulatori, consenzienti su tutto per il desiderio di piacere: questi estremi vanno evitati ambedue. Fra di essi vi è una virtù simile all'amicizia, distante dall'adulazione e distante dall'asprezza litigiosa. Allo stesso modo nella vita e nei rapporti con gli altri conviene evitare l'ostentazione e l'ironia: delle quali l'una è alterazione in più, l'altra in meno. La posizione di mezzo fra questi due atteggiamenti, ma più lontana dall'ostentazione, è la 'gravità' (*gravitas*)"[422].

Bruni menziona di seguito l'*eutrapelia* aristotelica, la virtù che modera la ricreazione, e riassume la suddivisione:

---

ni, Roma 1972, pp. 618-633. L'*Isagogicon* di Bruni verrà pubblicato come introduzione all'*Etica Eudemia* nell'edizione dell'*Opera omnia* di Aristotele, stampata da Giunti nel 1550. Per un acuto quanto erudito approfondimento sul tema delle maniere nel '400 si veda MAGGI, M., *"Puer senilis". Le maniere, da Petrarca alla "vita civile"*, "Lettere italiane" 58/3 (2006) 379-402; alle pagine 382-388 si trovano la citazione del passo di Bruni e i commenti qui ripresi. Per inciso, si può notare che è a Bruni che si deve l'introduzione della fortunata espressione *societas civilis*, con la quale egli tradusse il termine greco *koinonia politike* della *Politica* di Aristotele: cfr. al riguardo SCHMIDT, J., *A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's* Politics, "History of Political Thought" 7 (1986) 295-319.

[422] BRUNI, L., *Isagogicon moralis disciplinae*, in *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, UTET, Torino 1996, pp. 195-241: p. 228: "In vita autem et conversatione multa peccantur. Nam reperiuntur quidam contentiosi, displicentes, duri, difficiles, inhumani, contraque alii adulatores, placenti studio omnia assentantes; haec utraque vitanda sunt. Media vero inter haec virtus est amicitiae similis, procul ab assentatione, procul a contentiosa asperitate. Eodemque modo et ostentationem et ironiam in vita et conversatione abesse convenit; quarum altera in plus fictio est, altera in minus. 'Gravitas' vero harum mediocritas est, sed ab ostentatione remotior".

> "Dal momento, poi, che nella vita ci sono periodi di riposo e periodi di svago – l'uomo non potrebbe davvero affaticarsi di continuo – c'è una certa misura nella ricerca dei conforti. Se tu evitassi ogni svago (*iocunditatem*) saresti un rozzo; se invece, tu afferrassi ogni occasione per scherzare, tanto da non badare all'onestà (*honestati*) e alla dignità, pur di suscitare il riso, saresti un buffone. Fra questi due estremi il giusto mezzo è una virtù che, lontana da essi, si chiama 'giovialità' (*comitas*). Così, tre sono le coppie di difetti da evitare nei rapporti con gli altri; non essere odiosi oppositori né compiacenti adulatori; non fingere vantando né fare ironia sminuendo; non essere considerati persone che rifuggono da ogni scherzo né ridicoli e buffoni"[423].

Le virtù definite dall'Aretino sono dunque tre: una senza nome ma simile all'amicizia (che equivale, come si è visto più volte lungo il nostro studio, all'amicizia-affabilità aristotelica) e altre due, chiamate *gravitas* e *comitas*. Si può notare innanzitutto che, mentre Aristotele distingueva tra due virtù relative al piacere o al dolore che si causa nel prossimo (affabilità ed eutrapelia), e un'altra che riguarda la veracità, Bruni isola invece l'eutrapelia, e la contrappone all'affabilità e alla veracità. Contemporaneamente avviene un cambiamento sul piano lessicale: l'affabilità viene a identificarsi sostanzialmente con la *gravitas* e ad essa viene contrapposta la *comitas*, termini entrambi di matrice ciceroniana. Quest'analisi pare sufficiente a provare come Bruni si rifaccia ad Aristotele attraverso la mediazione di Cicerone, e non sembri invece tener conto della sistematizzazione tommasiana delle virtù sociali (e neppure rifarsi al *Convivio* di Dante): pur essendoci somiglianze terminologiche, pare chiaro che questa presentazione delle virtù da utilizzare *in conversatione hominum* rimandi direttamente ai classici greci e latini. E infatti Bruni non utilizza il "neologi-

[423] *Ibid*.: "Cum autem sit in vita cessatio quedam atque remissio – neque enim continuo homo laborare potest –, solatiorum quaedam moderatio est. Nam si omnem refugias iocunditatem, rusticus sis; sin autem omnem arripias iocandi occasionem, ita ut nec honestati nec dignitati parcas, modo risum movere possis, scurra. Inter haec moderatio est quaedam virtus, quae ab his extremis reducta 'comitas' appellatur. Sic ter gemina sunt vitia in conversatione hominum devitanda: ne adversatores odiosi neve rursus placentes adulatores simus; ne fingamus ostentando neve rursus minuendo ironia utamur; neu procul ab omni iucunditate neve rursus ridiculi homines scurreque habeamur".

smo" tommasiano che è *affabilitas*, né inserisce tra i vizi contrapposti alla *veritas-gravitas* la bugia e l'ipocrisia[424]. In particolare sembra di ritrovare nell'*Isagogicon* la *comitas*, anzi più propriamente la *comitate condita gravitas* predicata da Cicerone, che diventerà il modello ideale dei primi trattati che toccano il tema delle maniere nel secolo XV[425].

Successivamente, la formula ricompare in un altro umanista della generazione successiva a Bruni, Giovanni Pontano, che tuttavia la stempera ribaltandola e passando così dall'ideale della *gravitas* e a quello più disimpegnato della *comitas gravitate temperata* [426]. La variazione è significativa, e Pontano giungerà nel suo trattato *De sermone* a sfumare ulteriormente il concetto, facendo scomparire la *gravitas*, per lasciare il campo a due soli attaggiamenti: *faceties* e *veritas* [427]. Essi riguardano ambiti ormai non comunicanti, il primo il mondo delle arti e della cultura, il secondo quello della politica, dove cominciano a dominare logiche lontane dall'idea di un ordinamento naturale e oggettivo al bene e dalle virtù civili ad esso collegate. Ed è interessante riscontrare che, mentre il mondo della politica è sempre più governato dalla ragion di Stato, nella letteratura prevale il genere almeno apparentemente disimpegnato delle *faceties*[428].

---

[424] L'inserzione era stata una novità della *S.Th.* (II-II, qq. 110-111) rispetto al *Sent. Ethic.*

[425] Cfr. CICERONE, *Cato Maior de senectute*, IV, 10; cfr. *supra*, paragrafo 2.4; cfr. MAGGI, *"Puer senilis". Le maniere, da Petrarca alla "vita civile"*, pp. 386 ss., dove si trovano interessanti riscontri sul tema, a partire da Petrarca e presso umanisti quali Coluccio Salutati, Pietro Paolo Vergerio, Alonso de Cartagena, Matteo Palmieri e altri.

[426] PONTANO, G., *De Principe*, Salerno Editrice, Roma 2003, paragrafo 11, p. 14; l'opera fu pubblicata nel 1464. Giovanni (Gioviano) Pontano (1429-1503), umbro di origine, fu attivo alla corte di Napoli, dove diventò l'anima dell'Accademia che in suo onore prese il nome di Pontaniana; per una sintesi introduttiva sul personaggio, si vedano le pagine a lui dedicate in VILLANI, G., *L'Umanesimo napoletano*, in MALATO, E. (dir.), *Storia della Letteratura italiana*, vol. III, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 709-762.

[427] Cfr. PONTANO, G., *De sermone*, a cura di A. Mantovani, Carocci, Roma 2002, e anche MAGGI, *"Puer senilis". Le maniere, da Petrarca alla "vita civile"*, p. 398.

[428] Il genere letterario delle "*faceties*" è reso celebre da alcuni umanisti e in particolare dal *Liber Facetiarum* di Poggio Bracciolini (1380-1459), che ne contiene di licenziose quando non esplicitamente oscene; in Italia esso si inserisce nella tradizione della novellistica prima medioevale e poi rinascimentale. Per una lettura del percorso delle buone maniere, a partire da Pontano fino a Della Casa, si veda PIRILLO, N., *Ragione, usanze, costumi. Dai 'precetti della legge cristiana' ai precetti del 'vivere nel mondo'. Per uno*

### *5.3. Facezie, affabilità e virtù sociali tra "Cortegiano" e "Galateo"*

Louis Bouyer dedica l'ultimo capitolo di un saggio del 1955 su Erasmo da Rotterdam al *Cortegiano* di Castiglione, che ebbe una diffusione enorme lungo tutto il XVI secolo, in particolare in Francia, diventando una sorta di "breviario mondano d'Europa"[429]. Castiglione viene additato da Bouyer come emblematico del risultato del tentativo di cristianizzare il Rinascimento, perseguito a più riprese da personalità quali Nicolò Cusano, Vittorino da Feltre, Pico della Mirandola; un tentativo il cui esito si legge nel quadro dipinto dal *Cortegiano*, dove "il cristianesimo ha tutto l'aspetto di un tema letterario, artisticamente sviluppato più che profondamente vissuto; mentre un umanesimo autonomo sembra divenuto la base del carattere"[430].

Nel secondo libro del *Cortegiano* si trova un riassunto di tutte le qualità richieste nella convivenza e nella conversazione al gentiluomo, all'uomo di corte che vuole regolarsi con una certa "onesta mediocrità", vale a dire con quel giusto mezzo virtuoso che si mantiene lungi dall'ipocrisia e dalla vanità, ed evita nei rapporti con gli altri ogni adulazione. La lista di tali virtù è presentata nel modo seguente:

> "Che 'l sia tale, che mai non gli manchin ragionamenti boni e commodati a quelli co' quali parla, e sappia con una certa dolcezza recrear gli animi degli auditori e con motti piacevoli e facezie discretamente indurgli a festa e riso, di sorte che, senza venir mai a fastidio o pur a saziare, continuamente diletti"[431].

---

*studio su Giovanni Della Casa*, in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 539-582.

[429] BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, p. 194. Il *Cortegiano* fu lungamente elaborato con una prima e parziale stesura nel 1513-14, una seconda nel 1518-21 e una terza nel 1524, poi data alle stampe nel 1528.

[430] *Ibid*., p. 195.

[431] CASTIGLIONE, B., *Il libro del Cortegiano*, II, 41; si citerà dalla seguente edizione: *Il libro del Cortegiano*, a cura di A. Quondam e N. Longo, Garzanti, Milano 1981 [testo Cian, Firenze 1947]. E' interessante notare come l'aggettivo "onesta" nella formula di "onesta mediocrità" si stai allontanando ormai dall'*onestade* dantesca e tommasiana, e

Castiglione descrive più specificamente la facezia, a partire dalla distinzione tra la virtù "che si poria chiamar festività o vero urbanità", propria di coloro che sanno raccontare un episodio in modo vivace e verosimile, e la capacità di esprimere in battute, cioè "detti pronti ed acuti", chiamati anche "arguzie"[432]. L'uomo è definito come "animal risibile, perché questo segno solamente negli uomini si vede ed è quasi sempre testimonio di una certa ilarità che dentro si sente nell'animo, il qual da natura è tirato al piacere ed appetisce il riposo e 'l recrearsi"[433]. La spiegazione "scientifica" del fenomeno del riso si rifà a Democrito, e all'idea che esso sia sucitato da una "una certa deformità; perché solamente si ride di quelle cose che hanno in sé disconvenienzia"[434]. Ci vuole sempre una certa eleganza, per contenere la mordacità, ed esiste anche un genere di "facezie" che sono le storie comiche, o "burle", che richiedono una narrazione più articolata, che ci conclude con una battuta ingegnosa[435]. In genere, la facezia è un modo di dire "che consiste in una certa dissimulazione, quando si dice una cosa e tacitamente se ne intende un'altra"[436]. Questa trattazione costituisce una sorta di "fenomenologia dello humour", che dà origine alle pagine del *Cortegiano* che sono a detta di alcuni le più suggestive dell'intera opera[437]. Ai fini del nostro studio interessa mettere in luce come Castiglione si rifaccia tutto sommato alla trattazione classica di Aristotele e di Cicerone, in modo riscontrabile nella sua presentazione della facezie e, più in generale, in quella delle virtù sociali.

---

dall'*honestas* ciceroniana. Nella sterminata bibliografia che esiste su Castiglione, per un inquadramento sommario si rimanda a MUTINI, C., *Castiglione, Baldassarre*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. 22, Treccani, Roma 1979, pp. 53-68; e per una trattazione del tema delle maniere, collegata alla presente indagine anche se con un punto di vista più letterario che filosofico, al suggestivo studio di OSSOLA, C., *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino 1987.

[432] Cfr. CASTIGLIONE, *Cortegiano*, II, 43.

[433] *Ibid.*, 45.

[434] *Ibid*., 46. Nel paragrafo 6.5 si vedrà come la concezione del riso di Thomas More sia diversa da questa.

[435] *Ibid*., 48.

[436] *Ibid*., 72.

[437] Cfr. MUTINI, *Castiglione, Baldassarre*, p. 64.

In quest'ultimo ambito si può notare come Castiglione parli a più riprese delle virtù in un sistema che riprende l'*Etica Nicomachea* ma che usa un vocabolario simile a quello tommasiano. Solo a titolo di esempio, alla donna che vive a corte Castiglione raccomanda

> "una certa *affabilità piacevole*, per la quale sappia gentilmente intertenere ogni sorte d'omo con ragionamenti grati ed onesti, ed accommodati al tempo e loco ed alla qualità di quella persona con cui parlerà, accompagnando coi costumi *placidi e modesti* e con quella *onestà* che sempre ha da componer tutte le sue azioni una pronta *vivacità d'ingegno*, donde si mostri aliena da ogni *grosseria*, ma con tal *maniera di bontà*, che si faccia estimar non men *pudica*, prudente ed umana, che *piacevole*, *arguta* e *discreta*. E però le bisogna tener una certa *mediocrità difficile* e quasi composta di cose contrarie"[438].

Le virtù sociali fanno senza dubbio parte della giustizia, "regina di tutte l'altre virtù, perché insegna a far quello che si dee fare e fuggir quello che si dee fuggire [...]. Ed in tal felice catena ancora sono colligate la liberalità, la magnificenzia, la cupidità d'onore, la mansuetudine, la piacevolezza, la affabilità e molte altre"[439]. Tuttavia, sembra di intuire che il concetto stesso di giustizia cominci a stemperarsi, perché le buone maniere che si vogliono insegnare riguardano ormai soltanto o soprattutto l'alta società, la vita della corte, e non più l'intero genere umano. Castiglione non si prefigge tanto di dire qualcosa di universale sulla natura umana, quanto di educare il *principe*, in una società dove la morale e la politica non si considerano più tanto facilmente conciliabili.

---

[438] CASTIGLIONE, *Cortegiano*, II, 5. I corsivi sono nostri, a sottolineare il vocabolario che chiaramente si rifà ad Aristotele, accettando la terminologia presente anche in san Tommaso.

[439] *Ibid*., II, 18. Più avanti (II, 30) Castiglione afferma: "Vorrei adunque che 'l nostro cortegiano avesse un precipuo e cordial amico (…); e questo gli verrà fatto se sarà cortese, umano, liberale, affabile e dolce in compagnia".

Si tratta di un processo lento e non schematizzabile in brevi tratti, che pure è ormai messo a fuoco in modo ampiamente accettato[440]. Un altro passaggio significativo di questo sviluppo è costituito dal trattato di Giovanni Della Casa, *Il Galateo, ovvero De' costumi*, prontuario di modi che è conveniente seguire per "in communicando et in usando con le genti essere costumato e piacevole e di bella maniera: il che nondimeno è o virtù o cosa a virtù somigliante"[441]. Della Casa confronta le grandi virtù ("esser liberale, constante o magnanimo") e le virtù quotidiane e piccole ("essere avenente e costumato"); senz'altro le prime sono più lodevoli delle seconde, ma "la giustizia, la fortezza e le altre virtù più nobili e maggiori si pongono in opera più di rado"[442].

Insomma, le piccole virtù e i bei modi risultano utili assai più di frequente, e spesso portano al successo in società: "potrei – prosegue il Della Casa – nominare di molti, i quali, essendo per altro di poca stima, sono stati, e tuttavia sono, apprezzati assai per cagion della loro piacevole e graziosa maniera solamente: dalla quale aiutati e sollevati, sono pervenuti ad altissimi gradi, lasciandosi lunghissimo spazio adietro coloro che erano dotati di quelle più nobili e più chiare virtù che io ho dette"[443]. Questa considerazione è segno del disincanto con cui l'uomo tardo-rinascimentale guarda ormai alle cose del mondo. Il *Galateo* rinuncia a formare la persona (il giovane, il principe o la donna di corte) a partire da un

[440] Se ne trova una trattazione attenta e assai ben documentata nel già citato saggio di OSSOLA, *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*, che descrive l'evoluzione del modello di comportamento da Castiglione fino all'Illuminismo, dove l'urbanità e la *politesse* sono virtù caratteristiche dell'uomo di mondo, in un contesto riferito soltanto alla vita di corte al tramonto dell'Ancient Régime. Anche Bouyer giunge a conclusioni analoghe, come si è accennato, in *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, nell'ultima sezione intitolata "L'autunno del cristianesimo umanista", in particolare nel capitolo XV dedicato a Castiglione.

[441] DELLA CASA, G., *Galateo*, a cura di Stefano Prandi, Einaudi, Torino $^{2}$2000, I. Anche sul "Galateo" esiste una vasta bibliografia, che tuttavia esula in buona parte dai fini della presente ricerca, nella quale ci si limita a rimandare, oltre al saggio di Ossola citato *supra*, al profilo di MUTINI, C., *Della Casa, Giovanni*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. 36, Treccani, Roma 1988, pp. 699-719, e OSSOLA, C., *Introduzione*, all'edizione del *Galateo* (Einaudi) citata sopra; e anche MARTELLI, M., *Introduzione* a DELLA CASA, G., *Galateo*, Le Monnier, Firenze 1993, pp. I-XXXV.

[442] DELLA CASA, *Galateo*, I.

[443] *Ibid.*

giovane, il principe o la donna di corte) a partire da un articolato e coerente sistema di virtù umane e cristiane, a differenza di quanto si proponevano ancora Castiglione nel *Cortegiano* e – come si vedrà – Erasmo da Rotterdam; di fronte ai difetti degli uomini e alle leggi che governano il mondo, indica una via per evitare di "disturbare" il prossimo, soltanto un giusto mezzo tra il disprezzo e il servilismo nei rapporti sociali[444].

Un esempio del passaggio da una solida e articolata concezione della virtù a una visione più semplice e pratica si può trovare in un altro passo del *Galateo*, che parla della litigiosità. Per intrattenere rapporti cordiali con gli altri Della Casa ricorda che "il porsi volontieri al contrario ad altri è opera d'inimistà e non d'amicizia"[445]. L'amicizia qui presentata è senza dubbio assai simile alla virtù aristotelica e tommasiana dell'affabilità, anche se la descrizione che se ne fa si limita per così dire alla superficie della questione: "Colui che ama di essere amichevole e dolce nel conversare non deve aver così presto il 'Non fu così' e lo 'Anzi, sta come vi dico io' [...], anzi si deve sforzare di essere arrendevole alle opinioni degli altri d'intorno a quelle cose che poco rilevano"[446]. Non mancano finezza e acume[447], ma sembra essere assente la pretesa di presentare una visione completa e sistematica della realtà, al posto della quale rimane una sorta di *vademecum* delle buone maniere.

Nel contempo, e questo è significativo per la nostra indagine, si vede chiaramente come il Galateo considera ancora tutte queste virtù quotidiane come manifestazioni della natura sociale dell'uomo:

---

[444] Su questa linea, nel contesto più ampio della letteratura italiana della metà del '500, si veda OSSOLA, *Introduzione*.
[445] DELLA CASA, *Galateo*, XVIII.
[446] *Ibid*.
[447] Celebre l'episodio riportato in *Galateo*, IV, che narra una correzione fraterna fatta dal vescovo di Verona, Giovanni Matteo Giberti a un suo ospite, circa un lieve difetto nel modo di masticare; la correzione viene presentata come un "dono" da ricevere "con lieto animo"; e infatti il beneficiario ringrazia il vescovo "di tanta sua cortesia e liberalità"; siamo di fronte, come si vede, a una terminologia che resta affine a quella di san Tommaso.

> "Come i piacevoli modi e gentili hanno forza di eccitare la benivolenza di coloro co' quali noi viviamo, così per lo contrario i zotici e rozzi incitano altrui ad odio et a disprezzo di noi. Per la qual cosa, quantunque niuna pena abbiano ordinato le leggi alla spiacevolezza et alla rozzezza de' costumi [...], noi veggiamo nondimeno che la natura istessa ce ne castiga con aspra disciplina, provandoci per questa cagione del consorzio e della benivolenzia degli uomini"[448].

E' quindi la socievolezza caratteristica dell'essere umano a richiedere che si coltivino le buone maniere, senza le quali le "grandi virtù" servono a poco: "Niuno può dubitare che a chiunque si dispone di vivere non per le solitudini o ne' romitorii, ma nelle città e tra gli uomini, non sia utilissima cosa il saper essere ne' suoi costumi e nelle sue maniere grazioso e piacevole. Sanza che, le altre virtù hanno mestiero di più arredi, i quali mancando esse nulla o poco adoperano"[449]. Della Casa presenta chiaramente come un vizio la "ritrosia" di "coloro che vogliono ogni cosa al contrario degli altri [...], il che suol far l'uno inimico all'altro e non gli amici infra di loro"[450]. E prosegue:

> "Non si vuole essere né rustico né strano, ma piacevole e domestico", poiché "colui è piacevole i cui modi son tali nell'usanza comune, quali costumano tenere gli amici infra di loro, là dove chi è strano pare in ciascuno luogo 'straniero', che tanto viene a dire come 'forestiero'; sì come i domestici uomini per lo contrario, pare che siano ovunque vadano conoscenti ed amici di ciascuno"[451].

Si può dire in sintesi che la cortesia rinascimentale sia frutto di una sorta di evoluzione che parte dalla virtù classica del *decorum* – la giustizia che fa valutare ciò che è onesto fare – e finisca per ridursi all'arte delle buone maniere da tenere a corte (e non più in ogni situazione). Il discorso quindi non è più morale nel senso classico aristotelico e tommasiano, universalmente valido, ma riguarda piuttosto l'etichetta, il modo di fare di chi cerca

---

[448] DELLA CASA, *Galateo*, I.
[449] *Ibid.*
[450] *Ibid.*, IX.
[451] *Ibid.*

di volta in volta la via migliore per adattarsi alle circostanze[452]. Ricorrendo nuovamente all'acuta sintesi di Bouyer, riferita al *Cortegiano* ma valida più ampiamente, si intuisce un "abbassamento del livello intellettuale ed un affinamento dei gusti e delle belle maniere [...]. Castiglione tenterà un passaggio dalla distinzione umana, ma niente più che umana, che ha saputo così bene evocare e definire, alla perfezione cristiana. Il raccordo è di un'impeccabile eleganza, ma non è né poteva essere che un raccordo. Si sale dall'umano al divino come da un piano all'altro. Il contatto tra due mondi ormai chiusi e ciascuno completo in se stesso rimane del tutto esterno, senza alcuna compenetrazione"[453].

Ai fini del nostro studio, il tema delle "facezie" umanistiche sarà interessante soprattutto in rapporto all'umorismo e ai *merry tales* di Thomas More, e quello del passaggio dalle virtù sociali a quelle più "superficiali" del *Cortegiano* e del *Galateo* servirà da sfondo all'insegnamento di san Francesco di Sales, il quale esistenzialmente fu, prima che pastore e santo, umanista e nobile educato alle maniere di corte: essi presentano una lettura di questi temi che non sembra esagerato definire teologale.

---

[452] Si veda PIRILLO, *Ragione, usanze, costumi. Dai 'precetti della legge cristiana' ai precetti del 'vivere nel mondo'. Per uno studio su Giovanni Della Casa*, pp. 565-571; l'interpretazione data da Pirillo si discosta in parte da quella di Knox e Romagnoli, della quale si parlerà di seguito.

[453] BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, pp. 197-198.

## 6. Affabilità e buonumore in Thomas More

Lo studio delle virtù sociali in Thomas More è stato organizzato nel modo seguente. In primo luogo vengono presentati i rapporti dell'umanista inglese con la scolastica, e in questo contesto si colloca un inquadramento della sua amicizia con Erasmo e il suo inserimento nella cultura del suo tempo (paragrafi 6.1, 6.2 e 6.3); l'attenzione si concentrerà poi su quello che è considerato insieme all'*Utopia* il capolavoro moreano, e cioè il *Dialogue of Comfort against Tribulation*, alla ricerca di tracce dell'influenza tommasiana nei *merry tales* (paragrafo 6.4) e nella visione generale della morale di Thomas More (paragrafo 6.5); analoghi obiettivi motivano un approfondimento della virtù teologale della speranza (paragrafo 6.6) e del valore sociale della gioia (paragrafo 6.7). Gli ultimi due paragrafi del capitolo presentano diversi aspetti dell'attualità della lezione tommasiana e moreana, e la divagazione intorno a Chesterton intende esserne una prova.

### *6.1. Erasmo, educatore d'Europa*

Secondo il sociologo Norbert Elias si deve a Erasmo da Rotterdam l'aver attribuito un significato nuovo all'idea di *civilitas*, dal quale sarebbero derivati i corrispondenti termini correnti nelle varie lingue per indicare il concetto di civiltà. Può essere qui interessante accennare in modo sintetico allo studio delle buone maniere con il quale Elias fa cominciare il suo celebre saggio sul processo di civilizzazione, che è considerato un punto di riferimento obbligato in materia[454]. In sostanza, il sociologo vede

[454] Cfr. ELIAS, N., *La civiltà delle buone maniere (Il processo di civilizzazione. I)*, il Mulino, Bologna 1982; possiede un certo interesse per il nostro argomento specialmente il capitolo intitolato "La 'civiltà' come trasformazione del comportamento umano". Il saggio prosegue poi in *Potere e civiltà (Il processo di civilizzazione. II)*, il Mulino, Bologna 1983. Gli studi su questi e altri saggi del sociologo nato a Breslavia nel 1897 e morto a Leicester nel 1990 si sono moltiplicati negli ultimi anni, aumentandone l'importanza nel panorama culturale attuale; cfr. GARCÍA MARTÍNEZ, A. N., *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 16; l'intera monografia costituisce un'ottima guida allo studio di Elias. Per il dibattito sulle tesi di fondo di Elias, si trovano molti spunti nel volume collettaneo, già citato più volte, a cura di PRODI, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (si vedano soprattutto gli interventi di Knox, Romagnoli e Niccoli).

nell'evoluzione della concezione dell'etichetta e delle buone maniere una progressiva autolimitazione della 'spontaneità' intesa come manifestazione visibile degli impulsi fisici e delle passioni, e si serve dell'analisi di numerosi trattati e manuali sulle norme dell'etichetta pubblicati in paesi e periodi diversi, dall'Alto Medioevo fino alla fine del XIX secolo. La tesi sarebbe quindi opposta all'idea che sia proprio la natura umana a richiedere un *ordinamento* dei propri atti, per il rispetto dovuto al prossimo. Va tuttavia considerato che né il punto di vista né il metodo di Elias sono filosofici né tanto meno teologici, ma piuttosto sociologici: le norme di cortesia e l'etichetta, così come vengono presentate nei trattati di buone maniere, costituiscono per il sociologo solo un esempio empirico significativo per cercare di individuare una linea di trasformazione della società, nel più ampio processo di civilizzazione. Nel contempo – sia detto per inciso – la disamina delle fonti presentata da Elias appare a un'analisi rigorosa un po' superficiale, o per lo meno arbitraria, probabilmente a motivo del fatto che l'interesse dell'autore non è tanto rivolto al bene e alle virtù sociali in sé stesse, quanto piuttosto alla presentazione dei costumi all'interno di una teoria sociologica[455]. Un'interessante intepretazione che si contrappone a quella di Elias ipotizza che una delle radici delle norme del buon comportamento affermatesi nell'epoca moderna vada invece ritrovata nell'insegnamento e nella disciplina monastica e clericale: l'ideale di *civilitas* intesa come comportamento educato non sarebbe frutto tanto di una concezione elitaria di cortesia che sta – come ipotizzato da Elias – alla base delle convenzioni della vita di corte, quanto piuttosto dell'ideale cristiano di "armonia psicosomatica", insegnato lungo l'epoca tardo antica e medioevale soprattutto attraverso le regole religiose[456].

---

[455] Un esempio di questa "imprecisione" storico-filologica si trova in ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, p. 250, dove si parla del *Cortegiano* di Castiglione come se fosse successivo, e quasi da esso dipendente, al trattato di Erasmo, mentre lo precede di due anni: l'attenzione del sociologo è chiaramente rivolta altrove.

[456] Cfr. KNOX, *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, pp. 63-99. L'autore distingue in modo chiaro tra semplice "cortesia" formale e virtù della "modestia", che constituirebbe invece la base della *civilitas* europea. Per riferimenti all'ambito dell'Europa protestante, si veda KNOX, D., *'Disciplina': The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in MONFASANI, J.-MUSTO, R. G. (a cura di), *Renaissance Society and Cultu-*

E' comunque significativa l'importanza che Elias attribuisce al *De civilitate morum puerilium* di Erasmo da Rotterdam, pubblicato nel 1530 e ristampato innumerevoli volte (se ne contano un totale di 130 edizioni, e traduzioni in inglese, tedesco, francese e ceco)[457]. L'umanista olandese è stato definito come "anzitutto un moralista, che ambiva ad essere considerato come il pedagogo della cristianità europea"[458]. Uno degli aspetti più duraturi della sua lezione sta forse proprio in quelle virtù da lui ripetutamente raccomandate, quali la benevolenza, la gentilezza e la moderazione, che denotano una vibrante ricerca di armonia e un vivo desiderio di dialogo amabile e intriso di cortesia, in un periodo storico caratterizzato invece da polemiche violente e da ferite considerate insanabili. Si tratta di aspetti che per Erasmo caratterizzano la natura dell'uomo, e sono dovuti alla sua nativa inclinazione al bene; su queste basi egli fonda la sua teoria educativa[459]. Pare accertato che Thomas More abbia ripreso consapevolmente gli insegnamenti di Erasmo per l'educazione dei suoi figli, per la quale creò una vera e propria scuola familiare. In materia di teoria educativa si riscontra un'indiscutibile sintonia tra i due umanisti, entrambi in rapporto con John Colet, umanista anch'egli e Decano della Basilica di San Paolo, nonché per un certo tempo direttore spirituale del giovane More. Di fatto risulta che Thomas More lesse un primo abbozzo del trattato pedagogico di Erasmo, apprezzandolo e mettendone in pratica alcune raccomandazioni

---

*re. Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, New York 1991, pp. 107-135. Il discorso sarà ripreso trattando della modestia in san Francesco di Sales (cfr. *infra*, cap. 7.4.2).

[457] Cfr. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, p. 174. Nel 1529, Erasmo aveva pubblicato, sempre a Basilea per i tipi di Froben, un altro saggio sullo stesso tema, il *De pueris statim et liberaliter instituendis*, scritto però intorno al 1509; cfr. ERASMO da ROTTERDAM, *La formazione cristiana dell'uomo*, Rusconi, Milano 1989, a cura di Edilia Orlandini Traverso, pp. 85-164; si veda anche l'*Introduzione* allo stesso volume, che contiene un'ampia bibliografia.

[458] Cfr. VILLOSLADA, R. G., *Érasme*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", III, Paris 1961, coll. 925-936; la citazione si trova alla col. 931. Questo articolo può servire come inquadramento della figura di Erasmo da Rotterdam; in queste pagine si è fatto riferimento anche a HUIZINGA, J., *Erasmo*, Emecé, Buenos Aires 1956 (ed. or. *Erasmus*, Haarlem 1924); BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*; MASSAUT, J.-P., *Humanisme et Spiritualité chez Érasme*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", VII, Paris 1969, coll. 1006-1028.

[459] Cfr. a proposito HUIZINGA, *Erasmo*, in particolare le pp. 112-114, 121 e 196-7.

circa la stimolazione precoce delle capacità dei bambini di leggere e studiare la grammatica[460].

Dove Erasmo presenta in modo più articolato la sua concezione di virtù civile è proprio nel ritratto di Thomas More che si legge in una sua lettera del 1519 a Ulrich von Hutten. Nel testo, di cui vale la pena di riportare un ampio stralcio, si intravedono, fusi insieme, il desiderio di presentare un ideale morale e quello di descrivere un amico mirabile:

> "[More] sembra nato e creato per l'amicizia; la coltiva con totale sincerità e la mantiene viva con tenacia costante; non teme quel moltiplicarsi degli amici contro cui Esiodo mette in guardia. La strada che porta al luogo sicuro del suo cuore è aperta a chiunque ne abbia bisogno. Nella scelta degli amici non è mai difficile da accontentare, nell'andare d'accordo con loro è il più accomodante degli uomini, nella fedeltà il più perseverante. Se si imbatte in qualcuno di cui non riesca a curare i difetti, ne dirada la frequentazione, quasi allentando i legami dell'amicizia, senza però romperli. Quando trova persone sincere che vanno d'accordo naturalmente con lui, si rallegra tanto della loro compagnia e conversazione che sembrerebbe ritenere queste come le più grandi gioie della vita [...]. In società mostra una rara cortesia e gentilezza nei modi, tanto che non c'è persona di natura così malinconica che egli non sappia allietare, né disastro così grande che egli non ne sappia far scomparire il fastidio" [461].

---

[460] Su questi e altri aspetti di teoria e pratica educativa, pare definitivo lo studio di SOWARDS, J. K., *On Education: More's Debt to Erasmus*, "Moreana" 100 (1989) 103-123.

[461] ERASMO, *Collected Works of Erasmus*, vol. 7, Toronto University Press, Toronto 1974, pp. 18-19; la lettera a Ulrich von Hutten è la n. 999, del 23 luglio 1519: "Ad amicitiam natus factusque videtur, cuius et sincerissimus est cultor et longe tenacissimus est. Nec ille metuit multorum amicitiam ab Hesiodo parum laudatam. Nulli non patet ad necessitudinis foedus. Nequaquam morosus in deligendo, commodissimus in alendo, constantissimus in retinendo. Si forte incidit in quempiam cuius vitiis mederi non possit, hunc per occasionem dimittit, dissuens amicitiam, non abrumpens. Quos sinceros reperit, et ad ingenium suum appositos, horum consuetudine fabulisque sic delectatur, ut his in rebus praecipuam vitae voluptatem ponere videatur [...]. In convictu tam rara comitas ac morum suavitas, ut nemo tam tristi sit ingenio quem non exhilaret: nulla res tam atrox

Virtù unica e inestimabile per l'uomo è dunque secondo Erasmo – con un gioco di parole sul cognome di Thomas More frequente nella corrispondenza tra i due, così come negli scritti dello stesso More – la "rara comitas ac morum suavitas". Si mette in luce, come si vede, l'atteggiamento di sincera apertura agli altri che è previo all'amicizia, ed è fatto di modi cortesi, di capacità di accogliere, nonché di quella che in termini moderni chiameremmo "empatia"[462]. La testimonianza di Erasmo su queste virtù moreane è tutt'altro che isolata. Di lui dice Robert Whittington, erudito e suo contemporaneo: "More è persona di straordinaria cultura e angelico ingegno. E' dotato di molte virtù eccellenti [...]: gentilezza, modestia, affabilità e, a seconda delle situazioni, capace sia di meravigliosa ilarità e divertimento, sia di solenne serietà – è un uomo per tutte le stagioni"[463]. Ci si muove dunque in un ambito che parte chiaramente dalla definizione classica di amicizia, e sullo sfondo si intravedono alcune delle caratteristiche dell'affabilità aristotelica e della *comitas* ciceroniana.

Nell'ideale di *civilitas morum* proposto da Erasmo è essenziale la naturalezza, opposta ad ogni ipocrisia: "alla base dello spirito di Erasmo vi è un ardente desiderio di libertà, di chiarezza, di purezza, di semplicità e di quiete"[464]. Questa franchezza schietta, intrisa di buonumore accessibile, di riflessione erudita e di cultura, caratteristica di Thomas More, era maggiormente ammirata dall'olandese, che riassume le qualità dell'amico nella

---

cuius taedium non discutiat" (d'ora in poi la si citerà come *Lettera a Hutten*). Una traduzione italiana di questo lettera è pubblicata nel notevole studio di SARDARO, A., *La corrispondenza di Tommaso Moro. Analisi e commento critico-storico*, EDUSC, Roma 2004, pp. 61-72; tuttavia, abbiamo preferito presentarne una nostra traduzione.

[462] Poco oltre, Erasmo loda infatti la "mira dexteritate ad omnium affectus sese accommodans" e giunge ad affermare che "nullum umquam a se tristem dimisit". A proposito di empatia e a riprova dell'attualità del tema, si può consultare l'originale intervento di BROWN, J. W.-RUD, A. G., *Friendship and Thomas More. Using Erasmus's Letter to Ulrich von Hutten as a Tool in Developing a Classroom Management Plan*, "Clearing House" 79/4 (March-April 2006) 179-182.

[463] WHITTINGTON, R., *Vulgaria*, Wynkyn de Worde, Londra 1520, citato in SYLVESTER, R. S., *The Man for All Seasons Again: Robert Whittington's Verses of Sir Thomas More*, "Huntington Library Quarterly" 26 (1963) 147-154.

[464] HUIZINGA, *Erasmo*, p. 114.

virtù dell'*integritas*[465]. Ed è proprio questa coerenza tra pensiero e azione, tra coscienza e impegno personale – essenziale in More – che sembra mancare a Erasmo: "Magari More non si fosse lasciato coinvolgere in quell'affare pericoloso, lasciando ai teologi le questioni di teologia!". Queste parole di Erasmo, con le quali – ancora ignaro dell'ormai avvenuta esecuzione dell'amico – si sfogava in una lettera del 24 agosto del 1535, sorprendono per distacco se non addirittura per insensibilità di fronte al coraggio con cui l'amico inglese aveva saputo scendere in campo a difesa dell'unità della Chiesa, rinunciando a qualsiasi compromesso pur di non venir meno ai dettami della propria coscienza[466]. Ed è difficile non sottoscrivere il giudizio su Erasmo di Germain Marc'hadour, forse il massimo studioso di Thomas More: "Il martirio darà al più piccolo gesto o parola di More una luce, un peso e una risonanza che gli scritti di Erasmo non avranno mai, ancorché entrambi dicano pressoché le stesse cose e negli stessi termini"[467].

Ai fini del percorso che segue il nostro studio, e prima di entrare più direttamente ad analizzare la figura principe degli umanisti inglesi, interessa domandarsi se nella visione erasmiana delle virtù sociali sia rintracciabile qualche rapporto con san Tommaso. La risposta più convincente pare essere negativa, ed è collegata alla più ampia questione del rapporto dell'umanista di Rotterdam con la scolastica. La grande amicizia che esistette tra Erasmo e Thomas More ha spesso portato a unire le due figure,

---

[465] Cfr. ERASMO, *Lettera a Hutten*, p. 19 "Nemo plures causas absolvit, nemo se gessit integrius (…). His moribus effecit ut civitati suae longe carissimus esset". Sull'appassionata lotta di Erasmo contro l'ipocrisia, nella morale e nella devozione, che critica le "cerimonie", si vedano anche MASSAUT, *Humanisme et Spiritualité chez Érasme*, col. 1017 e VILLOSLADA, *Érasme*, coll. 932-933.

[466] "Come se Moro non fosse morto per qualcosa di diverso dalla sua coscienza!", non può fare a meno di commentare HUIZINGA, *Erasme*, p. 187; da questo stesso libro, p. 263, si trae la citazione della lettera di Erasmo. In realtà, appresa la notizia della morte dell'amico, Erasmo lo elogerà in modo sublime: cfr. ROPER, W., *The Life of Sir Thomas More* (c. 1556), a cura di Gerard B. Wegemer e Stephen B. Smith, Center for Thomas More Studies, Dallas 2003, p. 2: "A man of singular virtue and of a clear unspotted conscience, as witnesseth Erasmus, more pure and white than the whitest snow, and of such an angelical wit as England, he saith, never had the like before, nor never shall again".

[467] MARC'HADOUR, G., *Thomas More*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1991, coll. 849-865; la citazione si trova nella col. 862.

trovando affinità ideologiche che vanno forse aldilà di quelle che sono effettivamente attestate. E' vero – e nei paragrafi precedenti si è contribuito a confermarlo – che i due umanisti hanno avuto una visione del mondo e un progetto culturale analoghi e concordi, quanto meno fino all'inizio degli anni '20 del secolo XVI. Dal punto di vista della dottrina teologica, invece, una reale convergenza appare tutt'altro che provata, anche perché Erasmo non giunse mai a superare una visione sostanzialmente critica della scolastica, nella quale egli vide sempre una certa tendenza al ragionamento fine a sé stesso e scollegato dalla vita reale[468].

Nel giugno del 1533 Thomas More inviava a Erasmo da Rotterdam un testo composto perché venisse inciso come epitaffio sulla sua tomba, insistendo ripetutamente perché l'amico umanista lo rendesse pubblico. Non si trattava di una questione di poco conto, dal momento che poche settimane prima era avvenuto l'"annullamento" del matrimonio di Enrico VIII con Caterina d'Aragona, e More, prudente statista, presagiva lo sviluppo drammatico degli eventi e intendeva difendersi da probabili e imminenti accuse. L'epitaffio contiene soprattutto la rivendicazione della propria *integritas*, cioè della coerenza tra ciò che si dice e ciò che si fa, che rimanda alla tradizione classica da Platone e Aristotele, attraverso Cicerone e Seneca, fino all'umanesimo[469]. Nel testo, More presenta a un certo punto le

---

[468] Sulla questione, si veda MORALES, J., *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro y sus contactos con la doctrina y las obras de Santo Tomás de Aquino*, "Scripta Theologica" VI-2 (1974) 439-489, in particolare le pp. 475-476: i punti di discutibile ortodossia di Erasmo riguardano soprattutto l'ecclesiologia, la pneumatologia, la teologia sacramentaria e la questione dell'autorità del Papa. Cfr. anche MORALES, J., *Un libro reciente sobre Tomás Moro*, "Scripta Theologica" VII-1 (1975), 259-282; alle pp. 267-268 l'autore denuncia una tendenza a unire le figure di Erasmo e di More, quasi a coprire le contraddizioni dottrinali del primo con il prestigio del secondo. Al riguardo, si trova un giudizio diverso in BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, p. 165: "nella misura in cui Erasmo si è occupato di teologia, la sua ortodossia non solo d'intenzione ma di fatto, non può seriamente essere posta in dubbio"; l'analisi, di cui questa frase è solo la sintesi, occupa gran parte di questo libro del teologo francese, che riscontra per esempio una vicinanza tra la filosofia politica di Erasmo e quella di san Tommaso, dicendo che "le rispettive concezioni del regime ideale sono identiche al punto che riesce difficile pensare si tratti di una semplice coincidenza" (p. 142).

[469] Per i riferimenti biografici a Thomas More si è utilizzato soprattutto WEGEMER, G., *Thomas More. A Portrait of Courage*, Scepter, che cita testualmente numerose fonti ori-

qualità ammirate in suo padre, Sir John More, descritto come "homo civilis, suavis, innocens, mitis, misericors, aequus et integer"; in queste sette virtù si è visto una sorta di autoritratto ideale di Thomas More, emblematico di quell'equilibrio e moderazione che gli sono stati riconosciuti dalle voci più diverse [470]. A titolo esemplificativo, il poeta secentesco John Donne lo definiva come "l'uomo dalla coscienza più delicata e fine che sia mai venuto al mondo dopo sant'Agostino"[471]; e Jonathan Swift, pastore

---

ginali; un profilo spirituale di More si trova nel già citato articolo di MARC'HADOUR, *Thomas More*, che offre un'ampia bibliografia fino al 1990; una panoramica sugli studi successivi si trova in GERITZ, A. J., *Recent Studies in More (1990-2003)*, "English Literary Renaissance Inc.", Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 123-155. Nelle note successive si indicheranno altri studi ai quali si è fatto di volta in volta riferimento. Per un'introduzione a Thomas More, si può fare ricorso al sito promosso dal *Center for Thomas More Studies* dell'Università di Dallas, www.thomasmorestudies.org, dove si può consultare un'interessante raccolta di studi critici e gran parte delle opere in lingua originale, in edizioni critiche; si tratta di uno strumento di studio di notevole valore e precisione scientifica. E' stata completata da tempo la pubblicazione dell'edizione critica delle opere di Thomas More: *Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, New Haven–London 1963-1997, 15 voll. (ci si riferirà all'opera come *Complete Works*, con l'indicazione del volume). Le introduzioni e i commenti nelle note ai diversi volumi sono probabilmente gli studi scientifici più ampi e sistematici sull'umanista inglese, e costituiscono quindi un punto di riferimento obbligato. Un altro volume di base è SYLVESTER, R. S.-MARC'HADOUR, G., *Essential Articles for the Study of Thomas More*, Archon, Hamden 1977. Nella bibliografia in lingua italiana, restano molto interessanti gli interventi raccolti in AA.VV., *Idea di Thomas More*, Neri Pozza, Vicenza 1978 (la raccolta comprende saggi di Germain Marc'hadour, Marialisa Bertagnoni, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu e altri). Un ritratto di Thomas More è quello che emerge dall'analisi della corrispondenza, nel notevole studio, già citato, di SARDARO, *La corrispondenza di Tommaso Moro. Analisi e commento critico-storico*, che ha il pregio, tra gli altri, di offrire in italiano una selezione di splendide lettere di More, con il testo originale latino o inglese (l'edizione spagnola del volume è stata tuttavia criticata in una rencensione di Alvaro Silva apparsa su "Moreana", Vol. 45, 174 (Oct. 2008) 258-260).

[470] Cfr. MARC'HADOUR, *Thomas More*, col. 852; il giudizio *talis pater, talis filius* risale a uno dei primi biografi di More: cfr. STAPLETON, T., *The Life of Sir Thomas More* (1588), a cura di E. E. Reynolds, Londra 1966, p. 4. La lettera di More a Erasmo è pubblicata in italiano nell'edizione a cura di Bruno Fortunato, *Tommaso Moro, Lettere*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 143-148.

[471] DONNE, J., *Biathanotos*, cit. in "Moreana" 115-116 (1993) 168.

anglicano dal gusto paradossale e spesso polemico, lo descrisse come "la persona dotata di virtù più elevata che il regno abbia mai generato"[472].

### *6.2. Thomas More e la scolastica*

Thomas More è innanzitutto un umanista e un letterato che riveste un ruolo di primo piano ampiamente riconosciuto nello sviluppo della prosa inglese. Nel corso dei suoi studi, tra Oxford e Londra, impara il greco e il latino, compone poesia in latino e in inglese e, apprezzato traduttore, possiede un gusto stilistico personale ispirato al principio di un *decorum* dove l'eloquenza non va mai separata dall'autenticità[473].

More rivolge particolare attenzione a sant'Agostino, e al *De Civitate Dei* dedica una dissertazione accademica. Conosce e apprezza Petrarca, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino e altri letterati del '400 italiano[474]. Alla figura dell'umanista eclettico italiano Giovanni Pico della Mirandola dedica un'opera intitolata *The Life of John Pico*, scritta intorno al 1504 e pubblicata nel 1510, parziale traduzione della *Vita* scritta dal nipote di Giovanni, Gianfrancesco Pico[475].

---

[472] SWIFT, J., *The Prose Works of Jonathan Swift*, Basil Blackwell, Oxford 1959, vol. 13, p. 123. Questa citazione e la precedente sono tratte da WEGEMER, *Thomas More. A Portrait of Courage*, pp. 226-227.

[473] Circa le idee di More sulla teoria linguistica, cfr. HOSINGTON, B. M., *Thomas More's View on Language and Translation and their Place in the Classical and Humanist Tradition*, "Moreana" vol. 40, 153-154 (March 2003), 69-98; a p. 70, note 1-3, si documenta come la qualità della prosa di More fosse apprezzata fin dalla metà del XVI secolo. L'articolo studia anche i rapporti della concezione linguistica umanistica di More in tensione con quella scolastica.

[474] Per questi e altri dati, si veda COOGAN, R., *Petrarch and Thomas More*, "Moreana" 21 (feb. 1969) 19-30; l'articolo prova l'esistenza di echi di Petrarca – in particolare dei *Trionfi* – in diverse opere di More, tanto che l'autore giunge ad affermare che Thomas More è il primo letterato inglese nel quale sia riscontrabile in modo chiaro un influsso diretto da parte di Petrarca. Sui rapporti tra More e sant'Agostino si veda WEGEMER, G., *The* City of God *in Thomas More's* Utopia, "Renascence" 44.2 (Winter 1992) 115-135, che dimostra come i riferimenti al vescovo di Ippona siano almeno altrettanto importanti e presenti rispetto a quelli a Cicerone e Platone.

[475] MORE, *Complete Works*, vol. 1.

Mentre non è chiaro se More abbia letto testi di san Tommaso nel corso del giovanile soggiorno oxoniense (un biennio circa, intorno al 1492, dunque appena quindicenne), lo studio di Pico costituisce senza dubbio un incontro per lo meno indiretto con il realismo dell'Aquinate. More guarda a Pico come a un modello ideale di umanista erudito, studioso dei classici e attento all'approfondimento della Scrittura anche da un punto di vista filologico. Nella dedica di *The Life of John Pico* More afferma che leggendolo "si impara la moderazione di fronte al successo, la pazienza nelle avversità, il disprezzo del mondo e la tensione verso la felicità eterna"[476]. L'umanista italiano, quindi, è presentato innanzitutto come un modello di come attraverso lo studio si possa giungere a Dio: come ha affermato Marc'hadour, "chiaramente, dalla prima all'ultima pagina, lo scritto su Pico è un florilegio esplicitamente cristiano teso risolutamente alla crescita nella 'santità' sia del compilatore sia del lettore"[477].

Già in questa opera prima di More fa la sua comparsa un tratto caratteristico dell'umanista inglese, cioè il gusto per il paradosso che mira a sconcertare e divertire il lettore (un aspetto che si ricollega al diffuso ricorso umanistico alla facezia): a conclusione della biografia dell'umanista presentato come modello, More afferma infatti in modo sorprendente che Pico, dopo la morte, non va in Paradiso ma finisce in Purgatorio, soprattutto per essere stato freddo e titubante nel seguire la sua vocazione religiosa. Si comincia già a intravedere la complessità di pensiero, celata dietro il senso

[476] Per la formazione teologica di More, appare chiarificatore MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro…*, pp. 439-453; circa la sintonia tra Pico della Mirandola e san Tommaso, si vedano in particolare le pp. 445-447. Una lettura in parte discordante si trova in VALCKE, L., *Jean Pic de la Mirandule lu par Thomas More*, "Moreana" 100 (1989) 77-98: l'autore sottolinea come More eviti ogni riferimento al Pico più propriamente scolastico, per limitarsi a presentarlo come modello spirituale. Tuttavia non sembra che ciò sia sufficiente a dedurne un atteggiamento critico nei confronti della visione teologica di Pico, proprio perché lo scopo dell'opera che More sta scrivendo non è teologico ma, appunto, spirituale.

[477] MARC'HADOUR, G., *Thomas More's Spirituality*, in SYLVESTER, R. (a cura di), *Saint Thomas More: Action and Contemplation*, Yale University Press, New Haven–Londra 1972, p. 130.

dell'umorismo che renderà celebre Thomas More e che costituisce il motivo essenziale dell'attenzione a lui dedicata in questo studio[478].

A Oxford esisteva una tradizione legata a Roger Bacon e a Occam, che si distanziava decisamente dal realismo tomista; verso la fine del XV secolo, tuttavia, era in corso nella sede universitaria oxoniense un tentativo di sintesi tra Aristotele e Duns Scoto: è sintomatico che le prime tre opere stampate a Oxford siano una traduzione dell'*Etica* di Aristotele (1479), un commento alla stessa opera dello spagnolo Antonio Andrés (1480) e un altro commento di Alessandro di Hales (1481)[479]. Si tratta quindi di un ambiente dove, con un orientamento generale vicino alla scuola francescana e scotista, si guarda con rispetto ad Aristotele. Dal punto di vista teologico, va tenuto presente che sarebbe sbagliato cercare negli scritti di More un sistema di pensiero articolato e completo. Egli scrive di teologia spesso per controbattere opinioni altrui – all'interno quindi di un contesto polemico –, oppure per un'esigenza interiore di natura spirituale ed esistenziale, come negli scritti dell'ultima parte della sua vita[480].

---

[478] A proposito della sorprendente e paradossale conclusione di *The Life of John Pico*, si può vedere WEGEMER, *Thomas More. A Portrait of Courage*, pp. 18-21. Sui rapporti tra Pico e More, cfr. anche GABRIELI, V., *Giovanni Pico and Thomas More*, "Moreana" 15-16 (Nov. 1967) 43-57; l'articolo è stato ripubblicato, con qualche modifica, in "La Cultura" (1968) 313-332.

[479] Cfr. PRÉVOST, A., *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Maison Name, Tours 1969; si citerà la traduzione spagnola *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, a cura di M. Morera, pubblicata dalle edizioni Palabra, Madrid 1972; in questo caso, si vedano le pp. 54-57; fin dal 1475, la versione latina dell'*Etica Nicomachea* di Bruni risulta presente nel catalogo del Catherine's Hall College di Cambridge (Cfr. COOGAN, *Petrarch and Thomas More*, p. 19).

[480] Per un inquadramento della polemica anti-scolastica, tra Colet, Erasmo e More, si veda MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro…*, *passim*. La critica umanistica nei confronti della filosofia scolastica andava rivolta soprattutto al ricorso eccessivo alla logica, che rendeva difficile qualsiasi argomentazione ragionevole, con il rischio di allontanare il discorso dalla vita reale. Un esponente di questo uso estremo della logica, e bersaglio delle critiche di More e di altri umanisti, era Pietro di Spagna, autore delle *Summulae Logicales*; a proposito della critica contro l'abuso della dialettica si può vedere GRACE, D., Utopia*: A Dialectical Interpretation*, "Moreana" 100 (1989) 273-302. Si veda anche PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, capp. II-III della seconda parte, intitolati "Humanismo y teología: Moro y Erasmo" e "La reforma de los estudios de teología".

Nel clima culturale in cui avviene la sua formazione esisteva un'accesa polemica contro l'eccessivo ricorso al sillogismo tipico di una scolastica irrigidita e appiattita su un uso esagerato della logica; lo stesso More denuncia questo abuso nella lettera a Martin Dorp, dove presenta con tono di critica sferzante il ritratto di un teologo:

> "Non appena una minima affermazione fosse uscita dalle labbra di chi parlava, sebbene prudente, scrupolosamente precisata e ben costruita, il nostro teologo la triturava immediatamente con un sillogismo; e questo ancorché il tema della conversazione non avesse niente a che vedere con la teologia o la filosofia, e fosse del tutto estraneo alla sua professione. Era per lui indifferente il punto di vista da difendere"[481].

A scanso di equivoci, tuttavia, More prosegue e puntualizza:

> "Non critico tutti i teologi, non condanno tutte le questioni proposte dai moderni. Ma a mio parere dev'essere censurato e rigettato tutto ciò che è irrilevante, tutto quanto non contribuisce al sapere ed è ostacolo alla pietà. C'è invece un altro genere di questioni che trattano seriamente di argomenti umani e, con rispetto, di problemi teologici"[482].

Va notato che, a differenza delle violente critiche di John Colet contro la scolastica in generale e san Tommaso in particolare – a volte con toni non molto diversi da quelli utilizzati da Lutero e dai protestanti –, la posizione di More nei confronti della filosofia medioevale appare moderata. Sebbene nell'opera dell'umanista inglese le citazioni espresse di san Tommaso non siano frequenti, è attestata una sua buona conoscenza delle opere dell'Aquinate. Un antico biografo narra un episodio significativo:

---

[481] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, a cura di Elizabeth Rogers, Princeton University Press, Princeton 1947, pp. 46-47.
[482] *Ibid.*

> "Una volta, durante un viaggio sul fiume da Chelsea a Londra, lo colpì un opuscolo pubblicato poco tempo prima da un eretico. Dopo averlo letto per un po', ne indicò col dito a Harris alcuni paragrafi. Gli argomenti presentati da questo mascalzone, disse, sono le obiezioni che san Tommaso si pone in quella questione e in quell'articolo della II-II, ma il briccone omette le risposte offerte dal Dottore"[483].

E nell'opera polemica contro Tyndale si trova una lode esplicita di san Tommaso:

> "Questo miserabile denigra abusivamente, citando il suo nome, il santo dottore san Tommaso, uomo di tale scienza che le menti più eccelse e gli uomini più capaci che la Chiesa di Cristo ha avuto dai tempi suoi lo hanno considerato e chiamato il fior fiore della Teologia; un uomo dalla vita leale e di fede perfetta, tanto che Dio stesso ne ha testimoniato la santità con molti e grandi miracoli"[484].

L'umanista dichiara di possedere un amore per la verità e per l'ortodossia che viene prima anche dell'amicizia, e al riguardo menziona una volta espressamente Erasmo – nel quale invece è più facile trovare titubanze o incoerenze dottrinali: "Se avessi trovato nel mio caro Erasmo l'intenzione e i propositi distorti che ho trovato in Tyndale, il mio caro Erasmo non sarebbe più il mio caro"[485]. Ed è proprio in questa caratteristica che è stato

---

[483] STAPLETON, T., *The Life of Sir Thomas More*, citato in MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro…*, p. 453-454. John Harris era il segretario di Thomas More.

[484] MORE, *The Confutation of Tyndale's Answer*, in *Complete Works*, vol. 8, p. 713. Morales segnala come nel brano di Tyndale a cui More si riferisce ci sia un cenno critico anche nei confronti di Duns Scoto, che non viene tuttavia ribattuto da More. Nella lista di 180 libri che probabilmente provenivano dalla biblioteca di Thomas More si trova anche la *Catena Aurea in duobus voluminibus*; in PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, pp. 61-65, si può vedere l'elenco completo dei 180 volumi, 40 dei quali in greco, 139 in latino e uno solo in inglese (una traduzione del 1525, ad opera di J. Walton del *De consolatione Philosophiae* di Boezio, del quale è peraltro presente anche un'edizione latina).

[485] *Ibid*., p. 177; Thomas More prosegue la frase dicendo che "tuttavia il mio amatissimo Erasmo detesta le eresie, e quindi resterà il mio carissimo Erasmo".

individuato l'elemento principale che accomuna Thomas More e l'Aquinate: una riflessione sapienziale sulla totalità del dogma cattolico, che "è presente nell'atteggiamento contemplativo e di studio di More, e si traduce nel suo realismo, nel suo senso comune teologico, nell'attaccamento alla filosofia perenne, nella lettura semplice e religiosa della Bibbia, nella fedeltà al Magistero della Chiesa. Per More come per san Tommaso non esiste una sapienza esclusivamente filosofica"[486].

Più in generale, si può affermare che le argomentazioni teologiche di More su temi dogmatici di maggiore rilevanza, di ecclesiologia, pneumatologia e teologia sacramentaria sono in sintonia con l'insegnamento del Dottore Angelico. Se non si può dire dunque che Thomas More sia stato un seguace dell'Aquinate come lo furono, per esempio, un Francisco de Vitoria o un Tommaso di Vio, è pur vero che egli stesso non rifiutò il titolo di "tomista", attribuitogli in modo dispregiativo dagli avversari nella polemica[487]. Nelle opere di More esistono alcune altre citazioni esplicite di san Tommaso, che paiono sufficienti a testimoniare una sicura consuetudine con la *Summa* e con altri scritti dell'Aquinate.

### *6.3. Virtù, semplicità e cerimonie di corte*

In una lettera del 1504 a John Colet, tra le più antiche giunte a noi, il giovane More aveva confidato l'impressione negativa che gli aveva prodotto l'ambiente della città di Londra, e ne diceva i motivi:

> "In città infatti che cosa può incitare ad una vita buona? Al contrario, quando un uomo lotta con tutte le sue forze per arrampicarsi sul ripido sentiero della virtù, essa con mille mezzi lo richiama indietro e con mille allettamenti lo invischia nuovamente. Dovunque tu vada, non senti altre voci che non siano o di amore simulato,

[486] MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro…*, pp. 481-482.
[487] Cfr. MORE, *Responsio ad Lutherum*, in *Collected Works*, vol. 5, I, p. 80. Interessante è il giudizio sintetico che si trova in KINNEY, D., *Introduction*, in MORE, *In Defence of Humanism*, in *Complete Works*, vol. 15, pp. LXXVIII-LXXIX, nota 6: il curatore dell'edizione della *Lettera a un monaco* afferma che More distingue nettamente tra gli scolastici e san Tommaso, considerando quest'ultimo "un'eccezione illustre".

> mielato veleno di viscidi adulatori, o per contro inimicizie feroci, liti, clamore dei tribunali"[488].

Si sta in sostanza lamentando, vale la pena di sottolinearlo, proprio la mancanza di cordialità e veracità nei rapporti sociali che caratterizzano la città, menzionando con esattezza – in modo che difficilmente può essere casuale – i due vizi aristotelici dell'adulazione della litigiosità. Un vocabolario affine si trova nella dedica con la quale Cuthbert Tunstal, amico e compagno nella missione diplomatica nella Fiandre del 1515, dedicherà a More un suo trattato di matematica: "Di tutti i miei amici… mi sembri il più adatto, sia per l'intimità sia per la tua franchezza; so infatti che sarai lieto di ogni cosa buona che possa esservi contenuta, mi farai notare ogni errore e saprai perdonare ogni sua mancanza"[489].

Di evidente matrice classica è una definizione di virtù che si legge in *Utopia*: "definiscono la virtù come un vivere d'accordo con la natura, secondo l'ordinamento voluto per noi da Dio; agisce secondo natura chi, al momento di desiderare o rifiutare qualcosa, si sottomette alla ragione"[490]. E prosegue:

> "E' innanzitutto la ragione ad accendere negli uomini l'amore e la riverenza per la Maestà divina, alla quale dobbiamo l'esistenza e la capacità di godere; e la quale, inoltre, ci invita e incoraggia a vivere con la minima sofferenza e con la gioia più grande possibile, disposti – a motivo della comune natura – ad aiutare il prossimo ad ottenerla [...]. Non esiste niente di più umano (cioè di caratteristico

---

[488] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, p. 6; cfr. SARDARO, A., *La corrispondenza di Tommaso Moro. Analisi e commento critico-storico*, p. 120.

[489] "From all my friends… you seemed to me the most fitting of all, both on account of intimacy and on account of your frankness: for I know that you will be pleased at whatever good it may contain, warn me of whatever is imperfect, and forgive whatever is amiss" (citato in WEGEMER, *Thomas More. A Portrait of Courage*, p. 52).

[490] MORE, *Utopia*, in *Complete Works*, Vol. 4, a cura di E. Surtz e J. H. Hexter, Yale University Press, New Haven–Londra 1965 (162/18-22): "Virtutem definiunt secundum naturae vivere; ad id siquidem a Deo institutos esse nos. Eum vere naturae ductum sequi, quisquis in appetendis fugiendisque rebus obtemperat rationi" (i riferimenti, qui e altrove, sono a questa edizione critica).

> e peculiare per l'uomo) del mitigare le sofferenze altrui, eliminando la tristezze e restituendo agli altri la gioia (*iucundit*as) della vita, cioè il piacere (*voluptas*)"[491].

Lo stile di More in *Utopia* è paradossale e volutamente ambiguo, ricco di giochi di parole e anche di esplicite contraddizioni, per cui risulta forse inutile cercare un'interpretazione lineare e rigorosamente coerente. Basti qui rinvenire una certa sintonia tra questa presentazione della virtù e del piacere/gioia e la trattazione di san Tommaso (proveniente, attraverso la mediazione di Cicerone, da Aristotele) che descrive a più riprese la virtù in collegamento con l'idea di natura e di ragione: si può affermare che More si muova tra concetti e riferimenti che sono in continuità con la tradizione morale classica aristotelica, ciceroniana e tomista[492]. Un aspetto partico-

---

[491] *Ibid*. (162/31-35): nella conclusione del testo originale latino si legge: "id ad laudandum humanitate nomine censeat, homine homini saluti ac solatio esse; si humanum est, maxime (qua virtute nulla est homini magis propria) aliorum mitigare molestia, et sublata tristitia vitae iucunditati, hoc est voluptati, reddere". La sintonia con san Tommaso è affermata da MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro…*, p. 481, dove si segnala *S.Th.*, I-II, q. 71, a. 2 co.: "Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae". Per una descrizione dello stile paradossale di *Utopia*, si veda VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Introducción*, in *Tomás Moro, Utopía*, Rialp, Madrid 1989, pp. 13-52, in particolare i paragrafi dedicati a "El estilo literario" (pp. 19-21), "El recurso del desdoblamiento y de las ambivalencias" (pp. 21-22) e "Clave y sentido de la Utopía" (pp. 26-28). Si veda anche l'illuminante giudizio sul significato di *Utopia* in BOUYER, *Tommaso Moro, umanista e martire*, pp. 54-55: "non un programma, bensì una parabola, una parabola che ci invita a non opporre la tradizione alla razionalità, ma neppure anteporre, naturalmente, la razionalità alla tradizione e soprattutto a non ridurre la tradizione cristiana a quella mescolanza di tradizioni, che non sono frutto di convincimenti meditati, ma assai più di vaghe abitudini"; a p. 49, Bouyer afferma a proposito del commento di Prévost all'*Utopia* che "gli si potrebbe rimproverare soltanto, avendo studiato la sua opera con molta serietà, di avere forse talvolta dimenticato in un angolo il sorriso con il quale More alla fin fine la propone al lettore". Si vedano, *infra* (paragrafo 6.9) le osservazioni di Chesterton su natura e ragione.

[492] Non è un caso che nella biblioteca di More si trovasse l'*opera omnia* di Aristotele, insieme a numerose opere di Platone e Cicerone: cfr. PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, pp. 64-65. Cfr. anche *supra*, paragrafo 4.2 (per es., nota 256), dove si riscontra sintonia tra queste considerazioni circa la virtù e l'impostazione ciceroniana, ripresa da san Tommaso.

larmente "ciceroniano" dell'*Utopia* che è stato messo in luce dalla critica è la centralità del concetto di *decorum*, che Morus – uno dei personaggi del dialogo, *alter ego* dell'autore – definisce come l'arte di sapersi comportare in modo conveniente ad ogni circostanza, cioè "quel sapere civile che riconosce ogni situazione e si accomoda alla scena che si presenta, per quanto sia possibile, con eleganza e decoro"[493].

La già citata lettera a John Colet contiene anche un elogio della vita semplice, così diversa da quella cittadina tutta piena di cerimonie e ipocrisia:

> "Non ti biasimo se non sei stanco della campagna, dove vedi gente semplice che non conosce le finzioni della città; dovunque tu volga lo sguardo, il bel paesaggio ti ristora, l'aria pura ti allieta e la vista del cielo ti delizia. Non vedi altro che i bei doni della natura e di una sacrosanta innocenza"[494].

Pur nella retorica di una lettera giovanile, si trova qui un tratto caratteristico della personalità di More, vale a dire una certa insofferenza nei confronti della cortesia mondana, alla quale lo statista dovette peraltro sotto-

---

[493] MORE, *Utopia*, I, 99/11-14: "philosophia civilior quae suam novit scenam, eique sese accomodans, in ea fabula, quae in manibus est suas partes concinne et cum decoro tutatur"; cfr. WEGEMER, G., *Ciceronian Humanism in More's* Utopia, "Moreana" 104 (Dec. 1990) 5-26, in particolare le pp. 14-22; dopo aver presentato una sintesi di alcuni studi che dimostrano in modo convincente la matrice ciceroniana di molte idee di *Utopia*, Wegemer suggerisce una lettura del capolavoro moreano a partire dalla falsariga della filosofia morale e politica di Cicerone, espressa dalle idee del personaggio Morus, in contrapposizione con la visione paradossale del suo interlocutore Itlodeo. Wegemer segnala che anche la celebre espressione che conclude *Utopia* ("permulta esse in Utopiensium republica, quae in nostris civitatibus optarim verius quam sperarim", dove resta volutamente ambiguo che cosa l'autore speri di vedere effettivamente realizzato) è un calco di CICERONE, *De Republica*, II, 52: "civitatemque optandam magis quam sperandam". Interessante un commento di Chesterton, a conclusione di un articolo del 1929 "On Progress and History", pubblicato in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. XXXV, Ignatius Press, San Francisco 1991, p. 84: "It was he [More] who invented the very word Utopia; and then, finding the changes he saw so different from the changes he desired, would not have the book translated into English. Utopia is not at the beginning of the world or at the end of the world. Utopia has been something always near and never discovered".

[494] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, p. 7.

stare docilmente nei diversi incarichi diplomatici e di governo che ricoprì. Erasmo descriveva nei termini seguenti questa caratteristica dell'amico, toccando direttamente il tema delle buone maniere:

> "E' sorprendente quanto poco gli importino le regole esteriori di etichetta, nelle quali la gente crede che si trovi la cortesia dei modi (*morum civilitatem*). Egli non le esige da nessuno, né vi presta eccessiva attenzione nelle riunioni familiari o in società"[495].

La *civilitas morum*, che nella lettura erasmiana è sia la virtù ideale per ogni uomo sia la qualità propria di More, non consiste nell'affettazione dei modi e nella cura di un comportamento artificiosamente atteggiato, ma nella sincerità e schiettezza da mantenere a corte e in ogni luogo.

Di questo gusto per la semplicità sincera troviamo un'estrema conferma nell'ultima lettera scritta da Thomas More, il giorno prima dell'esecuzione. Secondo la narrazione del biografo William Roper, la figlia Margaret (moglie dello stesso Roper) incontrò per l'ultima volta il padre subito dopo la sentenza, mentre veniva ricondotto da Westminster alla Torre. Dopo aver ricevuto la sua benedizione in ginocchio, "si gettò verso di lui e, senza preoccuparsi di sé stessa, facendosi largo in mezzo alla folla e alla pattuglia di guardie che lo circondavano con alabarde e spade, in fretta gli corse incontro e lo abbracciò di slancio, sotto gli occhi di tutti, lo strinse al collo e lo baciò"[496]. Questo commovente incontro non è però ancora l'ultimo, perché Margaret, "non contenta di aver rivisto nuovamente suo padre, quasi dimentica di sé e tutta presa dall'amore appassionato per il suo caro padre, senza curarsi di sé né della moltitudine

---

[495] ERASMO, *Lettera a Hutten*, p. 19: "Dictu mirum quam neglegens sit caerimoniarum, quibus hominum vulgus aestimat morum civilitatem. Has ut a nemine exigit, ita aliis non anxie praestat nec in congressibus nec in conviviis".

[496] ROPER, *The Life of Sir Thomas More*, pp. 55-56. Sullo speciale rapporto di Margaret (Meg) More con il padre, si veda l'intervento di MARC'HADOUR, G., Funiculus triplex: *Margaret Roper and Thomas More*, "Moreana" 20 (June 1983) 93-97; un recente intervento, con ulteriori indicazioni bibliografiche, mette in luce l'importanza culturale della figura di Margaret, soprattutto in rapporto con l'umanista spagnolo Juan Luis Vives: OLIVARES-MERINO, E. M., *A Month with the Mores: The Meeting of Juan Luis Vives and Margaret More Roper*, "English Studies" 88/4 (2007) 388-400.

che lo opprimeva da ogni parte, d'improvviso si voltò, corse verso di lui come prima, lo afferrò per il collo e lo coprì ripetutamente di baci con il più tenero affetto"[497]. Il commento del padre alla scena ribadisce indirettamente che le buone maniere da mantenere in società non possono prevalere sulla carità e sull'affetto, che a volte vanno espresse con spontaneità e passione:

> "I tuoi modi nei miei confronti non mi sono mai piaciuti tanto come quando mi hai baciato l'ultima volta, perché mi piace quando l'amore filiale e la carità affettuosa non hanno tempo di curarsi della cortesia mondana. Addio, mia cara figlia, e prega per me, e io lo farò per te e per tutti i tuoi cari, perché ci possiamo incontrare allegramente in cielo. Grazie di tutto quanto hai fatto per me"[498].

Come si vedrà, il riferimento alla gioia celeste e definitiva non è puramente retorico o formale, ma è il fondamento della speranza che anima More nel momento più buio della sua prigionia. Per ora interessa sottolineare l'apprezzamento dei *modi* che sono capaci di vincere i rispetti umani e manifestare l'amore filiale. La carità può esigere, in determinate circostanze, che un affetto intimo e famigliare abbia manifestazioni "plateali". Per definire quel finissimo amore filiale femminile, More crea un neologismo, *daughterly*, che nelle lettere dalla Torre ricorre altre due volte, sempre riferito alla figlia Meg. In una di queste occasioni, l'accenno è di particolare interesse per il nostro studio; More conforta la figlia con la promessa delle sue preghiere, e ne spiega il motivo nel modo seguente: "Perché la carità cristiana, l'amore naturale e la tua condotta così propria di una figlia *funiculo triplici* (*qui, ait scriptura, difficile rumpitur*) mi legano e mi costringono a questo. Né tanto meno io dubito delle tue preghiere"[499]. Come si

---

[497] *Ibid*., p. 56.

[498] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, p. 564: "I never liked your manner toward me better than when you kissed me last for I love when daughterly love and dear charity hath no leisure to look to worldly courtesy. Fare well my dear child and pray for me, and I shall for you and all your friends that we may merrily meet in heaven. I thank you for your great cost".

[499] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, 545: "For Christian charity and natural love and your very daughterly dealing *funiculo triplici* (*qui, ut ait scriptura difficile rumpitur*) both bind and strain me thereto. And of yours I put as little doubt".

vede, More intesse nel testo il passo di Qo 4, 12: "funiculus triplex difficile rumpitur", per definire un rapporto d'amore resistente al dolore e allo sforzo, in cui la carità è alla radice della condotta tenuta in una circostanza specifica, nella quale si è manifestato l'amore naturale[500].

L'esame sintetico condotto delinea una personalità poliedrica: umanista versato in greco e latino, polemista, diplomatico esperto e prudente giurista, capace di accogliere gli amici nella propria casa, coinvolgendoli con naturalezza nell'intimità familiare. Senza dimenticare la raccomandazione di Fabro di non accettare gli schematismi della vulgata idealista, che tenderebbe a opporre *a priori* la cultura umanistica e la scolastica medioevale, il nostro interesse si rivolge a indagare come le virtù sociali, che sembrano essere incarnate nell'uomo, vengano descritte dal moralista e teologo Thomas More, e fino a che punto in queste si possano rinvenire tracce del pensiero di san Tommaso d'Aquino[501]. Anticipiamo sin d'ora l'ipotesi che un influsso esplicito e consapevole dell'Aquinate sia alla base di uno dei tratti caratteristici della figura di Thomas More, cioè del senso dell'umorismo per il quale molti aneddoti della sua vita sono passati alla storia. Per provare questa ipotesi si approfondirà soprattutto quello che è forse il capolavoro letterario dell'umanista inglese.

---

[500] Per inciso, si può notare che lo stesso passo del Qoelet è citato da san Tommaso in una questione che discute le parti della giustizia, in particolare se sia sufficiente la parola di due o tre testimoni in un processo; la risposta affermativa si appoggia anche su questa autorità della Sacra Scrittura; cfr. *S.Th.*, II-II, q. 70, a. 2, co: "Et ideo requiritur binarius testium, vel, ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta, in ipsis testibus. Unde et Eccle. IV dicitur, *funiculus triplex difficile rumpitur*". Senza la pretesa di affermare una dipendenza, è probabile che il giurista Thomas More avesse familiarità con le questioni della *Summa* che riguardano i processi (*S.Th.*, II-II, qq. 67-71).

[501] In sostanza, gli studi che confrontano sistematicamente san Tommaso e Thomas More si riducono a tre (preceduti dai cenni sopra citati presenti nell'opera di Prévost). Il più ampio e scientifico è quello del 1974, già citato, di MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro y sus contactos con la doctrina y las obras de Santo Tomás de Aquino*; più di recente sono intervenuti GORDON, W. M., *Hope's Movement Toward Love in More and Aquinas*, "Moreana" vol. 40, 153-154 (March 2003), 159-172; e CESSARIO, R., *Moral Theology on Earth: Learning from Two Thomases*, "Studies in Christian Ethics" 19.3 (2006) 305-322.

### *6.4. Il* Dialogue of Comfort against Tribulation *e i* Merry Tales

Il *Dialogue of Comfort against Tribulation* è uno degli ultimi scritti di More, composto durante il periodo trascorso in carcere nella Torre di Londra, dal 17 aprile del 1534 al 6 luglio 1535, giorno della sua decapitazione[502]. Il dialogo è stato definito il "testamento spirituale"[503] di More, e presenta una costruzione stilistica attenta ed equilibrata, dove si mette in evidenza la maestria letteraria dell'umanista inglese, nonché il frutto della meditazione matura e consapevole di chi sa di essere giunto alla fase decisiva della propria vita. Gli interlocutori sono il nobile e anziano Antony e il giovane nipote Vincent, che conversano a partire dall'ipotesi di un probabile martirio per mano dei Turchi e danno origine a quello che C. S. Lewis ha definito come "probabilmente il più bell'esempio di dialogo platonico che esiste nella letteratura inglese", affermando che esso "dovrebbe essere presente in ogni biblioteca"[504].

Il *Dialogue of Comfort* è suddiviso in tre libri: il primo è dedicato a una definizione teorica della tribolazione e delle sue cause, il secondo all'analisi di tre tipi diversi di avversità (quelle scelte volontariamente, quelle accettate liberamente, e quelle che non si riescono ad evitare in nessun modo), il terzo al peggior genere di tribolazione, cioè la persecuzione violenta. Sono state notate e messe in luce alcune corrispondenze tra quest'opera, le *Tusculanae Disputationes* di Cicerone e i *Dialoghi* di san

---

[502] D'ora in poi si citerà semplicemente come MORE, *Dialogue of Comfort* il volume 12 di *Complete Works of St. Thomas More*, che contiene l'edizione critica del *Dialogue of Comfort against Tribulation*, con introduzioni e traduzione a cura di Louis L. Martz e Frank Manley, Yale University Press, New Haven and London 1976. Non si riprodurrà, in genere, il testo originale in inglese antico, ma la versione modernizzata da Monica Stevens, pubblicata da Sheed and Ward, London 1951; ove lo si riterrà utile, verranno indicati anche i riferimenti al testo dell'edizione critica e alla traduzione italiana a cura di Alberto Castelli, Editrice Studium, Roma 1970, che è pregevole soprattutto per l'apparato di commento; si è preferito, in generale, offrire una traduzione nuova dei passi del *Dialogue of Comfort* citati.

[503] Cfr. MARTZ, L. L., *The Tower Works*, in *Dialogue of Comfort*, p. LXVI. Per un'interessante descrizione del clima spirituale delle opere composte da Tomas More nella Torre, si veda HAUPT, G., *The Late Devotional and Exegetical Works and More the Man*, parte della *Introduction* a *Complete Works*, vol. 13, pp. CLXVII-CLXXX.

[504] Il giudizio si trova in LEWIS, C. S., *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, Clarendon Press, Oxford 1954, p. 172 e 178.

Gregorio Magno. Mentre per Cicerone la fonte d'ispirazione è Platone e per san Gregorio il riferimento costante è san Benedetto, More si ricollega a un ampio spettro di autori patristici e medioevali, costruendo una sorta di "Protrettico cristiano in tono più dimesso della *Consolatio philosophiae* di Severino Boezio, ma anche con un tono più caldo e immediato e con il pronunciamento esplicito della fede nell'attesa del martirio"[505]. Un antico biografo spiega ciò che l'autore si proponeva nei termini seguenti:

> "Lo scopo e il fine era quello di preparare e fortificare le menti degli inglesi per far fronte con fermezza e coraggio, senza venir meno, all'imminente persecuzione che prevedeva, e che effettivamente ebbe luogo, contro l'unità della Chiesa e la sua fede cattolica"[506].

Il traduttore e curatore dell'edizione italiana Alberto Castelli individua il "centro del libro" nel capitolo 10 del libro II, che contiene già *in nuce* le ragioni della speranza, del conforto e quindi della gioia di Thomas More:

> "Queste [Mt 23, 37] sono parole, Vincent, di non piccolo conforto per ogni cristiano. Da esse si può vedere con quanto tenero affetto Dio, per sua grande bontà, brami di chiamarci a raccolta sotto la protezione delle sue ali, e quanto spesso, come una gallina amorevole, egli chioccia chiamando a sé persino quei pulcini che s'ostinano ad andare lontano, esposti al pericolo dell'avvoltoio, e che non vogliono accorrere al suo chiocciare, ma più egli chioccia per loro e più lontano essi se ne vanno. Perciò non possiamo dubi-

[505] FABRO, *Il Dialogo del conforto nelle tribolazioni di Tommaso Moro* (si avrà modo di tornare più avanti su questo articolo di Fabro). Cfr. O'DONNELL, A. M., *Cicero, Gregory the Great and Thomas More: Three Dialogues of Comfort*, "Moreana" 100 (1989) 169-197. Questo studio presenta una precisa analisi parallela dei tre dialoghi, con riferimenti a Platone, Luciano, Boezio e altri autori e moralisti classici. Altri interventi utili per inquadrare il *Dialogue of Comfort against Tribulation* sono RUSSELL, J. S., *More's* Dialogue *and the Dynamics of Comfort*, "Moreana" 65-66 (Jun 1980) 41-56; NORLAND, H. B., *Comfort through Dialogue*, "Moreana" 93 (feb 1987) 53-69; e YEE, N., *Thomas More's* Moriae Encomium*: the Perfect Fool in* A Dialogue of Comfort against Tribulation, "Moreana" 101-102 (May 1990) 65-74. Nessuno di questi articoli fa riferimento a san Tommaso d'Aquino.

[506] HARPSFIELD, N., *The Life and Death of Sir Thomas More*, a cura di E.V. Hitchcock, Oxford University Press, Londra 1932, pp. 133-134.

> tare che, se lo seguiremo, se, con fedele speranza, verremo correndo sotto di lui, egli in ogni genere di tentazione ci prenderà vicino e ci metterà proprio sotto la sua ala, e noi saremo salvi se là ci fermeremo [...]. E per mostrare quanta sicurezza e tranquillità avremo se restiamo sotto le ali celesti di Dio, il salmista dice ancora di più: *All'ombra delle tue ali canto di gioia* (Sal 62, 8). Che vuol dire che, quando siederemo accanto al nostro dolce Signore, sotto la sua santa ala, non solo staremo al sicuro, ma anche ci rallegreremo con grande gioia"[507].

L'esperienza esistenziale che More sta vivendo mentre scrive è drammatica, e l'atmosfera del carcere, la prospettiva di una morte preceduta da cruente torture (che gli verranno risparmiate soltanto all'ultimo momento), l'oppressione psicologica al pensiero di cosa potrà succedere alla sua famiglia dopo la probabile conclusione della vicenda non fanno che aumentare la tragicità della situazione. Mentre il primo libro presenta una trattazione tutto sommato teorica, ove è per lo più il saggio Antony a parlare mentre il nipote interloquisce brevemente quasi solo per manifestare approvazione, nel secondo e terzo libro il dialogo acquista un maggiore realismo drammatico ed esistenziale, che si costruisce intorno al Salmo 90, dove un tema di fondo è la paura del dolore e della morte, il timore di fronte ai "terrori della notte" e alla "peste che vaga nelle tenebre", che si può superare con la speranza e la fiducia in Dio[508].

Entrambi i personaggi del dialogo interpretano diversi punti di vista dell'autore, in un clima che è ben riassunto dall'anziano Antony:

---

[507] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 10 (104/14-105/6). A partire dallo stesso passo di Mt 23, 37, "quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto", san Tommaso aveva identificato l'avvoltoio (*milvus*) con il diavolo, e il commento presenta analogie ineteressanti; si veda *Super Matth.*, cap. XXIII, lect. 3: "Si riuniscono coloro che vengono convertiti da Dio, perché è questo che accomuna i peccatori; si disperdono coloro che si separano dall'unità. Si dice che non esista un animale tanto solerte con i pulcini quanto la gallina. La gallina li difende dall'avvoltoio, e mette a repentaglio la propria vita per loro, e li raduna sotto le sue ali. Così Cristo ha pietà di noi (…). Ma Dio volle e costoro non vollero: quindi la loro cattiva volontà ebbe la meglio sulla volontà di Dio".

[508] Sal 90 (91), 5-6.

> "Non trovo un paragone più adatto per la mia vita di quello di un stoppino di candela che brucia nel fondo di un candelabro. A volte lo stoppino brucia così fievolmente che chiunque direbbe che è quasi spento. Poi improvvisamente alza una fiamma che esce di mezzo pollice dal fondo e dà ancora una luce viva e fugace, e la cosa si ripete più volte, finché alla fine, prima del previsto, si spegne. Così succede a me [...], ma so che tutto ciò non durerà a lungo ma che all'improvviso, uno di questi giorni, la mia luce se ne andrà. E quindi con l'aiuto di Dio (poiché mi pare di non essere mai ben preparato) cercherò di vivere ogni mio giorno come se fosse l'ultimo"[509].

In realtà, il nucleo tematico del dialogo è già presente nella più celebre e lunga delle lettere dalla Torre, attribuita alla figlia Margaret (Meg) ma probabilmente scritta (o quanto meno concepita) a quattro mani da padre e figlia, in risposta a una precedente di Alice Alington a Margaret, nella quale si avanzava l'ipotesi che la ragione della reclusione del padre nella Torre di Londra fosse un eccesso di scrupolo[510]. La lunga lettera di Margaret ad Alice riporta il dialogo con il padre, nel quale prende voce e viene messo in scena l'intimo dramma della coscienza di More, in cui Meg ha assunto il ruolo di *Maistres Eve* e Alice quello del serpente tentatore. La parola *concience* viene ripetuta più di quaranta volte, mettendo in chiaro quale sia il nodo della questione. Ma al centro della lettera, sorprendentemente, lo strumento stilistico al quale viene affidata l'argomentazione centrale è quello di una digressione disimpegnata, un *merry tale*, che parla di un "povero uomo onesto di campagna chiamato Company"[511], che viene chiamato a far parte di una giuria spregiudicata e corrotta, ma si rifiuta di

[509] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 2 (85/13-86/6).
[510] Cfr. MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, pp. 514-532; sul parallelismo tra questa lettera e il *Dialogue of Comfort* si veda MARTZ, *The Tower Works*, pp. LX-LXV. Il più celebre biografo moderno di More paragona questa lettera a un dialogo platonico: cfr. CHAMBERS, R. W., *Tommaso Moro*, Rizzoli, Milano 1965, pp. 532-534. Alice Alington era figlia della seconda moglie di More, di poco più grande di Margaret ed educata insieme a lei e agli altri tre fratellastri. La lettera è stata pubblicata in italiano nell'edizione a cura di Bruno Fortunato, *Tommaso Moro, Lettere*, pp. 202-223.
[511] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, p. 521 e ss.

sentenziare come gli altri undici membri, adducendo ragioni di coscienza. La sua giustificazione è che la *compagnia* unanime degli undici non gli sarebbe di alcuna utilità qualora dovesse andare all'inferno per non aver seguito i dettami della propria coscienza, né tanto meno gli undici sarebbero disponibili, in quel frangente, a "fargli compagnia" nella dannazione eterna con la stessa facilità con cui adesso gli chiedono di passare dalla loro parte. Considerata l'occasione che dà luogo alla lettera e la situazione oggettiva nella quale More si trova, non cessa di stupire il fatto che il nodo centrale dell'argomentazione in favore della necessità di seguire il giudizio della propria coscienza venga affidato a una favola narrata con toni spensierati.

I cosiddetti *merry tales*, racconti disimpegnati e paradossali, a volte macabri e spesso notevolmente comici, sono una delle caratteristiche più sorprendenti del *Dialogue of Comfort*: Antony ne racconta ben quattordici e Vincent quattro. Il primo libro, come si diceva, è composto da lunghe riflessioni del saggio e anziano zio, che rendono quasi impossibile al nipote intervenire nella conversazione; Antony compie una sorta di autocritica ironica su questo punto proprio nell'*incipit* del secondo libro, narrando l'episodio di un dottore in teologia che, dopo lunga assenza, va a visitare la sorella suora, e non riesce ad aprire bocca per la loquacità di quest'ultima, che perfino lo rimprovera per il suo silenzio. L'aneddoto è seguito da un altro, del tutto analogo, ma applicato alla conversazione tra marito a moglie, per il quale Vincent lascia intendere di aver colto un'allusione a una "nostra parente", che si può leggere come riferimento alla moglie di More. Ad ogni buon conto, Antony puntualizza affettuosamente che, se la parente "non è così divertente, è comunque molto buona"[512].

[512] MORE, *Dialogue of Comfort*, II (81/24), introduzione: "she is not so merry but what she is equally good". Sulla questione dei *merry tales* in Thomas More si è scritto molto. Per orientarsi sul tema si vedano: GORDON, W. M., *In Defense of More's Merry Tales*, "Moreana" 38 (June 1973), 5-12; HOSINGTON, *Thomas More's View on Language and Translation and their Place in the Classical and Humanist Tradition*, in particolare le pp. 82-84; PRESCOTT, A. L., *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*, "Criticism" 45-4 (Fall 2003) 417-433; GOTTSCHALK, M., *Why Is More So Merry in* A Dialogue concerning Heresies*?*, "Thomas More Studies" 3 (2009), 24-31; e soprattutto le

Potrebbe sembrare che questi toni scherzosi rispecchino semplicemente un tratto del temperamento dell'autore, ricordando con parole dell'amico Erasmo che egli "fin dall'infanzia imparò il gusto degli scherzi in tal modo che pare essere nato per questi; ma non esagera mai fino alla volgarità, né ha mai amato il sarcasmo"[513]. E si è senz'altro portati a condividere il giudizio a proposito dell'umorismo moreano espresso da Bouyer, che afferma che "pochi uomini, in tutta la storia inglese, sono al pari di Thomas More, tipici rappresentanti di quella forma di finezza, incomprensibile per il latino o il tedesco, che si è soliti chiamare *humour*. Il gusto di spacciare imperturbabilmente delle enormità, non senza insinuare di sfuggita, ma nel senso più paradossale dei modi, molte verità di buon senso, costituisce tutto lo spirito (nel senso spicciolo del termine) di Thomas More"[514].

Alcuni contemporanei di More lo accusavano invece di mancare di moderazione, e in definitiva di carità, proprio nell'ironia con cui criticava i suoi avversari, tanto da conferirgli il soprannome dispregiativo di *Master Mock*. Questa accusa è presente in modo chiaro, per esempio, nella cronaca dell'esecuzione di Thomas More scritta da Edward Hall per conto di Enrico VIII, dove il buonumore che il condannato riesce a mantenere fino al momento del patibolo viene presentato come un suo modo abituale di irridere con disprezzo gli altri: egli, dice con tono dispregiativo il cronista ufficiale del re, possedeva senza dubbio "una notevole arguzia, ma essa era così mescolata con la burla e il sarcasmo che non considerava ben detto niente in cui non fosse stato capace di introdurre qualche ironia"[515]. Di fatto, specialmente nella polemica contro la Riforma, More risponde con toni violenti alle argomentazioni di Lutero, affermando la liceità di usare un linguaggio *scurrilis* per ribattere ai discorsi volgari dell'eretico. Mentre

---

considerazioni sulla speranza e il buonumore presentate da MANLEY, F., *The Argument of the Book*, nell'introduzione del *Dialogue of Comfort*, pp. XCVIII ss.

[513] ERASMO, *Lettera a Hutten*, pp. 18-19: "Iam inde a puero sic iocis est delectatus, ut ad hos natus videri possit, sed in his nec ad scurrilitatem usque progressus est, nec mordacitatem unquam amavit".

[514] BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, p. 94.

[515] HALL, E., *Lives of Kings: Henry VIII*, vol. 2, T.C. e E.C. Jack, Londra 1904, p. 265. Sulla fama di Thomas More nella cultura inglese resta attuale quanto si legge in CHAMBERS, *Tommaso Moro*, pp. 500-503 ("L'opinione degli inglesi").

non si possono leggere fuori dal contesto delle accese polemiche che attraversavano l'Europa che stava assistendo allo scisma protestante, va detto che i toni di More variano a seconda della questione precisa di cui sta discutendo: comunque sia, lo scopo dell'ironia, che effettivamente giunge a volte a un violento sarcasmo, è sempre quello di difendere la verità e cercare di convincere il lettore, e aiutarlo così a salvarsi[516].

Ma la questione dei *merry tales* e dello scherzo va ben aldilà dei confini della retorica polemica in materia dottrinale. In realtà, proprio all'inizio del secondo libro del *Dialogue of Comfort*, il tema della liceità e convenienza degli scherzi viene affrontato dai due interlocutori in modo teorico, sotto il titolo "Whether a man may not in tribulation use some worldly recreation for his comfort". Vincent afferma che alcune argomentazioni dello zio nel corso della precedente conversazione potrebbero essere interpretate come un divieto di cercare qualunque tipo di ristoro, durante la tribolazione. Questo atteggiamento pare essere al giovane eccessivamente severo e, a sostegno di una visione più mitigata, egli presenta un argomento d'autorità:

> "San Tommaso dice che una conversazione gradevole, chiamata *eutrapelia*, è una virtù buona, utile a ristorare l'animo e a renderlo pronto e desideroso di tornare alla fatica e allo studio, mentre uno sforzo senza soste lo farebbe diventare mortalmente fiacco"[517].

---

[516] Il culmine della violenza, di fatto assai sopra le righe, si trova nelle argomentazioni che controbattono le critiche al celibato sacerdotale. Si tratta però di un tema che stava particolarmente a cuore all'umanista inglese, perché legato a un momento particolarmente significativo della sua vita, in cui visse un profondo dissidio interiore e pensò lungamente se la sua strada fosse proprio quella del celibato sacerdotale o religioso, decidendosi infine per quella della vocazione cristiana nel matrimonio. Si veda al riguardo WEGEMER, *Thomas More: A Portrait of Courage*, pp. 10-15 e 21-24; un'analisi dettagliata dell'utilizzo di More dell'ironia e dell'umorismo a scopo apologetico, il cui perno è però la carità, si trova in GOTTSCHALK, *Why Is More So Merry in* A Dialogue concerning Heresies*?*; in particolare, si veda p. 29.

[517] *Dialogue of Comfort*, II, 1 (82/17-21): "St. Thomas saith that proper pleasant talking, which is called *eutrapelia*, is a good virtue, serving to refresh the mind and make it quick and eager to labour and study again, whereas continual fatigue would make it dull and deadly". Lo studio più approfondito sull'*eutrapelia* in Thomas More è quello di PRESCOTT, *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*; tuttavia, il punto di vista di

Questo riferimento esplicito a san Tommaso merita un'analisi attenta.

### *6.5. La presenza dell'Aquinate nel* Dialogue of Comfort against Tribulation

Nelle varie edizioni delle opere dell'umanista, quando si tocca un punto di una certa importanza teologica, spesso viene indicato in nota un passo di san Tommaso d'Aquino, presentato come l'ovvio riferimento in materia dottrinale[518]. Invece, come si è detto, negli scritti di More l'Aquinate è citato direttamente piuttosto di rado, e le menzioni riservate esclusivamente a lui sono ancor meno frequenti[519]: l'argomento d'autorità presentato in quest'occasione non può essere dunque casuale né generico, tanto più a proposito di un tema di gusto prettamente umanistico come quello – presente come si è visto anche nel *Cortegiano* – delle facezie. Come si è avuto modo di studiare, il recupero dell'eutrapelia come virtù sociale che ordina la ricreazione e lo scherzo è un elemento originale nel quale l'Aquinate prende le distanze dalla tradizione che l'ha preceduto, per ricollegarsi direttamente ad Aristotele, e pertanto Thomas More, appassionato lettore dei Padri, con difficoltà troverebbe in altri una base per la sua argomentazione[520]. L'anziano Antony comincia a trattare il tema della ricre-

---

questo breve saggio è più che altro letterario, e forse per questo non viene data importanza alla fonte tomista del discorso sull'eutrapelia. Si vedano anche i commenti a questo passo che si trovano alle pp. 113-114 dell'edizione italiana del *Dialogue of Comfort*, dove Alberto Castelli ribatte le critiche all'umorismo di More avanzate da Rainer Pineas in un articolo del 1961: cfr. PINEAS, R., *Thomas More's Use of Humour as a Weapon of Religious Controversy*, "Studies in Philology" (april 1961) 97-114.

[518] E' quanto avviene più volte, per esempio, nell'introduzione dell'edizione critica di Yale del *Dialogue of Comfort*, e anche nell'ottima edizione spagnola a cura di Alvaro de Silva, Rialp, Madrid 1988.

[519] Cfr. MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro…*, pp. 453-456, dove vengono segnalate nei *Complete Works* di More soltanto quattro citazioni individuali esplicite di san Tommaso e alcune altre insieme a Padri e Dottori della Chiesa.

[520] Cfr *supra*, paragrafo 4.7.2. Nella biblioteca di More, tra gli altri, si trovavano testi in greco e latino di sant'Ireneo, san Cipriano, san Giovanni Crisostomo, san Gregorio Nazianzeno, san Giovanni Damasceno, ecc. cfr. PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, pp. 64-65.

azione a partire dall'affermazione che esiste chiaramente un'inclinazione naturale al divertimento:

> "La gente è già per conto suo incline a questo tipo di divertimenti! Lo vedi anche in noi che, riuniti qui per parlare di quanto di più triste e serio si possa immaginare, ci siamo abbassati alla prima occasione a raccontare storielle frivole e volgari. A dire il vero, come tu, mio caro nipote, ben sai, io stesso sono per natura un giullare almeno per metà, se non di più"[521].

L'espressione usata da Antony per definire sé stesso è "even half a gigglot or more", ma pare chiaro che qui sia in realtà Thomas More in persona a offrirci un conciso autoritratto, con un ennesimo gioco di parole sul proprio cognome[522]. Una sorta di "firma", collocata proprio al centro del *Dialogue*, nel bel mezzo della discussione sul ruolo del buonumore e dello scherzo nella vita cristiana. L'argomentazione di Vincent/More prosegue:

> "Ma visto che chiedi la mia opinione sulla questione, se chi si trova nella tribolazione possa onestamente cercare ricreazione e conforto in qualche divertimento onesto (dando per scontato che il nostro principale conforto dev'essere in Dio, e da lui cominciare, e in lui continuare e con lui finire), e cioè se una persona possa di tanto in tanto cercare qualche onesta gioia mondana, non oserei essere così severo da proibirlo completamente, dal momento che uomini buoni e dotti l'hanno consentito in certi casi, in particolare per riguardo alla diversità di temperamenti"[523].

---

[521] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 1 (82/26-83/5): "Folk are prone enough to such fancies of their own mind! You may see this by ourselves who, coming now together to talk of as earnest sad matter as men can devise, were fallen yet even at the first into wanton idle tales. And of truth, cousin, as you know very well, I myself am by nature even half a gigglot and more"

[522] Il gioco di parole è ipotizzato dai curatori dell'edizione critica, cfr. *Dialogue of Comfort*, nota 83/4-5. "Gigglot" è un termine inglese arcaico che definisce "one excessively given to merriment" (cfr. *Dialogue of Comfort*, Glossary).

[523] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 1 (83/5-15).

In realtà, a parte il precedente riferimento a san Tommaso, il gruppo di non meglio identificati "uomini buoni e dotti" citati a sostegno di questa tesi si riduce a un unico "uomo molto virtuoso", del quale si riporta un episodio:

> "Cassiano, uomo molto virtuoso, racconta in una delle sue *Collationes* di come uno dei santi Padri, in un sermone, parlò del cielo e delle cose celesti in modo così celestiale che molti nell'uditorio, al dolce suono delle sue parole, caddero addormentati. Quando il predicatore se ne accorse, fece finta di niente e disse: 'Vi racconterò una storiella divertente'. All'udire questo essi alzarono la testa e prestarono attenzione. E si trovarono ad ascoltare di nuovo cose del cielo, ora che il sonno era ormai stato interrotto"[524].

Innanzitutto si può notare che il brano di Cassiano citato non si trova nelle *Collationes*, ma nel *De Coenobiorum Institutis*[525]; in secondo luogo, cosa più interessante, il senso dell'aneddoto originale è in contraddizione con l'argomentazione di More, perché l'intento di Cassiano è quello di dimostrare come il demonio gioisca quando vengono raccontate storie frivole. La confusione da parte di More è del tutto comprensibile, non avendo egli sotto mano, nella fredda solitudine della Torre di Londra, la fonte del racconto; risulta però interessante ricordare che l'*auctoritas* utilizzata da san Tommaso nella questione sull'eutrapelia è proprio un episodio della vita di san Giovanni Evangelista, narrato da Cassiano nelle *Collationes*[526]. Visto che senz'altro Thomas More non aveva a disposizione neppure la *Summa Theologiae* quando scriveva il *Dialogue of Comfort*, la precisione con cui egli cita l'argomentazione di san Tommaso non può che essere il segnale di una consuetudine non saltuaria con quel testo, del quale l'umanista ricorda il contenuto, i dettagli e – pur confondendo l'aneddoto – la citazione dalle *Collationes* di Cassiano. Può aver contribuito alla confusione una delle argomentazioni presentate da san Tommaso immediatamente dopo la descrizione dell'eutrapelia, quando afferma che "gli scherzi devono essere adatti alle circostanze e alle persone. Per questo Tullio dice nel primo libro

[524] *Ibid*. (84/5-13).
[525] CASSIANO, *De Coenobiorum Institutis*, V, 31 (PL 49, 247-248).
[526] Cfr. *supra*, par. 4.7.2: l'episodio si trova in *Collationes*, 24, 21 (PL 49, 1312).

della *Retorica* che quando chi ascolta è stanco 'non è sbagliato che l'oratore attacchi a parlare di qualcosa di nuovo o ridicolo, a patto che la dignità dell'argomento non impedisca di scherzarvi sopra"[527]. Analoga è l'argomentazione con cui Antony prosegue:

> "Posso soltanto dire che per colui che non è capace di resistere a lungo mantenendo alta la testa e sentendo parlare del cielo senza essere di tanto in tanto ricreato con una sciocca storiella scherzosa (come se il cielo fosse un argomento noioso!), non si può far altro che consentirglielo. Per conto mio preferirei il contrario, ma non posso farci niente"[528].

Troviamo un'ulteriore conferma nello stesso senso poco oltre, quando Vincent dice: "Ad ogni buon conto, a mio avviso, facciamo in modo che questo tipo di svaghi siano più corti e rari possibile. Usiamoli come condimento, non facciamoli diventare piuttosto la carne"[529]. Si tratta di un'argomentazione che rispecchia da vicino quella offerta da san Tommaso, citando Aristotele, nel passo parallelo: "Basta un poco di divertimento per dare sapore alla vita, come nel cibo basta poco sale"[530]. Ed è proprio poco dopo quel passo che san Tommaso ribadisce l'importanza della moderazione, affermando che "la virtù dell'austerità (*austeritas*) non esclude tutti i divertimenti, ma solo quelli esagerati e disordinati. Essa quindi rientra nell'affabilità, che il Filosofo denomina amicizia; oppure rientra nell'eutrapelia, o giovialità (*iucundita*s)"[531].

---

[527] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 2, ad 1: "Iocosa debent congruere negotiis et personis. Unde et Tullius dicit, in I Rhet., quod quando auditores sunt defatigati, *non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem*". L'obiezione ribattuta da san Tommaso con l'autorità di Cicerone era una frase di sant'Ambrogio, che vietava tassativamente lo scherzo: l'Aquinate giustifica tale atteggiamento dicendo che esso riguarda l'oratoria sacra. Si tratta, come si vede, di un esempio di come san Tommaso riesce ad addolcire l'austera dottrina patristica circa il gioco e il divertimento.
[528] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 1 (83/19-23).
[529] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 1 (84/24-26).
[530] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 4, co.
[531] *Ibid.*, ad 3.

La lezione dell'Aquinate sembra essere dunque presente in modo assai più che formale nella riflessione dell'autore del *Dialogue of Comfort*. Senza la pretesa di affermare tassativamente l'esistenza di dipendenze letterali da san Tommaso nell'opera di More, vale la pena di passare in rassegna alcuni elementi che per lo meno consentono di riscontrare analogie.

L'intero dialogo, come è evidente, è una riflessione sul martirio, nella quale esistono affinità con la trattazione sistematica del martirio presentata nella *Summa*, che lo intende come l'atto sommo della virtù cardinale della fortezza, mediante il quale l'uomo è capace di resistere al dolore e alla paura della morte, fino a dare la testimonianza della propria vita per amore di Dio e per fedeltà alla verità rivelata[532]. Un'analisi attenta del trattato tommasiano evidenzia una notevole sintonia con la meditazione moreana sul timore e la tristezza di fronte alla prospettiva del dolore fisico e all'eventualità del martirio, e sul dubbio relativo alla propria perseveranza finale, da risolvere attraverso l'umile richiesta di aiuto a Dio.

More descrive la tentazione di pusillanimità come "gran parte del timore notturno"[533] che assale coloro che stanno soffrendo tribolazione a motivo di decisioni prese da loro stessi; essi "dovrebbero pregare e ricorrere a Dio, e lasciare la codardia che si inventano essi stessi [...] e guardare nel Vangelo colui che sotterrò il suo talento e lo lasciò senza frutto. Tutto ciò che ne ricavò fu un severo rimprovero per la sua pusillanimità – che era proprio ciò che egli considerava la sua giustificazione"[534]. Il diavolo, prosegue Antony, facendo leva sulla pusillanimità e sulla paura, presenta poi la tentazione del suicidio: "Prendi per esempio Catone Uticense, che si suicidò in Africa dopo la grande vittoria di Giulio Cesare. Sant'Agostino

---

[532] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 124. Si veda al riguardo RODRIGUEZ, V., *Introducción al Tratado de la Fortaleza*, in *Tomás de Aquino, Suma de Teología IV. Parte II-II (b)*, BAC, Madrid 1994, pp. 310-311.

[533] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 13 (111/12).

[534] *Ibid*.; la citazione evangelica è Mt 25, 14-30; nella questione sulla pusillanimità, san Tommaso argomenta proprio a partire dallo stesso passo del Vangelo, in *S.Th.*, II-II, q. 133, a. 1 co: "sicut praesumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX".

ha ben dimostrato nel *De Civitate Dei* che non ci fu in quell'azione né magnanimità né fortezza, ma solo pusillanimità e mancanza di carattere, che lo condusse a togliersi la vita"[535]. Si può notare come nella questione dedicata al timore san Tommaso citi precisamente lo stesso passo agostiniano, con un'argomentazione morale che gira tutta intorno ai motivi che portano il martire a superare la paura della morte[536]. Sempre discutendo la liceità del suicidio, Antony presenta un altro episodio citato da sant'Agostino, di nuovo nel *De Civitate Dei*, che narra di alcune vergini che preservarono la castità togliendosi la vita, in tempo di persecuzione. Lo stesso episodio agostiniano si legge nella questione della *Summa* dedicata al martirio, e la giustificazione morale che si dà è analoga a quella presentata da More[537].

Ancora: è verosimile ipotizzare che Thomas More, accusato di essere eccessivamente proclive all'insulto e alla derisione beffarda, conoscesse da vicino la trattazione del tema della derisione presentata dall'Aquinate, che si trova nelle questioni dalla 72 alla 76 della *Secunda Secundae*; e infatti anche una lettura sommaria mostra argomentazioni simili a quelle del *Dialogue of Comfort*. L'Aquinate distingue tra l'insulto e lo scherzo giocoso, che "non è teso a disonorare o rattristare chi è oggetto del motteggio (*eutrapelum*), ma piuttosto ha per scopo il divertimento e lo scherzo"[538]. La bontà della derisione dipende chiaramente per san Tommaso dall'intenzione, che può togliere all'atto la ragione di peccato, se per esempio lo scopo di chi lo usa è quello di correggere; deridere allo scopo di correggere va comunque sempre fatto con moderazione, per evitare il rischio di fare del male a qualcuno con una burla imprudente[539]. Per valutare la moralità di una burla va tenuto conto dell'intenzione, che sarà cattiva

---

[535] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 16 (130/15-18).
[536] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 125, a. 2, ob. 2. La citazione di sant'Agostino viene dal *De Civitate Dei*, I, 23 (PL 41, 36-37).
[537] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 16 (141/23-26); la citazione di sant'Agostino è di nuovo del *De Civitate Dei*, I, 26 (PL 41, 39); il passo parallelo della è *S.Th.*, II-II, q. 124, a. 1, ob. 2 e ad 2.
[538] *S.Th.*, II-II, q. 72, a. 2, ad 1: "quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci"; cfr. anche *ibid.*, co.
[539] *Ibid.*, co: "Necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur".

quando "facendosi beffe di qualcuno si vuole farlo arrossire"[540]. E' suggestivo ipotizzare che non sia sfuggito a Thomas More l'argomento paolino presentato dal Dottore Angelico quale chiave per l'acuta e dettagliata distinzione tra derisione, insulto, burla e altre possibili varianti: "per un'azione virtuosa, una persona merita il rispetto e la stima degli altri, e ottiene in sé stesso la gloria di una buona coscienza, secondo le parole di 2 Cor 1, 12: *questo infatti è il nostro vanto: la testimonianza della nostra coscienza*" [541] (e in ogni caso, la spiegazioni dell'Aquinate potrebbero aver confortato la conscienza del prigioniero accusato di eccesso di scrupolo).

Esiste un altro ambito nel quale si può riscontrare una certa affinità tra le argomentazioni di Thomas More e il magistero del Dottore Angelico, ed è l'attenzione che l'umanista inglese presta all'aspetto fisiologico dell'allegria, che si manifesta nella risata. Nell'Articolo 1 della questione dedicata alla burla, san Tommaso afferma che "i movimenti esteriori sono in certo modo dei segni delle disposizioni interiori, secondo quello che dice Sir 19: *Il vestito di un uomo, la bocca sorridente e la sua andatura rivelano quello che egli è*. E sant'Ambrogio dice nel primo libro del *De Officiis* che *lo stato della mente si conosce attraverso il corpo e che i movimenti del corpo sono come la voce dell'anima*"[542].

L'umanista spagnolo Juan Luis Vives aveva teorizzato che il riso fosse una manifestazione fisiologica della gioia e del piacere, che possiede effetti benefici per la salute. Si trattava di un'interpretazione che non seguiva l'insegnamento aristotelico e poi ciceroniano, che aveva definito riduttivamente la comicità come ciò che può essere descritto in modo strano o brutto. Risulta provato che More condividesse con Vives, amico e ospite a casa More a Londra nel 1523, la passione per lo studio su come gli stati d'animo possono riverberare nella fisiologia umana: di fatto uno dei tutori

[540] *S.Th.*, II-II, q. 75, a. 1 co: "irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat".
[541] *Ibid*., ad 2: "De opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam; apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum illud II ad Cor. I, *gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae*".
[542] *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 1, ad 1: "motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. XIX, *amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo*. Et Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *habitus mentis in corporis statu cernitur, et quod vox quaedam animi est corporis motus*".

dei suoi figli fu il medico John Clement, poi marito della figlia adottiva di More Margaret Giggs, nonché maestro nelle scienze mediche della figlia prediletta Meg[543]. A partire dall'insegnamento di san Tommaso sulla necessità della ricreazione, More attribuisce ai *merry tales* anche una funzione fisiologicamente distensiva:

> "Una storiella divertente con un amico ricrea grandemente una persona e, senza arrecargli alcun danno, gli allieta la mente e gli rinfranca il coraggio e la disposizione corporale, tanto che non mi pare ci sia alcun male in una tale ricreazione. Salomone stesso dice, mi pare, che gli uomini dovrebbero dare del vino all'uomo triste e oppresso, per fargli dimenticare la sua tristezza"[544].

E' stato affermato in modo convincente come su questo punto More non segua la lezione classica (e si differenzi in questo da Castiglione, del quale del resto è improbabile che conoscesse l'opera)[545]. Si nota invece una certa sintonia di questo stile moreano con quanto insegnato da san Tommaso nella *Prima Secundae*, circa i rimedi contro la tristezza, diversi dei quali sono prettamente "fisiologici", come il conforto di un qualche piacere, il pianto, il sonno e anche un buon bagno[546]. Anche in Marsilio Ficino si

---

[543] Si vedano al riguardo le osservazioni di VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El sentido del humor*, Alianza, Madrid 1976, pp. 81-109, in particolare la nota 26 a p. 102. Sugli studi di medicina di Margaret More Roper, si veda OLIVARES-MERINO, *A Month with the Mores: The Meeting of Juan Luis Vives and Margaret More Roper*, pp. 393-395.

[544] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 1 (83/13-16): "A merry tale with a friend refresheth a man much, and without any harm delighteth his mind and amendeth his courage and his stomach, so that it seemeth but well done to take such recreation. And Solomon saith, I believe, that men should in heaviness give the sorry man wine, to make him forget his sorrow". Per un ritratto di Vives, in rapporto a Erasmo e More, si veda FONTÁN, A., *Erasmo, Moro, Vives. El humanismo cristiano europeo*, Ed. Nueva Revista, Madrid 2002; e anche HERMANS, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, II, pp. 305-328.

[545] Precisi riferimenti alla tradizione classica e agli approfondimenti anche successivi a More si trovano in PRESCOTT, *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*, pp. 417-420, dove si prova come l'umanista inglese non segua in questo aspetto, pur conoscendolo senza dubbio alla perfezione, l'insegnamento di Cicerone, che fa eco ad Aristotele. Per il tema analogo delle "facezie" in Castiglione, si veda quanto detto *supra*, paragrafo 5.2.

[546] Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 38. Gli altri rimedi raccomandati da san Tommaso sono la contemplazione della verità e la compassione di un amico.

trova un'analoga raccomandazione sui rimedi che una passeggiata all'aria aperta, una buona dieta, la musica e il riso possono portare a chi è affetto da malinconia[547].

Con profondità psicologica e un riferimento esplicito alla natura umana, l'Aquinate aveva anche insegnato che "è proprio dell'uomo il fatto di poter ridere, e deriva dalla sua essenza"[548], e così facendo aveva anch'egli preso in qualche modo le distanze dalla tradizione classica, ben prima degli umanisti del XVI secolo. Nella *Catena aurea*, presente come si è visto nella biblioteca di More, il tema appare in una citazione di san Basilio: "Quando il Signore riprende coloro che ridono, rende manifesto che per chi ha fede non è mai tempo per ridere, soprattutto davanti a una così grande moltitudine di persone che muoiono in peccato, per i quali si deve piuttosto piangere: la risata vana è infatti segno di mancanza di moderazione, ed è un movimento sfrenato dell'anima; tuttavia non è disdicevole esprimere la passione dell'anima anche con il sorriso del volto"[549]. A commento dalla genealogia presentata dal Vangelo di Matteo, troviamo anche due sorprendenti interpretazioni tommasiane del nome di Isacco "Isacco si traduce *riso*, ma è il riso dei santi, non una risata stolta delle labbra, ma la gioia razionale del cuore che proviene dal mistero di Cristo". E, poco oltre, "Isacco significa speranza, poiché vuol dire *riso*, e fu infatti la gioia dei suoi genitori; allo stesso modo, la speranza è la nostra gioia perché ci fa sperare i beni eterni e la possibilità di gioirne. Infatti Abramo generò Isacco perché la fede genera la speranza"[550]. Questo legame tra

---

[547] Cfr. PRESCOTT, *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*, p. 419; l'autrice cita alcuni passi dei *Libri di vita*, facendo riferimento all'edizione critica a cura di C. V. Kaske e J. R. Clark, *Three Books of Life*, MRTS, Tempe 1998.

[548] *S.Th.*, I, q. 3, a. 4 co: "risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei"; cfr. anche *S.Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

[549] *Cat. in Lc* 6, l. 6: "Cum Dominus ridentes nunc arguat, palam est quod numquam erit fideli tempus risus; et praecipue in tanta multitudine eorum qui in peccato moriuntur, pro quibus oportet lugere. Superfluus autem risus est immoderantiae signum, et effrenis animae motus; sed usque ad vultus iucunditatem exprimere passionem animae non dedecet"; il passo commentato è Lc 6, 25, "guai a voi che ora ridete".

[550] *Catena in Mt*, cap. I, lect. 1; *Catena in Lc* VI, lect. 6: "Isaac significat spem, quia interpretatur risus, fuit enim gaudium parentum; spes vero similiter est gaudium nostrum, dum aeterna bona sperare facit et de eis gaudere. Abraham ergo genuit Isaac quia fides generat spem". San Tommaso sviluppa il concetto in modo articolato nel trattato della

speranza e riso, suggerito da san Tommaso, sembra avere una particolare risonanza in Thomas More. Come vedremo nel paragrafo seguente, l'allegria, il buonumore e lo scherzo possiedono per l'umanista inglese radici profonde, che rimandano al fine ultimo dell'uomo, facendo sì che il discorso trascenda il semplice dibattito retorico sulle facezie e sulle buone maniere, acquistando un profondo significato teologico.

### *6.6. Buonumore e speranza*

Secondo un'affermata interpretazione, fede, speranza e carità sono i motivi di fondo dei tre libri in cui il *Dialogue of Comfort* si articola e trova una profonda unità di stile e argomentazione; e una delle ragioni per cui il dialogo è disseminato di digressioni comiche ha a che vedere proprio con la virtù teologale della speranza, che rende l'uomo capace di sopportare pazientemente e fedelmente la tribolazione[551]. L'anziano Antony si serve del Salmo 90 per descrivere i diversi tipi di tentazione ai quali va incontro il cristiano in tempi di persecuzione, che sono il "*timore nocturno*", cioè la paura e la pusillanimità che possono portare, in casi estremi, al suicidio, la "*sagitta volante in die*", cioè l'orgoglio, il "*negotio perambulante in tenebris*", cioè la ricchezza e i piaceri della carne, e infine il "*daemonio meridiano*", cioè la persecuzione aperta e violenta. Contro tutte queste minacce, che colmano di angoscia l'animo del giovane Vincent, è necessario un atto di fede abbandonata, "*quoniam tu Domine spes mea*"[552]. Le parole dello zio, poco dopo la discussione sull'eutrapelia, rimandano proprio al fine ultimo della felicità eterna, e risultano in tal senso particolarmente significative:

---

speranza, a partire dall'idea che "spes causat gaudium, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes": cfr. *S.Th*, II-II, q. 18, a. 3, s.c.

[551] Questa è l'interpretazione di fondo, assai convincente, presentata da MANLEY, *The Argument of the Book*, pp. LXXXIX e ss. Sulla stessa linea, PRESCOTT, *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*, pp. 415 ss. e GORDON, *Hope's Movement Toward Love in More and Aquinas*, 159-172.

[552] Sal 90, 9 Vulg.; le citazioni precedenti sono dei vv. 5-6: cfr. *Dialogue of Comfort*, II, 12 (per il *timore nocturno*); 16 (*sagitta volante in die*); 17 (*negotio perambulante*); e *ibid*., III, 2 (*daemonio meridiano*).

> "Se fossimo come Dio comanda, e come la sapienza natura ci dice di essere – e non è in realtà del tutto scusabile che non lo siamo – non dubito che per chiunque la conversazione più incoraggiante sarebbe quella in cui si sente parlare del cielo. Invece adesso, Dio ci aiuti, la nostra miseria è tale che dopo averne parlato per un po', gli uomini si stufano. E, come se ascoltar parlare del cielo fosse un peso, devono ristorarsi subito con qualche frivolezza. Il nostro entusiasmo per le gioie eterne si è sorprendentemente raffreddato"[553].

In realtà, una lettura attenta del testo sembra contraddire almeno in parte questa affermazione di Antony, che considera i *merry tales* come una frivolezza tollerata, quasi un male necessario: "tali aneddoti non sono un rivestimento superficiale. Sono parte dell'intimo sviluppo del pensiero, inscindibilmente fusi nella materia presentata. Essi sorgono primariamente dalla complessa visione di More della propria personale condizione e dell'intera natura umana [...]. Visti in questa prospettiva, i *merry tales* e gli aneddoti del *Dialogue of Comfort* sembrerebbero derivare proprio dalla struttura essenziale dell'opera"[554]. Il buonumore e l'arguzia sono un tratto inconfondibile dello stile di Thomas More, dall'*Utopia* fino alle ultime parole pronunciate sul patibolo, ma nel contempo hanno a che vedere con il suo intimo e personale rapporto con Dio, che consente di relativizzare e ridimensionare gli eventi, anche i più drammatici, vedendoli in prospettiva dell'eternità: "nelle argomentazioni del libro, la virtù teologale della speranza è presentata in termini intellettuali; negli aneddoti e nei *merry tales* essa si realizza come esperienza emotiva", che ha luogo nella solitudine della Torre, nei lunghi e angoscianti mesi di prigionia[555].

---

[553] MORE, *Dialogue of Comfort*, II, 1 (83/15-23): "If we were also such as would God we were (and such as natural wisdom would that we should be, and is not clean excusable that we be not indeed), I would then put no doubt but that unto any man the most comforting talking that could be would be to hear of heaven. Whereas now, God help us, our wretchedness is such that in talking a while of it, men wax almost weary. And, as though to hear of heaven were a heavy burden, they must refresh themselves afterward with a foolish tale. Our affection toward heavenly joys waxeth wonderfully cold".

[554] MANLEY, *The Argument of the Book*, p. XCVII.

[555] *Ibid*., p. XCVIIII. Si veda anche il giudizio, apparentemente discordante, di BRÉMOND, H., *Le Bienheureux Thomas More*, coll. Les Saints, Paris 1904, pp. 185-186: "il martire che prende in giro dolcemente è il Thomas More di tutti i giorni (…). Quello

All'inizio del trattato sulla beatitudine, l'Aquinate afferma che "la felicità dell'uomo dipende, come da causa propria, dalla gloria che si trova in Dio, secondo quanto dice il Salmo 90: *lo salverò e lo renderò glorioso. Lo sazierò di lunghi giorni e gli mostrerò la mia salvezza*"[556]. Subito prima si trova la distinzione chiara tra gloria umana e gloria eterna: "la fama e la gloria a volte sono false, come dice Boezio nel libro III del *De consolatione*: *Sono molti coloro che devono la propria fama alla falsa opinione del volgo. Ci può essere qualcosa di più vergognoso? Infatti, se qualcuno è lodato falsamente, necessariamente proverà vergogna di quelle lodi*. Quindi la felicità dell'uomo non consiste nella fama e nella gloria"[557]. Il tema dell'inconsistenza della gloria terrena è presente nel *Dialogue of Comfort*, soprattutto intorno a un capitolo del terzo libro che tratta espressamente dell'adulazione[558]. Il passo contiene alcuni aneddoti decisamente umoristici che sono probabilmente in parte autobiografici, e rientrano in quel tratto tipico dell'umanista inglese che non ama le atteg-

---

*humour*, come ogni *humour*, non è altro che qualcosa di superficiale. La vita intima di Thomas More, proprio in quel momento, non è lì (…). In realtà, in fondo al suo cuore, come i martiri di tutte le epoche, suoi fratelli, More si intrattiene con Dio, chiede umilmente la grazia di cui ha bisogno, e si astrae da tutto per non vedere altro che i cieli aperti e Gesù assiso alla destra del Padre suo". Anche se la sottolineatura fatta da Brémond è diversa, il giudizio non sembra essere in contrasto con l'interpretazione qui presentata dell'umorismo di Thomas More. Come si vedrà più avanti, comunque, l'autore francese non pare cogliere fino in fondo lo specifico dell'umorismo moreano, legato alla sua interpretazione della virtù dell'eutrapelia.

[556] *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 3, co: "Ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, *eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum*"; san Tommaso cita la conclusione del Sal 90. Vale la pena di notare che nel trattato tommasiano sulla felicità il riferimento a Boezio è molto presente (insieme a quello a sant'Agostino): il *De Consolatione Philosophiae* era presente sia in latino sia in inglese nella biblioteca di More, e probabilmente era uno dei libri che poté portare nella Torre, fino a quando, poche settimane prima dell'esecuzione, gli vennero sottratti.

[557] *Ibid.* s.c.: "beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam, ut enim dicit Boetius, in libro III de Consol., *plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant*. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria".

[558] MORE, *Dialogue of Comfort*, III, 10 (212-219).

giate maniere di corte, dove l'adulazione è consuetudine considerata inevitabile: si può dire che l'ironia di More possiede qui una vivacità che tradisce quanto stesse a cuore all'uomo la sincerità nei rapporti sociali, che porta anche ad apprezzare la correzione fraterna. Anche se il punto di partenza è per More più classico, con citazioni da Plinio, Terenzio, Marziale e Giovenale, il tema di fondo è sempre quello dell'importanza della veracità e della necessità della correzione fraterna, che viene ribadito con argomentazione più che altro teologica.

Esiste anche un altro aspetto che ricorda da vicino la questione tommasiana dedicata all'adulazione, nella quale si affermava che quando si loda a una persona "per il solo desiderio di compiacerla, o per evitare un male, oppure per ottenere un bene in caso di necessità, allora la sua adulazione non è contraria alla carità"[559]. Nel *Dialogue of Comfort*, concludendo la trattazione di questo vizio, Antony ammette che "gli uomini dovrebbero lodare le cose che considerano lodevoli negli altri, mantenendosi nei confini della verità, per incoraggiarli a progredire sulla stessa strada. Poiché gli uomini non perdono la caratteristica dei bambini: la lode li sprona a migliorare"[560]. San Tommaso aveva affermato che "se uno volesse, lodando qualcuno, compiacerlo per confortarlo perché non venga meno nelle tribolazioni, o affinché egli progredisca nel bene, fatte salve le dovute circostanze, questo atto appartiene alla virtù dell'affabilità"[561]. E la conclusione di Antony-More torna a mettere al centro del discorso la carità, che dev'essere il fondamento e il criterio della moralità del comportamento in società: "sarebbe meglio fare il bene senza cercare lode. Tuttavia coloro che non trovano nel loro cuore di che lodare una buona azione di un'altra

[559] *S.Th.*, II-II, q. 115, a. 1 co.

[560] MORE, *Dialogue of Comfort*, III, 10 (218/24-29): "Men should commend such things as they see praiseworthy in other men–keeping them within the bounds of truth–to give them the greater courage to the increase of them. For men keep still in that point one quality of children, that praise must prick them forth".

[561] *S.Th.*, II-II, q. 115, a. 1, ad 1: "Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando ut ex hoc eum consoletur ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad praedictam virtutem amicitiae". Il riferimento alla *consolatio in tribulationibus* non dev'essere sfuggito a Thomas More.

persona si mostrano o invidiosi o di carattere molto freddo e aspro"[562]. Analogamente, si ricorderà che san Tommaso aveva affermato che "il termine adulazione si attribuisce a coloro che nella convivenza ordinaria vogliono con parole o fatti risultare graditi a qualcuno oltre i confini del lecito"[563], sottintendendo così che esiste una lode cortese e doverosa – cioè che non si spinge *supra debitum modum* – nei confronti delle buone azioni altrui, che è un atto buono poiché si mantiene nei dovuti limiti ed è frutto della bontà del cuore.

La consolazione che More cerca in Dio è la stessa che è l'argomento espresso nel titolo del *Dialogue of Comfort against Tribulation*, dove la parola "comfort" rimanda alla fortezza intesa sia come virtù cardinale sia come dono dello Spirito Santo. Similmente, san Tommaso aveva inteso la speranza in un duplice senso: innanzitutto speranza della felicità eterna, e in secondo luogo, fiducia nell'aiuto di Dio, che viene incontro ai suoi figli per confortarli e renderli capaci di resistere alle tribolazioni per raggiungere la salvezza e la felicità eterna[564].

Nei giorni tra l'1 e il 6 luglio del 1535, tra la condanna a morte ormai avvenuta e l'esecuzione, Thomas More compose un'orazione nella quale si legge quest'invocazione:

> "O Dio glorioso, allontana da me ogni paura colpevole, ogni tristezza meditabonda e peccaminosa, ogni speranza colpevole, ogni colpevole gioia e allegria. E fammi dono d'altra parte, per questa

[562] MORE, *Dialogue of Comfort*, III, 10 (219/1-3): "But better it were to do well and look for none. Howbeit, those who cannot find it in their hearts to commend another man's good deed show themselves either envious or else of nature very cold and dull".
[563] *S.Th.*, II-II, q. 115, a. 1, co.: "Nomen adulationis solet attribui omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione". Cfr. *supra*, paragrafi 4.4.1 e 4.7.3.
[564] La trattazione della speranza si trova in *S.Th.*, II-II, q. 17; cfr., in particolare, a.7, co.: "obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium". Cfr. anche *supra*, paragrafo 4.7.2, in particolare la nota 360, con la citazione di *S.Th.*, III, q. 45 a. 1 co: "via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero iucundus (…). Unde Beda dicit, super Marcum, *pia provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata fortius adversa tolerarent*".

> paura, per questa tristezza e oppressione, di quel conforto, consolazione e allegria che saranno d'aiuto alla mia anima: *Fac mecum secundum magnam bonitatem tuam Domine*"[565].

Ricordando come l'atto esimio della virtù della fortezza fosse per san Tommaso il martirio, è interessante rileggere la definizione che si trova nella questione 139 della *Secunda Secundae* circa la fortezza come dono dello Spirito Santo:

> "L'animo umano è spinto dallo Spirito Santo a *portare a termine* l'azione cominciata, liberandosi da qualunque pericolo incomba su di lui. Il che supera le possibilità della natura umana, dal momento che infatti è a volte fuori dalla portata umana portare a compimento i propri progetti, o sfuggire ai mali o ai pericoli, tanto che succede che egli ne è *oppresso fino a morirne*. Ma questo viene realizzato nell'uomo dallo Spirito Santo, che lo *conduce alla vita eterna*, che è il fine di tutte le buone azioni e la liberazione da ogni pericolo. E lo Spirito Santo, a questo scopo, infonde nella mente una *fiducia speciale*, che *elimina ogni timore* che le si opponga. In questo senso la *fortezza* è considerata un *dono dello Spirito Santo*"[566].

I nostri corsivi sottolineano le analogie che ci sembra di poter individuare tra il processo interiore analizzato dall'Aquinate e l'intima esperienza psicologica e spirituale vissuta e descritta da More. Nell'estrema orazione

---

[565] MORE, *A Devout Prayer*, in *Complete Works*, vol. 13, p. 229: "O glorious God, all sinful fear, all sinful sorrow and pensiveness, all sinful hope, all sinful mirth, and gladness take from me. And on the other side concerning such fear, such sorrow, such heaviness, such comfort, consolation and gladness as shall be profitable for my soul: *Fac mecum secundum magnam bonitatem tuam Domine*".

[566] *S.Th.*, II-II, q. 139, a. 1, co: "Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto".

della Torre sopra citata, dopo aver implorato la liberazione da ogni vizio, il condannato proseguiva e chiedeva proprio che ogni sua azione e pensiero potessero essere animati dal dono dello Spirito Santo:

> "Buon Dio, donami la grazia, in ogni mia paura e agonia, di ricorrere a quella grande paura e agonia che tu, mio dolce Salvatore, hai avuto nel Monte degli Ulivi prima della tua amarissima Passione, e meditandola, concedimi di ricevere il conforto dello Spirito e la consolazione utile alla mia anima [...]. Donami, buon Dio, un animo umile, modesto, quieto, pacifico, paziente, caritatevole, gentile, tenero e misericordioso, per avere, in ogni mia azione, parola e pensiero, il sapore del tuo benedetto Santo Spirito"[567].

La virtù umana dell'eutrapelia/buonumore viene così trasfigurata, insieme ad altre virtù sociali e di convivenza, e diventa un frutto della presenza dello Spirito Santo, che conforta l'anima del cristiano con i suoi doni, e rinnova la speranza nella salvezza eterna. Manifestazione del conforto e della speranza teologale è la gioia, che anch'essa sarà trasfigurata e pienamente attualizzata solo nella vita eterna. Non è un caso che More descriva più volte la beatitudine eterna come un tempo in cui l'allegria si manifesterà con il riso, per l'eternità. Lo fa in particolare in un passo del primo libro del *Dialogue*, intessendo l'argomentazione a partire dalla tradizionale sentenza del Qoelet 3, 4: "c'è un tempo per piangere e un tempo per ridere":

> "Si noti che prima viene il tempo per piangere, ed è il tempo di questo mondo disgraziato; il tempo di ridere verrà dopo, in cielo. C'è anche *un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante* (Qo 3, 2). Adesso dobbiamo piantare, in questo mondo, per poter

[567] MORE, *A Devout Prayer*, in *Complete Works*, vol. 13, pp. 229-230: "Good Lord, give me the grace, in all my fear and agony, to have recourse to that great fear and wonderful agony that thou, my sweet Saviour, hadst at the Mount of Olivet before thy most bitter passion, and in the meditation thereof, to conceive ghostly comfort and consolation profitable for my soul (…). Give me, good Lord, an humble, lowly, quiet, peaceable, patient, charitable, kind, tender, and pitiful mind, with all my works, and all my words, and all my thoughts, to have a taste of thy holy, blessed Spirit".

> raccogliere nell'altro [...]. E allora avremo per sempre in cielo un allegro raccolto di giubilo"[568].

La metafora agricola prosegue, facendo eco esplicitamente alle parole del Salmo 126, 6: "nell'andare, se ne va e piange, portando la semente da gettare, ma nel tornare, viene con giubilo, portando i suoi covoni":

> "Ecco, coloro che andando verso la casa del cielo seminano i semi con lacrime nel giorno del giudizio torneranno nei loro corpi con un giubilo pieno che durerà in eterno"[569].

Si possono notare due particolari: da una parte, il riferimento alla resurrezione del corpo, con la conseguente manifestazione della gioia eterna attraverso un giubilo festoso, un'ilarità ridente che ha manifestazioni corporee (*laughing* possiede infatti una connotazione di maggiore fisicità rispetto ad altre parole come *merriment* o *happiness*), il che risulta assai simile alla conclusione delle sofferenze terrene descritta da san Tommaso come "finis vero iucundus"[570].

In secondo luogo, la metafora del seme rimanda chiaramente alla nozione teologica dei frutti dello Spirito Santo, quali perfezioni plasmate in noi come primizie della gloria eterna[571]. In altre parole, non pare una forzatura sostenere che Thomas More consideri quel buonumore, che ama coltivare e che lo caratterizza, come un frutto dello Spirito Santo, che avrà il suo compimento nella vita eterna.

---

[568] MORE, *Dialogue of Comfort*, I, 13 (42/2-8): "As you see, he setteth the weeping time before, for that is the time of this wretched world, and the laughing time shall come after in heaven. There is also a time of sowing and a time of reaping, too. Now must we in this world sow, that we may in the other world reap (…). And then shall we have in heaven a merry laughing harvest forever"; cfr. Qo 3, 4.

[569] *Ibid*.: "Lo, they that in their going home towards heaven sow their seeds with weeping, shall at the day of judgment come to their bodies again with everlasting plentiful laughing".

[570] *S.Th.*, III, q. 45 a. 1 co, citato *supra* nel paragrafo 4.7.2, nota 360: in generale, sembra notevole l'affinità dello stile moreano con la concezione tommasiana della *iucunditas*.

[571] Cfr. *supra*, paragrafo 4.8, dove si cita in particolare la dottrina raccolta in *S.Th.*, I-II, q. 70 e *Catena in Lc*, cap. VIII, lect. 10.

### *6.7. Amore al prossimo e identificazione con Cristo*

L'esperienza della Torre è tutta percorsa da un intimo dialogo con Dio Padre, intriso di abbandono e di contemplazione della Passione del Figlio, del quale possediamo una testimonianza inestimabile nell'estrema opera di Thomas More, la meditazione conosciuta come *Tristitia Christi*[572]. Nell'ultima preghiera, già condannato a morte, l'umanista si proponeva nuovamente (invitando ogni cristiano a imitarlo) "di ricorrere a quella grande paura e agonia che tu, mio dolce Salvatore, hai avuto nel Monte degli Ulivi prima della tua amarissima Passione, e meditandola, concedimi di ricevere il conforto dello Spirito"[573]. Anche nell'ultimo capitolo del *Dialogue of Comfort* si trova un invito a cercare "con la dovuta compassione di concepire nella nostra mente una vera immaginazione e ricordo dell'amara e penosa Passione di Cristo" [574], quale unico modo efficace per resistere alle tentazioni del demonio. A questo proposito, sono di centrale importanza le osservazioni del curatore dell'edizione critica della *Tristitia Christi*, che afferma che "More non morì per un principio o per un'idea o per una tradizione, e neppure per una dottrina, ma per una persona, per Cristo [...]. Come Bolt fa dire a More nell'opera di teatro, 'Insomma, non è

---

[572] Il trattato, scritto in latino nei mesi di reclusione nella Torre, rimase incompiuto ed è raccolto nell'edizione critica che si trova in MORE, *Complete Works*, vol. 14/1-2, a cura di C. Miller, Yale University Press, New Haven–Londra 1976: nell'intestazione del manoscritto originale (pubblicato integralmente in copia fotostatica in questa edizione) si trova il seguente *incipit*: "De tristitia tedio pavore et oratione Christi ante captionem eius". L'edizione critica lo presenta con il titolo *Tristitia Christi*, mentre un'ottima edizione italiana lo rende con *Nell'Orto degli Ulivi*: cfr. MORE, *Le quattro cose ultime* con *La supplica delle anime* e *Nell'Orto degli Ulivi*, traduzione e note a cura di Vittorio Gabrieli, Luciano Paglialunga e Marialisa Bertagnoni, Ares, Milano 1998: si farà riferimento a questa edizione come *Nell'Orto degli Ulivi* (alle pp. 223-224 si spiega il perché della scelta della traduttrice). Prima di essere incarcerato, More aveva composto in inglese un altro trattato, con il titolo di *A Treatise upon the Passion*, pubblicato in MORE, *Complete Works*, vol. 13, a cura di G. Haupt, Yale University Press, New Haven–Londra 1976.

[573] MORE, *Complete Works*, vol. 13, p. 231.

[574] MORE, *Dialogue of Comfort*, III, 27 (312/11-12): si tratta di un suggerimento analogo a quello del metodo ignaziano della composizione di luogo, sebbene sia esclusa, per ragioni cronologiche, una dipendenza diretta. Cfr. MANLEY, *The Argument of the Book*, p. CXV, nota 2.

alla fin fine questione di ragione, in definitiva è questione d'amore'. E se per More quest'amore era amore per la Chiesa, lo era nella misura in cui la Chiesa è formata da persone cristiane nelle quali è presente Cristo e che costituiscono il Corpo mistico di Cristo"[575]. Attraverso la contemplazione e l'identificazione con Cristo, l'anima riceve il dono delle virtù teologali, che la proteggono dagli attacchi del tentatore. In chiusura dell'intero dialogo, si trova una conferma che fede, speranza e carità ne costituiscono il riassunto e l'ossatura:

> "Proteggiamoci con la fede, confortiamoci con la speranza, e colpiamo in faccia il demonio con il tizzone della carità. Infatti senza dubbio, se avremo in noi lo stesso atteggiamento di amore tenero che ebbe il nostro Maestro, e non odieremo coloro che ci uccidono ma li compatiremo e pregheremo per loro, con tristezza per il pericolo in cui si sono cacciati, allora il fuoco della carità che gli getteremo in faccia percuoterà il demonio in modo così improvviso e violento, che egli non riuscirà più a vedere da che parte colpirci"[576].

L'espressione con la quale fa riferimento alla carità come "arma" ci permette di accennare a una delle questioni più controverse relative alla figura e alla vita di Thomas More, vale a dire la sua partecipazione attiva alle accese battaglie contro gli eretici, che in alcuni casi – sei, tre dei quali a Londra, durante il periodo del cancellierato di More – furono puniti con la condanna a morte[577]. Nel trattato sulla *Tristitia Christi*, More introduce un

---

[575] MILLER, *Introduzione*, in MORE, *Tristitia Christi*, in *Complete Works*, vol. 14, pp. 775-776; si fa riferimento alla nota opera teatrale di Robert BOLT, *A Man for All Seasons*, Londra 1960.

[576] MORE, *Dialogue of Comfort*, III, 27 (318/18-24): "Let us fence with faith, and comfort us with hope, and smite the devil in the face with the firebrand of charity. For surely, if we be of the tender loving mind that our Master was, and do not hate them that kill us but pity them and pray for them, with sorrow for the peril that they work unto themselves, then that fire of charity thrown in his face will strike the devil suddenly so blind that he cannot see where to fasten a stroke on us".

[577] Cfr. GORDON, *Hope's Movement Toward Love in More and Aquinas*, p. 169, nota 20; oltre a quest'articolo, si può approfondire il tema – che è ampiamente dibattuto e peraltro esula in gran parte dal nostro discorso – anche in PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, specialmente la parte IV, dedicata a "Los valores

illuminante parallelismo tra Giuda e gli eretici. L'Apostolo traditore è una delle tre figure, a parte quella di Gesù, alle quali Thomas More dà maggiore rilievo nella sua meditazione (le altre due sono san Pietro e il ragazzo che fugge via nudo dopo la cattura di Cristo). Giuda, commenta More,

> "gli si avvicinò per baciarlo. E appena gli fu vicino, si rivolse a Gesù dicendogli: *Salve, Maestro*. E lo baciò [...]. Così salutano Cristo quelli che lo chiamano Maestro, ma disprezzano i suoi insegnamenti. Così lo baciano quei sacerdoti che ne consacrano il santissimo Corpo e poi ne contaminano le membra – le anime di cristiani – con false dottrine e turpi esempi [...]. Tutti questi, che abbinano il saluto e il bacio al tradimento, ci richiamano subito alla mente il traditore Giuda" [578].

Il paragone tra Giuda e gli eretici si trova già nella *Catena aurea*: "Considero che tutti coloro che tradiscono la verità fingendo di amarla, ricorrono al segno del bacio. Anche tutti gli eretici, come Giuda, chiamano Gesù Rabbi. Gesù risponde con amabilità, come si vede quando dice: Amico, per questo sei qui?"[579]. La mansuetudine di Gesù nei confronti del traditore era già stata segnalata da san Tommaso a proposito dell'ultima cena: "Notate la mitezza del Signore. Prima (Mt 11, 29) aveva detto *imparate da*

---

discutidos. Estudio especulativo de la crisis", pp. 260-290: a p. 357, Prévost afferma che, superando i toni accesi delle opere polemiche contro i protestanti, More arriverà a mettere a fuoco l'aspetto più originale del suo pensiero, la cui "chiave di volta" sarebbe proprio l'imitazione di Cristo, che diventa un esempio di perfezione di virtù da seguire, e ancora più una Persona da imitare identificandosi con la sua vita, con una vera e propria unione mistica.

[578] MORE, *Nell'Orto degli Ulivi*, pp. 301, 304. Poco oltre, More afferma che il tradimento di Giuda è prefigurato da quello di Ioab che saluta amichevolmente Abner e lo uccide, come si racconta in 1 Re 2, 28-35; tale paragone si trova anche in san Tommaso, *Super Matth.*, cap. XXVI, lect. 6: "Simile habetur II Reg. X, 1, quod Ioab tenuit mentum Amasae, et interfecit eum".

[579] *Catena in Mt*, cap. XXVI, lect. 13; l'autorità è di Origene. Il curatore dell'edizione critica del *Tristitia Christi* afferma che è dimostrato come una delle due fonti dei commenti moreani è proprio la *Catena aurea*, e rimanda al breve ma fondamentale studio di THECLA, M., *Saint Thomas More and the Catena Aurea*, "Modern Language Notes" 61 (1946) 523-529; l'altra fonte di riferimento nel commento della Passione è Jean Gerson; cfr. HAUPT, *Introduzione*, in *Complete Works*, vol. 13, p. XLIV.

*me che sono mite e umile di cuore*, e questo per darci un esempio di mitezza"[580], e More si sofferma sulla reazione che essa provocò in Giuda: "Quando si sentì chiamare amico, il traditore dovette rimanere interdetto [...]. Lo chiama per nome, come di consueto, perché il ricordo dell'antica amicizia pieghi il suo cuore al pentimento"[581]. More mette in risalto sia la dolcezza sia la severità con le quali Cristo cerca di venire incontro al traditore per indurlo a ravvedersi:

> "Gesù lascia che gli venga incontro, accoglie il suo saluto, non respinge il suo bacio [...]. Perché? Per insegnarci a simulare e a dissimulare? Per mostrarci come dar scacco a un inganno con un altro inganno? Assolutamente no. Si comportò in quel modo per insegnarci a sopportare con pacata mitezza tutte le ingiurie e gli intrighi perfidamente architettati contro di noi; a non alzare la voce, a non cercare vendetta, a non assaporare lo sterile gusto di umiliare il nemico; a controbattere l'ingannevole frode con sincera virtù, a vincere il male con il bene: in una parola, ad adoperarci con dolcezza e con rigore, con delicatezza e con forza, perché i cattivi si trasformino in buoni"[582].

L'altro aspetto sottolineato nella meditazione moreana del tradimento è la doppiezza di Giuda, che mostra segni di affabilità con intenzioni malvage. E' qualcosa che Cristo condanna con particolare severità:

> "Tra tutte le diverse forme con cui si opera il male, nessuna è a Dio più invisa di quella che stravolge a strumento di malvagità le cose di per sé buone. Così la menzogna è odiosa a Dio perché la parola, che ci è stata data per esprimere i sentimenti dell'animo, viene da noi pervertita a scopo di frode [...]. *Giuda, con un bacio tradisci il*

[580] *Super Matth.*, cap. XXVI, lect. 1: "Notate mansuetudinem Domini. Supra XI, 29: *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*; et hoc ut nobis exemplum mansuetudinis daret".
[581] MORE, *Nell'Orto degli Ulivi*, p. 304; di seguito More aggiunge un commento che ha un'evidente origine autobiografica, proveniente dall'esperienza del giurista: "Allo stesso modo è gravissima offesa a Dio fare strumento di ingiustizia delle leggi istituite appositamente per reprimerla".
[582] *Ibid.*, p. 302.

> *Figlio dell'uomo?* Parole che stanno a significare: sii realmente come vuoi apparire, o mostrati apertamente quale sei. Perché chi agisce da nemico mascherandosi come amico raddoppia la propria infamia. Non ti bastava, Giuda, tradire il Figlio dell'uomo [...], ma vuoi anche tradirlo con un bacio, trasformando in segno di tradimento un simbolo sacro dell'amore?"[583].

Anche questo particolare trova un parallelo nel commento di san Tommaso sul Vangelo di Matteo, che a proposito del bacio e della simulazione rimandava a un noto passo dei Proverbi: "Trasformò il simbolo dell'amicizia in un segno del tradimento, come dice il libro dei Proverbi (27, 6): *Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico*. Così porta a compimento il tradimento" [584].

Il comportamento da tenere nei confronti degli eretici, dei nemici e di tutti coloro che sbagliano, deve quindi imitare quello di Cristo nella Passione, che coniuga la dolcezza e la severità, con l'obiettivo di ottenere la conversione di Giuda, recuperandone l'amicizia. More si sofferma anche su un altro strumento utilizzato da Cristo nell'Orto degli Ulivi, allo scopo di aiutare i discepoli caduti in preda al sonno a ravvedersi: il rimprovero ironico. Si tratta di un aspetto anch'esso interessante, se lo si condiera come un'estrema riflessione di colui che veniva chiamato dai nemici con disprezzo *Master Mock*, proprio per definirne lo stile con cui era solito correggere e discutere.

> "L'ironia con cui Cristo scuote gli Apostoli, che sveglia dopo averli trovati addormentati, non è l'ironia lieve e giocosa di un umorista in vena di scherzo. E' seria e severa: Ma sì, dormite e riposatevi. Basta. Alzatevi e pregate per non cadere in tentazione. Ecco, si avvicina il momento in cui il Figlio dell'uomo è dato in mano ai pec-

---

[583] MORE, *Nell'Orto degli Ulivi*, p. 304.

[584] *Super Matth.*, cap. XXVI, lect. 6: "Signum amicitiae fecit signum proditionis. Prov. XXVII, 6: *meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula inimici*. Hic ponitur complementum proditionis". Questo passo dei Proverbi è emblematico per stigmatizzare l'adulazione; si ricorderà che san Tommaso lo cita in *S.Th.*, II-II, q. 115, cfr. *supra*, paragrafo 4.4.1.

> catori. Alzatevi, andiamo: chi mi tradirà è vicino! [...]. L'indulgente *dormite* è immediatamente seguito dal reciso *basta*"[585].

L'ironia è usata da Gesù per aiutare i discepoli a scrollarsi di dosso il sonno della tristezza e della tentazione. Questa interpretazione, tuttavia, non è tradizionale né universalmente accettata:

> "So benissimo che non tutti gli esegeti accettano questa interpretazione, sebbene non si scandalizzino di un tal genere di ironia e riconoscano che altri, non meno preparati e ortodossi, la accolgano con favore. So anche che alcuni altri se ne sdegnano: ma solo perché, evidentemente, non sono abbastanza esercitati a cogliere certe venature ironiche che la Sacra Scrittura ha attinto al linguaggio comune [...]. Quale ironia è più graffiante di quella con cui san Paolo rimprovera causticamente i Corinzi, quando chiede scusa di non aver personalmente gravato sul bilancio di nessuno di loro?"[586].

Tra gli esegeti "non meno preparati e ortodossi" c'è Teofilatto, citato da san Tommaso nella *Catena aurea*:

> "E dice loro: dormite e riposatevi. Non si adira con loro perché, dopo il primo rimprovero, si sono comportati ancora peggio; ma dice loro con ironia *dormite ormai e riposatevi*; poiché sapeva che il traditore si stava avvicinando. E che lo dica con ironia è chiaro perché aggiunge: *basta*. E' l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani dei peccatori. Diceva così prendendosi gioco del loro sonno, come a dire: avete tempo per dormire adesso che il nemico si avvicina. Quindi aggiunge: *alzatevi, andiamo: ecco chi mi tradisce è vicino*"[587].

---

[585] MORE, *Nell'Orto degli Ulivi*, p. 282.
[586] *Ibid*., p. 283.
[587] *Catena in Mc*, cap. XIV, lect. 8: "Et ait illis: dormite iam, et requiescite. Non turbatur contra illos cum post redargutionem peius fecerint; sed ironice dicit illis dormite iam, et requiescite: quia iam sciebat quod proditor appropinquabat. Et quod ironice dixerit,

Anche l'interpretazione ironica del rimprovero di san Paolo ai Corinzi, portata come esempio da More, ha un suo precedente nel commento di san Tommaso allo stesso passo (2 Cor 12, 13): "Se considerate che ciò che ci ho fatto sia un'offesa, cioè che non ho voluto ricevere nulla da voi, e vi pare che abbia fatto male, perdonatemi. E' ironico quando dice *condonatemi*, cioè perdonate, *questa offesa*"[588]. L'ironia può dunque avere come scopo la correzione, e se essa è uno strumento utilizzato anche dal Signore sia con gli amici sia con i peccatori, tanto più vi si potrà ricorrere nelle controversie dottrinali con gli eretici[589].

Va notato che una caratteristica dell'umanista inglese è anche l'autoironia, che ha una valenza duplice: da una parte è segno di umiltà, dall'altra e un'indiretta rivendicazione del proprio equilibrio psicologico e spirituale, di fronte a coloro che accusavano il prigioniero di essere travolto dagli scrupoli e da un esagerato orgoglio personale. Non può essere fanatico o squilibrato – sembra essere l'implicita autodifesa di More – chi non si prende del tutto sul serio. Nel *Dialogue of Comfort* Antony aveva teorizzato che questa specie di umile buonumore fosse una "tecnica" efficace anche per respingere le tentazioni del demonio:

> "Alcuni si sono liberati del tutto da queste fantasie pestifere semplicemente disprezzandole, facendosi un segno della Croce sul cuore e scacciando così il diavolo, a volte perfino deridendolo e pensando ad altro"[590].

---

apparet per hoc quod subditur sufficit. Venit hora: ecce filius hominis tradetur in manus peccatorum. Hoc dicebat deridens somnum eorum, quasi diceret: nunc tempus est ut dormiatis quando inimicus appropinquat. Deinde subiungit surgite, eamus: ecce qui me tradet prope est".

[588] *Super II Cor*, cap. 12, lect. 4: "Quod si hoc ipsum reputatis iniuriam, scilicet quod nolui vestra recipere, quod feci, quia non dilexi vos, et videtur vobis quod male fecerim, parcatis mihi. Et ideo dicit ironice loquendo *donate*, id est parcite, *mihi hanc iniuriam*".

[589] Sull'interpretazione moreana dell'ironia di Gesù, si vedano i due articoli di HOSINGTON, B. M., *'Quid dormitis?': More's Use of Sleep as a Motif in* De Tristitia, "Moreana" 100 (1989) 55-69 e Id., *Thomas More's View on Language and Translation and their Place in the Classical and Humanist Tradition*, in particolare le pp. 82-83. L'autrice segnala la dipendenza di questa interpretazione da Erasmo.

[590] *Dialogue of Comfort*, II, 16 (155/9-12).

Di fronte a questo atteggiamento, il demonio si ritira, "perché lo spirito orgoglioso non sopporta di essere preso in giro"[591]. Aldilà del consiglio ascetico, sarebbe lecito scorgere qui un accenno velato di Thomas More all'insofferenza con cui i suoi avversari descrivevano la sua ironia? Sarebbe una sottile autodifesa, la cui efficacia verrebbe moltiplicata dal gioco dell'*understatement* [592].

Vi sono due aspetti indimenticabili della condotta finale di More[593]. Il primo è la sua preghiera per i giudici, affinché, "sebbene siate stati qui in terra i giudici che mi hanno condannato, possiamo ancora incontrarci in futuro in cielo, tutti insieme con gioia, nella nostra salvezza eterna"[594]. L'altro è l'affetto pieno di buonumore che egli seppe manifestare nei confronti di tutti, parenti, amici e perfino gli aguzzini, fino all'ultimo momento. Proprio sulla strada verso il patibolo, incontrando un caro amico, More gli si rivolse dicendo: "Mio buon signor Kingston, non vi angosciate, ma siate di buon umore. Perché io pregherò per voi e per la mia buona signora, vostra moglie, affinché ci possiamo incontrare insieme in cielo, dove staremo allegri per sempre"[595]. Buonumore, affetto e speranza nella vita eterna si fondono in un atteggiamento generale di carità e di apertura al prossimo che More stesso riassume così in una delle ultime lettere, raccon-

---

[591] *Ibid*. Questa celebre affermazione piacque a C. S. Lewis, che la cita all'inizio di *Screwtape's Letters*. Cfr. anche ROPER, *The Life of Sir Thomas More*, p. 17, dove Roper descrive ampiamente questo tratto della spiritualità moreana.

[592] Sull'ironia e l'umorismo come strumento retorico valido nella polemica e nell'autodifesa, si veda PRESCOTT, *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*, p. 427 ss.; a questo proposito, l'autrice ricorda come anche il *Dialogue concerning Heresies*, opera apologetica violentemente polemica pubblicata da More nel 1529, sia costellato di aneddoti umoristici; si veda anche il già citato articolo di Mary Gottschalk.

[593] Così afferma GORDON, *Hope's Movement Toward Love in More and Aquinas*, p. 170.

[594] ROPER, *The Life of Sir Thomas More*, p. 54: "so I verily trust, and shall therefore right heartily pray, that though your lordships have now here in earth been judges to my condemnation, we may yet hereafter in heaven merrily all meet together, to our everlasting salvation".

[595] *Ibid*., p. 55: "Good Master Kingston, trouble not yourself, but be of good cheer; for I will pray for you, and my good lady, your wife, that we may meet in heaven together, where we shall be merry for ever and ever".

tando alla figlia Meg ciò che ebbe modo di dire a sua discolpa in uno degli interrogatori: "Non voglio fare male a nessuno, non dico niente di male, non penso niente di male, ma desidero per tutti il bene"; e, rivolto per mezzo della figlia ai parenti, aggiunge: "E tu insieme a tutti i tuoi, e mia moglie e tutti i miei figli e tutti i nostri amici, desidero di tutto cuore che stiate bene sia nel corpo sia nello spirito. E chiedo a te e a tutti di pregare per me e di non preoccuparvi, qualunque cosa mi accada: ho davvero fiducia nella bontà di Dio che, per quanto quel che mi succede possa sembrare cattivo a questo mondo, sarà realmente la cosa migliore nell'altro"[596]. More, giunto al termine della vita, è consapevole di aver perso la controversia polemica con i suoi avversari nel processo, e con gli eretici nel continente e nel Regno d'Inghilterra. Resta però immutato in lui il desiderio di portare ogni persona a Dio e quindi alla felicità definitiva. Non è un sentimento nuovo nell'umanista inglese, del quale molti anni prima Erasmo aveva detto che "descrive la vita futura agli amici in modo tale che risulta chiaro che ne parla sinceramente colmo di grande speranza"[597]. Si tratta piuttosto del compimento di uno sviluppo virtuoso che parte da un temperamento amabile, si arricchisce con la crescita fortificata dalla grazia e dalla corrispondenza personale, e culmina nel generoso dono di sé per la Chiesa e per l'umanità. In questo modo, egli cerca di ricondurre i cuori di coloro che assistono alla sua esecuzione a quell'unità per la quale sta morendo; unità che Dio dona alla Chiesa nella dottrina, nella speranza nella vita eterna e nell'amore fraterno, cioè nelle virtù teologali "comuni a tutto il popolo cristiano"[598]. Uno studioso di More ha ravvisato in queste parole un'eco dell'insegnamento di san Tommaso sulla fede cristiana che è sempre *comunitaria*, come si vede nella preghiera del Signore: "per chiedere l'amore di Dio, lo chiamiamo *Padre*; per chiedere l'amore per il prossimo,

---

[596] MORE, *The Correspondence of Sir Thomas More*, pp. 550-554. Esiste un'interessante analisi dell'ingegno e dell'abilità con cui More costruisce le ultime lettere (e il *Dialogue*), con l'intento di rivolgersi in modo affettuoso e sincero ai suoi famigliari, evitando di affermare alcunché che possa contribuire a condannarlo: cfr. MANLEY, *The Audience*, soprattutto alle pp. CXXXVII e ss.

[597] ERASMO, *Collected Works of Erasmus*, vol. 7, lettera n. 999: "Cum amicis sic fabulatur de vita futuri seculi, ut agnoscas illum ex animo loqui neque sine optima spe".

[598] More definisce le virtù teologali come "populo Christiano communia" in *Letter to a monk*, in *Complete Works*, vol. 15, 280/11. Cfr. GORDON, *Hope's Movement Toward Love in More and Aquinas*, p. 171.

in comunione preghiamo per tutti e diciamo *Padre nostro, rimetti a noi i nostri debiti*, spinti a farlo dall'amore per gli altri"[599]. Vale la pena di citare un altro passo della *Letter to a Monk*, che descrive il danno che l'egoismo umano produce per il bene comune:

> "Dio ha dimostrato una grande provvidenza nel costituire tutte le cose in comune; Cristo ha fatto altrettanto cercando di ricondurre i mortali da ciò che è privato a quento è comune, ben sapendo che la natura mortale corrotta non può amare ciò che è privato se non a danno di ciò che è comune, come l'esperienza mostra in ogni aspetto della vita. Infatti, non solo si è soliti amare il proprio pezzetto di terra o il proprio denaro, né soltanto la propria famiglia o il gruppo professionale al quale si appartiene, ma addirittura se chiamiamo qualcosa 'nostro', immediatamente esso cattura il nostro affetto in modo tale da distoglierlo dal servizio al bene comune"[600].

La speranza teologale possiede dunque anch'essa una connotazione *sociale*, perché è inseparabile dalla carità di Cristo verso il prossimo, riguarda la Chiesa intera, e cerca di conquistare tutti, compreso Giuda e i suoi imitatori[601].

Può servire a mo' di sintesi il commento tommasiano al passo della lettera ai Romani nel quale san Paolo afferma "che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che si rivelerà in noi" (Rm 8, 18). L'Aquinate osserva che san Paolo

---

[599] *In orat. dominica*, Proemio: "ad insinuandum divinum amorem, vocamus eum patrem; ad insinuandum autem amorem proximi, communiter pro omnibus oramus dicentes, *pater noster, et dimitte nobis debita nostra*: ad quod proximorum dilectio nos induit". Gordon, nell'articolo più volte citato, suggerisce questo parallelismo citando *Compendium Theologiae*, II, 5: "nobis est Pater omnibus in commune".

[600] MORE, *Letter to a Monk*, in *Complete Works*, vol. 15 (278/14-22).

[601] Interessante risulta in confronto di queste idee moreane con il commento tommasiano alla lettera agli Ebrei citato *supra*, nota 358: *Super Heb.*, cap. XII, lect. 4. "Et sunt tria nobis promissa, scilicet spes futurae gloriae, participatio Ecclesiae, et familiaritas Dei (…). In caelesti autem gloria duo sunt, quae potissime bonos laetificabunt, scilicet fruitio deitatis, et communis sanctorum societas. *Nullius enim boni possessio iucunda est sine socio*, ut dicit Boetius; et Ps. CXXXII, v. 1: ecce quam bonum, et quam iucundum habitare fratres in unum".

> "pone quattro elementi per mostrare l'eccellenza di quella gloria. In primo luogo indica la sua eternità, dicendo *futura*, cioè dopo questo tempo; e dopo questo tempo non esiste altro che l'eternità. Pertanto, quella gloria supera le sofferenze di questo tempo, come l'eterno supera il temporale [...]. In secondo luogo, indica la sua dignità, dicendo *gloria*, che suggerisce un certo splendore di dignità; Salmo 149, 5: *Esulteranno i santi nella gloria*. In terzo luogo, ne indica la manifestazione, dicendo che *si rivelerà*. Infatti, fin d'ora i santi hanno la gloria, ma nascosta nella coscienza. 2 Cor 1, 12: *Questa è la nostra gloria: la testimonianza della nostra coscienza*. Allora, invece, quella gloria sarà rivelata al cospetto di tutti, sia buoni che cattivi, dei quali in Sap 5, 2 viene detto: *Si meraviglieranno per la subitaneità della salvezza insperata*. In quarto luogo, indica la sua verità, dicendo *in noi*. La gloria di questo mondo, infatti, è vana, perché risiede in quelle cose che sono fuori dall'uomo, per esempio, nel fasto delle ricchezze e nell'opinione degli uomini [...]. Ma quella gloria sarà di ciò che è dentro l'uomo, secondo Lc 17, 21: *Il regno di Dio è in mezzo a voi*"[602].

Lo stesso versetto della lettera ai Romani è l'ultima citazione della Scrittura che troviamo nel *Dialogue of Comfort*, in un contesto che ne sottolinea l'importanza fondamentale, a suggello di tutte le riflessioni tra Vincent e Antony, il quale afferma:

> "In tutto questo discorso, non dovremmo avere bisogno, ritengo, di altro al di là di questo testo di san Paolo, se ci pensiamo bene. Poiché, mio caro nipote, ricordati che se fosse possibile per noi subire in una volta sola tutto il male che il mondo intero è capace di fare, tutto ciò non non sarebbe in quanto tale sufficiente a condurci alla gioia che speriamo di ottenere per sempre. Prego quindi che la considerazione di quella gioia scacci dal tuo cuore tutte le preoccupazioni terrene, e che ciò avvenga anche in me [...]. E nel frattempo, supplico nostro Signore di spirare nel cuore del lettore il suo Spirito Santo, che possa ispirarlo nell'intimo del cuore. Perché senza di

[602] *Super Rom.*, cap. VIII, lect. 4.

> lui a poco serve quello che tutte le bocche del mondo sono capaci di insegnare all'orecchio degli uomini"[603].

### *6.8. Thomas More e il rinnovamento della morale*

Giunti a questo punto vale la pena di riassumere i passi della nostra indagine, che era partita dall'esplicito rimando che Thomas More fa all'insegnamento del Dottore Angelico circa la necessità e le ragioni del buonumore e della ricreazione anche in mezzo alle tribolazioni. Su numerosi altri temi fondamentali del *Dialogue of Comfort against Tribulation* si è riscontrata una sostanziale affinità con la dottrina dell'Aquinate, in particolare intorno all'idea del martirio come atto esimio della virtù cardinale della fortezza, ma anche su altri argomenti paralleli, come la pusillanimità, la burla, nonché la risata e la ricreazione, considerate sia da un punto di vista fisiologico sia come manifestazioni di una speranza che è capace di ridimensionare qualsiasi umana sofferenza. La sintonia riscontrata tra i due pare accentuarsi proprio nella considerazione della virtù teologale della speranza. Essa porta infatti l'uomo a desiderare la gloria eterna (senza indugiare per le ingannevoli adulazioni della gloria terrena) e a chiedere a Dio il conforto, la consolazione e la perseveranza fino al raggiungimento della meta, che si ottiene attraverso la contemplazione e l'identificazione con la Passione di Cristo. L'unico Consolatore capace di garantire il felice esito del percorso è lo Spirito Santo, che è in ultima analisi la fonte delle virtù umane e sociali di Thomas More tanto apprezzate dai suoi contemporanei, parenti e amici – e che invano gli avversari cercarono di deformare per usarle come capo di accusa contro di lui.

Cornelio Fabro, in un breve intervento pubblicato nel 1971 in occasione dell'uscita dell'edizione italiana del *Dialogue of Comfort against Tribulation*, suggeriva un'analogia: "Possiamo dire che nella perorazione del Cancelliere umanista, concitata e serena ad un tempo, l'uomo e il cristiano, l'umanista ed il teologo camminano insieme in una mutua integrazione che fa pensare all'armonia tra ragione e fede di san Tommaso d'Aquino,

---

[603] *Dialogue of Comfort*, III, 27 (319/20-23). More commenta altre quattro volte il brano del capitolo 8 della lettera ai Romani, vv. 13-39: cfr. I, 6 (22/26-30); III, 17 (248/27-30); III, 27 (314/5-6).

che il Moro stesso celebra [...] chiamandolo vero fiore della teologia"[604]. Sebbene il materiale qui raccolto non sia forse sufficiente a dimostrare in modo definitivo una dipendenza diretta dall'Aquinate in questi aspetti del pensiero moreano, l'intuizione di Fabro è un'autorevole conferma in questa linea. Ad ogni buon conto, il *Dialogue* è – proseguiva Fabro – "un testo di trascendenza celestiale, ma anche di bruciante attualità, se abbiamo il coraggio di fare un confronto col nostro tempo che cerca una testimonianza da parte del cattolico militante al livello dello spirito di fronte all'eresia, all'indifferenza e all'ateismo [...]. [Moro] risponde senza incertezze e compromessi, fermo nella fede antica che non si piega alle gherminelle semantiche della rettorica e ai tranelli di una filosofia a servizio del tempo o di una 'teologia dei cristiani anonimi' a buon mercato"[605].

L'attualità di Thomas More è stata segnalata più recentemente anche da Romanus Cessario, in uno studio che tocca diversi temi specifici di teologia morale a partire da un confronto tra i "due Tommasi"[606]. Tra di loro Cessario vede una convergenza sostanziale sull'idea che la morale risponde alla domanda sulla felicità, e che la teleologia determina la qualità di tutte le azioni dell'uomo. Alle parole di san Tommaso, "il fine ultimo sta al moto dell'appetito, come il primo motore sta agli altri movimenti"[607], fa eco Thomas More con la testimonianza del martirio, a riprova che la vera gioia risiede non nei beni transitori ma nella definitiva comunione con Dio: "Il destino temporale di Thomas More illustra il prezzo che si può pagare sulla terra per mantenere insieme la verità e la libertà [...]. Thomas More dovette considerare le cose con chiarezza senza farsi travolgere dalle emozioni, dalle proprie e da quelle altrui, che devono essere state davvero

---

[604] FABRO, *Il Dialogo del conforto nelle tribolazioni di Tommaso Moro*, inserto 120. Sul volume del *Dialogue of Comfort* a cura di Alberto Castelli che era presente nella biblioteca di Cornelio Fabro – adesso confluita nella Biblioteca della Pontificia Università della Santa Croce – si possono vedere molte sottolineature a matita, tra le quali i brani citati da Fabro nella recensione alla quale ci si sta riferendo, che sono prova di uno studio attento e approfondito del testo.

[605] *Ibid.*

[606] CESSARIO, *Moral Theology on Earth: Learning from Two Thomases*.

[607] *S.Th.*, I-II, q. 1, art. 6, co: "ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens".

forti"[608]. Non sarà forse una mera coincidenza che al Salmo 90 – che, come si è visto fa da canovaccio di tutto il percorso moreano di ricerca della felicità nelle tribolazioni – rimandi proprio una delle affermazioni tommasiane che fondano il discorso sulla felicità dell'uomo: "la felicità umana ha una dipendenza causale dalla gloria esistente presso Dio; e così sta scritto nel Salmo: *Lo salverò e lo glorificherò. Di lunga vita lo sazierò e gli farò vedere la mia salvezza*"[609].

Dio infonde gratuitamente le virtù di Cristo a chi rimane a lui unito, sia quelle morali sia le virtù di cui il Figlio non ha bisogno, cioè la fede e la speranza teologali, necessarie invece all'uomo *viator*. Le virtù infuse rendono immancabilmente riconoscibile il santo, caratterizzato – e qui Cessario segnala come esempio per More proprio l'eutrapelia mantenuta fino al patibolo – da una condotta virtuosa che è colma di una gioia e di una fortezza che lo rendono capace di superare qualsiasi difficoltà[610]. Ogni tribolazione infatti, come insegnava san Tommaso, "può essere considerata in due modi: in quanto tale, e allora è faticosa; e in confronto al fine, e allora è allegra, dal momento che si sopporta per Dio e per la speranza della vita eterna"[611].

Il carattere teleologico della vita morale, continua Cessario, è stato riaffermato con forza dalla *Veritatis splendor*, il cui messaggio di rinnovamento può essere riassunto affermando che la persona umana dovrebbe sempre preferire ciò che è eccellente rispetto a ciò che è solo utile: "I martiri, e più ampiamente tutti i santi nella Chiesa, con l'esempio eloquente e

---

[608] CESSARIO, *Moral Theology on Earth: Learning from Two Thomases*, p. 308.

[609] *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 3, co: "ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum". Questo riferimento non è suggerito da Cessario.

[610] Cfr. CESSARIO, *Moral Theology on Earth: Learning from Two Thomases*, p. 311.

[611] *Super II Cor*., cap. I, lect. 3: "Tribulatio potest considerari dupliciter. Vel secundum se, et sic est taediosa; vel in comparatione ad finem, et sic est iucunda, inquantum propter Deum et spem vitae aeternae sustinetur". La citazione non è indicata da Cessario, ma ci pare quanto mai opportuna. Si veda anche la citazione a *Super Philip*. riportata alla fine del paragrafo 4.7.3: "Cum enim quis perfecte gaudet, non interrumpitur eius gaudium, quia parum curat de re parum durante".

affascinante di una vita totalmente trasfigurata dallo splendore della verità morale, illuminano ogni epoca della storia risvegliandone il senso morale"[612]. I "due Tommasi", conclude Cessario, possono essere fonte di ispirazione sia per chi lavora per il bene comune, sia per chi studia la teologia morale nel mondo di oggi.

La figura di More venne ripresentata, anche come modello di virtù sociali, in occasione del Giubileo dell'Anno 2000, quando Giovanni Paolo II lo proclamò Patrono dei governanti e dei politici:

> "La sua vita – spiegava il Papa – ci insegna che il governo è anzitutto esercizio di virtù. Forte di tale rigoroso impianto morale, lo Statista inglese pose la propria attività pubblica al servizio della persona, specialmente se debole o povera; gestì le controversie sociali con squisito senso d'equità; tutelò la famiglia e la difese con strenuo impegno; promosse l'educazione integrale della gioventù. Il profondo distacco dagli onori e dalle ricchezze, l'umiltà serena e gioviale, l'equilibrata conoscenza della natura umana e della vanità del successo, la sicurezza di giudizio radicata nella fede, gli dettero quella fiduciosa fortezza interiore che lo sostenne nelle avversità e di fronte alla morte. La sua santità rifulse nel martirio, ma fu preparata da un'intera vita di lavoro nella dedizione a Dio e al prossimo"[613].

Ma l'umanista inglese può insegnare anche qualcos'altro al mondo di oggi, più specificamente nell'ambito della vita sociale e proprio a partire dalla dignità inalienabile della coscienza, che è la chiave di lettura di tutto il

---

[612] GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 93. Sulla stessa linea è la menzione di Thomas More a proposito del rapporto tra carità e fortezza, in MELINA-NORIEGA-PÉREZ SOBA, *Camminare nella luce dell'amore*, p. 368.

[613] GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio 'E Sancti Thomae Mori'*, 31 ottobre 2000, in "Insegnamenti" XXIII/2 (2000), p. 745. Il documento individua l'aspetto centrale della figura di More nell'unità di vita che si realizza nella perfetta armonia tra fede e opere; l'"armonia fra il naturale e il soprannaturale costituisce forse l'elemento che più di ogni altro definisce la personalità del grande Statista inglese: egli visse la sua intensa vita pubblica con umiltà semplice, contrassegnata dal celebre "buon umore", anche nell'imminenza della morte" (*ibid*.).

suo percorso spirituale, culturale e politico: "La vicenda di san Tommaso Moro illustra con chiarezza una verità fondamentale dell'etica politica. Infatti la difesa della libertà della Chiesa da indebite ingerenze dello Stato è allo stesso tempo difesa, in nome del primato della coscienza, della libertà della persona nei confronti del potere politico. In ciò sta il principio basilare di ogni ordine civile conforme alla natura dell'uomo"[614].

La conclusione del profilo scritto da Louis Bouyer al quale si è già fatto riferimento contiene alcune riflessioni che completano bene il discorso e additano Thomas More come "un modello, non di qualsivoglia umanesimo, più o meno bene cristianizzato, ma di un cristianesimo che ha voluto essere, e lo fu davvero, totalmente e pienamente umano"; e prosegue:

> "Per lui questo ha significato innanzitutto che l'accettazione della croce, da portare al seguito di Cristo, non gli è mai apparsa come un dovere del solo monaco o del religioso, bensì di ogni battezzato, in quanto risponde al bisogno di ogni uomo di essere liberato dal male alla sua sorgente. Pertanto la sua visione della vita, soprattutto la sua intera esistenza tendono essenzialmente a dimostrare, nello svolgimento come nel compimento, che la croce di Cristo non significa una riduzione dell'umano, ma la sola possibilità concreta, in definitiva, di aspirare, pagandone il prezzo necessario, alla vera vita – cioè la vita di figlio di Dio in Gesù Cristo – e alla sua pienezza. In lui sono tutt'uno, in questa prospettiva, il giurista di professione, l'uomo di Stato, il padre di famiglia, l'amico, il pensatore, il mistico, il martire infine, oltre che l'uomo di tutti i giorni, con la sua perspicacia, la sua sensibilità, la sua generosità, oltre al suo

[614] *Ibid*. Il rinnovato interesse per Thomas More sembra confermare l'opinione espressa da Chesterton nel 1929, quando affermava che "il Beato Thomas More è in questo momento più importante di quanto non lo sia stato in qualunque altro momento dalla sua scomparsa fino a oggi, forse perfino di più che nel grandioso momento della sua morte; ma non è ancora così importante come lo sarà tra cent'anni"; cfr. CHESTERTON, G. K., *A turning Point in History*, in SYLVESTER, R. S.-MARC'HADOUR, G., *Essential Articles for the Study of Thomas More*, Archon, Hamden 1977, p. 501.

> *humour*, che mette ogni cosa al suo posto, ponendo dolcemente, ma fermamente, in disparte ogni falso aspetto"[615].

La modernità dell'umanesimo moreano ha radici profondamente classiche, e una particolare affinità con la visione morale e politica tommasiana. Il curatore dell'edizione critica di *A Treatise upon the Passion* fa un'osservazione assai pertinente a proposito del fatto che il Rinascimento è stato frequentemente associato all'individualismo: invece, "l'orientamento predominante delle opere della Torre è pubblico, il che è segno del tenace impegno di More verso un ordine della cristianità oggettivo, impersonale, universale"[616]. Nel caso dell'umanesimo nordico, e in particolare di Thomas More, "si deve sostituire l'insistenza posta sull'individualismo con la nozione di incontro personale e individuale con l'impersonale, rappresentato dalla tradizione, dalla chiesa e dallo stato [...]. Nelle sue ultime opere l'elemento personale, profondamente vissuto, viene assunto e trasceso da un'enfasi definitiva posta sull'esperienza cristiana universale"[617].

***

Si potrebbe dire che questi aspetti di fondo del pensiero e della vita di Thomas More appartengono alla verità sull'uomo e sulla società, e quindi

---

[615] BOUYER, *Tommaso Moro, umanista e martire*, pp. 100-101. E' interessante notare, per inciso, come questa acuta descrizione dell'umanesimo e dell'umorismo cristiano che caratterizza More sembri in grande sintonia con l'intuizione di san Josemaría Escrivá, che assai prima del Concilio Vaticano II indicò il santo inglese come modello di *unità di vita* per i laici. Solo a titolo di esempio, perché il discorso meriterebbe un approfondimento ulteriore, si veda ESCRIVÁ, J., *Forgia*, Ares, Milano 1987, n. 590: "Non otterremo mai l'autentica gioia soprannaturale e umana, il 'vero' buonumore, se non imitiamo 'davvero' Gesù; se non siamo umili, come Lui".

[616] HAUPT, G., *The Late Devotional and Exegetical Works and More the Man*, parte della *Introduction* a *A Treatise upon the Passion* in *Complete Works*, vol. 13, p. CLXXX; Haupt specifica anche che "perfino l'ultima preghiera di More, che è la sua ultima opera, scritta dopo la condanna a morte, è in un certo senso pensata per essere recitata da altri".

[617] *Ibid*. In altre parole, teologicamente forse più precise, si potrebbe dire che per l'umanista cristiano l'amicizia con Dio, cioè la carità, porta sempre all'apertura al prossimo, nella quale il cristiano trova la propria realizzazione piena come persona. Non sembra quindi adeguato l'aggettivo "impersonale", scelto da Haupt, dal momento che è proprio l'incontro personale con Cristo a portare alla comunione con gli altri.

sono naturalmente in sintonia con il Magistero della Chiesa e con l'insegnamento del Dottore Angelico. Tornando tuttavia all'ambito specifico delle virtù sociali, e in particolare a quelle dell'affabilità e del buonumore, ci pare che si possa affermare che questa armonia con l'Aquinate sia in qualche modo cercata esplicitamente da Thomas More. E' quanto emerge anche dal giudizio sui due che si trova in un lettore moderno, di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

### *6.9. Una lettura moderna di san Tommaso e Thomas More*

A proposito dell'umorismo e dello stile paradossale di Thomas More, Prévost fa notare che la dicotomia tra illusione e realtà si trova "inserita nel cuore stesso del pensiero religioso, poiché l'armonia tra la realtà delle cose e la loro forma ideale non è mai perfetta"[618]. E, come esempio moderno di questo stile, l'autore francese segnala Chesterton.

Chesterton ha parlato più volte di Thomas More, definendolo un "mistico e un martire" che fu tuttavia capace di "non sacrificare mai il proprio buon senso sull'altare del misticismo"[619]. Egli – prosegue il saggista inglese in un altro intervento – è un martire proprio come gli antichi martiri della primitiva cristianità, "molti dei quali morirono perché si rifiutarono di venerare qualcuno che essi erano senz'altro disposti a ubbidire, ma non a idolatrare [...], una sacra immagine dell'Imperatore [...]. Per questo la loro vicenda assomiglia così tanto al problema pratico di Thomas More, e così tanto anche al problema pratico dell'odierna idolatria dello Stato [...]. Nel senso più letterale, egli è così il campione della libertà nella sua vita pubblica, e ancor più nella sua pubblica morte"[620]. Questa sarebbe dunque la grande lezione che la *vita pubblica* di More continua a dare all'uomo con-

[618] PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, p. 382 e nota 43.
[619] CHESTERTON, *A turning Point in History*, p. 501. Nello stesso intervento, Chesterton afferma che More "potrebbe essere considerato il più grande inglese, o quanto meno il più grande personaggio storico della storia inglese"; si veda anche Id., *A Short History of England*, in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. XX, Ignatius Press, San Francisco 1990, p. 522, dove si descrive lo scandalo prodotto dalla morte di Thomas More nell'umanesimo europeo, "come se Montaigne fosse morto martire".
[620] CHESTERTON, G. K., *St. Thomas More*, in Id., *The Well and the Shallows*, Sheed and Ward, Londra–New York 1935, p. 240.

temporaneo, tentato dall'idolatria del progresso elevato a divinità. Questa tuttavia, precisa Chesterton, non è la più importante delle lezioni di More, che "nella sua vita privata, incarna infatti quel genere di verità che è oggi ancor meno compresa, e cioè il fatto che il luogo nativo della libertà è la casa"[621]. Il che trova conferma nella gran quantità di regole che sono necessarie per ordinare la vita pubblica e che sono di gran lunga più numerose di quelle che organizzano la vita di una famiglia:

> "Coloro che mantengono la superstizione moderna che lo Stato non può avere torto sono costretti a riconoscere questa realtà come un dato di fatto. Se gli individui nutrono la benché minima speranza di proteggere la propria libertà, essi devono proteggere la loro vita famigliare [...]. Le regole di una casa che sia ragionevolmente sana sono condizionate da realtà che non potrebbero invece influenzare in nessun modo le leggi stabilite dallo Stato; per esempio, dalla realtà che siamo soliti chiamare senso dell'umorismo. Per questo More è così importante in quanto Umorista, il che non è altro che una fase particolare dell'Umanista. Dietro la sua vita pubblica, che costituì una così grande tragedia, c'era una vita privata che era una costante commedia"[622].

Ma la riflessione acuta e provocatoria non si ferma qui, e aggiunge un particolare antropologico che si ricollega a una visione dell'uomo profondamente realista e cristiana:

> "Tutti sanno che la commedia e la tragedia si incontrarono, come in Shakespeare, in quel palco di legno dove il suo [di More] dramma si concluse. In quell'istante tremendo egli intuì e considerò il grande scherzo che è il corpo umano come una specie di simpatico oggetto di famiglia e discusse solennemente se anche la barba fosse colpevole di tradimento; e disse, mentre cercava di issarsi su per la scaletta, *Aiutatemi a salire, che per scendere me la caverò da solo*"[623].

---

[621] *Ibid*., p. 241.
[622] *Ibid*., p. 242.
[623] *Ibid.*

Opposto è, secondo Chesterton, l'atteggiamento dei carnefici di More:

> "Nessuno accusò mai i Riformatori di eccesso di giovialità, e alcuni di essi di fatto non risero mai in tutta la loro vita, e men che meno in punto di morte. Essi erano sinceramente e terribilmente seri nelle loro intenzioni. Essi volevano davvero scacciare tutti i preti, mentre l'autore di *Utopia* non aveva mai inteso esiliare sul serio tutti gli avvocati. Il Calvinista era fanatico, a proposito del fatto che alcune brave persone erano necessariamente predestinate a finire all'inferno, molto più di quanto lo stesso Signor Itlodeo non fosse mai stato fanatico sul fatto che i cavalli andassero in paradiso"[624].

E di fronte alla "malinconia religiosa e alla barbara vanagloria impazzite" dei riformati, Thomas More "non voleva morire per niente, essendo quel tipo di persona che cerca di godersi la vita fino all'ultimo, ma alla fine invece morì e, rendendo l'anima, morì ridendo"[625].

Com'è noto, Chesterton è anche autore di un vivace quanto appassionato bozzetto biografico dell'Aquinate, che sorprendentemente non ha perso vigore con il passare degli anni. Anzi, secondo il giudizio di Schall, il saggista inglese è uno dei pensatori moderni che meglio hanno compreso l'importanza data da san Tommaso alla socievolezza e ai rapporti tra le persone quali fonti di gioia[626]. Chesterton cerca di cogliere aspetti del ca-

---

[624] CHESTERTON, G. K., *Thomas More (1477-1535)*, in WARD, Maisie (ed.), *The English Way. Study in English Sanctity from St. Bede to Newman*, Sheed and Ward, Londra–New York 1933, pp. 209-217; p. 214.

[625] *Ibid.*, p. 217. A riprova della sintonia con More, si può notare che Chesterton definisca più volte come "my utopia" il suo saggio *Orthodoxy* (raccolto in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. I, Ignatius Press, San Francisco 1986); e la sua difesa della tradizione come "the democracy of the dead" ricorda da vicino le parole rivolte da More al tribunale, subito prima della condanna: "but if I should speak of those which already be dead, of whom many be now holy saints in heaven, I am very sure it is the far greater part of them that, all the while they lived, thought in this case that way that I think now" (cfr. ROPER, *The Life of Sir Thomas More*, p. 54).

[626] Cfr. CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas* (1933), in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, II, a cura di G. J. Marlin e altri, Ignatius Press, San Francisco 1986; l'opera è stata ripubblicata in traduzione italiana dalla casa editrice Lindau, Torino 2008.

rattere di san Tommaso, e ci sembra che gli esempi che si leggono nel capitolo che dedica alla vita quotidiana del santo portino ad essere d'accordo con il suo giudizio. Chesterton dedica per esempio alcune pagine ai toni e ai modi usati da san Tommaso nelle controversie e discussioni che si trovò a sostenere:

> "Essendo determinato a discutere e a discutere onestamente, a rispondere a tutti, ad affrontare ogni campo, produsse una quantità di libri sufficiente ad affondare una nave o a riempire una biblioteca [...]. Probabilmente, non avrebbe potuto fare tutto questo se non avesse avuto l'abitudine di pensare [...] in modo *polemico*. Il che in questo caso non significa in modo amaro o sprezzante o poco caritatevole. Di solito, si nota che è colui che non è pronto a discutere che è invece pronto a prendere in giro [...]. E non si conosce neppure un'occasione nella quale [san Tommaso] si sia permesso una presa in giro sarcastica"[627].

E la descrizione del carattere dell'Aquinate prosegue, con esempi tratti dall'arduo campo della cortesia epistolare:

> "Abbiamo testimonianze di un gran numero di casi nei quali persone del tutto sconosciute gli posero domande, a volte su argomenti ridicoli. A tutti rispondeva con il tipico miscuglio di pazienza e razionalità che nelle persone molto razionali tende invece a diventare

---

Il giudizio si trova in SCHALL, *The Totality of Society: From Justice to Friendship*, p. 25. Il saggio chestertoniano è ammirato da Gilson, Pieper, Jaki, Haldane e McInerny: si vedano al riguardo le pp. 183-187 di ARGÜELLO, S., *Ley élfica: la interpretación chestertoniana de la ley natural en Tomás de Aquino*, in CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2007, pp. 183-205. Per un'interpretazione del ritratto chestertoniano dell'Aquinate, si veda anche FAZIO, M., *Cristianos en la encrucijada*, Rialp, Madrid 2008, pp. 165-205 (parte seconda, cap. I: "Chesterton, la filosofía del asombro agradecido"), in particolare le pp. 195-203.

[627] CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, Londra 1943, pp. 100-101 (cap. V, "The Real Life of St. Thomas"). Pungente l'osservazione successiva: "Ed è per questo che nella letteratura recente ci sono state così poche discussioni e così tante prese in giro", dove il prendere in giro (*to sneer*) è una burla sprezzante, profondamente diversa dal divertimento e dallo scherzo che si citano di seguito.

> impazienza [...]. Lo stile dei suoi scritti, specialmente in confronto con altri della sua epoca, è colmo di buon senso negli apprezzamenti che riguardano la vita fisica: e si permette digressioni per affermare che gli uomini devono intercalare le loro vite con divertimenti e perfino con scherzi"[628].

E ancora, più specificamente a proposito dei dibattiti accademici:

> "Nelle controversie, egli cercava di attenersi a due sole qualità: la chiarezza e la cortesia. E lo faceva pensando che fossero qualità eminentemente pratiche, che aumentavano le probabilità di una conversione"[629].

Cortesia e pazienza, rispetto nelle discussioni, affabilità e chiarezza sembrano qui essere virtù che, prima di essere analizzate e descritte dal moralista, sono state messe in pratica dal maestro e dal santo. E infatti – e questa è forse una delle idee di fondo di tutto il presente studio – per san Tommaso i rapporti amicali non sono qualcosa di accidentale, di secondario rispetto ai grandi problemi dell'umana esistenza di ogni persona e della società nel suo insieme: l'amicizia, e quindi anche la gioia che ne deriva, è il fine della virtù, non un mezzo per raggiungerla.

In perfetta consonanza di spirito con quanto si è avuto modo di studiare in san Tommaso d'Aquino, Chesterton giunge ad affermare che "di fatto, e per ragioni assai profonde e spirituali, la mera contiguità non genera l'amicizia. Solo l'affabilità genera l'amicizia. E si deve indagare assai più in profondità nell'animo umano per trovare l'origine dell'affabilità"[630].

---

[628] *Ibid.*, pp. 102-104. Si vede bene come non sia sfuggita a Chesterton l'originalità della virtù tommasiana dell'eutrapelia.
[629] *Ibid.*, p. 111.
[630] CHESTERTON, G. K., *What I Saw in America*, New York 1922, p. 229: "As a matter of fact, and for a far deeper and more spiritual reason, a frontier will not produce friendship. Only friendliness produces friendship. And we must look far deeper into the soul of man for the thing that produces friendliness"; Chesterton sta dimostrando come non sia sufficiente la maggiore rapidità nella comunicazione a creare amicizia tra i popoli.

A conclusione del saggio su Dickens, Chesterton propone una sintesi che ripresenta l'idea del fine ultimo della felicità eterna come chiave di lettura dei rapporti umani, che relativizza e addolcisce le tribolazioni dell'*homo viator*:

> "L'amicizia e la gioia profonda non sono interludi nel nostro viaggio, ma piuttosto sono i nostri andirivieni ad essere interludi rispetto all'amicizia e alla gioia, che diventeranno eterne in Dio. Non è la locanda ad affacciarsi sulla strada, è la strada che porta alla locanda. E tutte le strade portano all'ultima e definitiva locanda, dove troveremo Dickens e tutti i suoi personaggi: e quando berremo di nuovo sarà dai grandi boccali nella taverna alla fine dei tempi"[631].

Non è necessario domandarsi se Chesterton fosse consapevole che le fondamenta dell'umorismo moreano, almeno da un punto di vista teoretico, si trovano nel magistero del Dottore Angelico. E' certamente significativo, tuttavia, che egli, amante del paradosso e del racconto umoristico, nonché apologeta della fede e instancabile assertore della gioia cristiana contro gli irragionevoli e tristi positivismi moderni, sia stato ammiratore e discepolo di entrambi.

[631] CHESTERTON, G. K., *Charles Dickens*, in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. XV, Ignatius Press, San Francisco 1989, pp. 208-209. La citazione è segnalata da SCHALL, *The Totality of Society: From Justice to Friendship*, p. 26.

## 7. Affabilità, eutrapelia e buone maniere in san Francesco di Sales

Il presente capitolo possiede una struttura analoga al precedente. Dopo un breve cenno introduttivo alla questione dell'umanesimo devoto (paragrafo 7.1), si presentano alcuni dei tratti salienti dell'umanesimo salesiano (paragrafo 7.2), e si inquadrano i rapporti di san Francesco con la scolastica (paragrafo 7.3). Viene quindi presentata la concezione salesiana della virtù in generale e delle virtù sociali in particolare, menzionando specificamente l'affabilità (paragrafo 7.4.1) e l'eutrapelia e la modestia, in collegamento con la tematica delle buone maniere e della cortesia (paragrafo 7.4.2). Il paragrafo conclusivo viene dedicato all'interconnessione tra virtù, doni e frutti dello Spirito Santo, alla ricerca dell'influenza di san Tommaso in questo elemento caratteristico dell'insegnamento salesiano.

### *7.1. Umanesimo devoto?*

L'espressione "umanesimo devoto" si deve allo storico Henri Brémond, che la usò in riferimento all'insieme di teologi e maestri di spiritualità che incarnarono una sintesi più o meno riuscita tra la concezione rinascimentale della centralità dell'uomo nel cosmo e la fedeltà alla tradizione cristiana[632]. Secondo l'erudito studioso francese, tutta questa *turba multa* di autori spirituali dipende da san Francesco di Sales: "Se i primi libri del *Trattato dell'Amore di Dio* sono come la *magna charta* dell'umanesimo devoto, gli ultimi libri di questo capolavoro sono la *magna charta* dell'alto misticismo francese del XVII secolo"[633]. In altre parole, sia la cosiddetta "scuola francese" di Bérulle e San Jean Eudes, sia quella della devozione di Camus o Binet, vengono fatte risalire alla comune sorgente dell'insegnamento salesiano. Anche i critici di Brémond riconoscono la validità della sua intuizione centrale, che consiste nel ricollegare san Francesco – e, con lui, la "scuola salesiana" – alla riflessione del Rinascimento

[632] "L'umanesimo devoto" è il titolo del primo volume dell'opera di BRÉMOND, H., *Histoire litéraire du sentiment religieux en France*, 12 voll., Bloud et Gay, Parigi 1924; interessanti precisazioni su questa definizione si trovano in LE BRUN, J., *L'Humanisme dévot*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", VII, Paris 1969, coll. 1028-1033. I riferimenti bibliografici più significativi sull'umanesimo, ai fini della nostra ricerca, restano quelli indicati nella nota 414, alla fine del paragrafo 5.1.

[633] BRÉMOND, *Histoire litéraire du sentiment religieux en France*, vol. I, p. 127.

cristiano del secolo XV, e in particolare a quello fiorentino. Nel contempo, l'espressione rischia di essere fuorviante, da una parte per le connotazioni limitative che ha assunto con l'andare del tempo l'aggettivo *devoto*, e dall'altra perché la nozione di umanesimo tende spesso a sottolineare – nella storia della cultura – l'autosufficienza dell'individuo, più che la sua dipendenza creaturale da Dio[634].

Fermandoci sul limitare del dibattito, ai fini del nostro studio interessa registrare che, secondo l'interpretazione di Brémond, tra le virtù riabilitate dall'*umanesimo devoto* vi sarebbe l'eutrapelia, alla quale egli dedica un capitolo della sua monumentale opera, intitolato "Le rire et les jeux", dove viene presentato come emblematico Etienne Binet, autore nel 1620 di una *Consolation et réjuissance pour les malades et personne affligées*[635]. Come si vede, pur avendo scritto una documentata biografia di Thomas More, Brémond non pare aver colto che il recupero dell'eutrapelia come virtù propria della convivenza si possa far risalire a circa un secolo prima[636].

D'altra parte, a proposito della virtù della mitezza e del clima spirituale che predilige la semplicità, Brémond paragona Thomas More proprio a san Francesco di Sales, affermando che i capitoli dedicati allo scrupolo nel secondo libro del *Dialogue of Comfort against Tribulation* si potrebbero trovare tranquillamente nella *Filotea*: queste e altre pagine moreane, dice l'autore, sono del tutto "salesiane"[637].

---

[634] Per una valutazione critica sulla nozione di umanesimo devoto, e per ulteriore bibliografia, si veda LE BRUN, *L'Humanisme dévot*, coll. 1029-1034; una lettura sintetica e autorevole del percorso di alcuni dei principali umanisti cristiani del XV secolo si trova in BOUYER, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, pp. 55-96, nel capitolo intitolato "La teologia umanistica, da Cusano all' *Encomium Moriae*", che presenta, oltre a Nicolò di Cusa ed Erasmo da Rotterdam, anche Vittorino da Feltre e Pico della Mirandola.

[635] Cfr. BRÉMOND, *Histoire litéraire du sentiment religieux en France*, vol. I, pp. 308-321.

[636] Cfr. BRÉMOND, *Le Bienheureux Thomas More*. Brémond afferma più volte che per More lo *humour* "n'est que de surface" (cfr. p. 132 e 185), il che risulta quanto meno insufficiente, alla luce di quanto si è cercato di mostrare nel capitolo precedente.

[637] Interessante è il commento di Brémond a proposito del fatto che nella tradizione spirituale inglese successiva a Thomas More manca "quella mescolanza unica di affetto e rispetto, di serietà e di abbandono, uno 'spirito d'infanzia' che non viene fermato da nessun atteggiamento solenne né incupito dal minimo puritanesimo; la semplice pietà sorri-

A mo' di curiosità, si può notare che esiste in san Francesco di Sales una breve cenno a Thomas More, in una controversia dottrinale volta a criticare l'ecclesiologia calvinista: "Né tanto meno vogliamo un giudice tra noi e Dio, come sembra voglia insinuare Béze nella sua lettera; noi lo vogliamo tra un uomo, quale Calvino, Bèze, Lutero e un altro come Eck, Fisher, More; infatti non ci poniamo il problema se Dio capisca meglio le Scritture di noi, ma se Calvino le capisca meglio di sant'Agostino o di san Cipriano"[638]. La citazione non va aldilà dell'aneddoto, non privo però di interesse per introdurre l'umanesimo salesiano, alla ricerca di indizi che consentano di individuare linee di continuità rispetto a san Tommaso d'Aquino.

### *7.2. Una 'devozione cortese'*

Con l'obiettivo di mostrare la portata culturale dell'influsso di san Francesco di Sales, Brémond pone l'attenzione sulla diffusione della sua dottrina, in particolare attraverso la *Filotea*, divenuta il testo di riferimento per intere generazioni di cristiani: "Non è forse questo un fatto capitale? Non dico che tutti coloro che hanno letto questo libro ne abbiano assimilato pienamente lo spirito (sono anzi persuaso del contrario). Ma molti ne hanno tratto qualcosa. O le parole non hanno valore, oppure si deve considerare la dottrina salesiana come uno dei fermenti della civiltà moderna. Lo si giudichi come si giudicano gli altri, per esempio Erasmo e Montaigne. Il suo influsso ha raggiunto di solito un altro tipo di pubblico, ma non è per questo stato meno compreso né meno profondo"[639]. Un commento analogo

---

dente che è l'anima della giovinezza di quell'Inghilterra religiosa insieme riposata e serena che morirà con Thomas More" (cfr. BRÉMOND, *Le Bienheureux Thomas More*, p. 137).

[638] SALES, *Controversie*, II, 3, 1, 5, p. 243; si cita dall'edizione italiana a cura di Ruggero Balboni, *San Francesco di Sales. Controversie*, Morcelliana, Brescia 1993. La frase è nel contesto della polemica con il calvinista Theodore Bèze, che aveva pubblicato nel 1592 un *Traicté des vrayes, essentielles et visibles Marques de la vraye Église Catholique*.

[639] BRÉMOND, *Histoire litéraire du sentiment religieux en France*, vol. 1, p. 127. Per inquadrare san Francesco di Sales si può partire, per la biografia, da RAVIER, A., *Francesco di Sales, un dotto e un santo*, Jaca Book, Milano 1987 (tit. or. *Un sage et un*

proviene da un altro storico della letteratura francese: "nessun altro libro della letteratura francese di tutti i secoli è stato stampato e letto quanto l'*Introduzione alla vita devota*, nessuno è stato più meditato da una vera folla di lettori, dagli ignoranti come dai dotti, nessuna ha avuto tanto influsso sulla vita quotidiana"[640].

Il contesto culturale in cui il santo vescovo di Ginevra si muove è complesso e ricco di contrastanti tensioni, come riassume Ezio Bolis:

> "[San Francesco] si rende conto che i tempi nuovi richiederebbero una vita cristiana di alto profilo culturale. A Parigi e a Padova ha percepito le difficoltà quanto all'interpretazione della Bibbia, sia per le contestazioni dei protestanti, sia per le scoperte scientifiche di Copernico che, proprio in quegli anni, sono riprese da Galileo, il quale inizia a insegnare all'Università di Padova nel 1592, quando Francesco ancora vi risiede. Il movimento di idee di cui Erasmo, Rabelais, Ronsard, Montaigne hanno espresso le principali tendenze, rappresenta ai suoi occhi una forza che non si può sottostimare. La sua sensibilità si accorda con questo nuovo mondo della 'Rina-

---

*saint, François de Sales*, Nouvelle Cité, Paris 1985) e per un profilo generale, con ulteriori indicazioni per approfondimenti, da SEROUET, P., *François de Sales*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", V, Paris 1964, coll. 1058-1098. Resta un punto di riferimento la biografia di LAJEUNIE, É.-J., *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, Guy, Paris 1966, 2 voll. Una presentazione breve e sintetica dello spirito salesiano, ma assai valida per l'autorevolezza di chi la scrive, si trova in RAVIER, A., *Francesco di Sales, ciò in cui credeva*, Morcelliana, Brescia 2008 (ed. or. 1976). Possono essere utili, a mo' di introduzione, anche BOLIS, E., *Introduzione* a SALES, *Trattenimenti spirituali*, Edizioni Paoline, Milano 2000, pp. 9-91, e MARCHISANO, F., *Introduzione* a SALES, *Introduzione alla vita devota* e *Trattato dell'amor di Dio*, UTET, Torino 1969, pp. 9-36 (i testi di san Francesco verranno citati indicando tra parentesi la pagina di queste edizioni italiane). Fondamentale strumento di ricerca sul salesio è la bibliografia ragionata pubblicata da MELLINGHOFF-BOURGERIE, V.- MELLINGHOFF, F., *François de Sales*, Memini, Parigi 2007, che presenta più di 3000 voci commentate, con indici e parole chiave.

[640] CALVET, J., *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, Del Duca, Parigi 1956, p. 53.

> scenza', sorto da più di mezzo secolo, il cui spirito plasma ogni giorno di più il mondo contemporaneo"[641].

San Francesco di Sales aveva infatti ricevuto l'educazione cavalleresca tipica della nobiltà della fine del secolo XVI. E' un buon alpinista, sa ballare, cavalcare, vogare e maneggiare la spada; compie studi letterari, conseguendo il grado accademico della licenza "nelle arti". A Parigi conosce e apprezza gli autori del Rinascimento francese e a Padova, sotto la guida dell'erudito umanista gesuita Antonio Possevino, entra in contatto con l'umanesimo di Petrarca, di Ficino e con l'eleganza del Rinascimento italiano. E' in sintesi "un vero gentiluomo"[642]. I suoi biografi sottolineano in particolare come l'esperienza di studi prima a Parigi poi a Padova abbia avuto notevoli influssi sulla personalità di Francesco, anche in quanto "esperienza di mondo"[643], per delineare la sua caratteristica attenzione rivolta alle virtù di buona compagnia, "a tal punto che si è creduto di poter paragonare la *Filotea* a un manuale di *civilité*, ritrovandovi influssi del *Cortegiano* di Baldassar Castiglione. Le somiglianze sono superficiali e il contesto diverso. E' per il cielo che Francesco di Sales prepara l'*honnête homme*"[644]. In altre parole, si può dire che "per san Francesco di Sales le virtù umane devono necessariamente svilupparsi nella carità soprannaturale [...]. La separazione tra la vita naturale e la vita cristiana, alla maniera di Montaigne, non è ammissibile per il vescovo di Ginevra. Il cristiano non è un uomo mutilato, ma è cristiano nella sua vita intera"[645].

---

[641] BOLIS, *Introduzione*, pp. 19-20. A proposito della formazione umanistica parigina e padovana, si veda LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, I, pp. 128-137. Un quadro sintetico sulla formazione di san Francesco si trova anche in PEDRINI, A., *L'ispirazione a san Tommaso in san Francesco di Sales*, in AA.VV., *San Tommaso nella storia del pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 145-166.

[642] MARCHISANO, *Introduzione*, p. 14.

[643] LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, I, p. 162. Alle pp. 156-165 si trova un'interessante analisi dei rapporti di san Francesco di Sales con Ficino, Pico, Castiglione e altri umanisti italiani.

[644] SEROUET, *François de Sales*, col. 1075.

[645] LEMAIRE, H., *Saint François de Sales et les vertus humaines*, "Seminarium" 21 (1969) 472-491, p. 490.

Si è comunque potuto parlare per il vescovo di Ginevra, di una "devozione cortese"[646], per indicare una vera e propria scelta di stile e di metodo, fatta anche a partire dal contatto con la riflessione rinascimentale sulle buone maniere. "Sarò dunque nella conversazione modesto senza insolenza, libero senza austerità, mite senza affettazione, accondiscendente senza contraddizione, se è questo che la ragione chiede" e soprattutto "cordiale senza dissimulazione, perché agli uomini piace conoscere coloro coi quali hanno a che fare"[647].

San Francesco distingue le diverse "conversazioni" che la normale convivenza sociale porta a intrattenere: a parte quelle viziose, che vanno evitate o interrotte con prontezza, ve ne sono altre "che servono solo per la ricreazione e si fanno per semplice svago dalle occupazioni serie: ora, a queste, senza appassionarvisi troppo si possono dedicare le ore destinate alla ricreazione"[648]. In ogni caso, per le conversazioni egli indica "la regola della schiettezza, semplicità, dolcezza e modestia". E prosegue:

> "Vi sono persone che non sono capaci di un atto o un gesto senza mettervi tanto artificio da rendersi a tutti antipatici [...]. Bisogna che nella nostra conversazione regni ordinariamente una gioia moderata. San Romualdo e sant'Antonio sono molto lodati perché, nonostante le loro austerità, avevano sempre sul volto e nelle parole gioia, allegria e cortesia"[649].

Sono queste le espressioni che hanno portato a definire questa sezione dell'*Introduzione alla vita devota* come una sorta di "galateo cristiano":

> "Sii sempre pulita, Filotea, nulla vi sia in te di trasandato e di meno aggraziato; andare tra la gente con abito indecoroso è un insulto verso coloro con cui si tratta; ma guardati bene dalle affettazioni,

---

[646] LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, I, p. 162.
[647] *Ibid*. pp. 162-163: Lajeunie afferma a questo proposito che "Castiglione non ha mai avuto un discepolo migliore". Com'è noto, Lajeunie non poté completare l'ultima revisione dell'opera dedicata a san Francesco, che pertanto presenta a volte rimandi e citazioni incomplete.
[648] SALES, *Filotea*, III, 24 (ed. UTET, p. 231).
[649] *Ibid.* (ed. UTET, p. 232).

> dalle vanità, dalle singolarità e frivolezze. Finché ti sarà possibile, cerca di conservare la semplicità e la modestia, che sono senza dubbio il miglior ornamento della bellezza e il miglior velo della bruttezza [...]. Vorrei che il mio devoto o la mia devota fossero sempre i meglio vestiti della brigata, ma i meno sfarzosi e ricercati e che, come dice il proverbio [Prov 31, 25], fossero adorni di grazia, decoro e dignità"[650].

E ancora:

> "Il tuo linguaggio sia dolce, schietto, sincero, franco, naturale ed esatto. Guardati dalla doppiezza, dagli artifici e dalle finzioni; pur non essendo bene dire sempre ogni sorta di verità, non è però mai permesso dire cosa contraria alla verità"[651].

Si può senza dubbio ravvisare una certa sintonia tra queste sezioni della *Filotea* e i trattati rinascimentali sulle maniere; va ribadito che ciò che rende profondamente originale il trattato salesiano è, da una parte, l'intenzione pastorale che anima tutta l'azione e la produzione letteraria di san Francesco, e dall'altra il riferimento mai dimenticato all'ordine soprannaturale, che dà al corpo, e quindi anche all'eleganza e all'attenzione ai modi, quella dignità ineffabile che viene descritta così nel *Teotimo*:

> "[La carità], come dice il grande sant'Agostino, ci obbliga ad amar convenientemente il nostro corpo, in quanto ci è necessario per operare il bene, è parte della nostra persona, e sarà partecipe dell'eterna felicità. Il cristiano deve amare il proprio corpo come immagine vivente di quello del Salvatore incarnato, come rampollo dello stesso tronco e, per conseguenza, stretto a lui per parentela e consanguineità. In modo speciale, deve amarlo dopo aver rinnovato l'alleanza ricevendo realmente il divin corpo del Redentore nel santissimo sacramento dell'Eucaristia, e dopo che ci siamo dedicati

[650] *Ibid.*, 25 (ed. UTET, p. 234). Per la definizione, cfr. MARCHISANO, *Introduzione*, p. 29.
[651] SALES, *Filotea*, 30 (ed. UTET, p. 247-248).

> e consacrati alla divina bontà mediante il battesimo, la cresima e gli altri sacramenti"[652].

Il riferimento alla vita sacramentale, e in particolare alla presenza reale ed efficace del Corpo di Cristo nell'Eucaristia, è dunque indicato come il culmine del percorso di "umanizzazione" insegnato da san Francesco, in primo luogo, con l'esempio e poi con gli scritti e l'instancabile opera di direzione spirituale. Qui si trova la chiave del "sincero e sereno umanesimo" di san Francesco: "si potrebbe dire che la mistica di san Francesco non sia altro che una logica continuazione del suo profondo umanesimo. Tutto l'umano deve essere situato nell'economia della salvezza: è questa la sintesi dei consigli dati a Filotea"[653].

La cortesia salesiana si nota anche nelle polemiche dottrinali tra cattolici e protestanti, nel quale il vescovo di Ginevra si differenzia dai controversisti suoi contemporanei: alla base delle accese dispute teologiche che Francesco dovette sostenere lungo tutto il suo ministero, vi è un consapevole atteggiamento di rispetto. E' stato detto che "non si può dire di conoscere bene l'apologetica cristiana se non si conoscono le *Controversie* di san Francesco di Sales"[654], cioè quella serie di fogli dottrinali scritti occasionalmente e diffusi tra i fedeli di Thonon, nel periodo di forte opposizione trovata dal Salesio durante la predicazione nello Chablais. E' emblematico il modo con il quale le descrive, alcuni anni dopo, l'autore stesso:

> "Vorrei, sotto l'aspetto pratico, distruggere tutti i più appariscenti e celebri argomenti dei nostri avversari; e questo con uno stile non solo istruttivo, ma anche affettivo, perché giovi non soltanto alla consolazione dei cattolici, ma anche al ritorno degli eretici; a questo scopo mi servirò di molte meditazioni, che ho composto durante i cinque anni dello Chablais, dove ho predicato senza altri libri tranne la Bibbia e il Bellarmino"[655].

---

[652] SALES, *Teotimo*, III, 8 (ed. UTET, p. 495).
[653] MARCHISANO, *Introduzione*, p. 29.
[654] BALBONI, R., *Introduzione* SALES, *Controversie*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 26.
[655] SALES, *Lettera a Pierre de Villars*, 1609, in *Oeuvres de Saint François de Sales*, Annecy 1892-1964, vol. XIV, pp. 126-127. D'ora in poi si farà riferimento ai 27 volumi

E' vero che, all'interno della polemica, Francesco è capace di usare parole forti contro Lutero, Calvino e altri eretici, ma sempre con comprensione e dolcezza nei confronti dei comuni fedeli ai quali le sue prediche e i suoi scritti sono rivolti. In una lettera a santa Giovanna di Chantal, racconta per esempio come un'intera famiglia parigina tornò alla fede cattolica dopo aver ascoltato una sua predica, e ne spiega il motivo:

> "Quel discorso non era affatto diretto contro l'eresia, ma si esprimeva contro l'eresia, perché Dio mi diede allora questo spirito in favore di quelle anime. Da allora ho sempre detto che chi predica con amore predica a sufficienza contro gli eretici, anche se non dice una parola contro di loro"[656].

Un celebre esempio della capacità di dialogo di san Francesco è l'episodio degli incontri da lui mantenuti con Theodore de Bèze, prima collaboratore e dal 1564 successore di Calvino, circondato dall'ammirazione di tutta la Chiesa calvinista di Ginevra. Su incarico del Papa, san Francesco incontrò Bèze alcune volte, nel 1597, nel tentativo di riavvicinarlo alla fede cattolica. Nel colloquio, dopo un'iniziale freddezza, l'anziano calvinista accoglie i modi cortesi di san Francesco: "Mi fate troppo onore con tanta cortesia e vi comportate nei miei confronti come ho sempre desiderato che gli altri facciano; niente infatti stimo maggiormente della semplicità e della sincerità"[657]. Dopo i convenevoli, san Francesco presentò rispettosamente a Bèze l'intelligente e delicato quesito se fosse possibile raggiungere la sal-

---

dell'edizione critica delle opere di san Francesco di Sales, a cura di B. Mackey e P. Navatel, con la sigla *O.A.* e il riferimento al numero di pagina. Il volume 27 è dedicato agli indici. Ai volumi XI-XXI sono pubblicate le 2103 lettere di san Francesco di Sales che si conservano: un utile strumento di introduzione alle lettere è il volume curato da A. Ravier: SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, Paoline, Roma 1984, che ne pubblica circa 400 e contiene un indice tematico che fa riferimento all'intero epistolario.

[656] SALES, *Lettera a santa Giovanna di Chantal*, 1608 (*O.A.*, XIV, 96). Per collocare i toni di queste polemiche tra cattolici e protestanti nel loro contesto culturale e storico, possono essere utili le pagine scritte al riguardo da RAVIER, *Francesco di Sales, ciò in cui credeva*, pp. 66-73.

[657] Cfr. RAVIER, *Francesco di Sales, un dotto e un santo*, p. 73. L'episodio è raccontato diffusamente da Ravier alle pp. 72-76.

vezza nella Chiesa romana. Dopo la risposta affermativa dell'anziano pastore, inizialmente rimasto interdetto, nasce una discussione sulla necessità delle opere, che il calvinista asserisce essere mere "cerimonie". Di quel primo incontro esiste una relazione autografa di Francesco, inviata al Papa, che rispose incoraggiando "caldamente a non desistere, ma a continuare in modo pressante, con l'aiuto della grazia di Dio, ciò che avete una volta cominciato"[658].

La più compiuta presentazione della cortesia sociale si trova forse in una lettera indirizzata dal vescovo di Ginevra al figlio di santa Giovanna di Chantal, Celso Benigno, per orientarlo mentre sta per fare il suo ingresso alla vita della corte parigina, nel 1610. Nel documento, interessante anche perché in qualche modo condensa lunghi anni di esperienza diretta della vita di corte, san Francesco presenta la vanità e l'ambizione come i due grandi pericoli dai quali guardarsi quando si è "sul punto di spiegare le vele e lanciar*si* nell'altro mare del mondo di corte"[659]. Dopo aver raccomandato la confessione frequente e la prudenza nelle letture, la lettera prosegue:

> "Vi raccomando la dolce e sincera cortesia che non offende nessuno e cerca di essere utile a tutti, che cerca più l'amore che l'onore, che non si diverte a spese di nessuno, e così non è umiliata se non molto raramente e, in compenso, è spesso esaltata molto onorevolmente"[660].

Tutto il comportamento, prosegue la lettera, dev'essere ispirato da una professione aperta di voler vivere non solo con virtù e giudizio, ma soprattutto da buon cristiano, "perché molti fanno professione di voler essere virtuosi filosoficamente, ma in realtà non sono virtuosi in nessun modo. Costoro non sono altro che fantasmi di virtù che, con un contegno cerimo-

---

[658] Il breve di Clemente VIII, datato 20 maggio 1597 giunse a san Francesco il 23 giugno: cfr. RAVIER, *Francesco di Sales, un dotto e un santo*, p. 75. Bèze morirà nel 1605, e sono attestati tre suoi incontri con il Salesio.

[659] SALES, *Lettera a Celso Benigno*, 8.12.1610 (*O.A.*, XIV, 377-379). Questa lettera è stata definita da Ravier un manuale del gentiluomo cristiano, cfr. RAVIER, *Francesco di Sales, ciò in cui credeva*, p. 44.

[660] *Ibid.*

nioso e con un fiume di parole, nascondono la loro vita cattiva e i loro umori agli occhi di coloro coi quali devono trattare"[661]. Il vescovo di Ginevra dipinge quindi con rapidi tratti le virtù ideali di corte, incarnate dal Re Luigi IX il Santo:

> "Immaginatevi di essere alla corte di san Luigi. Questo re santo (e il re è ora santo per la sua innocenza), amava che i suoi cortigiani fossero valorosi, coraggiosi, generosi, di buona indole, cortesi, garbati, franchi e gentili, ma amava specialmente che fossero buoni cristiani. E, se foste stato vicino a lui, lo avreste visto ridere amabilmente quando se ne presentava l'occasione, parlare coraggiosamente quando era tempo, aver cura che tutto fosse splendido intorno a lui, come se fosse un novello Salomone, ma, un momento dopo, servire i poveri negli ospedali, unire le virtù civili a quelle cristiane, la maestà all'umiltà"[662].

La posta in gioco, pertanto, non è solo il successo in società:

> "Per terminare col pensiero con il quale ho cominciato, ora che state per entrare nel mare aperto del mondo, non cambiate capitano né albero maestro, né vela, né àncora, né vento. Abbiate sempre Gesù Cristo come capitano e la sua Croce come albero maestro sul quale stenderete i vostri buoni propositi come vele. La vostra àncora sia una profonda fiducia in lui, e camminate tranquillo. Il vento propizio delle ispirazioni celesti gonfi sempre più le vele della vostra nave e vi faccia approdare al porto della santa eternità"[663].

Nel contesto di accompagnamento spirituale così caratteristico di san Francesco di Sales, la lettera presenta una descrizione realistica dei rischi della vita di corte – che, come si è detto, lascia intravedere un'esperienza diretta – passando poi in rassegna le diverse virtù sociali, e in particolare i

---

[661] *Ibid.*
[662] *Ibid.* Il riferimento all'attuale innocenza del re si spiega perché nel 1610 Luigi XIII aveva nove anni. Sull'esempio di san Luigi IX come maestro di virtù cortesi, si veda anche HERMANS, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, II, p. 110-117.
[663] *Ibid.*

modi gentili, la capacità di divertirsi e divertire, l'attenzione ai bisogni del prossimo. Il tutto, come manifestazione dell'unione con Cristo, unica guida sicura nei mari del mondo, e non senza un accenno implicito al soffio dello Spirito Santo che muove l'anima e ne rende feconde le virtù e le opere per la vita eterna.

Per inciso, a sottolineare l'apertura di vedute, anch'essa tipicamente umanistica, di san Francesco di Sales, vale la pena di accennare a un episodio accaduto al giovane barnabita Giovanni Antonio Baranzano, che insegnò ad Annecy in quella che era stata l'Accademia Florimontana[664]. Baranzano pubblicò nel 1617, senza l'autorizzazione dei suoi superiori, un trattato intitolato *Uranoscopia seu de Coelo*, in cui difendeva le tesi di Galileo, con il quale corrispondeva. Il generale dei Barnabiti chiese e ottenne una sua ritrattazione, ma san Francesco di Sales intervenne perché lo scienziato non smettesse di insegnare ad Annecy e, nel 1618, ne lodò un nuovo libro, pubblicato in Francia con il titolo di *Novae opiniones physicae*:

> "Esso non contiene a mio avviso alcunché di contrario alla fede e all'insegnamento della Chiesa Cattolica [...] e presenta [...] un insegnamento filosofico valido e notevole per chiara organizzazione, acume singolare, gradevole concisione ed erudizione fuori dal comune, cose che in questo campo sono piuttosto rare"[665].

---

[664] L'Accademia Florimontana fu creata ad Annecy da san Francesco di Sales nel 1606, e restò attiva finché Antoine Favre, grande amico e collaboratore di Francesco, si trasferì a Chambéry, nel 1610; a quel punto, su richiesta del Salesio, i Barnabiti di Milano si fecero carico dell'istituto. Giovanni Antonio Baranzano era nato nel 1590 e morì, ancora giovane, nel 1622; cfr. LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, II, pp. 95-97 e PEDRINI, A., *Francesco di Sales e la cultura italiana. Conoscenza – contatti – influssi*, "Teresianum" 44 (1993) 135-167 (a proposito dell'Accademia Florimontana, si vedano le pp. 148-149).

[665] SALES, *O.A.*, XXIV, p. 200. Per certi versi semplicistico ma interessante il commento di RAVIER, *Francesco di Sales, ciò in cui credeva*, p. 49: "In questi anni 1615-1623 si preparava il processo a Galileo. Il momento era grave: Francesco ne percepì l'importanza sia per l'uomo sia per la fede cattolica. Se i giudici di Copernico e di Galileo avessero avuto una uguale considerazione dell'uomo, si sarebbero risparmiati alla Chiesa e ai cristiani, non solamente il penoso 'affare Galileo', ma tre o quattro secoli di vane dispute tra la teologia e la scienza". Il titolo completo dell'opera di Baranzano era *Novae opiniones physicae, seu tomus primus secundae partis Summae Philosophicae Anneciensis*, J. Pille-

Lo spirito con cui ad Annecy, oltre ad insegnare teologia, filosofia e retorica, si presentavano materie quali la cosmografia, l'aritmetica e la retorica rispecchia anch'esso i lineamenti di moderazione ed equilibrio dell'umanesimo salesiano[666].

Ai fini del nostro studio, comunque, interessa mettere a fuoco eventuali rapporti tra la dolcezza e cortesia vissute e insegnate da san Francesco di Sales e l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino. Per farlo, varrà la pena di individuare sommariamente le fonti principali alle quali il vescovo di Ginevra fa riferimento.

### *7.3. San Francesco di Sales, la Scolastica e san Tommaso*

Come si è visto, parlando della propria attività pastorale, san Francesco ricorda "i cinque anni dello Chablais, dove ho predicato senza altri libri tranne la Bibbia e il Bellarmino"[667]. Senz'altro la Sacra Scrittura è sempre presente nella predicazione salesiana, in stretto rapporto con gli insegnamenti dei Padri: "E cos'altro è la dottrina dei Padri della Chiesa, se non il Vangelo spiegato, la Sacra Scrittura esposta?"[668]. San Francesco conosce i Padri di prima mano, e tra loro predilige sant'Agostino, che cita 441 volte, di cui 79 nel *Teotimo*. Conosce i teologi, soprattutto quelli del suo tempo: riceve un influsso importante da opere quali l'*Imitazione di Cristo*, il *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli, gli *Esercizi* di sant'Ignazio

---

hotte, Lione 1618. Sull'episodio e sull'atteggiamento di san Francesco di Sales si veda PEDRINI, *Francesco di Sales e la cultura italiana. Conoscenza – contatti – influssi*, pp. 144-147; POCETTO, A. T., *Francis de Sales, the Galileo Affair and the Authonomy of Modern Science*, "Studies in Salesian Spirituality", accessibile in www4.desales.edu (visitato il 28.11.2009).

[666] San Francesco sottolinea espressamente la necessità di una riflessione pacata ed equilibrata prima di giudicare nel *Teotimo*, *Prefazione* (ed. UTET, p. 343): "Spesso si trattano gli scrittori troppo duramente; si pronunciano contro di loro giudizi affrettati; spesso anzi si giudicano con tanta temerità da sorpassare l'imprudenza da essi usata nel pubblicare troppo in fretta le loro opere. La precipitazione dei giudizi mette in grave pericolo la coscienza dei giudici e l'innocenza degli accusati. Molti scrivono con poco giudizio, ma pure molti censurano senza pietà".

[667] SALES, *Lettera a Pierre de Villars*, 1609 (*O.A*, XIV, 127).

[668] SALES, *Lettera a André Frémyot*, 1604 (*O.A.*, XII, 229).

di Loyola e, tra gli autori spagnoli in particolare Luis de Granada, santa Teresa, e san Giovanni della Croce[669]. La preparazione teologica di san Francesco fu verificata ufficialmente nel 1599 (prima della sua nomina a coadiutore del vescovo di Ginevra, con diritto a successione), in un esame solenne, a Roma, davanti a un tribunale presieduto da Clemente VIII e costituito, tra gli altri, dai Cardinali Baronio e Borromeo; al teologo Bellarmino fu affidato l'incarico di fare trentacinque complesse domande, alle quali il candidato rispose con chiarezza e precisione che sorpresero l'uditorio[670].

In sintonia con l'epoca, San Francesco si mostra critico nei confronti del metodo scolastico a lui contemporaneo, innanzitutto nella predicazione complicata dalle eccessive distinzioni che non favoriscono la comprensione di chi ascolta: "dite meraviglie, ma non le dire bene: non è nulla. Dite poco, ma lo dite bene: è molto. Como occorre dunque parlare quando si predica? Bisogna evitare con cura i *quamquam* e i lunghi periodi dei pedanti, i loro gesti, le loro pose e i loro movimenti: tutte cose che sono la peste della predicazione"[671]. L'interesse pastorale caratterizza lo studio e la presentazione della dottrina, dando allo stile di san Francesco un tono intriso di buon senso:

> "Un grande uomo di lettere (Erasmo) ha detto che il modo migliore di imparare e divenire dotti è quello di insegnare. Voglio dire questo: il predicatore sa sempre abbastanza, finché non pretende di

[669] Cfr. SEROUET, *François de Sales*, col. 1090-1091, e anche MARCHISANO, *Introduzione*, pp. 31 ss. Francesco conobbe a Padova e lesse con passione il "trattatello" scritto dal sacerdote Lorenzo Scupoli (1530-1610), e lo chiamò sempre il suo "cher livre". Scupoli, teatino, era stato ridotto allo stato laicale a motivo di una calunnia, che aveva saputo sopportare con rassegnazione e umiltà, vivendo tra i monaci di Sant'Andrea a Venezia; cfr. LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, vol. I, pp. 165 ss.). E' provata anche la stima di san Francesco nei confronti di Erasmo, del quale ammira l'attenzione per la Sacra Scrittura; si veda al riguardo POCETTO, A. T., *Ecclesial Dimensions of Salesian Thought*, Institute for Salesian Studies, Hyattsville MD 1972. Ringrazio il Prof. Pocetto, che mi ha cortesemente inviato il capitolo di questo saggio dedicato ai rapporti tra Erasmo e san Francesco.

[670] Cfr. RAVIER, *Francesco di Sales, un dotto e un santo*, pp. 86-88; e LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, vol. I, pp. 373-376.

[671] SALES, *Lettera a André Frémyot*, 1604 (*O.A.*, XII, 229).

> dimostrare che sa più di quanto sa. Non sappiamo parlare bene del mistero della Santissima Trinità? Non diciamone nulla [...]. Non c'è nessun obbligo di fare tutto"[672].

In particolare, non si devono intavolare discussioni con gli eretici "secondo lo stile delle dispute scolastiche, a colpi di argomenti di logica, perché questo metodo di solito produce tanta ostinazione della volontà quanta luce offre all'intelletto [...]. E l'ostinazione ostacola la convinzione"[673].

Ciò che importa, aldilà dell'erudizione e della tecnica dialettica, è la santità di vita, cioè l'esperienza diretta dell'amore di Dio, come si legge fin dal prologo del *Trattato dell'Amore di Dio*: "Tra gli Scolastici quelli che ne hanno trattato meglio e più a lungo si sono pure distinti maggiormente nella pietà: san Tommaso ne ha scritto un trattato degno di un san Tommaso; san Bonaventura ed il beato Dionigi il Certosino ne hanno composti molti di grande valore…"[674].

In realtà, nel clima di polemica antiscolastica che era ampiamente diffuso nella Padova dove studiò, san Francesco mostra un rispetto tutto particolare nei confronti di san Tommaso d'Aquino, che chiama "il grande astro della teologia"[675]. Nel sermone del 28 agosto 1620 dedicato alla festa di sant'Agostino, il Salesio distingue in modo netto "due glorie" della teologia dall'insieme degli altri maestri: "[Sant'Agostino] unì la bontà alla bellezza, poiché senza dubbio è stata la fenice dei Dottori, e la gloria viene spartita tra san Tommaso d'Aquino e sant'Agostino, uno per la teologia in generale, l'altro per la scolastica in particolare"[676]. La virtù che san Fran-

---

[672] *Ibid.*
[673] Citato in LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, p. 516.
[674] SALES, *Teotimo*, Prefazione (ed. UTET, p. 340). Sulla presenza di san Tommaso in san Francesco di Sales si veda PEDRINI, *L'ispirazione a san Tommaso in san Francesco di Sales*, pp. 145-166. Le citazioni esplicite di san Tommaso nell'opera di san Francesco si aggirano intorno all'ottantina.
[675] SALES, *Teotimo* X, 16 (ed. UTET, p. 816). Per i rapporti con intellettuali antiscolastici come Pierre Gassendi, Gabriel Naudé e altri, si può vedere POCETTO, *Francis de Sales, the Galileo Affair and the Authonomy of Modern Science*.
[676] SALES, *Esortazioni*, XXXIII, 9, p. 311 dell'edizione: *San Francesco di Sales. Esortazioni. Riflessioni sui misteri della vita cristiana*, Città Nuova, Roma 1992, a cura di

cesco apprezza in san Tommaso sembra essere collegata anche al suo interesse primario, che è apostolico e pastorale:

> "Il grande san Tommaso, che aveva lo spirito più grande che mai si possa immaginare di avere, quando si formava qualche opinione, la fondava o appoggiava sulle ragioni più salde che si potessero trovare; se, tuttavia, trovava qualcuno che non approvava ciò che aveva pensato, o che lo contraddiceva, non disputava con lui, né si offendeva, ma sopportava questo di buon cuore; con ciò testimoniava chiaramente di non amare la propria opinione, anche se neppure la mutava per la disapprovazione, anzi la manteneva com'era, che la si approvasse o no. Dopo aver fatto il suo dovere, non si preoccupava più del resto"[677].

Viceversa, "esistono certamente grandi spiriti, veramente molto buoni, ma talmente attaccati alle loro idee che mai vogliono abbandonarle [...]. Ce ne sono altri che hanno spiriti elevati e assai capaci, e tuttavia non sono soggetti a questa imperfezione, anzi rinunciano assai volentieri alle loro opinioni, benché siano assai buone. E non si preparano alla difesa quando si oppone loro qualche contrasto o qualche opinione contraria a quelle che hanno ritenuto essere buone e sicure, come abbiamo detto del grande san Tommaso"[678].

Va detto che una caratteristica di san Francesco di Sales non rende agevole un paragone con san Tommaso d'Aquino. Molte opere salesiane importanti nascono infatti dall'insegnamento orale tipico del vescovo e del fondatore, o appartengono al genere epistolare, in un contesto di direzione spirituale personale, e quindi legato a precise circostanze di tempo e luogo, nonché alla situazione particolare del destinatario. E' comunque possibile,

---

Ruggero Balboni. Per contestualizzare le *Esortazioni*, note anche con il nome di *Sermoni*, si veda l'*Introduzione* al volume appena citato.

[677] SALES, *Trattenimenti spirituali*, XV, 3.

[678] *Ibid*. I toni e la frequenza delle citazioni di san Tommaso negli scritti salesiani attestano anche una sorta di simpatia umana nei suoi confronti, come si vede per esempio in *Teotimo*, 18 (ed. UTET, p. 878): "il glorioso san Tommaso d'Aquino, portato naturalmente a spaventarsi quando tuonava, era solito dire, per modo di giaculatoria, le divine parole a cui la Chiesa attribuisce tanta importanza: il Verbo si è fatto carne"

a grandi linee, affermare che l'impianto teologico generale di san Francesco si rifaccia a san Tommaso d'Aquino, anche se la non sistematicità dell'approccio salesiano può a volte confondere: anche il trattato più rigoroso, il *Teotimo*, non è pensato essenzialmente come un saggio sistematico ed esauriente. "Medito un libretto – dice l'autore stesso – sull'Amore, non per trattarlo in modo speculativo, ma per mostrarne la pratica attraverso l'osservanza dei comandamenti della prima tavola"[679]. Di fatto, il *Trattato* non è del tutto rigoroso nell'impianto e nella lingua che utilizza, che "è indubbiamente una lingua ambigua: parecchi termini di grande importanza vengono usati infatti in più significati diversi, anche se è raro che, in una singola occorrenza, una data parola si presenti in più di un significato"[680]; per esempio, sono stati individuati e descritti fino a tre diversi significati attribuiti da Francesco a un termine basilare come *raison*[681].

La principale "divergenza dottrinale" con l'Aquinate riguarda la predestinazione, ed è collegata all'episodio della crisi religiosa-spirituale vissuta dal Salesio a Parigi nel 1587, e risolta con un atto di totale abbandono alla volontà di Dio (in realtà, sembra dimostrato che la divergenza sia piuttosto in rapporto all'interpretazione del tema presentata da alcuni tomisti, Caietano in particolare)[682]. Ad ogni buon conto, si può dire che l'intonazione

---

[679] SALES, *Lettera all'Arcivescovo di Vienne*, 1609 (*O.A.*, XIV, 126).

[680] BERGAMO, M., *Anatomia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 107. Devo questo riferimento a Carlos Villar, autore si una tesi dottorale su *La simplicidad en san Francisco de Sales*, PUSC, Roma 2007, pp. 102-103.

[681] Cfr. BERGAMO, *Anatomia dell'anima*, pp. 106-108.

[682] Cfr. PEDRINI, A., *Tommaso d'Aquino e Francesco di Sales. Divergenze dottrinali*, "Palestra del clero" 60 (1981) 70-85; in particolare, pp. 78-79; in questo intervento, Pedrini individua anche altri due temi di divergenza: l'interpretazione del mistero dell'Incarnazione e il rapporto tra carità, virtù e doni; sulla prima questione, secondo Pedrini san Francesco di Sales sostiene che l'Incarnazione sarebbe avvenuta anche se non ci fosse stato il peccato originale, e in questo si avvicinerebbe a una posizione più scotista che tomista; sul tema del rapporto tra carità, virtù e doni si tornerà più avanti. Sulla "crisi" di Parigi, si veda LAJEUNIE, *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, vol. I, pp. 140-145.

generale del capolavoro di san Francesco, cioè il *Trattato dell'Amore di Dio o Teotimo*, sia "dettata all'insegna della dottrina dell'Angelico"[683].

### *7.4. Le virtù salesiane*

Nella già citata lettera a Celso Benigno, figlio di santa Giovanna di Chantal, si legge un'affermazione chiara a proposito della virtù: "Noi, che sappiamo bene di non poter avere un briciolo di virtù senza la grazia di nostro Signore, dobbiamo cercare di vivere virtuosamente ricorrendo alla pietà e alla devozione. Altrimenti non saremo virtuosi che nell'immaginazione e nelle apparenze"[684]. Le virtù dei pagani sono quindi imperfette; è quanto san Francesco teorizza, con un riferimento particolare agli stoici, in una digressione del libro XI del *Teotimo*: "Gli stoici si vantano di essere esenti da passioni, come la paura, la tristezza, l'ira, uomini cioè immutabili e invariabili: ma in realtà sono soggetti al turbamento, all'inquietudine, all'impetuosità e ad altre simili anomalie"[685].

Questa osservazione dà l'avvio a una serie di apprezzamenti negativi che coinvolgono tutti i presunti maestri della morale classica, dei quali vengono individuate le contraddizioni, da Catone Uticense a Lucrezia, da Aristotele a Seneca:

> "Se i pagani praticarono qualche virtù, lo fecero senza dubbio il più delle volte per acquistarsi una gloria mondana e, per conseguenza, ebbero della virtù soltanto l'atto, non il movente e l'intenzione. Ora, la virtù non è vera virtù se non ha la retta intenzione [...]. Le virtù dei pagani, dice sant'Agostino, non furono vere virtù, ma verosimili, perché non vennero esercitate per il giusto fine, ma per fini caduchi"[686].

---

[683] PEDRINI, *L'ispirazione a san Tommaso in san Francesco di Sales*, p. 165. Per un approfondimento, si può vedere anche BOGLIOLO, L., *Due grandi ascesi della carità: san Tommaso e san Francesco di Sales*, "Divinitas" 15 (1967) 875-897.

[684] SALES, *Lettera a Celso Benigno*, 8.12.1610 (*O.A.*, XIV, 637). Una presentazione delle virtù in san Francesco di Sales, con riferimenti ai documenti del Concilio Vaticano II, si trova in LEMAIRE, *Saint François de Sales et les vertus humaines*.

[685] SALES, *Teotimo*, XI, 10 (ed. UTET, p. 851).

[686] *Ibid* (ed. UTET, p. 853).

I santi e i martiri cristiani, prosegue il Salesio, "mi fanno sempre stupire degli ammiratori delle virtù pagane, non tanto perché ammirino eccessivamente le imperfette virtù dei pagani, quanto perché non ammirino poi le perfettissime virtù dei cristiani, virtù cento volte più degne d'ammirazione e sole degne d'imitazione"[687]. Questi "ammiratori delle virtù pagane" vengono dunque criticati innanzitutto per il fatto di non ammirare in proporzione le virtù cristiane: nel primo capitolo dello stesso libro del *Teotimo*, infatti, san Francesco teorizza che "tutte le virtù sono gradite a Dio", e che "la virtù è per sua natura così amabile, che Dio la favorisce dovunque la vede"[688]. Il problema, ribadisce il Salesio, è che per i pagani gli atti di virtù hanno scopi limitati e sono mossi da una motivazione prevalente di vanità umana, pur dimostrando l'esistenza di un'inclinazione al bene nella natura umana, che in presenza delle virtù umane non trova troppi ostacoli e conduce anche i pagani "a piccole azioni virtuose, come per esempio a salutarsi scambievolmente, ad aiutare gli amici, a vivere sobriamente, a non rubare, a servire con fedeltà i padroni, a pagare la mercede agli operai. Eppure, sebbene queste cose fossero tanto da poco e piene di imperfezioni, Dio le gradiva da parte di quei poveri uomini, ricompensandole largamente"[689]. In questo genere di distinzioni si intravede la formazione umanistica di san Francesco, una sensibilità assai diversa da quella medioevale e propria invece di chi guarda ai classici con prospettiva storica. Nel contempo, si trova qui un tema specifico della spiritualità salesiana, cioè quello delle piccole virtù, che san Francesco aveva già trattato all'inizio della parte III dell'*Introduzione alla vita devota*:

> "Alcune virtù sono di uso universale, tanto che non devono compiere i loro atti in modo autonomo ed indipendente, ma devono effondere le loro qualità negli atti di tutte le altre virtù. Non si presentano sovente le occasioni di praticare le virtù della fortezza, della magnanimità e della generosità, ma la dolcezza, la temperanza, la modestia e l'umiltà sono virtù che devono informare tutte le azioni della nostra vita. Vi sono virtù più eccelse, ma la pratica di

[687] *Ibid* (ed. UTET, p. 855).
[688] *Ibid*., 1 (ed. UTET, p. 822).
[689] *Ibid*.

> queste è più necessaria. Lo zucchero è migliore del sale, ma il sale si usa in modo più frequente e più largo. Ecco perché bisogna avere sempre pronta una buona provvista di queste virtù generali, poiché dobbiamo servircene quasi quotidianamente [...]. Vi sono certe virtù le quali, per essere vicine a noi, più sensibili e, per così dire, più materiali, sono altamente stimate ed in ogni caso preferite dal volgo; così si apprezza di solito assai più l'elemosina temporale che la spirituale, si stimano di più i cilizi, i digiuni, l'estrema indigenza, le discipline e le mortificazioni del corpo rispetto alla dolcezza, alla bontà, alla modestia e altre mortificazioni del cuore, che tuttavia sono assai più eccellenti"[690].

Non si tratta di aspirare a ricevere doni straordinari da Dio, ma di esercitarsi "con semplicità, umiltà e devozione nelle piccole virtù, la cui conquista nostro Signore ha lasciato alla nostra diligenza ed ai nostri sforzi, come la pazienza, la longanimità, la mortificazione del cuore, l'umiltà, l'obbedien-za, la povertà, la castità, la dolcezza verso il prossimo e la sopportazione delle sue imperfezioni, la diligenza e il santo fervore"[691].

In questi brani sono presenti *in nuce* la concezione salesiana della virtù e il suo stile per insegnarla: come si vede, l'intento non è quello di offrire una presentazione sistematica, tanto è vero che non si distingue neppure in modo tradizionale tra le diverse parti delle virtù cardinali. L'obiettivo è piuttosto quello di insegnare un modo pratico di vivere le virtù nella vita quotidiana, con toni più propri dell'accompagnamento spirituale che di un manuale di morale. Alle suddivisioni classiche tra le diverse virtù fa cenno un sermone di san Francesco di Sales del 1618, che parte dalla distinzione tra l'uomo esteriore, che "si affanna nell'esercizio delle virtù che riguardano i comandamento dell'amore del prossimo"[692] e l'uomo interiore, che pratica l'amore di Dio:

---

[690] SALES, *Filotea*, III, 1 (ed. UTET, pp. 161-162; nella traduzione di questo passo nell'edizione UTET viene omessa per errore una frase, che abbiamo aggiunto).
[691] *Ibid.*, 2 (ed. UTET, p. 167).
[692] SALES, *Esortazione* XXI, 22, (ed. Balboni, p. 186).

> "Questi due uomini si esercitano nell'osservanza dei due principali comandamenti, sui quali come su due colonne, è fondata e completata tutta la Legge e i Profeti (Mt 22, 40). Gli antichi filosofi hanno detto che bisogna guardare più al fine che all'opera; ma noi facciamo tutto il contrario, perché ci affanniamo nell'opera che abbiamo iniziato, anziché pensare a quale deve essere il fine"[693].

La centralità del fine, che determina formalmente la moralità dell'atto umano, è una dottrina di chiara ascendenza tommasiana, che in questo sintetizza gli "antichi filosofi"[694]; ma vediamo come il Salesio prosegue la sua argomentazione:

> "Spieghiamo un po' meglio quanto detto. La fine della nostra vita è la morte; noi dovremmo dunque riflettere seriamente quale deve essere la nostra morte – visto che è conclusione della vita – per fare in modo che la nostra vita sia corrispondente alla morte che desideriamo [...]. Vediamo ora come l'uomo esteriore non sia in grado di fare nulla senza molta preoccupazione, nemmeno la pratica delle virtù. Gli antichi, che hanno elencato le virtù, ne hanno trovato una folla, e alla fine si sono accorti che non erano tutte"[695].

San Francesco passa poi in rassegna le virtù della modestia, della pazienza, la discrezione (e menziona anche la costanza, la perseveranza, l'affabilità, la prudenza e la temperanza), ed è evidente che il suo interesse non è rivolto alle diverse possibili distinzioni tra le virtù, come neppure il discorso sul fine dell'atto umano viene affrontato in modo rigoroso, spostando l'attenzione – forse alla ricerca di un'applicazione pratica più immediata – sulla fine della vita terrena. Anche per gli atti umani, e per la preoccupazione che nasce dal desiderio di realizzare atti di virtù, il Salesio invita a concentrarsi piuttosto sulla radice della bontà di ogni atto:

---

[693] *Ibid*. (ed. Balboni, p. 186).
[694] Cfr. la sintesi della morale tommasiana presentata *supra*, nell'introduzione al capitolo 4; si veda per esempio *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 4 co. e ad 3.
[695] SALES, *Esortazione* XXI, 23-24 (ed. Balboni, p. 186).

> "Quale rimedio usare, mi direte, per non preoccuparmi, dato che, d'altra parte, devo esercitarmi nella virtù? Senza dubbio tale preoccupazione, purché sia senza ansia ed affanno, è lodevole. Nondimeno, eccovi il mezzo per liberarvi da tante preoccupazioni: infatti Nostro Signore dice 'una cosa sola è necessaria', ed è essere salvati; ma non è richiesto di moltiplicare i mezzi per incamminarci alla nostra salvezza, benché sia necessario un avvio in tutto. Vi dico una parola: abbiate la santissima carità ed avrete tutte le virtù. E che sia così lo potete ascoltare dal grande Apostolo [1 Cor 13, 4-7]: 'La carità' è dolce, 'è paziente, è benigna', è accondiscendente, è umile, è affabile, 'sopporta tutto'; infine, racchiude in sé tutte le perfezioni delle altre virtù"[696].

E' questa un'idea onnipresente nell'insegnamento salesiano, già proposta nel *Teotimo* proprio a commento dello stesso passo paolino. E' la carità a rendere gradite a Dio le virtù umane, animandole e trasformandole dal di dentro: "non solo i frutti della carità e i fiori delle opere da lei comandate, ma anche le foglie delle virtù morali traggono una speciale prosperità dall'amore del cuore che le produce"[697]. La metafora naturalistica aiuta a identificare la radice della bontà degli atti umani:

> "*Dio volse lo sguardo* prima al buon *Abele e* poi *alle sue offerte* (cfr. Gen 4, 4); cosicché le offerte acquistarono grazia e dignità agli occhi di Dio dalla bontà e dalla pietà di chi le presentava. O somma bontà di questo grande Dio, la quale favorisce tanto i suoi amanti, da gradirne teneramente anche le minime azioni, per poco che siano buone, e le nobilita al sommo, comunicando loro titolo e qualità di sante! Ah, per riguardo del suo diletto Figlio egli vuole onorare i suoi figli adottivi, santificando tutto quanto è in essi di buono: le ossa, i capelli, le vesti, i sepolcri e fin l'ombra dei loro corpi (cfr. At 5, 15), la fede, la speranza, l'amore, la religione, ma anche la sobrietà, la cortesia e l'affabilità dei loro cuori"[698].

---

[696] *Ibid*, 27 (ed. Balboni p. 187).
[697] SALES; *Teotimo* XI, 2 (ed. UTET, p. 827).
[698] *Ibid.*

L'importanza conferita alla virtù salesiana per eccellenza, cioè la dolcezza, dipende dal fatto che essa costituisce la prima manifestazione visibile della carità nei confronti del prossimo, inseparabile dall'umiltà: "Dobbiamo restare sempre ben saldi nella pratica delle nostre due care virtù: la dolcezza nei riguardi del prossimo e l'amabilissima umiltà nei riguardi di Dio"[699].

Nei capitoli 8 e 9 della parte terza della *Filotea*, san Francesco presenta un fondamento cristologico per "le due care ed amabili virtù che rilucevano nella sacra persona di nostro Signore, e che egli ci ha raccomandato in particolar modo, quasi che per esse il nostro cuore dovesse essere consacrato al suo servizio in modo tutto particolare ed applicato alla sua imitazione: 'Imparate da me che sono mite e umile di cuore' [Mt 11, 29]"[700]. L'argomentazione si muove nell'ambito della temperanza, che modera l'ira, ma la dolcezza salesiana, sempre unita all'umiltà, esige in primo luogo la sincerità, perché "una delle grandi astuzie del nemico è far sì che molti si gingillino con le parole e gli atti esteriori di queste due virtù, ed allora costoro, non esaminando bene i loro affetti interiori, pensano di essere umili e dolci, ma non lo sono per nulla [...]; e ciò si riconosce dal fatto che, nonostante la loro dolcezza e umiltà puramente formali, alla minima parola detta loro di traverso, alla minima ingiuria che ricevono, subito si inalberano con arroganza senza pari"[701]. In secondo luogo, la dolcezza deve essere rivolta a tutti, a cominciare da chi è più vicino: "non bisogna avere unicamente la dolcezza del miele, aromatico e profumato – ossia la soavità della cortese conversazione con gli estranei – ma anche la dolcezza del latte con quei di casa e i vicini"[702]. Questo genere di considerazioni

---

[699] SALES, *Lettera alla Signora de la Valbonne*, 1615-1617? (*O.A.*, 1382; *Lettere di amicizia spirituale*, p. 78).

[700] SALES, *Filotea*, III, 8 (ed. UTET, pp. 185-186). Si nota l'affinità con il passo tommasiano citato nel paragrafo 4.8, tratto da *Super Matth.*, cap. XI, 3: "Et quid est illud 'discite a me quia mitis sum et humilis corde?' Tota enim lex nova consistit in duobus: in mansuetudine et humilitate. Per mansuetudinem homo ordinatur ad proximum [...], per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum".

[701] *Ibid.* (ed. UTET, p. 186).

[702] *Ibid*. (ed. UTET, p. 189). A proposito dell'importanza della sincerità nel vivere le virtù, è interessante un commento di BOLIS, *Introduzione*, p. 65: "pochi al pari di Francesco di Sales hanno denunciato i devoti velleitari, cioè coloro che partono all'assalto del

sono una delle caratteristiche dell'umanesimo di san Francesco di Sales, ricco di buon senso e sapienza psicologica, che derivano dall'acume e da una lunga esperienza di direttore spirituale e di pastore; è quanto si vede poco oltre, a proposito di un'osservazione intorno alla dolcezza che viene raccomandata nell'esaminare e giudicare le proprie colpe:

> "Uno dei modi migliori di praticare la mansuetudine è quello di praticarla verso noi stessi, senza mai indispettirci contro di noi o le nostre imperfezioni [...]. Nel che sbagliano grandemente molti, i quali, dopo esser montati in collera, si indispettiscono di essersi indispettiti, si inquietano di essersi inquietati, si adirano di essersi adirati"[703].

Sono innumerevoli i passi nei quali san Francesco ribadisce l'importanza basilare dell'umiltà e della carità:

> "Per l'esercizio delle virtù, non è necessario essere attualmente attenti a praticarle tutte. Questo attorciglierebbe e aggroviglierebbe eccessivamente i vostri pensieri e i vostri sentimenti. L'umiltà e la carità sono le corde maestre alle quali sono attaccate tutte le altre. Basta comportarsi bene riguardo a queste due: una è la più bassa e l'altra è la più alta fra tutte. La conservazione dell'intero edificio dipende dal fondamento e dal tetto. Tenendo il cuore teso nell'eserci-zio di queste virtù, non si potranno trovare grandi difficoltà nella pratica delle altre. Esse sono come le madri per le altre virtù"[704].

Non sfuggirà che la definizione di carità e umiltà come madre e fondamento di tutte le virtù ricalca san Tommaso[705]. Il riferimento esplicito all'Aquinate si trova anche nel *Teotimo*, in un commento dell'inno di san

---

cielo con grandi slanci e sforzi di digiuni, di discipline, di azioni clamorose (…). La grande nemica della virtù è l'ipocrisia".

[703] *Ibid*, 9 (ed. UTET, p. 189-190).

[704] SALES, *Lettera a santa Giovanna di Chantal*, 11 febbraio 1607 (*O.A.*, 385; *Lettere di amicizia spirituale*, p. 285).

[705] Cfr. *QD, De virtutibus*, q. 5 a. 1 ad 8: "caritas est mater omnium virtutum"; e *S.Th.*, II-II, q. 161 a. 5, ad 2: "humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum".

Paolo alla carità: "san Tommaso, considerando ciò che dice san Paolo, che la carità è paziente, benigna, forte, afferma: 'la carità fa e compie le opere di tutte le virtù' "[706]. Di seguito, sulla scia di sant'Agostino, san Francesco sistematizza le virtù a partire dalla carità:

> "Sant'Agostino dice che l'amor di Dio comprende tutte le virtù e ne compie in noi tutte le operazioni. Eccoti le sue parole: 'Quel che si dice che la virtù si divide in quattro (intende le quattro virtù cardinali), si dice secondo me a motivo dei diversi affetti provenienti dall'amore: perciò io non esiterei a definire queste quattro virtù così: la temperanza è un amore che si dà interamente a Dio; la fortezza, un amore che sopporta volentieri ogni cosa per Dio; la giustizia, un amore che serve a Dio solo e che perciò comanda rettamente a quanto sta soggetto all'uomo; la prudenza, un amore che sceglie quanto gli giova per unirsi con Dio e rigetta quanto gli è nocivo'"[707].

Si presenta quindi una sorta di parafrasi delle qualità della carità elencate da san Paolo nell'inno di 1 Cor 13:

---

[706] SALES, *Teotimo* XI, 8 (ed. UTET, p. 846-847). La citazione è *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 4, ad 2: "caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum". E' stato ipotizzato, a partire da un confronto tra la prima e la seconda redazione del *Teotimo*, che il riferimento a san Tommaso sarebbe fuorviante (e si tratterebbe quindi di una citazione imprecisa), dal momento che l'Aquinate intende che la carità compie le opere delle virtù attraverso le virtù morali infuse, mentre san Francesco di Sales sta qui affermando che la carità include tutte le virtù: Cfr. LANGELAAN, J. S., *The Philosophy and Theology of Love, According to St. Francis de Sales*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1994, pp. XI e 42-46. Questa ipotesi sembra espressa in modo forse troppo tassativo, così come appare forzata l'idea che il Salesio si sbagli nel citare san Tommaso; andrebbe qui approfondita l'idea tommasiana della carità come forma di tutte le virtù (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8, co e ad 1, e *De virtutibus*, q. 5 a. 1 ad 8, con i commenti riportati *supra*, nell'introduzione al cap. 4). Come si vedrà, l'interessante studio di Langelaan necessita alcune puntualizzazioni.

[707] SALES, *Teotimo* XI, 8 (ed. UTET, p. 847). La citazione di sant'Agostino è tratta dal *De moribus Ecclesiae*, 15 (PL 32, 25).

> "Chi possiede la carità ha una perfezione che contiene la virtù di tutte le perfezioni o la perfezione di tutte le virtù: e così *la carità è paziente, benigna, non è invidiosa*, ma benevola; *non compie leggerezze*, ma è prudente; *non si gonfia d'orgoglio*, ma è umile; *non è ambiziosa* o sprezzante, ma amabile e cortese; *non è puntigliosa a volere quello che non le appartiene*, ma franca e condiscendente; *non si irrita*, ma è pacifica; *non pensa male*, ma è mansueta; *non gode del male, ma si rallegra della verità* e nella verità; *soffre tutto, crede* facilmente *tutto* quello che le si dice di bene, senza ostinazione, contesa o diffidenza; *spera tutto* il bene del prossimo, senza mai perdersi di coraggio nel procurarne la salvezza"[708].

Un rimando esplicito a San Tommaso si trova anche in un altro passo del *Teotimo*, a proposito della questione se in Cristo vi fossero le virtù in grado eroico: "la pratica degli atti eroici di virtù consiste nella perfetta imitazione del Salvatore, il quale, come dice il grande san Tommaso, ebbe dal primo istante della sua concezione tutte le virtù in grado eroico; e certo io direi volentieri più che eroico, poiché egli non era semplicemente più che uomo, ma infinitamente più che uomo, ossia vero Dio"[709].

Come si vede, il sistema salesiano delle virtù si articola intorno alla carità, che è "fra le virtù quello che il sole è fra le stelle"[710]; un'immagine analoga si legge nella "Breve descrizione della carità" che conclude il secondo libro del *Teotimo*: "se l'anima fosse, con il suo corpo, un piccolo mondo, la carità, rispetto ad esso, sarebbe come il sole che tutto adorna, riscalda e vivifica"[711].

---

[708] SALES, *Teotimo* XI, 8 (ed. UTET, p. 847). Si può notare che, commentando che la carità "non è ambiziosa", san Francesco la definisce in francese "aimable et affable", che i traduttori dell'edizione UTET hanno reso con amabile e cortese.

[709] *Ibid.*, 9 (ed. UTET, p. 703); la citazione è di *S.Th.*, III, q. 7, a. 2: "cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes". La questione specifica affrontata in questo passo, cioè l'obbligatorietà o meno di tendere agli atti eroici di virtù, esula dal nostro discorso.

[710] *Ibid.*, XI, 9 (ed. UTET, p. 849).

[711] *Ibid.*, II, 22 (ed. UTET, p. 470).

San Francesco aveva il progetto di dedicare un trattato all'amore al prossimo, tema che viene infatti solo accennato per sommi capi nei libri X e XI del *Teotimo*: dopo aver ricordato il comandamento di amare Dio sopra tutte le cose, il Salesio afferma che la "santissima carità produce l'amore al prossimo" (è il titolo del capitolo 11 del libro X del *Teotimo*) e che è proprio la carità a dare valore a tutte le altre virtù, comprendendo in sé i sette doni dello Spirito Santo e i dodici frutti e le otto beatitudini. Prima di approfondire la questione, vale la pena di studiare più in dettaglio la presentazione delle virtù dell'affabilità e dell'eutrapelia offerta da san Francesco di Sales.

### *7.4.1. Amicizia, affabilità e cortesia*

Il passo del *Teotimo* citato a conclusione del paragrafo precedente contiene un'altra immagine che definisce la carità come "un'amicizia, non un amore interessato [...]. Quest'amicizia non è una semplice amicizia, ma un'amicizia di dilezione, per la quale eleggiamo Dio per amarlo con particolare amore"[712]. La definizione di carità come amicizia con Dio rimanda a quella tommasiana, sebbene richieda alcune precisazioni.

James S. Langelaan afferma che san Francesco parte dalla concezione aristotelico-tomista dell'amicizia, contaminandola con una visione più "personalistica" che egli deve soprattutto all'influsso umanistico, in particolare a Montaigne: la prima sarebbe connotata da un'idea più *fisica* dell'amore (in cui l'amore per il prossimo parte sempre dall'amore di sé), mentre la seconda si potrebbe definire *estatica*, nel senso che richiederebbe come punto di partenza il dono e la dimenticanza di sé[713]. A differenza da quanto fa Langelaan, pare tuttavia necessario distinguere tra la visione dell'amicizia, presentata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, e la com-

[712] *Ibid.*

[713] Cfr. LANGELAAN, *The Philosophy and Theology of Love, According to St. Francis de Sales*, pp. XI e 42-46. E' celebre la concezione moderna dell'amicizia che si trova in MONTAIGNE, M., *Essais*, I, 28 (Sull'amicizia): "tutte le dissertazioni che gli antichi ci hanno lasciato sull'amicizia [mi] sembrano deboli e superficiali, paragonate con quello che provo dentro di me"; va detto, d'altra parte, che le basi della filosofia di Montaigne sono caratterizzate da un umanesimo che non tiene conto della grazia di Dio: cfr., al riguardo, HERMANS, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, I, pp. 521-526.

plessa e articolata interpretazione di san Tommaso, rinunciando però alla pretesa di cercare nell'Aquinate una trattazione dell'amicizia personale intesa secondo quegli schemi che, cominciati proprio con l'umanesimo, l'hanno caratterizzata nell'epoca moderna. L'ipotesi che intendiamo verificare è che sul tema dell'affabilità-amicizia san Francesco di Sales prenda senz'altro le distanze da Aristotele, ma non tanto – o quanto meno non esplicitamente – da san Tommaso d'Aquino[714].

San Francesco di Sales parla di affabilità in diversi luoghi, a cominciare dall'*Introduzione alla vita devota*, che tratta diversi aspetti dell'amicizia, della quale afferma che è "in tutto fondata sulla comunicazione"[715]. Non ogni amore è amicizia, dal momento che si può amare senza essere riamati, e neppure è sufficiente che l'amore sia ricambiato se entrambe le parti non ne sono consapevoli. Inoltre, coloro che si amano devono avere qualcosa in comune, e la qualità di questa condivisione determina la qualità

[714] Di fatto Langelaan dedica alla concezione dell'amicizia che definisce sbrigativamente "aristotelico-tomista" soltanto poche righe, nelle quali gli risulta impossibile entrare nei dettagli; per esempio, in LANGELAAN, *The Philosophy and Theology of Love, According to St. Francis de Sales*, pp. 41-42 e 131-132, il tema della "comunicazione-comunione" viene trattato in modo insoddisfacente, senza quasi entrare nelle questioni approfondite da san Tommaso (cfr. *supra*, paragrafo 4.6), e senza riferimenti al libro IV dell'*Etica Nicomachea*, che contiene la trattazione dell'affabilità ripresa da san Tommaso. Su diverse questioni la tesi di Langelaan è che san Francesco di Sales prenda rispettosamente le distanze da san Tommaso, avvicinandosi ad alcune tesi tipiche della teologia francescana e in particolare di Duns Scoto; per esempio, alle pp. 80-82, Langelaan intende dimostrare che per san Francesco di Sales la beatitudine consiste in un atto della volontà e non dell'intelletto, e che in questo egli segue Scoto e non san Tommaso: le citazioni salesiane presentate, che effettivamente vanno in quella direzione (anche se un rimando al sermone del 17.10.1620 in realtà si riferisce al sermone XXXVI dell'1.11.1620, paragrafo 10, ed. Balboni, p. 352), andrebbero confrontate con altre, come l'affermazione salesiana che "è assolutamente chiaro, senza alcun dubbio e alcuna controversia, che la felicità dei beati, come dicono i teologi, consiste nella visione di Dio", che costituisce la "gloria essenziale" dei beati: cfr. SALES, *Esortazioni*, XV, 4-5 (ed. Balboni, p. 121). Altrove, poi, san Francesco aveva affermato che "le due posizioni non sono molto in contrasto, perché quella santa visione è ciò che sveglierà in noi un ardore irresistibile di amarlo" (Cfr. *ibid*, XXIV, 10; ed. Balboni, p. 209). Ci pare un chiaro esempio di come l'approccio di san Francesco di Sales non sia né pretenda di essere del tutto rigoroso.

[715] SALES, *Filotea*, III, 17 (ed. UTET, p. 210). I capitoli 17-22 della terza parte sono dedicati all'amicizia.

dell'amicizia; diversi tipi di comunicazioni viziose possono dare origine ad amicizie cattive, che san Francesco chiama amori frivoli o "amoreggiamenti", che sono nocivi e del tutto diversi dalle vere amicizie[716].

> "Abbi amicizia solo con coloro che possono farti partecipe di cose virtuose; e più saranno squisite le virtù che metterete in questo scambievole commercio, e più sarà perfetta la vostra amicizia. Se tratterete di scienza, la vostra amicizia sarà certamente assai lodevole; ancora di più se vi intratterrete intorno alla virtù: la prudenza, la discrezione, la fortezza e la giustizia. Ma se la vostra mutua e reciproca comunicazione avrà per oggetto la carità, la devozione, la perfezione cristiana, o Dio, quanto sarà preziosa la vera amicizia!"[717].

Il tema non è tanto la socievolezza o affabilità tommasiana, quanto piuttosto l'amicizia personale, e sullo sfondo si trova la questione specifica della possibile tensione tra carità e amicizie particolari nella vita religiosa, con il rischio di affetti frivoli e sensuali: "Non parlo qui del semplice amore di carità, perché questo si deve a tutti gli uomini; parlo dell'amicizia spirituale per cui due o tre o più anime si comunicano la loro devozione e i loro affetti spirituali, fino a formare un solo spirito. Con quanto buon diritto possono queste anime beate cantare: 'Ecco quanto è bello e dolce che i fratelli abitino insieme!' [Sal 132, 1]"[718].

---

[716] E' interessante notare che essi vengono definiti come tipici del mondo di corte: cfr. *Ibid.*, 18 (ed. UTET, p. 215): "questi amoreggiamenti non solo scacciano l'amore celeste, ma anche il timor di Dio, snervano lo spirito, offuscano la reputazione; in una parola, questo è il trastullo delle corti ma anche la peste dei cuori". La trattazione segue poi da vicino quella di Aristotele.

[717] *Ibid.*, 19 (ed. UTET, p. 215).

[718] *Ibid*. Degli "amori frivoli" san Francesco si è occupato poco prima, nel cap. 18. Si ricorderà che lo stesso versetto del Salmo 132 è citato in *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 1, ad 3, dove si accenna anche al rischio dell'amicizia particolare, che contiene un certo egoismo "lascivo": "Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam; secundum illud Psalm., *ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*".

A differenza da chi vive in religione, chi vive nel mondo, dove "non tutti tendono a un medesimo fine", ha bisogno di amicizie particolari: "Non si può negare che nostro Signore abbia amato di più dolce e speciale amicizia san Giovanni, Lazzaro, Marta, Maddalena, come attesta la Sacra Scrittura [...]. San Gregorio Nazianzeno vanta spesso l'incomparabile amicizia che lo univa al grande san Basilio, e così la descrive: Pareva che nell'uno e nell'altro di noi non vi fosse che un'anima sola a sostenere due corpi"[719]. Dopo aver citato san Girolamo, sant'Agostino, san Bernardo e altri esempi di perfetta amicizia vissuta tra santi, conclude: "E san Tommaso, come tutti i buoni filosofi, dichiara che l'amicizia è una virtù; ora egli parla dell'amicizia particolare, giacché, come dice, la perfetta amicizia non può estendersi a molte persone. La perfezione non consiste dunque nel non avere amicizie, ma nell'averne soltanto di buone o sacrosante"[720]. Il riferimento tommasiano è probabilmente la q. 23 della *Secunda Secundae*, dove si descrive la carità come amicizia con Dio, anche se si può notare che il centro dell'attenzione di san Francesco oscilla tra la bellezza dell'amicizia tra persone virtuose e i rischi delle amicizie in cui si introducono aspetti di sensualità. Come si è visto, san Tommaso aveva affermato in modo abbastanza chiaro che "l'amicizia non è una virtù, ma una sua conseguenza"[721]; di nuovo, si vede come la terminologia salesiana non sia precisa, pur essendo chiaro il riferimento all'impostazione tommasiana del problema del rapporto tra carità e amicizia.

Una delle prime figlie spirituali di san Francesco di Sales, la madre Marie-Adrienne Fichet, ha lasciato un resoconto che descrive un incontro con il fondatore e tocca direttamente il tema dell'affabilità:

> "Il giorno di san Lorenzo dell'anno 1612, il nostro beato Padre venne a trovare la nostra venerabile Fondatrice, sempre accompagnato da Michel Favre, suo cappellano, perché non entrava mai senza di lui. Tutte le sorelle scesero nel frutteto della fontana, gli si portò una sedia, le suore si sedettero intorno a lui; dopo qualche discorso sulla pietà, la nostra venerabile Fondatrice gli domandò cosa

[719] *Ibid*. (ed. UTET, p. 217).
[720] *Ibid*.
[721] *QD*, q. 2 a. 2 ad 8; cfr. *supra* paragrafo 4.6.

> fossero l'affabilità e la sobrietà. L'affabilità, disse, mie care figlie, si pratica come dice san Paolo, facendosi tutto a tutti, adattandosi al modo e all'umore degli altri, compatendo gli afflitti, perché sarebbe fuori luogo andare a ridere vicino a una persona afflitta, e allo stesso modo essere tristi di fronte a un'altra che sia nella gioia"[722].

Ci troviamo davanti proprio a quell'empatia che caratterizza l'*amicitia seu affabilitas* tommasiana; la sintonia non è casuale, come si vede bene nella trattazione più sistematica – per quanto consentito dall'informalità di quelle conversazioni – dell'amicizia intesa come socievolezza, che si trova nel *Trattenimento* decimo, dedicato alla cordialità, la cui dipendenza da san Tommaso è chiara almeno per il passo che tratta dell'affabilità, di cui riportiamo un ampio stralcio:

> "Questo amore cordiale deve essere accompagnato da due virtù, di cui una si chiama affabilità e l'altra buona conversazione. L'affabilità diffonde una certa soavità tra le questioni e le comunicazioni serie che abbiamo gli uni con gli altri; la buona conversazione ci rende piacevoli e gradevoli nei tempi di ricreazione e di comunicazione meno seria che abbiamo con il prossimo. Tutte le virtù, come abbiamo detto, hanno due vizi contrari che sono le estremizzazioni delle virtù [...]. La virtù dell'affabilità è, allo stesso modo, al centro tra due vizi, cioè tra la gravità e l'eccessiva serietà da un lato, e dall'altro un'eccessiva tendenza a compiacere e a dire parole che indulgono all'adulazione. Ora, la virtù dell'affabilità si mantiene tra il troppo e il troppo poco, accarezzando qualche volta, secondo la necessità di coloro con cui si tratta, e conservando una gravità soave, quando è richiesto, secondo le persone e le questioni delle quali si tratta. Dico che è necessario usare qualche volta delle carezze (lo dico credendoci e senza scherzare), come quando una

[722] *Memoria*, pubblicata in *Appendice* II, A, nell'edizione citata dei *Trattenimenti*, a cura di Ezio Bolis, p. 481. I *Trattenimenti* sono conversazioni informali, ognuna dedicata a una virtù, nelle quali san Francesco di Sales dava orientamenti alle Figlie della Visitazione, le quali raccolsero e annotarono con diligenza questi colloqui, facendoli giungere a noi con la freschezza e i toni che li caratterizzavano. Per un inquadramento della complessa questione filologica che riguarda questi testi si rimanda a BOLIS, *Introduzione*, pp. 30-40.

> giovane è ammalata, afflitta e un po' malinconica; infatti questo le fa un gran bene! Non sarebbe sensato, certo, essere vicine a una malata con un fare troppo serio come si starebbe altrove, e non volendola compiacere come se fosse in buona salute. Ma neppure bisogna usare troppa dolcezza né dire parole sempre melliflue, gettandole a piene mani sulla prima persona che si incontra; proprio come il mettere troppo zucchero in un cibo si ritorcerebbe in disgusto, perché diventerebbe troppo dolce e sciapo, allo steso modo le carezze troppo frequenti provocherebbero ripugnanza e non porterebbero alcun frutto; non si apprezzerebbero più, sapendo che sono fatte per abitudine. Le stesse vivande, quando sale o zucchero fossero messi secondo misura, sarebbero gradevoli al gusto e appetitose, così come le carezze fatte con misura e discrezione giovano e risultano gradevoli a coloro a cui si fanno"[723].

La lettura delle virtù sociali aristoteliche svolta da san Tommaso nella q. 114 della *Secunda Secundae* appare come falsariga di queste argomentazioni salesiane, che vengono però colorate dai toni amabili e colloquiali che caratterizzano san Francesco, come appare poco oltre, in riferimento allo spirito con cui dobbiamo cercare la virtù, senza scoraggiarci di fronte alle difficoltà:

> "I santi, infatti, hanno praticato le virtù con atteggiamenti assai differenti. Pensate: quale differenza non c'è forse tra lo spirito di sant'Agostino e quello di san Girolamo? Lo si nota dai loro scritti. Non c'è nulla di più dolce di sant'Agostino: i suoi scritti sono la dolcezza e la soavità stesse. Al contrario, san Girolamo ha una severità strana; pare fosse molto arcigno. Immaginatelo con una grande barba e con una pietra in mano con la quale si batte il petto; nelle sue epistole si stizzisce quasi sempre. Nondimeno, entrambi erano grandemente virtuosi; ma l'uno eccedeva in dolcezza, l'altro

[723] SALES, *Trattenimenti*, X (ed. Paoline, pp. 232-233).

> in austerità di vita, ma entrambi, benché non egualmente dolci e rigorosi, sono stati grandi santi"[724].

All'inizio del *Trattenimento*, san Francesco aveva affermato che "la cordialità è l'essenza della vera e sincera amicizia"[725], e aveva identificato il senso di questa espressione nell'etimologia, cioè una virtù che ha la sua sede nel cuore, con il quale siamo chiamati ad amare il prossimo senza misura: "nostro Signore stesso lo ha detto: 'Amatevi gli uni gli altri, come io vi ho amati' [Gv 13, 34]. E' una cosa da tenere in grande considerazione: amatevi 'come io vi ho amati'; questo significa più che voi stessi. E allo stesso modo in cui Nostro Signore ci ha preferiti a se stesso, lo fa ancora tutte le volte che lo riceviamo nel santissimo Sacramento, facendosi nostro cibo; così vuole che abbiamo un amore simile gli uni per gli altri, e li preferiamo sempre a noi stessi come ha fatto lui"[726].

Il cuore è dunque la sorgente della bontà degli atti umani, e nel *Teotimo* il discorso viene presentato proprio in rapporto all'amicizia:

> "Le virtù che si trovano negli amici di Dio, sebbene non siano, per la loro qualità, che morali e naturali, vengono però nobilitate ed elevate alla dignità di opere sante per l'eccellenza del cuore che le produce. Una delle proprietà dell'amicizia è di rendere gradevole l'amico e tutto quanto è in lui di buono e di onesto: l'amicizia ef-

---

[724] *Ibid*. (ed. Paoline, p. 234). San Francesco sta affermando, non senza un tono di simpatica ironia, che sant'Agostino e san Girolamo sarebbero proclivi ai difetti contrari all'affabilità.

[725] *Ibid*. (ed. Paoline, p. 228).

[726] *Ibid*. (ed. Paoline, p. 231). Secondo LANGELAAN, *The Philosophy and Theology of Love, According to St. Francis de Sales*, pp. 133-134 e 137-139, questo è uno dei punti più originali della teologia dell'amore di san Francesco di Sales, che colloca nel contesto della comunicazione tra Dio e l'uomo il sacramento dell'Eucaristia. In realtà, il tema è già presente in san Tommaso: cfr. *S.Th.*, III, q. 79, a. 1, ad 2: "ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secondum illud Cant. V [Cant. 5, 1]: 'comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi' ". E' stato anche detto che le categorie di amore e di amicizia sono punti fondanti del pensiero tommasiano relativo all'Eucaristia: cfr. ICETA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral de Santo Tomás de Aquino*, p. 207, dove viene indicata ulteriore bibliografia.

> fonde la sua grazia e il suo favore sopra tutte le azioni di chi è amato, per poco che siano degne di amore; quindi le asprezze degli amici sono dolcezze e le dolcezze dei nemici sono asprezze"[727].

Come si è visto, san Francesco afferma che tutte le opere di un cuore che ama Dio sono "dedicate" a Dio: "Non solo i frutti della carità e i fiori delle opere da lei comandate, ma anche le foglie delle virtù morali traggono una speciale prosperità dall'amore del cuore che le produce", frutto della bontà di Dio che santifica "tutto quanto è in essi di buono: le ossa, i capelli, le vesti, i sepolcri e fin l'ombra dei loro corpi, la fede, la speranza, l'amore, la religione, ma anche la sobrietà, la cortesia e l'affabilità dei loro cuori"[728].

Anche i più semplici e apparentemente superficiali atti di cortesia e affabilità nascono dunque da un cuore colmo di carità; e nella *Filotea* si trova un'altra riflessione a proposito dell'esigibilità o meno, in base alla giustizia legale, degli atti di queste piccole virtù:

> "Filotea, sii equa e giusta nelle tue azioni; mettiti sempre al posto del prossimo e metti lui al tuo; così facendo, giudicherai bene. Fatti venditrice quando compri e compratrice quando vendi, ed allora venderai e comprerai giustamente. Tutte queste ingiustizie sono leggere perché non obbligano alla restituzione, se restiamo soltanto nei termini rigorosi di ciò che è favorevole; tuttavia non ci dispensano dall'obbligo di emendarcene, perché sono gravi mancanze di ragione e di carità; e, in fin dei conti, non sono che un cattivo affare, perché non ci si rimette nulla a vivere in modo generoso, nobile e cortese. Ricordati dunque, mia cara Filotea, di esaminare spesso il tuo cuore per vedere se verso il prossimo sia tale quale vorresti che il cuore del prossimo fosse verso di te, se tu fossi al suo posto,

[727] SALES, *Teotimo*, XI, 2 (ed. UTET, p. 826). E' probabile un rimando implicito a Prov 27, 6, "leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico", che, come abbiamo visto, è un passo tradizionalmente citato nel contesto dell'amicizia e dell'adulazione (cfr. *supra*, paragrafo 3.1.2, dove vengono indicati altri riferimenti, tra i quali *S.Th*. II-II, q. 115, a. 2).
[728] *Ibid*. (ed. UTET, p. 827).

> poiché questo è il nocciolo della questione (*le point de la vrai raison*)"[729].

E' chiara, anche in questo caso, la matrice tommasiana del ragionamento: esiste un obbligo che va al di là dei "termini rigorosi" del dovere di restituzione e non tenerne conto costituirebbe una "grave mancanza di ragione e di carità", tutti argomenti che echeggiano la questione 114 della *Secunda Secundae*, secondo la quale "*homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat*"[730]. Un riferimento ancora più diretto all'Aquinate si trova nella trattazione salesiana della virtù della buona conversazione o dell'eutrapelia.

### *7.4.2. Eutrapelia, modestia e buona conversazione*

Nella *Filotea*, a proposito delle "conversazioni", san Francesco concede importanza alle "conversazioni che hanno per fine la cortesia, come sarebbero le visite scambievoli e certe riunioni che si fanno per rendere onore al prossimo; a loro riguardo non bisogna essere né troppo meticolosi nel praticarle né diventare incivili nel disprezzarle; si deve invece adempiere con modestia il dovere che abbiamo, al fine di evitare ugualmente la rozzezza e la leggerezza" [731]. Il giusto mezzo tra rozzezza e leggerezza viene definito con il termine "modestia", con un rimando esplicito a san Paolo:

> " 'Rallegrati con chi gode', ti dico ancora una volta con l'Apostolo. 'Sii sempre lieta', ma 'nel Signore, e che la tua modestia sia nota a tutti gli uomini' [Fil 4, 5]. Per essere lieti nel Signore è necessario che il motivo della tua gioia non sia solamente lecito, ma onesto, e dico questo perché vi sono cose lecite che però non sono oneste; e perché sia nota la tua modestia guardati dalle impertinenze, che sono sempre riprovevoli: come far cadere una persona, imbrattarne un'altra, punzecchiare un terzo, tormentare un povero scemo, sono tutte burle o scherzi sciocchi e villani"[732].

---

[729] SALES, *Filotea*, III, 36 (ed. UTET, p. 259).
[730] *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 2, ad 1.
[731] SALES, *Filotea*, III, 24 (ed. UTET, p. 231).
[732] *Ibid.* (ed. UTET, p. 232).

Sull'interpretazione salesiana della *modestia* citata nel versetto della lettera ai Filippesi si avrà modo di ritornare più avanti. Interessa sottolineare che la modestia è qui la traduzione della virtù aristotelica dell'eutrapelia, secondo l'interpretazione tommasiana, come si vede nel capitolo della *Filotea* intitolato "Onestà delle parole e rispetto dovuto alle persone", che si fonda sul principio che "coloro che hanno in cuore l'onestà e la carità hanno sempre in bocca parole monde, cortesi, pudiche"[733]. L'idea che san Francesco sta cercando di dimostrare è che il cristiano è tenuto per un dovere di onestà a trattare con carità e rispetto ogni persona:

> "Una delle peggiori disposizioni d'animo è quella di farsi beffa degli altri; Dio odia in modo particolare questo vizio e lo ha talora severamente punito. Non vi è nulla di più contrario alla carità, e più ancora alla devozione, che il disprezzo e il vilipendio del prossimo; ora, non c'è mai derisione o beffa senza disprezzo, ed ecco perché la derisione e la beffa sono peccati gravissimi, tanto che hanno ragione i dottori di chiamare la beffa la peggiore offesa che si possa fare con parole al prossimo, perché nelle altre offese vi è ancora un po' di stima per colui che è offeso, mentre questa si fa con disprezzo e vilipendio" [734].

Tra "i dottori" che parlano delle beffa vi è senz'altro san Tommaso, le cui questioni dedicate al tema (dalla 72 alla 76 della *Secunda Secundae*) basano l'intera valutazione morale dei peccati di parole sull'intenzione di chi parla, e toccano più volte la gravità insita nel disprezzo del prossimo mostrato a parole[735]. Il Salesio prosegue:

---

[733] *Ibid.*, 27 (ed. UTET, p. 237).
[734] *Ibid*.
[735] Cfr., per esempio, *S.Th.*, II-II, q. 73, a. 1 co: "per il fatto che una parla apertamente contro una persona, mostra di disprezzarla e quindi la disonora"; e anche *S.Th*., II-II, q. 75, a. 2, co: "quando un male si prende per cosa da poco a motivo della persona interessata, come si è soliti fare con le lagnanze dei bambini e degli scemi, allora schernire o irridere qualcuno significa disprezzarlo e ritenerlo così da poco da non doversi preoccupare del suo male, ma da potersi prendere in scherzo. Allora la derisione è peccato mortale, ed è più grave dell'insulto aperto, perché chi insulta mostra di prendere sul serio le altrui miserie, mentre chi deride le prende in scherzo".

> "Quanto invece ai giochi di parole che si fanno amichevolmente con moderata allegria e gaiezza, essi appartengono alla virtù che i greci chiamarono eutrapelia, e che noi possiamo chiamare del bel conversare; con tali giochi ci si prende una onesta ed amabile ricreazione sopra i frivoli casi offerti dall'imperfezione umana. Bisogna solo guardarsi dal passare da questo garbato motteggio alla beffa sprezzante. La beffa provoca le risa a causa del disprezzo e del vilipendio del prossimo; invece la giocosità e la piacevolezza fa ridere con quella libertà semplice e confidenza familiare che si ha con una persona, unita a qualche motto gentile"[736].

Anche in questo caso si può vedere, accanto alla fonte aristotelica esplicitamente citata, la lezione tommasiana: "Rientra nella virtù dell'eutrapelia dire qualche leggero insulto, non per disonorare o per contristare la persona colpita, ma per ricreare e per gioco. E questo si può fare senza peccato, osservando le debite circostanze. Se invece uno non teme di contristare chi è oggetto di codeste contumelie giocose, pur di far ridere gli altri, allora l'atto è peccaminoso, come nota lo stesso Aristotele"[737]. Un'ulteriore riprova della presenza di san Tommaso in questi capitoli della *Filotea* si può trovare nella trattazione, poco oltre, della liceità dei giochi e delle ricreazioni, a partire dalla citazione dello stesso aneddoto di Cassiano riportato dall'Aquinate:

> "E' necessario distendere qualche volta il nostro spirito ed anche il corpo con qualche ricreazione. San Giovanni Evangelista, come narra Cassiano[738], fu visto un giorno da un cacciatore mentre teneva una pernice in pugno, accarezzandola per ricreazione; il cacciatore gli domandò allora perché mai egli, uomo così grande, perdesse il suo tempo in cosa tanto bassa e vile; e san Giovanni gli rispose: 'Perché non porti il tuo arco sempre teso?'. 'Perché temo, replicò il cacciatore, che stando sempre piegato perda la forza di tender-

[736] *Ibid*. (ed. UTET, pp. 237-238).
[737] *S.Th*., II-II, q. 72, a. 2, ad 1. Cfr. anche II-II, q. 168, alla quale si farà riferimento poco oltre.
[738] Come si è già detto (cfr. paragrafo 4.7.2, a proposito di san Tommaso, e 5.2 a proposito di Thomas More), l'episodio è narrato nelle *Collationes*, 24, 21 (PL 49, 1312).

> si quando sarà necessario'. 'Non ti meravigliare, dunque, concluse l'Apostolo, se qualche volta allento la tensione del mio spirito e prendo un po' di ricreazione, per potere poi applicarmi più diligentemente alla contemplazione'. E' senza dubbio un difetto l'essere così rigoroso, rigido e scontroso da non voler prendere per sé, né permettere agli altri, alcun genere di ricreazione"[739].

Ci troviamo quindi di fronte a un esempio di quella riabilitazione del gioco, della ricreazione, dello scherzo, cioè di tutti gli atti che rientrano nella virtù dell'eutrapelia, di cui Hugo Rahner indica in san Tommaso l'iniziatore[740]. Con toni simili, san Francesco ritorna sul tema della buona conversazione nel *Trattenimento* decimo, dedicato alla cordialità, che presenta insieme le due virtù che devono accompagnare sempre l'amore cordiale, cioè la buona conversazione e l'affabilità. La prima viene viene presentata con riferimenti alla vita religiosa (in particolare al modo con cui si devono vivere i tempi di ricreazione), ma con applicazioni estese a un pubblico più ampio, con considerazioni che oscillano tra l'ambito proprio della virtù dell'eutrapelia e quello della necessità o meno di rispettare le buone maniere in società:

> "La virtù della buona conversazione richiede che si contribuisca alla gioia santa e moderata e che, nelle ore di ricreazione, si contribuisca a conversazioni piacevoli, che possano servire per la consolazione e lo svago del prossimo, e così non gli causiamo fastidio con i nostri atteggiamenti scontrosi o malinconici; o rifiutando di svagarci nel tempo destinato a questo, imitando coloro che non vogliono fare nulla se non con misura, e non vogliono parlare se non facendo lunghe considerazioni su ogni parola per vedere se tutto è ben equilibrato, e se non ci sia qualcosa di contestabile, tanto hanno paura di fare o di dire qualcosa che sia soggetto alla censura; e

---

[739] SALES, *Filotea*, III, 31 (ed. UTET, pp. 249-250).

[740] Cfr. *supra*, paragrafo 4.7.2; H. Rahner sostiene che il recupero della virtù sociale dell'eutrapelia operato da san Tommaso, sia in realtà passato sotto silenzio nei manuali classici, come quelli salmaticensi, e fino al XX secolo, per esempio da Merkelbach (cfr. RAHNER, *Eutrapélie*, col. 1729). Anche san Francesco di Sales è dunque un'eccezione illustre, insieme a Thomas More.

> compiono questo esame su qualsiasi cosa, non per sapere se hanno offeso Dio, ma per vedere se non hanno offerto a qualcuno il motivo di stimarli meno. Certo, tali persone si rendono grandemente sgradevoli a coloro con cui trattano, e mancano gravemente alla pratica della virtù della buona conversazione, che esige comunicazione schietta e piacevole con il prossimo, contribuendo per quanto è possibile a ciò che è richiesto per la sua utilità o la sua consolazione. Abbiamo già trattato di questa virtù in un altro *Trattenimento*, che riguarda la Modestia"[741].

San Francesco interrompe la trattazione con questo rimando al sesto *Trattenimento*, che è infatti dedicato per intero alla modestia, di cui si distinguono quattro accezioni diverse: una che riguarda "la decenza nel nostro contegno esteriore", una seconda che ha a che fare con "l'interiore decenza del nostro intelletto e della nostra volontà", la terza che ordina il "modo di parlare e conversare con il prossimo" e infine la quarta che è "l'onestà e la convenienza degli abiti". Come sempre, e a maggior ragione nei *Trattenimenti*, il discorso fluisce con toni propri di una conversazione amabile e non priva di discontinuità, di incisi e divagazioni. Va subito chiarito che il termine 'modestia' deriva dalla citazione di Fil 4, 5 secondo la Vulgata: "è una virtù che san Paolo raccomanda con grande calore ai Filippesi, dicendo: 'Fate in modo che la vostra modestia sia visibile a tutti gli uomini' (*modestia vestra nota sit omnibus hominibus*). E dice al suo discepolo Timoteo, che 'è necessario che il Vescovo sia ornato' [1 Tim 3, 3], cioè che sia ornato di modestia e non di vesti di seta affinché, con il suo contegno modesto, dia fiducia a chiunque lo avvicini, evitando allo stesso modo la leggerezza e la rudezza"[742]. Il testo del *Trattenimento* sulla modestia prosegue così:

---

[741] SALES, *Trattenimenti*, X (ed. Paoline, pp. 233-234). Questo *Trattenimento* risale agli anni tra il 1615 e il 1620, ed è quindi successivo all *Filotea* (1608) e probabilmente anche al *Teotimo* (1616); cfr. BOLIS, *Introduzione*, pp. 31-32.

[742] SALES, *Trattenimenti*, VI (ed. Paoline, pp. 153-154). Un commento analogo si trova anche in un altro testo di san Francesco, *Lettera alla Madre Angelica Arnaud*, 15-20 giugno 1619 (*O.A.*, 1524; *Lettere di amicizia spirituale*, p. 740): "Rivestite tutte le parti della vostra attività, sia interiore sia esteriore, di sincerità, di dolcezza, di allegria, seguendo l'avvertimento dell'Apostolo: *Siate sempre lieti nel Signore. Ve lo ripeto: siate sempre lieti. La vostra affabilità sia manifesta a tutti* [Fil 4, 5]. E, se possibile, siate d'umore

> "Con il suo contegno modesto dia fiducia a chiunque lo avvicini, evitando allo stesso modo la leggerezza e la rudezza, perché, pur dando a coloro che sono mondani la libertà di avvicinarlo, questi non siano tuttavia portati a credere che egli sia mondano come loro. La virtù della modestia tiene conto di tre cose, cioè del tempo, del luogo e della persona. Infatti, ditemi: colui che volesse ridere alla ricreazione solo nel modo in cui si ride fuori da quel tempo, non sarebbe inopportuno? Ci sono gesti e contegni che sarebbero immodesti fuori da quel tempo mentre non lo sono affatto in quel momento; allo stesso modo, colui che volesse ridere quando si è impegnati in occupazioni serie, e volesse rilassare il proprio spirito come si fa assai ragionevolmente durante la ricreazione, sarebbe da considerare leggero e immodesto. Allo stesso modo, si tiene conto del luogo, delle persone, della conversazione nella quale ci si trova, ma assai particolarmente occorre considerare la persona"[743].

Intercalando divagazioni e lunghi aneddoti, il Salesio parla poi degli altri generi di modestia, ribadendo con insistenza l'idea che l'eleganza e l'ordine esteriore "non potreste mai credere quanto serve alla modestia interiore e ad acquistare la pace e la tranquillità dell'anima"[744]. Trattando il terzo genere di modestia, che riguarda "le parole e il modo di conversare", il santo vescovo di Ginevra afferma:

> "Questa modestia ordina il nostro modo di parlare, affinché sia gradevole, né troppo alto né troppo basso, né troppo lento, mantenendoci nei limiti di un santo equilibrio che evita gli estremismi, lasciando parlare gli altri senza interromperli – perché questo vuol dire chiacchierare – e parlando però quando è il proprio turno, per

---

costantemente coerente, e tutti i vostri atti risentano della risoluzione che avete preso di amare sempre l'amore di Dio".

[743] SALES, *Trattenimenti*, VI (ed. Paoline, p. 154).

[744] *Ibid*. (ed. Paoline, p. 161); a partire da questo concetto e contrariamente alla sensibilità calvinista, san Francesco sottolinea subito dopo l'utilità dei gesti nella preghiera, come rimanere in ginocchio, le mani giunte, le braccia in croce: "questo aiuta infinitamente a rimanere raccolti e unificati alla presenza di Dio".

> evitare la ruvidezza e la sufficienza che ci impediscono di intrattenere una buona conversazione"[745].

Queste raccomandazioni, come si è detto, sono rivolte in primo luogo alla religiose della Visitazione, ma si tratta di insegnamenti estesi a tutti: un esempio emblematico della possibilità di raggiungere la santità anche in mezzo alle occupazioni di corte è la figura di san Luigi IX, citato come modello, nella *Filotea* e nel *Teotimo*, più di venti volte; una di queste paragona proprio la vita religiosa e quella di corte:

> "San Luigi, quando i religiosi volevano intrattenerlo in cose serie dopo il pranzo, diceva: 'Non è ora il tempo di ragionare, ma di ricrearsi con qualche barzelletta o facezia; dica ognuno onestamente quel che vorrà'. E diceva questo per riguardo alla nobiltà che gli stava intorno, onde godere dei favori di sua maestà. Ma noi, Filotea, cerchiamo di passare il tempo della ricreazione in modo da guadagnare la santa eternità con la devozione"[746].

A proposito di questa affermazione chiara della possibilità di vivere la modestia (vale a dire quel misto di dolcezza, modi cortesi, affabilità e buonumore) anche nell'ambiente di corte, Ezio Bolis rimanda ad alcuni studi specialistici che mettono in rapporto l'evoluzione delle buone maniere in Europa con un fenomeno definito come "laicizzazione e razionalizzazione dei modelli ecclesiastici (clericali, monastici, canonicali), giunte a maturazione nel Cinquecento (Erasmo, Della Casa, Guazzo…), ma già passate attraverso la funzione essenziale delle borghesie urbane, italiane prima che d'oltralpe"[747]. Tale interpretazione tende a un ridimensionamento dell'importanza del modello cortese-cavalleresco per la formazione dei codici di comportamento sociale e, muovendosi in senso diverso rispetto alla teoria di Norbert Elias, attribuisce un maggior peso alla funzione edu-

---

[745] *Ibid*. (ed. Paoline, p. 163).
[746] SALES, *Filotea*, III, 27 (ed. UTET, p. 238).
[747] ROMAGNOLI, '*Disciplina est conversatio bona et honesta': anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam*, p. 536. A p. 151 (nota 1) della citata edizione dei *Trattenimenti* curata da Bolis si rimanda all'articolo di Knox (cfr. anche la nota seguente).

cativa del clero e dei religiosi, teso a una sorta di "cristianizzazione" dell'eleganza classica operata nel corso del medioevo e trasmessa alla società dalla pedagogia cattolica[748].

San Francesco di Sales occuperebbe un luogo emblematico all'interno di questo processo: educato personalmente alle virtù della "buona conversazione", egli le insegna a uomini e donne, sia persone consacrate sia nobili di corte, ma senza lasciare da parte tutti gli altri stati di vita, ad ognuno dei quali corrispondono precisi doveri di "cortesia sociale". L'originalità sta nel fatto che queste virtù della *civilitas* diventano per il *devoto* (vale a dire per il cristiano) uno strumento privilegiato per avvicinare il prossimo a Dio, attraverso l'apostolato:

> "Questa virtù è anche assai raccomandata in ordine alla edificazione del prossimo; vi assicuro che la semplice modestia ha convertito molti, così come accadde a san Francesco, il quale passava una volta per un città con atteggiamento di modestia talmente grande che, senza dire una sola parola, si trovò al proprio seguito un gran numero di giovani desiderosi di essere istruiti da lui, attratti da questo solo esempio [...]. La modestia è una muta predicazione"[749].

E' chiaro quindi che con "modestia" san Francesco intende in primo luogo la parte potenziale della temperanza, che descrive seguendo la suddivisione proposta dall'Aquinate nelle questioni 155-169 della *Secunda Secundae*, sebbene non ne mantenga in modo rigido la sistematizzazione[750]: San Tommaso presenta infatti quattro parti potenziali della modestia, che sono l'umiltà, la *studiositas*, l'eutrapelia o *iucunditas* e la modestia nel vestire;

---

[748] Cfr. KNOX, *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento ell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, pp. 70-73: in rapporto alla virtù della *modestia* questo autore non menziona san Francesco di Sales, pur parlando ampiamente della risposta educativa cattolica alla Riforma protestante.

[749] SALES, *Trattenimenti*, VI (ed. Paoline, p. 152).

[750] La suddivisione della modestia in quattro parti si trova, come si è già detto, in SALES, *Trattenimenti*, VI (ed. Paoline, pp. 151 ss); a questo passo, che è l'inizio del *Trattenimento*, fanno riferimento le citazioni di questo paragrafo. Rileggendo in questa luce i testi tommasiani sulla modestia citati nei paragrafi 4.7.2 e 4.7.3 la sintonia e una probabile dipendenza della trattazione salesiana appare chiara.

nelle quattro parti descritte da san Francesco scompare innanzitutto l'umiltà, che – come si è visto – assume un'importanza centrale nel sistema delle virtù salesiane, quasi sempre presentata insieme alla carità; e il primo e il terzo tipo di modestia salesiana presentano alcune somiglianze tra di loro. L'una consiste nella "decenza nel nostro contegno esteriore" e l'altra nel "modo di parlare e conversare con il prossimo". Ora, i vizi che si oppongono al primo tipo di modestia sono per san Francesco la "dissolutezza nei nostri gesti e nel nostro contegno, e dunque la leggerezza" (per difetto) e "l'altro vizio, che non le è meno contrario, e cioè un contegno affettato" (per eccesso); mentre i vizi opposti al terzo genere di modestia sono l'atteggiamento ruvido e la chiacchiera vana. A ben vedere, la distinzione tra affabilità e modestia non è per san Francesco così netta: siamo di fronte a virtù che devono sempre accompagnare l'amore cordiale e la cui funzione sociale, cioè anche apostolica, non va mai dimenticata.

L'altro elemento di originalità della lezione salesiana relativa all'affabilità e all'eutrapelia-modestia – rispetto alla trattatistica sulle buone maniere rinascimentale ma anche ai manuali di teologia morale cristiana – consiste nel fatto che san Francesco considera queste virtù come frutti dello Spirito Santo. Resta da valutare se e fino a che punto anche questa concezione sia debitrice nei confronti di san Tommaso.

### *7.5. Cortesia, affabilità e frutti dello Spirito Santo*

Una definizione delle virtù della "buona conversazione" come frutti dello Spirito Santo si trova nel capitolo finale del libro XI del *Teotimo*, che descrive diversi tipi di tristezza, alcuni dei quali sono in realtà buoni perché provengono dal "dispiacere o sentimento di detestazione del male"[751]. Questa tristezza, che produce il pentimento, "è obbediente, affabile, umile, mansueta, soave, paziente, come emanazione o derivazione della carità [...], e ritiene tutta la dolcezza dell'affabilità e della longanimità, avendo in sé i frutti dello Spirito Santo enumerati dal santo Apostolo: 'frutto poi dello Spirito sono la carità, la pace, la longanimità, la bontà, la benignità, la fedeltà, la mansuetudine, la continenza' [Gal 5, 22]"[752]. Come si vede, il

[751] SALES, *Teotimo*, XI, 21 (ed. UTET, p. 891).
[752] *Ibid.*

rapporto con l'elenco paolino dei frutti è chiaramente istituito in un contesto che è quello della lotta interiore, dove il pentimento per il male commesso non deve far perdere la gioia e la serenità di spirito. Contro il difetto della tristezza "dobbiamo usare l'autorità della volontà superiore per fare tutto il possibile in favore dell'amore divino"[753]; e, con notevole acume psicologico, il Salesio prosegue:

> "Vi sono senza dubbio azioni così dipendenti dalla disposizione e costituzione fisica, che non è in nostro potere farle come vorremmo. Uno malinconico, per esempio, non potrebbe dare né agli occhi, né alla parola, né al volto quell'aria di grazia e di soavità che avrebbe se fosse libero da quel cattivo umore; ma può benissimo, quantunque senza graziosità, dire parole graziose, benevole, cortesi e, pur contro inclinazione, fare, perché spinto dalla ragione, le cose che convengono in parole ed in opere di carità, di piacevolezza, di condiscendenza. Si è scusabili di non essere sempre allegri, perché non si è così padroni dell'allegria da averla quando si vuole; ma non si è scusabili di non essere sempre benevoli, trattabili e condiscendenti, essendo questo sempre in potere della nostra volontà, e bastando risolverci di dominare l'umore e l'inclinazione contraria"[754].

Si sta descrivendo la ragionevolezza della virtù, che orienta la volontà e i dinamismi psicologici verso il bene, in piccoli atti che non sarebbe scusabile omettere perché si compirebbe un'ingiustizia nei confronti di chi ci circonda. E' sottesa anche a questa riflessione la concezione dell'*affabilitas* tommasiana, che risponde a un "debito d'onestà" e che "per sua natura tende più a rallegrare che a rattristare"[755], e sta alla base della convivenza sociale, dal momento che "nessuno starebbe a lungo con

---

[753] *Ibid*. (ed. UTET, p. 891).
[754] *Ibid*. (ed. UTET, p. 893).
[755] *S.Th.*, II-II, q. 116, a. 2, co: "Virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum".

una persona malinconica o con una persona spiacevole"[756]. Sulla stessa lunghezza d'onda sono altre osservazioni salesiane sul buonumore:

> "Si possono incontrare persone che, quando sono di buonumore, hanno una conversazione piacevole; ma se girate pagina, le troverete musone e irrequiete. Potrete trovarne altri, ai quali a una certa ora del giorno bisognerà parlare in un modo, poi, prima che passi un'ora, bisognerà parlar loro in modo assolutamente diverso. C'è chi, ora, ha il cuore in vena di dolcezza; ma aspettate un po', e diverrà acido e scostante"[757].

L'affermazione – citata sopra – che questa virtù che combatte la tristezza sia "emanazione o derivazione della carità [...], avendo in sé i frutti dello Spirito Santo"[758] rimanda al più ampio discorso del rapporto tra virtù, doni e frutti dello Spirito Santo. Il percorso salesiano è ben riassunto nei titoli di alcuni capitoli del libro XI del *Teotimo*, che affermano che "la carità comprende tutte le virtù" (cap. 8), "la carità comprende in sé i doni dello Spirito Santo" (cap. 15) e "l'amore sacro comprende i dodici frutti dello Spirito Santo e le otto beatitudini evangeliche" (cap. 19). Il punto di partenza è, in modo chiaro, l'insegnamento di san Tommaso che riguarda l'interconnessione tra la carità e i doni[759], che sono tali "nella misura in cui sono informati dalla carità"[760]. Secondo alcuni studiosi, l'originalità di san Francesco di Sales si riscontrerebbe nell'enunciazione del rapporto tra doni e carità, che è considerata unanimemente e a buon diritto una delle vette dell'ispirazione salesiana:

---

[756] *S.Th.*, II-II, q. 114, a. 2, ad 1: "nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili".
[757] SALES, *Esortazioni*, XL, 27 (ed. Balboni, p. 418). Poco prima il sermone propone l'Umanità di Cristo come modello di "perfetta uguaglianza [d'umore] tra innumerevoli e svariate situazioni".
[758] SALES, *Teotimo*, XI, 21 (ed. UTET, p. 892).
[759] Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 5 co: "omnia septem dona sunt connexa, quia habens unum habet omnia et caritatem".
[760] *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 8, ad 3: "sunt dona Spiritus Sancti secundum quod caritate informantur".

> "Questi doni poi non solo sono inseparabili dalla carità ma, tutto ben considerato e a parlare propriamente, le principali virtù sono proprietà e qualità della medesima carità. Infatti, 1° *la sapienza* in realtà non è altro che l'amore che assapora, gusta e sperimenta quanto sia dolce e soave Dio; 2° *l'intelletto* è l'amore attento a considerare e approfondire la bellezza delle verità della fede, per conoscervi Dio in sé stesso, e poi scendere a considerarlo nelle creature; 3° *la scienza* invece è lo stesso amore, che ci rende attenti a conoscere noi medesimi e le creature, per farci in seguito risalire a una più perfetta conoscenza del servizio che dobbiamo a Dio; 4° *il consiglio* è anch'esso l'amore, in quanto ci rende accurati, attenti e capaci di fare buona scelta dei mezzi adatti a servire santamente Dio; 5° *la fortezza* è l'amore che incoraggia e anima il cuore ad eseguire quanto il consiglio ha determinato di doversi fare; 6° *la pietà* è l'amore che addolcisce la fatica, facendoci dedicare il cuore, con gusto e con affetto filiale alle opere gradite a Dio nostro Padre; 7° per concludere, il *timore* è l'amore in quanto ci fa fuggire ed evitare le cose che dispiacciono alla divina maestà"[761].

L'originalità salesiana consisterebbe, secondo alcuni, proprio nello spingersi oltre san Tommaso, che non istituisce un collegamento puntuale tra la carità è ciascuno dei doni dello Spirito Santo[762]. Un'analoga corrispondenza viene presentata a proposito dei frutti, descritti da san Francesco nel modo seguente:

> "Il divino Apostolo, enumerando questi dodici frutti dello Spirito Santo, li considera come se fossero un frutto solo; infatti non dice 'frutti dello Spirito Santo sono la carità, la gioia', ma dice soltanto: 'frutto dello Spirito è la carità, la gioia' [...]. La carità è certamente

[761] SALES, *Teotimo*, XI, 15 (ed. UTET, p. 870).

[762] PEDRINI, A., *La 'plenitudo charitatis' nei doni, nelle beatitudini, nei frutti dello Spirito Santo secondo la dottrina di San Francesco di Sales*, in AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, "Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia", II, Roma 1982, pp. 1139-1140. Nel contempo, il discorso andrebbe approfondito a partire dall'idea tommasiana della carità come "partecipazione in noi della stessa carità increata" (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 2); si può vedere al riguardo ICETA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral de Santo Tomás de Aquino*, pp. 271-320.

> l'unico frutto dello Spirito Santo; ma poiché questo frutto ha un'infinità di proprietà eccellenti, l'Apostolo, che ne vuole rappresentare alcune per modo di esempio, parla di questo unico frutto come di molti, a causa delle molte proprietà contenute nella sua unità [...]. L'Apostolo dunque vuol dire unicamente che *il frutto dello Spirito Santo è la carità*, la quale è lieta, pacifica, paziente, benigna, benevola, longanime, dolce, fedele, modesta, continente, casta; cioè che il divino amore ci comunica una *gioia* e una consolazione interna, con gran *pace* di cuore, che si conserva nella avversità con la *pazienza*, e che ci rende graziosi e benigni nel soccorrere il prossimo con *bontà* cordiale verso di esso; bontà non volubile ma costante e perseverante, infondendoci un *coraggio di lunga durata*, che ci fa essere dolci, affabili e condiscendenti con tutti, sopportando tutti gli umori e le imperfezioni, e serbando loro perfetta *lealtà*, e usando nelle parole e nelle azioni una semplicità accompagnata da confidenza; vivendo modestamente e umilmente, troncando ogni superfluità e ogni disordine nel bere, mangiare, vestire, dormire, nei giochi, nei passatempi e altri simili trattenimenti voluttuosi con una santa *continenza*, e soprattutto reprimendo le inclinazioni e ribellioni della carne con delicata *castità*: affinché tutta la nostra persona sia occupata nella dilezione divina, tanto interiormente, con 'la gioia, la pace, la pazienza, la longanimità, la bontà e la fedeltà', quanto esteriormente con 'la benignità, la mansuetudine, la modestia, la continenza e la castità' "[763].

E' questa una delle presentazioni più complete e mirabili dei frutti dello Spirito Santo, seguita da un breve cenno al rapporto dei frutti con le beatitudini, che culmina con la celebre sintesi salesiana sulla carità: "la dilezione è la virtù delle virtù [...], il dono dei doni [...], il frutto dei frutti"[764]. Secondo alcuni studiosi essa supererebbe una certa dimensione "individualistica" della presentazione tommasiana dei frutti, troppo incentrata sulla *fruitio* sperimentata nell'anima dal cristiano, attraverso l'unione con-

[763] SALES, *Teotimo*, XI, 19 (ed. UTET, p. 883).
[764] *Ibid* (ed. UTET, p. 884).

templativa[765]. Dal punto di vista della nostra ricerca, si possono fare due osservazioni.

Da una parte, la suddivisione salesiana dei frutti, distinti tra quelli rivolti all'interno e quelli che riguardano atti esterni, ricorda da vicino un commento dell'Aquinate alla seconda lettera ai Corinzi, proprio a proposito della duplice manifestazione della carità, all'esterno come "*suavitate, id est dulci conversatione ad proximos*" – tuttavia non con una mera cortesia mondana (*suavitate mundi*), ma "*in ea quae causatur ex amore Dei, scilicet ex Spiritu Sancto [...], idest quam Spiritus Sanctus causat in nobis*" – e nell'interiorità "*ut scilicet non praetendat exterius contrarium eius quod habet interius*": si tratta, come si è visto, di una delle più importanti menzioni congiunte delle virtù sociali dell'affabilità e della veracità presentate dall'Aquinate[766]. E si nota una profonda consonanza con quanto affermato dal san Francesco a proposito della "bontà cordiale" con cui trattare il prossimo e della "semplicità accompagnata da confidenza" che va vissuta nelle parole e nelle azioni, virtù che ci fanno "essere dolci, affabili e condiscendenti" con chi ci circonda.

L'altra considerazione è di carattere più generale. L'interconnessione tra le virtù, i doni, i frutti e le beatitudini è uno degli aspetti più innovativi e profondi dell'intero trattato tommasiano sulla teologia morale, il cui perno è la carità come "forma di ogni virtù"[767]. Ci pare che proprio in questo aspetto si veda la consonanza di spirito e di concezione di san Francesco di Sales con san Tommaso, a maggior ragione se si paragona il modo con cui il Salesio presenta questi temi con quello che si va affermando nei manuali di morale a lui contemporanei. Basta guardare l'indice delle *Institutiones morales*, pubblicate dal gesuita Juan Azor a Roma nel 1600, per riscontra-

[765] Cfr. BERNARD, Ch.-A., *Fruit du Saint-Esprit*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", V, Paris 1964, coll. 1569-1575; nella stessa linea è l'opinione di PEDRINI, *La 'plenitudo charitatis' nei doni, nelle beatitudini, nei frutti dello Spirito Santo secondo la dottrina di San Francesco di Sales*, p. 1146. Bernard raccomanda, tuttavia, di non prendere con eccessiva rigidità queste considerazioni (cfr. anche BERNARD, Ch.-A., *Teologia spirituale*, San Paolo, Milano [4]1993, p. 562).

[766] Cfr. *Super II Cor*., cap. VI, lect. 2, citata per intero nel paragrafo 4.6, nota 329.

[767] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8, co. Cfr. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, pp. 268-270.

re subito l'omissione completa del trattato su doni e frutti dello Spirito Santo, e sulle beatitudini evangeliche[768]. L'aria che si respira in ogni pagina di san Francesco di Sales è assai lontana da quella morale dell'obbligo fondata sui casi di coscienza, che si afferma nell'insegnamento della teologia a partire dalla fine del XVI secolo: "egli è in certo senso riuscito a ristabilire l'unità tra queste dimensioni ormai troppo disgiunte, la scienza teologica, l'esperienza spirituale dell'amore divino, la cura pastorale, e a dar loro un'espressione che mette i suoi scritti alla portata di tutti, grazie al suo genio letterario personale"[769].

E' quanto intende Arnaldo Pedrini, quando rende con l'espressione *plenitudo caritatis* l'idea salesiana che la "carità prende insieme, abbraccia, ingloba in sé altre virtù, o gli stessi doni, beatitudini e frutti dello Spirito Santo"[770]. Del resto, lo stesso Pedrini, mentre nota l'originalità dell'impostazione teoretica salesiana, che vede nei doni, nei frutti e nelle beatitudini un filo conduttore che li unisce come carismi dello Spirito Santo, non sa spiegare perché san Francesco non presenti poi una descrizione particolareggiata delle beatitudini in rapporto alla carità e metta la beatitudine dei miti in relazione con il dono di intelletto[771]. Come si ricorderà, san Tommaso, istituendo – sulla scia di sant'Agostino – una corrispondenza molto dettagliata tra doni, beatitudini e invocazioni del *Padre nostro*,

---

[768] Cfr. AZOR, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Roma 1600 (il primo volume; il secondo e il terzo apparvero nel 1606 e nel 1611, postumi perché Azor morì nel 1603). Sull'importanza di questo manuale, si veda PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, pp. 308-313 e *passim*. Per una presentazione sintetica di Azor si veda FERNANDEZ, A., *Azor, Juan*, in Id., "Diccionario de Teología Moral", Monte Carmelo, Burgos 2005, pp. 140-141.

[769] PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, p. 303; cfr. anche p. 274, dove si dice che nei manuali a partire dalla fine del XVI secolo "i doni dello Spirito Santo, le beatitudini e i frutti dello Spirito Santo spariscono totalmente dalla morale, per passare alla teologia ascetica e alla mistica, considerate scienze secondarie e facoltative"; è evidente come non sia questa l'impostazione di san Francesco di Sales.

[770] PEDRINI, *La 'plenitudo charitatis' nei doni, nelle beatitudini, nei frutti dello Spirito Santo secondo la dottrina di San Francesco di Sales*, p. 1137. L'autore precisa che il genitivo dell'espressione "plenitudo charitatis" va inteso come genitivo soggettivo: la carità comprende, nella sua pienezza, le altre virtù, doni e frutti.

[771] *Ibid.*, p. 1147.

aveva fatto riferimento, per la stessa beatitudine, al dono di pietà[772]; è forse anche questo una conferma del fatto che la genialità di san Francesco di Sales non sta tanto nel suo rigore speculativo quanto piuttosto nello stile pastorale, che possiede connotati di grande modernità, e che aldilà di precetti, degli obblighi e della disciplina vede nella carità l'anima di ogni virtù e il segno della presenza di Dio nel cristiano.

Tornando più specificamente al tema della nostra indagine, la novità salesiana si trova anche proprio nella capacità di orientare la vita cristiana scendendo ad aspetti molto pratici come le buone maniere e le forme richieste dalla convivenza sociale, "vivendo modestamente e umilmente, troncando ogni superfluità e ogni disordine nel bere, mangiare, vestire, dormire, nei giochi, nei passatempi e altri simili trattenimenti voluttuosi"[773]. Il senso pratico non viene meno neanche nelle ultime pagine del *Trattato dell'Amore di Dio*, in una considerazione che cita proprio san Tommaso a commento di un passo paolino:

> "Qualunque cosa facciate in parole e in opere, fate tutto nel nome di Gesù Cristo; sia che mangiate, sia che beviate o che facciate altra cosa, fate tutto a gloria di Dio: sono precise parole del divino Apostolo [Col 3, 17], che, come dice il grande san Tommaso spiegandole, sono da noi sufficientemente praticate quando possediamo l'abito della santissima carità, in virtù della quale, benché non abbiamo sempre intenzione di fare ogni opera per Dio, questa intenzione è però implicitamente contenuta nella nostra unione e comunione con Dio, per la quale tutto ciò che possiamo fare di bene è insieme con noi dedicato alla sua divina bontà"[774].

Il passo paolino è commentato dall'Aquinate in una questione della *Prima Secundae*, dove si afferma che è sufficiente "ordinare abitualmente se stesso e tutte le sue cose a Dio, per non peccare mortalmente ogni qual volta

---

[772] Cfr. *supra*, paragrafi 3.4.2 e 4.8.
[773] SALES, *Teotimo*, XI, 19 (ed. UTET, p. 883).
[774] *Ibid.*, XII, 8 (ed. UTET, p. 903).

non riferisce a Dio in modo attuale le proprie azioni"[775]. Alla considerazione tommasiana, san Francesco aggiunge l'aspetto della comunione con Dio – messa, poco oltre nel testo, in rapporto con la filiazione divina – che fa sì che ogni azione della creatura, nella vita religiosa e nella società civile, se viene compiuta "in unione e comunione con Dio", possa diventare un riverbero della bontà divina, cioè un frutto della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nella vita del cristiano[776].

---

[775] *S.Th*, I-II, q. 88, a. 1, ad 2. Un analogo commento si trova in *Super Col.*, cap. III, lect. 1. Analogamente a come la morale tommasiana della virtù, incentrata sulla vita teologale e sulla presenza dello Spirito Santo nell'anima del cristiano, non viene ben compresa ed è anzi dimenticata per secoli, si può dire che anche l'intuizione salesiana sull'importanza delle piccole virtù come segni di grande santità non venga colta nella sua forza innovatrice se non dopo molto tempo. Un manuale classico di molto successivo a san Francesco di Sales cita ancora il *Galateo* come esempio della virtù dell'urbanità, in particolare per i sacerdoti: cfr. SCAVINI, P., *Theologia Moralis Universa*, Ernesto Oliva, Milano 1865, vol. II, tomo 2, p. 606, nota 863; l'autore non sembra cogliere che la virtù insegnata da Della Casa, come si è avuto modo di vedere nel corso di questa ricerca, sia qualcosa di elegante, e magari anche sincero, ma privo di un solido fondamento teologico. D'altra parte, pur non essendo determinante nel campo della riflessione teologica a lui immediatamente successiva, l'influsso di san Francesco di Sales è invece enorme, attraverso le sue opere, su intere generazioni di cristiani. Di poco precedente al manuale dello Scavini è un commento ironico che si trova nell'ultimo capitolo dei *Promessi Sposi*, che lascia pensare che Manzoni si fosse ben accorto della differenza tra buone maniere e carità. A proposito di come Renzo diventa momentaneamente "sgarbato con tutti" per motivi di piccole invidie e litigiosità paesane, si legge: "non già che trattasse proprio contro il galateo; ma sapete quante belle cose si posson fare senza offender le regole della buona creanza: fino sbudellarsi".

[776] Sulla scia degli studi sociologici di Norbert Elias, esiste un'interpetazione che tende a vedere nell'azione educativa della Chiesa agli inizi dell'epoca moderna una sorta di disciplina e quasi "costrizione" del comportamento sociale delle persone, esercitata soprattutto attraverso il sacramento della confessione (si veda la bibliografia presentata da PALOMO, F., *"Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*, "Cuadernos de Historia Moderna" 18 (1997) 119-136, che fa riferimento per esempio a studi di Jean Delumeau e Henri Charles Lea). Aldilà di altre precisazioni che richiederebbero un maggiore approfondimento della questione, ci pare chiaro che questa interpretazione non prenda in considerazione l'importanza culturale di san Francesco di Sales, che insegna in modo equilibrato la libertà di spirito e l'apertura agli altri, in netto contrasto con qualunque rigido formalismo moralistico, tipico della casistica e della morale dell'obbligo.

***

Separati dalla distanza di quasi un secolo, due giudizi autorevoli ripropongono l'attualità della figura e dell'insegnamento di san Francesco di Sales, con un riferimento particolare alle virtù sulle quali si è avuto modo di soffermarsi in queste pagine.

Con l'enciclica *Rerum omnium*, Pio XI invitava la Chiesa intera a intraprendere lungo tutto l'anno 1923 un'azione di catechesi incentrata sugli insegnamenti salesiani, suggerendo alcuni aspetti in particolare: "adorno di ogni virtù, brillava tuttavia per una dolcezza di animo così propria da poterla rettamente dire la sua virtù caratteristica; dolcezza però ben diversa da quell'amabilità artefatta che consiste tutta nella ricercatezza dei modi e nello sfoggio di un'affabilità cerimoniosa, e affatto aliena sia dall'apatia, che di nulla si commuove, sia dalla timidità che non ardisce, anche quando bisogna, indignarsi"[777]. Vale la pena di sottolineare che il termine 'affabilità' assume qui una connotazione negativa, associata a un'attenzione alle forme – che sono chiamate 'cerimonie' e sono frutto di convenzioni superficiali – priva di sincerità d'animo: si tratta di un'interpretazione che fa perdere alla parola, nell'uso comune, la densità semantica collegata ai concetti di socievolezza, veracità e apertura. Aldilà delle questioni terminologiche, Pio XI prosegue:

> "Tale virtù germogliata nel cuore del Sales come frutto soavissimo della carità, nutrita in lui dallo spirito di compassione e di accondiscendenza, ne temprava con la sua dolcezza la gravità dell'aspetto e ne illeggiadriva la voce ed il gesto in modo da conciliargli presso tutti la più affettuosa riverenza. Errerebbe però chi si desse a credere che nel Sales fosse questo piuttosto privilegio di una natura prevenuta dalla grazia di Dio 'con le benedizioni della dolcezza' come si legge di altre anime fortunate. Che anzi, Francesco, per la stessa sua complessione, fu di carattere vivo e pronto all'ira. Ma, propostosi come modello da imitare quel Gesù che aveva detto: 'Imparate da me che sono mansueto ed umile di cuore' (Mt 9, 29) mediante la vigilanza continua e la violenza fatta a se stesso, seppe

[777] PIO XI, Lett. Enc. *Rerum omnium*, 26.1.1923, in BELLOCCHI, U., *Tutte le Encicliche*, vol. IX-1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, p. 63.

> la vigilanza continua e la violenza fatta a se stesso, seppe reprimere e frenare i moti dell'animo in modo tale da riuscire un vivo ritratto del Dio della pace e della dolcezza [...]. Non è dunque a stupire se la *dolcezza pastorale* onde andava ornato e della quale, al dire del Crisostomo, «*nulla è più violento*» (*Hom. 58 in Gen*.), godesse, nell'attirare i cuori, di quell'efficacia che Gesù Cristo promise ai mansueti: «*Beati i mansueti perché essi possederanno la terra*» (Mt 5, 4). Tale virtù, germogliata nel cuore del Sales come frutto soavissimo della carità, nutrita in lui dallo spirito di compassione e di accondiscendenza, ne temprava con la sua dolcezza la gravità dell'aspetto e ne illeggiadriva la voce ed il gesto in modo da conciliargli presso tutti la più affettuosa riverenza" [778].

Si tratta, come si vede, di una sintesi pressoché completa della concezione salesiana delle virtù, che non tralascia le buone maniere: "da lui apprendiamo a fare quello che tutti comunemente fanno – eccettuata beninteso, la colpa – ma insieme a farlo – il che non tutti fanno – santamente e con l'intenzione appunto di piacere a Dio. Inoltre egli c'insegna ad osservare le convenienze, da lui chiamate leggiadro ornamento delle virtù"[779]. La mansuetudine di Francesco ricorda ed esprime la benignità di Cristo, ed è una virtù "che a ragione può dirsi l'esterno ornamento della divina carità, perfetta pace e concordia nella famiglia e nella società"[780].

L'altra testimonianza è più recente. Presentando la figura di san Francesco di Sales in un'omelia del 1982, il Card. Ratzinger identificava in un passo

---

[778] *Ibid.*, pp. 63-64.
[779] *Ibid.*, p. 65.
[780] *Ibid*., p. 68. A riprova di come la pedagogia cattolica abbia continuato a raccogliere e condensare la tradizione culturale classica relativa alle virtù sociali, si può notare che il Codice di Diritto Canonico del 1917 raccomandava di insegnare ai futuri sacerdoti le "christianae urbanitatis leges", insieme a un certa "in conversando comitatem cum modestia et gravitate coniunctam" (CIC 1917, can. 1369, 2); significativo un autorevole commento che si legge in DEL PORTILLO, A., *Escritos sobre el sacerdocio*, Ediciones Palabra, Madrid 1970, p. 34: "Per il sacerdote le norme di cortesia – che rispetterà sempre senza artificiosità e come parte della virtù della giustizia – devono essere una manifestazione esterna di tutte le altre virtù umane, vivificate dalla carità"; il volume è stato ripubblicato in italiano con il titolo di *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano [3]2009.

della lettera di san Paolo agli Efesini il "luogo biblico in cui la sua vita è stata vissuta e dal quale essa ci parla", e riassumeva il testo paolino con queste parole: "in Cristo abbiamo libero accesso a Dio mediante la fiducia, che la fede in lui ci dona (cfr. Ef 3, 12)" [781]. Fiducia, accesso, *parresia* e *mansuetudo* sono indicate come parole chiave per comprendere la visione salesiana della vita cristiana e del mondo, sottolineando che il punto di partenza è comunque sempre "il fatto che Egli [Cristo] è l'accesso, che Egli è accessibile e che noi, accettando quei semplici accessi, possiamo crescere, a poco a poco, verso cose grandi"[782].

In primo luogo, si può notare come questa associazione della mitezza di Cristo con l'accessibilità, fatta di gesti quotidiani, sembra essere in linea con alcune delle caratteristiche della virtù dell'affabilità che sono state finora delineate. D'altra parte, la conclusione del testo guarda invece agli sviluppi del pensiero razionalista in un'epoca successiva a quella di san Francesco di Sales:

> "A Ginevra la casa di san Francesco di Sales sta esattamente di fronte a quella di Jean-Jacques Rousseau. E questo fatto può essere considerato come un simbolo. Due possibilità fondamentali dell'evo moderno, due alternative dell'essere umano stanno qui una di fronte all'altra: Francesco di Sales, l'uomo che si è accettato, che non ha guardato a se stesso, che divenne in tal modo pieno di fiducia, pieno di gioia, uno capace di amare, uno che poi irradiò la mansuetudine, la bontà, la libertà di Gesù Cristo, che rese a sua volta gli uomini liberi, liberi da sé stessi, liberi di portare il loro frutto nella creazione. E dall'altra parte Jean-Jacques Rousseau, che per primo e come nessun altro visse il grande rifiuto, anche lui nel confronto con il calvinismo, il grande rifiuto che lo portò a ribellarsi, a rifiutare ciò che siamo, a cercare l'*homme naturel*, l'uomo puramente naturale, per il quale alla fine anche il linguaggio e le istituzioni diventano repressione e oppressione che rendono schiavi e al di là delle quali bisognerebbe risalire, risalire sino ad arrivare oltre tutta la creazione di Dio. Egli fu il primo a concepire

[781] RATZINGER, J., *Santi. Gli autentici apologeti della fede*, Lindau, Torino 2007, p. 19.
[782] *Ibid*., p. 22.

> un essere umano che non porta in sé alcuna teleologia, alcun finalismo, e che quindi può percorrere vie naturalmente incommensurabili [...]. Francesco di Sales e Jean-Jacques Rousseau: le due case poste una di fronte all'altra a Ginevra, le due possibilità di questo secolo"[783].

All'interno del rifiuto della propria natura si colloca il rifiuto di ogni 'istituzione', perfino del lingaggio umano: tutto, comprese le buone maniere, diventa mera convenzione e viene considerato un'indebita ingerenza della società nei confronti dell'individuo. Si presenta con vigore rinnovato la visione che oppone la natura alla cultura e che, negando la natura sociale della persona umana, getta l'uomo nel timore e nella solitudine. Invece, seguendo la lezione di san Francesco di Sales possiamo imparare che "il Signore ci attende, ci invita a confidare, ad affidarci a lui, a non fargli domande a nostra volta, a non guardare indietro e a trovare così l'accesso a lui, a trovare la pace la gioia del Vangelo"[784].

---

[783] *Ibid*., pp. 24-25. Per approfondire l'evoluzione dei concetti di *politesse* e *civilité* nella temperie illuminista, si veda LASPALAS, *La cortesía como forma de participación social*, in particolare le pp. 336-343, e GHIRETTI, H., *El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político*, "Anuario Filosófico" 26/1-2 (2003) 281-309; quest'ultimo articolo riassume anche l'evoluzione del concetto di fraternità – dal punto di partenza cristiano a quello ateo illuminista e marxista – descritta da RATZINGER, J., *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005. In questo contesto assume un interesse notevole la citazione riportata in esergo a questo studio, che descrive il personaggio manzoniano del Cardinal Federigo Borromeo: "La carità inesausta di quest'uomo, non meno che nel dare, spiccava in tutto il suo contegno. Di facile abbordo con tutti, credeva di dovere specialmente a quelli che si chiamano di bassa condizione, un viso gioviale, una cortesia affettuosa; tanto più, quanto ne trovan meno nel mondo" (MANZONI, A., *I promessi sposi*, cap. XXII). Manzoni condensa qui le virtù del cristiano e in particolare del pastore, facendo un riferimento preciso al "dovere" di essere abbordabili, alla cortesia e alla giovialità non solo "mondane" e, soprattutto, alla radice di questo contegno, che si trova nella carità. Questa concezione *teologale* della cortesia, in sintonia con la lezione classica e tommasiana, risulta per certi versi sorprendente, se si considera l'educazione di Manzoni, avvenuta nel clima elegante e illuminista dell'alta società parigina.

[784] RATZINGER, *Santi. Gli autentici apologeti della fede*, p. 25.

## 8. Conclusioni

### *1. Premessa*

Lo studio comparativo realizzato permette a questo punto di mettere a fuoco alcune conclusioni, che cercheremo di presentare con riferimenti precisi alle due figure poste a confronto con san Tommaso, per completarle poi con alcune osservazioni di carattere più generale.

Thomas More e san Francesco di Sales sono umanisti per educazione, cultura (attenzione filologica e prospettiva storica con la quale studiano i classici) ed esperienza di vita. Entrambi sono discepoli appassionati di sant'Agostino nonché attori di primo piano nelle controversie teologiche del loro tempo con il mondo protestante. Entrambi si uniscono alle critiche antiscolastiche che caratterizzano il loro tempo, contro il formalismo, gli eccessi di logica, i ragionamenti astratti, che rendono oscura la dottrina invece di avvicinarla ai fedeli comuni; mostrano invece apprezzamento nei confronti dell'Aquinate: oltre a una dimostrata sintonia sulle principali questioni dogmatiche (pur compatibile con qualche divergenza), in alcuni temi specifici si può riscontrare in essi un diretto influsso di san Tommaso. Le conclusioni qui riassunte completano quelle presentate alla fine della prima e della seconda parte della ricerca.

### *2. Thomas More e san Tommaso d'Aquino*

2.1. Thomas More si rifà esplicitamente a san Tommaso per recuperare la virtù dell'eutrapelia (*iucunditas*), qualità che compendia in sé un gradevole miscuglio di buonumore, giovialità e garbato equilibrio nella ricreazione. Il riferimento alla *Summa Theologiae* è obbligato, perché la tradizione patristica ha messo in ombra per secoli questa virtù aristotelica, sovrapponendola e in sostanza confondendola con il suo vizio per eccesso, la buffoneria, detta anche *scurrilitas*.

2.2. Il rimando a san Tommaso a proposito dell'eutrapelia indica in More una dimestichezza con l'Aquinate che va aldilà di un riferimento sicuro alla dottrina cattolica "ortodossa". La sintonia emerge soprattutto nella concezione dell'uomo come creatura eminentemente sociale, una nozione

che affonda le radici in Aristotele e Cicerone, ma è in More – come nel Dottore Angelico – inseparabilmente unita alla carità teologale, le cui manifestazioni si riverberano nella vita cristiana (nella vita terrena e nell'escatologia). Altri punti sui quali si riscontra sintonia sono la trattazione della virtù della fortezza (il cui atto sommo è il martirio), della pusillanimità, della burla e dell'ilarità in generale.

2.3. Anche l'umorismo moreano, come l'eutrapelia dell'Aquinate, possiede una funzione sociale, e si collega alla speranza che dà forza nelle tribolazioni, in attesa dell'unica gioia piena e duratura, quella dell'interminabile *merry laughing harvest* che attende il cristiano nella vita eterna. In questo senso More considera il buonumore come frutto della presenza dello Spirito Santo, che fiorirà pienamente nella gloria.

2.4. L'influsso dell'Aquinate tocca quindi da vicino aspetti centrali della vita e del pensiero di Thomas More, martire, teologo e polemista, accusato di sarcasmo e irrisione contrarie alla carità e reo confesso di smodato gusto per la battuta fulminea e per lo scherzo. More trova nella *iucunditas* tommasiana una sorta di giustificazione teoretica dei *merry tales* che costellano le sue opere più importanti (e, secondo i biografi, caratterizzavano la sua conversazione). Dato il ruolo emblematico dell'umorismo di Thomas More nella storia della cultura inglese e non solo, risulta assai interessante vederne le fondamenta chiaramente radicate in san Tommaso d'Aquino.

### *3. San Francesco di Sales e san Tommaso d'Aquino*

3.1. San Francesco di Sales rimanda a san Tommaso nella trattazione delle virtù sociali (amicizia, affabilità ed eutrapelia); in collegamento con queste, presenta la modestia (la virtù paolina di Fil 4, 5) con parallelismi chiari rispetto all'interpretazione tommasiana della *modestia* ciceroniana e a diversi commenti dell'Aquinate a san Paolo. Si può dunque dire che la trattazione di san Francesco di queste virtù, i confini tra le quali sono spesso sfumati, fa chiaramente riferimento allo schema tommasiano, pur con un minore rigore sistematico.

3.2. Nella trattazione salesiana delle piccole virtù e della modestia si trova una sintesi originale dei trattati medioevali e rinascimentali sulle buone maniere, nella quale san Francesco conferisce alle piccole virtù, assai simili alle buone maniere, un ruolo centrale nella "vita devota", in quanto manifestazioni della carità e frutti della presenza dello Spirito Santo nel cristiano che è chiamato a vivere nel mondo.

3.3. Gli atti della modestia e quelli dell'affabilità e della buona conversazione sono poi essenzialmente collegati, per san Francesco, alla carità, e sono frutti dello Spirito Santo. Nel progressivo stemperarsi del concetto di virtù, che nei manuali di morale classici va cedendo il passo alle liste di obblighi e divieti (e alle manifestazioni visibili esternamente), l'insistenza di san Francesco di Sales sull'interrelazione tra virtù, doni e frutti dello Spirito Santo – e sulla dipendenza di ogni virtù dalla carità – costituisce un'eccezione notevole, in cui si ravvisa chiara continuità con san Tommaso.

### *4. Osservazioni sulle buone maniere e la cortesia*

4.1. Prima dell'affermazione della visione illuministica dell'etichetta (come necessaria auto-limitazione della libertà imposta esternamente all'individuo dalla società attraverso formalità che sono frutto di mere convenzioni), esiste una visione cristiana delle buone maniere che si trova in san Tommaso nelle virtù dell'affabilità, dell'eutrapelia e della modestia; l'affermazione tommasiana che il comandamento della carità esige di compiere gli atti di virtù trova eco nel buonumore teorizzato e vissuto da Thomas More e nelle buone maniere insegnate da san Francesco.

4.2. Si può considerare questa linea di continuità tra san Tommaso, Thomas More e san Francesco di Sales come una conferma dell'interpretazione che vede all'origine delle buone maniere non solo le convenzioni della vita di corte, ma anche una sorta di 'laicizzazione dei modi clericali e religiosi' insegnati per secoli e passati alla cultura attraverso la pedagogia cristiana.

4.3. A partire dall'idea della natura sociale dell'uomo, Thomas More e san Francesco di Sales incarnano un umanesimo che non vede opposizione o tensione tra natura e cultura, tra società e individuo (e neanche tra vita religiosa e vita mondana), a condizione che si cerchi la virtù, lottando decisamente contro il peccato. Si può dire, confermando quindi le intuizioni di Fabro e Bouyer a proposito di Thomas More, che san Tommaso d'Aquino è fonte di ispirazione per una linea di umanesimo cristiano non individualista che prosegue nella temperie rinascimentale e la cui fecondità pare ancora lungi dall'essersi esaurita.

## *5. L'***affabilitas** *nei rapporti sociali*

L'ipotesi dalla quale è partito questo studio era che alla base della questione 114 della *Secunda Secundae* vi fosse un discorso degno di essere approfondito e non privo di elementi di grande attualità.

Come si è anticipato nell'introduzione, e – ci sembra – ampiamente dimostrato nella Parte seconda, il nucleo del discorso si trova nell'affermazione tommasiana sull'esistenza di un 'debito naturale di onestà' in base al quale la gioia, l'allegria e il sorriso sincero sono elementi necessari per la convivenza sociale. Alla base del discorso vi è il denso concetto classico e ciceroniano di *honestum*, che indica ciò che è dovuto al prossimo in giustizia (sia esso qualcosa di esigibile legalmente o meno).

Accanto alla progressiva perdita di centralità della virtù nella teologia morale, sostituita dalla nozione di obbligo e di legge, si può vedere un processo analogo, su un piano inferiore, che tende a regolare dall'esterno i *modi* – cioè le parole e i gesti con cui ogni persona interagisce con gli altri – attraverso convenzioni sociali che disciplinano il comportamento ma che non hanno una corrispondenza nell'intima costituzione naturale dell'uomo. Le *maniere* derivate da queste regole arbitrarie non possono essere *virtù* in senso classico, ma solo norme convenzionali, e tali diventano nella concezione illuministica dell'etichetta, in opposizione o per lo meno limitazione della libertà individuale.

Il recupero della centralità della virtù nella morale può contribuire invece a riportare l'insieme di regole del buon comportamento all'interno del rispetto naturale che è dovuto a qualsiasi persona, per il semplice fatto di possedere la natura umana. La carità, *forma* di queste e di tutte le virtù, è premessa, ragione e fine anche dei piccoli gesti di cortesia e di amabilità. Le altre virtù sono magari più grandi e importanti, ma queste piccole virtù che intessono i normali rapporti sociali non sono meno necessarie per la convivenza umana, e sono chiamate ad essere informate dalla carità.

La lezione dell'umanesimo tommasiano, ripresa consapevolmente da due santi rinascimentali, può essere ripresentata oggi, facendo eco a due grandi tomisti del ventesimo secolo:

> "Affinché la vita collettiva non si faccia troppo disumana, *è* indispensabile un po' di *affabilitas*, 'gentilezza', un po' di affabilità nella vita quotidiana: niente di più, ma anche niente di meno. Questa 'virtù', anch'essa coordinata da san Tommaso alla giustizia, non è evidentemente qualcosa di dovuto in senso stretto, e nemmeno può essere propriamente attesa o pretesa. Ciò non toglie che senza di essa sia impossibile per gli uomini vivere 'con gioia' (*delectabiliter*) insieme"[785].

> "Ci voleva un grande umanista per elevarsi a una tale concezione della vita sociale. Era necessario aver colto il carattere fondamentalmente naturale e umano della virtù e dell'amicizia per affidare loro il compito delicato di creare la coesione e l'armonia nel corpo sociale. La giustizia, che è come la caratteristica di ogni virtù, integra l'individuo nel tutto: l'amicizia corregge ciò che essa ha di troppo rigido, di eccessivamente meccanico. Entrambe con il desiderio di rendere l'esistenza buona, umana, gioiosa e piacevole"[786].

[785] PIEPER, *La giustizia*, p. 132.
[786] LACHANCE, *Humanismo político*, p. 446.

## Bibliografia

### A. Fonti

#### *I. Sacra Scrittura e Magistero*

*La Sacra Bibbia*, Traduzione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana (1974), SEI, Torino 1993.

*La Bibbia. Via Verità e Vita*, Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

PIO XI, Lett. Enc. *Rerum omnium*, 26.1.1923, in BELLOCCHI, U., *Tutte le Encicliche*, vol. IX-1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

PAOLO VI, Lett. Enc. *Ecclesiam suam*, 6.8.1964, in *Enchiridion delle Encicliche*, VII, EDB, Bologna 1994.

GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, in "Insegnamenti" XVI/2 (1993) 275-375.

———, *Motu proprio 'E Sancti Thomae Mori'*, 31 ottobre 2000, in "Insegnamenti" XXIII/2 (2000).

———, *Omelia*, 11.2.1981, in "Insegnamenti" IV/1 (1981) 278-282.

———, *Udienza*, 7.7.1993, in "Insegnamenti" XVI/2 (1993) 34-44.

BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, in "Insegnamenti" I (2005) 1090-1125.

———, *Discorso*, Regensburg, 12.09.2006, in "Insegnamenti" II/2 (2006) 257-272.

———, *Discorso*, Verona, 19.10.2006, in "Insegnamenti" II/2 (2006) 473.

CEI, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995.

### *II. Mondo classico*

PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, a cura di Giovanni Reale.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986, 2 voll., testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note a cura di Marcello Zanatta.

ARISTOTELE, *Opere (7). Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1988, traduzione a cura di Armando Plebe.

ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, in *Opere* (a cura di Armando Plebe), Laterza, Bari 1988, vol. VIII.

GAUTHIER, R. A.-JOLIF, T. (a cura di), *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, Peeters, Paris-Louvain $^{2}$1970, 4 voll.

CICERONE, *Opera omnia*, Milano 1963 e ss.

CICERONE, *De Officiis*, Mondadori, Milano 1991, testo latino a fronte, introduzione, traduzione e note a cura di Dario Arfelli.

CICERONE, *Laelius de amicitia*, Roma 1993, traduzione di Emma Maria Gigliozzi.

CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, in *Opere politiche e filosofiche*, UTET, a cura di Ferrero, L.-Zorzetti, N., Torino 1974.

DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Bari 1975, traduzione italiana di M. Gigante.

MACROBIO, *Commentaire au songe de Scipion*, Les Belles Lettres, Parigi 2003, testo latino a fronte, traduzione francese a cura di Mireille Armisen Marchetti.

### *III. Padri della Chiesa*

MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 223 voll., Parigi 1844-1865 (PL).

MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 170 voll., Parigi 1857-1866 (PG).

CD – *Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Ltd, 1995, versione 5.0.

Sant'AMBROGIO

*De Officiis* (PL 16).

*Epistulae* (PL 16).

Giovanni CASSIANO

*De Coenobiorum Institutis* (PL 49).

*Collationes* (PL 49).

San GIOVANNI CRISOSTOMO

*Omelie sul Vangelo di san Matteo* (PG 57-58).

*Omelie sugli Atti degli Apostoli* (PG 61).

*Omelie sulla prima lettera ai Corinzi* (PG 61).

*Commento alla lettera ai Galati* (PG 62).

*Omelie sulla lettera ai Colossesi* (PG 62).

*Catechesi Battesimali* (PG 49).

*Trattato sulla vanità e sull'educazione dei figli*, Città Nuova, Roma $^{2}$1985 (a cura di Antonio Ceresa-Gastaldo; il trattato non è raccolto in PG).

San GIROLAMO

*Commento alla lettera ai Galati* (PL 26).

*Commento alla lettera agli Efesini* (PL 26).

*De viris illustribus* (PL 23).

*Dialogus contra Pelagianos* (PL 23).

*Epistulae* (PL 22).

Sant'AGOSTINO

*Commento al Salmo 103* (PL 37).

*Commento al Vangelo di Giovanni* (PL 35).

*Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni* (PL 35).

*Commento alla lettera ai Galati* (PL 35).

*Confessioni* (PL 32).

*De spiritu et lettera* (PL 44)

*Il Discorso del Signore sulla Montagna* (PL 34).

### *IV. San Tommaso d'Aquino*

SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884–.

*Scriptum super II Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

*Scriptum super III Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) 2 voll.

— in italiano: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Libro III-IV (5 voll.), ESD, Bologna 2000.

*Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, t. 47, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969, 2 voll.

— in italiano: *Commento all'Etica nicomachea di Aristotele*, ESD, Bologna 1998, 2 voll.

— in spagnolo: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. Ana Mallea; saggio introduttivo e note di Celina Lértora, EUNSA, Pamplona 2000.

*Sententia libri Politicorum*, in *Opera omnia, t. 48 A*, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971.

— in italiano: *Commento alla Politica di Aristotele*, ESD, Bologna 1996.

*Summa contra Gentiles*, in *Opera omnia*, voll. XIII–XV, ed. Leonina, Romae 1918–1930.

— in italiano: *Somma contro i Gentili*, UTET, Torino 1975, a cura di Tito S. Centi.

*Summa Theologiae*, in *Opera omnia*, voll. IV–XII, ed. Leonina, Romae 1888–1906.
— in italiano: traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, 35 voll., Salani, Firenze 1949–1975.
*Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de caritate*. Ed. E. O-DETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965).
— in italiano: *Le questioni disputate. Le virtù*, ESD, Bologna 2002.

*Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Leodegarii Bissuntini], Marietti, Taurini 1951.
*Catena aurea in quatuor Evangelia*, 2 voll., Marietti, Taurini 1953.
*Super Epistolas S. Pauli lectura*, 2 voll., Marietti, Taurini 1953.
*Collationes in decem praecepta*: J. P. TORRELL, *Les Collationes in decem praeceptis de saint Thomas d'Aquin. Edition critique avec introduction et notes*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 69 (1985) 5-40; 227-263.
— in italiano: *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre Nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti*, ESD, Bologna 1999.
— in spagnolo: *Obras Catequéticas. Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los Siete Sacramentos*, Ediciones Eunate, Pamplona 1995, a cura di J-I. Saranyana.
*Sermones. In Puer Iesu; Opera omnia, t. 24: Sermo I. in I. Dominica post Epiphaniam*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1869, pp. 220-224.
*Ecce Rex*: J. LECLERCQ, *Un sermon inédit de Saint Thomas sur la royauté de Christ*. "Revue Thomiste" 46 (1946) 152-166.
— in italiano: *I sermoni (Sermones). Le due lezioni inaugurali (Principia)*, ESD, Bologna 2003.

### *V. Medioevo, Umanesimo e Rinascimento*

AZOR, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Roma 1600 (volume I); 1606 e 1611 (voll. II e III).

BRUNI, L., *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, UTET, Torino 1996.

CASTIGLIONE, B., *Il libro del Cortegiano*, a cura di A. Quondam e N. Longo, Milano, Garzanti 1981 [testo Cian, Firenze 1947].

DANTE, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995.

———, *De vulgari eloquentia*, Le Monnier, Firenze 1948.

DELLA CASA, G., *Galateo*, a cura di Stefano Prandi, introduzione di Carlo Ossola, Einaudi, Torino $^{2}$2000.

ERASMO da ROTTERDAM, *Collected Works of Erasmus*, Toronto University Press, Toronto 1974.

———, *Opus epistolarum Desideri Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen, H. M. Allen e H. W. Garrod, Oxford University Press, Oxford 1906-1958 (nella raccolta è compreso il carteggio tra Erasmo e More).

———, *Ritratti di Thomas More*, a cura di D. Perrini, La Scuola, Brescia 2000.

FICINO, M., *Theologia Platonica*, ed. Basilea 1561, 15 voll.

GUAZZO, S., *La civil conversazione*, a cura di A. Quondam (2 voll.), Franco Cosimo Panini, Modena 1993.

MONTAIGNE, M., *Oeuvres complètes*, a cura di A. Thibaudet e M. Rat, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1962.

### *VI. Thomas More*

HALL, E., *Lives of Kings: Henry VIII*, 2 voll., T.C. e E.C. Jack, Londra 1904.

HARPSFIELD, N., *The Life and Death of Sir Thomas More*, a cura di E.V. Hitchcock, Oxford University Press, Londra 1932.

ROPER, W., *The Life of Sir Thomas More* (c. 1556), a cura di Gerard B. Wegemer e Stephen B. Smith, Center for Thomas More Studies, Dallas 2003; trad. italiana a cura di Marialisa Bertagnoni e Loredana di Schio, Morcelliana, Brescia 1963.

STAPLETON, T., *The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More* (1588), Fordham University Press, New York 1966.

THOMAS MORE, *Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, New Haven–London 1963-1997, 15 voll.

———, *The Correspondence of Sir Thomas More*, a cura di Elizabeth Rogers, Princeton University Press, 1947, rist. 1954 (non comprende il carteggio tra Erasmo e Thomas More).

———, *The Tower Works: Devotional Writings*, a cura di Garry E. Haupt, Yale University Press, New Haven 1980.

Gran parte delle opere di Thomas More sono consultabili nel sito del *Center for Thomas More Studies* dell'Università di Dallas: www.thomasmorestudies.org.

Il *Dialogue of Comfort against Tribulation* è stato citato nel presente studio nella versione in inglese moderno realizzata da Monica Stevens, pubblicata da Sheed and Ward, London 1951. Un'ottima edizione più recente in inglese moderno è quella a cura di M. Gottschalk, Scepter, Princeton 1998.

*In italiano*:

– *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida Editori, Napoli 1979.

– *Il Dialogo del conforto nelle tribolazioni*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Castelli, Editrice Studium, Roma 1970.

– *Le quattro cose ultime* con *La supplica delle anime* e *Nell'Orto degli Ulivi*, traduzione e note a cura di Vittorio Gabrieli, Luciano Paglialunga e Marialisa Bertagnoni, Ares, Milano 1998. *Nell'Orto degli Ulivi* è il titolo scelto da questo editore italiano per il trattato *De tristitia Christi*; una scelta diversa è quella dell'edizione a cura di Domenico Pezzini (trad. di Simona Erotoli), *Gesù nel Getsemani*, *De tristitia Christi*, Paoline, Milano 2001.

– *Preghiere dalla Torre*, Morcelliana, Brescia 1968.

– *Lettere*, selezione a cura di Bruno Fortunato, Morcelliana, Brescia 1987.

– *La corrispondenza di Tommaso Moro. Analisi e commento critico-storico* a cura di Anna Sardaro, EDUSC, Roma 2004.

– *Lettere dalla prigionia*, traduzione di Maria Teresa Pintacuda Pieraccini, Boringhieri, Torino 1961.

*Sono state consultate le seguenti edizioni in spagnolo*:
– *Utopía*, a cura di A. Vázquez de Prada, Rialp, Madrid 1989.
– *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación*, a cura di A. Silva, Rialp, Madrid 1988.
– *La agonía de Cristo*, a cura di A. Silva, Rialp, Madrid 1989 (è il titolo scelto dall'editore spagnolo per il trattato *De tristitia Christi*).
– *Un hombre solo. Cartas desde la Torre*, a cura di A. Silva, Rialp, Madrid 1988.

### *VII. San Francesco di Sales*

Edizione critica delle opere di san Francesco di Sales: *Oeuvres de Saint François de Sales*, Annecy 1892-1964, 27 voll; introduzioni di B. Mackey e P. Navatel, indice di P. Denis (vol. 27).

In particolare:
*Introduction à la vie dévote* (vol. III).
*Traité de l'amour de Dieu* (vol IV-V).
*Le vrais entretiens spirituels* (vol. VI).
*Lettres* (vol. XI-XXI).
— in italiano:
*Introduzione alla vita devota* e *Trattato dell'amor di Dio*, UTET, Torino 1969 (a cura di F. Marchisano).
*Trattenimenti spirituali*, Edizioni Paoline, Milano 2000 (a cura di E. Bolis, trad. di Stella Morra).
*Controversie*, Morcelliana, Brescia 1993 (a cura di R. Balboni).
*Esortazioni. Riflessioni sui misteri della vita cristiana*, Città Nuova, Roma 1992 (a cura di R. Balboni).
*Tutte le lettere*, 3 voll., Paoline, Roma 1967 (a cura di L. Rolfo).
*Lettere di amicizia spirituale*, Paoline, Roma 1984 (antologia di circa 400 lettere pubblicate a cura di A. Ravier).

## B. Monografie e articoli

### *I. Sacra Scrittura*

CANTALAMESSA, R., *Le beatitudini evangeliche. Otto gradini verso la felicità*, San Paolo, Milano 2008.

FABBRI, M., *L'amicizia nel Vangelo secondo San Giovanni*, in D'AVENIA, M.-ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, pp. 121-133.

LEIVESTAD, R., *The Meekness and Gentleness of Christ* (2Cor 10, 1), "New Testament Studies" 12 (1966) 156-164.

LIMBURG, K., *Dios es amor (1Jn 4, 8.16)*, in ARANDA, A. (ed.), *Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Colección teológica 43), Pamplona 1985, pp. 433-459.

KITTEL, F. (dir.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1984.

MASPERO, G., *Dell'amicizia con Dio nel pensiero greco: paradosso e paradigma dell'amore tra filosofia e teologia*, in D'AVENIA, M.–ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, pp. 271-294.

RATZINGER, J.-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.

SANCHEZ NAVARRO, L. *Agape en el Evangelio de Juan*, "Scripta Theologica" 29/1 (2007) 171-184.

SPICQ, C. *Teología moral del Nuevo Testamento*, Pamplona 1973, 2 voll. (ed or. Paris 1965).

—— , *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, "Revue Biblique" 54 (1957) 321-339.

### *II. Mondo classico e Patristica*

ARFELLI, D., *Introduzione* a *Cicerone. De Officiis*, Mondadori, Milano 1991, pp. V-XXIII.

AUVRAY, P., *Saint Jérôme et saint Augustine. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, "Recherche de science religieuse" 29 (1939) 594-610.

BEHM, J., *Eunoia*, in KITTEL, F., "Grande Lessico del Nuovo Testamento", VII, col. 1095-1100, Paideia, Brescia 1984.

BOSIO, G.-DAL COVOLO, E.-MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV*, Sei, Torino 1993.

——, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Sei, Torino 1995.

CARUANA, S., *Introduzione al Discorso del Signore Montagna* in sant'AGOSTINO, *Opere esegetiche*, X-2, Città Nuova, Roma 1997.

CASTILLO, C., *La cristianización del pensamiento ciceroniano en el* De Officiis *de san Ambrosio*, "Anuario Filosófico" 34 (2001) 297-322.

CONTE, G. B., *Dizionario della Lingua Latina*, Le Monnier, Firenze 2000.

CORSO DE ESTRADA, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008.

DI BERARDINO, A., (dir.), "Dizionario patristico e di antichità cristiane", Marietti, Roma 1983.

——, *Patrologia. I Padri latini (sec. IV–V)*, Marietti, Casale 1983.

EDWARDS, M. J. (a cura di), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, ICCS, 1999; si è utilizzata l'edizione spagnola a cura di MERINO, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2001.

FRAISSE, J.-C., *'Philia'. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974.

GENTILI, B.-STUPAZZINI, L.-SIMONETTI, M., *Storia della letteratura latina*, Laterza, Bari-Roma 1987.

HEILMANN, A. (a cura di), *La teologia dei Padri*, Città Nuova, Roma $^{2}$1982, 4 voll.

KONRAD, M., *L'amicizia in sant'Agostino*, in D'AVENIA, M.-ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, pp. 135-147.

KONSTAN, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, New York 1997.

LABORDERIE-BOULON, P., *Benignitas. Essai sur la pensée charitable aux temps classiques*, "Revue Historique de Droit français et étranger" 26 (1948) 137-144; 376-377.

MARINONE, N., *Macrobio*, in "Enciclopedia Virgiliana", Istituto Enciclopedia Italiana, 1987, III, pp. 299-304.

McNAMARA, M. A., *Friendship in Saint Augustine*, University Press, Friburgo 1958; trad. italiana, *L'amicizia in sant'Agostino*, Ancora, Roma 2000.

MONDIN, B., *Il pensiero di Agostino. Filosofia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 1988

MENDOZA, M., *Introduzione all'Esposizione della lettera ai Galati*, in sant'AGOSTINO, *Opere esegetiche*, X-2, Città Nuova, Roma 1997.

MENESTRINA, G., *"Quia reprehensibilis erat" (Gal 2, 11-14 nell'esegesi di Agostino e Girolamo)*, "Bibbia e Oriente" 17 (1975) 33-42.

OBERTI SOBRERO, M., *L'etica sociale in Ambrogio di Milano. Ricostruzione delle fonti ambrosiane nel* De justitia *di San Tommaso, II-II, qq. 57-122*, Asteria, Torino 1970.

PIZZOLATO, L. F., *L'amicizia nel* De Officiis *di sant'Ambrogio e nel* Laelius *di Cicerone*, "Archivio Ambrosiano" 27 (1974) 53-67.

——, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

PIZZORNI, R., *Giustizia e carità*, Città Nuova, Roma 1980.

PREMOLI DE MARCHI, P., *Chi è il filosofo? Platone e la questione del dialogo mancante*, Franco Angeli, Milano 2008.

QUASTEN, J., *Patrologia. I Padri greci (sec. IV–V)*, Marietti, Casale 1980.

REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano [19]1996.

——, *Storia della filosofia antica*, vol. II, Milano [8]1991.

SCARPAT, G., *Parrhesia: storia di un termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964.

TRAPÈ, A., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Esperienze, Fossano 1976.

TRICOT, J., *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, Vrin, Parigi 1959.

VAN BAEST, M., *Grammaire fondamentale du latin: la formation des noms par dérivation suffixale*, Peeters Publishers, 2002.

ZINCONE, S., Giovanni Crisostomo. Commento alla lettera ai Galati, Japadre, L'Aquila 1980.

***III. San Tommaso d'Aquino***

ARGÜELLO, S., *Ley élfica: la interpretación chestertoniana de la ley natural en Tomás de Aquino*, in CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico 203, Pamplona 2007, pp. 183-205.

BATAILLON, L. J., *Les sermons attribués à Saint Thomas: questions d'authenticité*, "Miscellanea Mediaevalia", Band 19 [*Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht Neuerer Forschungen*] (1988) 325-341.

BLÁZQUEZ, N., *Tratado de las virtudes sociales*, in TOMMASO D'AQUINO, *Suma de Teología IV. Parte II-II (b)*, BAC, Madrid 1994, pp. 183-195.

BOBIK, J., *Aquinas on "Communicatio". The Foundation of Friendship and "Caritas"*, "The Modern Schoolman" 64 (1986) 1-18.

CENTI, T. S, *Introduzione*, in *San Tommaso d'Aquino. La Somma teologica*, Salani, 1963, vol. X, "Le virtù", pp. 5-20.

CHALMETA, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona 1996.

—— *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2000.

CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas* (1933), in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. II, a cura di G. J. Marlin e altri, Ignatius Press, San Francisco 1986. L'opera è stata ripubblicata in italiano dalle edizioni Lindau, Torino 2008.

CORSO DE ESTRADA, L., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008.

——, *Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del siglo XIII. M. Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, "Anuario Filosófico" 34-2 (2001) 323-345.

DE LA VEGA, J., *Justicia, amistad, caridad y sociedad cristiana*, in BOROBIA, J.-LLUCH, M.-MURILLO, J. I.-TERRASA, E., *Cristianismo en una cultura postsecular*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 465-476.

DI MAIO, A., *Il concetto di Comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

ELDERS, L. J., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, "Anuario Filosófico" 39/2 (2006) 439-463.

———, *St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 9-49.

FABRO, C., *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, "Studia Patavina" III (1959) 396-413 (ripubblicato in Id., *Esegesi tomistica*, 11, Libreria Editrice Pontificia Università Lateranense, Roma 1969).

FARRELL, W., *A Companion to the Summa*, III, "The Fullness of Life (Corresponding to the 'Summa Theologiae' II-II)", Sheed and Ward, New York 1940; ed. spagnola: Morata, Madrid 1962.

FERNÁNDEZ, A., *Alegría*, in Id., "Diccionario de Teología Moral", Monte Carmelo, Burgos 2005, pp. 69-72.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003.

GILLON, L. B., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié:* 'Fundatur super aliqua communicatione' *(II-II, q. 23, a. 1)*, "Angelicum" 25 (1948) 3-17.

ICETA GAVICAGOGEASCOA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2004.

JONES, L. G., *Theological Transformation of Aristotelian Friendship in the Thought of St. Thomas Aquinas*, "The New Scholasticism" 61 (1987) 373-399.

KEATY, A. W., *Thomas' Authority for Identifying Charity as Friendship: Aristotle or John 15?*, "The Thomist" 62/4 (1998) 581-601.

LACHANCE, L., *L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Lévrier, Montreal 1964; traduzione spagnola, *Humanismo político*, Eunsa, Pamplona 2001.

LUPPI, S., *Natura sociale dell'uomo e carità politica secondo S. Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Etica, sociologia e politica d'ispirazione tomistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 409-422.

MAGNAVACCA, S., *L'ètica menuda dels segles XII i XIII*, "Comprendre" IX (2007-1) 45-57.

MANZANEDO, M. F., *La amistad según Santo Tomás*, "Angelicum" 71/3 (1994) 371-426.

McEVOY, J., *Amitié, attirance et amour chez St Thomas d'Aquin*, "Revue Philosophique de Louvain" 91 (1993) 383-407.

MONDIN, B., *Affabilità/Cortesia*, in *idem,* "Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino", ESD, Bologna 1991, p. 26.

——, *Virtù*, in *idem,* "Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino", ESD, Bologna 1991, pp. 653-656.

OLIVERA RÍOS, E. R., *La virtud de la modestia y las formas corporales de expresión en Santo Tomás de Aquino*, "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia" 52 (2008) 119-196.

PÈGUES, T., *Commentaire français littéraire de la Summa Theologiae*, XII, Parigi 1927, pp. 670-676.

PEROTTO, L., *Introduzione* a *San Tommaso d'Aquino. Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, PDUL ESD, Bologna 1998, 2 voll.

PHELAN, G. B., *Justice and Friendship*, "The Thomist" 5 (1943) 153-170.

PORTER, J., *De ordine caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, "The Thomist" 53 (1989) 197-213.

RAND, E. K., *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee 1946.

REGGIO, P.-A., *Vergiss die Freunde nicht*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1963 (*¿Por qué la alegría?*, trad. spagnola a cura di Alvaro Soriano Trenor, Rialp, Madrid $^{3}$1989).

SARANYANA, J-I., *Estudio preliminar*, in *Tomás de Aquino, Obras Catequéticas*, Ediciones Eunate, Pamplona 1995.

SAVAGNONE, G., *L'amicizia nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, "Sapienza" 34 (1981) 431-441.

SCHWARTZ PORZECANSKI, D., *Friendship and the Circumstances of Justice According to Aquinas*. "The Review of Politics" 66/1 (2004) 35-54.

SCHWARTZ, D., *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press, Oxford –New York 2007.

SCHALL, J. V., *The Totality of Society: From Justice to Friendship*, "The Thomist" 20 (1957) 1-26.

SCULLY, E., *The Place of the State in Society According to Aquinas*, "The Thomist" 45 (1981) 407-429

SPANNEUT, M., *Influences stoïciennes sur la penseé morale de Saint Thomas d'Aquin*, in AA.VV., *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 50-79.

TORRELL, J.-P., *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998.

VANSTEENKISTE, C., *Cicerone nell'opera di san Tommaso*, "Angelicum" 36, 3/4 (1979), 343-382.

WADELL, P. J., *La primacía del amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002 (tit. orig. *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*).

WEISHEIPL, J. A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988 (tit. or.: *Friar Thomas d'Aquino*, New York 1983).

WHITE, K., *Affabilitas and veritas in Aquinas: The Virtues of Man as Social Animal*, "The Thomist" 57 (1993) 641-653.

### *IV. Thomas More*

AA.VV., *Idea di Thomas More*, Neri Pozza, Vicenza 1978 (il volume comprende saggi di Germain Marc'hadour, Marialisa Bertagnoni, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu e altri).

BOUYER, L., *Tommaso Moro, umanista e martire*, Jaca Book, Milano 1985, trad. it. di Giuliana Aldi Pompili (tit. or. *Sir Thomas More, humaniste et martyr*, Editions CLD, Chambray-lès-Tours 1984).

————, *Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, Morcelliana, Brescia 1962, trad. di Adriana Zarri (tit. or. *Autour d'Érasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Cerf, Parigi 1955).

BRÉMOND, H., *Le Bienheureux Thomas More*, Lecoffre, Paris 1904.

BROWN, J. W.-RUD, A. G., *Friendship and Thomas More. Using Erasmus's Letter to Ulrich von Hutten as a Tool in Developing a Classroom Management Plan*, "Clearing House" 79/4 (March-April 2006) 179-182.

CESSARIO, R., *Moral Theology on Earth: Learning from Two Thomases*, "Studies in Christian Ethics" 19.3 (2006) 305-322.

CHAMBERS, R. W., *Tommaso Moro*, Rizzoli, Milano 1965 (ed. or.: *Thomas More*, London 1935).

CHESTERTON, G. K., *A turning Point in History*, in SYLVESTER, R. S.-MARC'HADOUR, G., *Essential Articles for the Study of Thomas More*, Archon, Hamden 1977, p. 501; edizione originale: *The Fame of Blessed Thomas More. Being Addresses Delivered in his Honour in Chelsea, July 1929*, Sheed and Ward, Londra 1929, pp. 63-64.

————, *Thomas More (1477-1535)*, in WARD, Maisie (ed.), *The English Way. Study in English Sanctity from St. Bede to Newman*, Sheed and Ward, Londra – New York 1933, pp. 209-217.

————, *St. Thomas More*, in Id., *The Well and the Shallows*, Sheed and Ward, Londra – New York 1935, pp. 237-242, in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. III, Ignatius Press, San Francisco 1990, pp. 505-509.

COOGAN, R., *Petrarch and Thomas More*, "Moreana" 21 (feb. 1969) 19-30.

FABRO, C., *Il Dialogo del conforto nelle tribolazioni di Tommaso Moro*, in FABRO, *Miscellanea*, vol. 14, 1944-1983, inserto 120 (pubblicato in "L'Osservatore Romano", 9 aprile 1971, p. 3).

FONTÁN, A., *Erasmo, Moro, Vives. El humanismo cristiano europeo*, Ed. Nueva Revista, Madrid 2002.

GABRIELI, V., *Giovanni Pico and Thomas More*, "Moreana" 15-16 (Nov. 1967) 43-57.

GERITZ, A. J., *Recent Studies in More (1990-2003)*, "English Literary Renaissance", Blackwell Publishing, Oxford 2005, 123-155.

GORDON, W. M., *In Defense of More's Merry Tales*, "Moreana" 38 (June 1973), 5-12.

———, *Hope's Movement Toward Love in More and Aquinas*, "Moreana" vol. 40, 153-154 (March 2003), 159-172.

GOTTSCHALK, M., *Why Is More So Merry in* A Dialogue concerning Heresies*?*, "Thomas More Studies" 3 (2009), 24-31.

GRACE, D., Utopia*: A Dialectical Interpretation*, "Moreana" 100 (1989) 273-302.

HAUPT, G., *The Late Devotional and Exegetical Works and More the Man*, parte della *Introduction* a *Complete Works of St. Thomas More*, vol. 13, pp. CLXVII-CLXXX.

HOSINGTON, B. M., *'Quid dormitis?': More's Use of Sleep as a Motif in* De Tristitia, "Moreana" 100 (1989) 55-69.

———, *Thomas More's View on Language and Translation and their Place in the Classical and Humanist Tradition*, "Moreana" 40, 153-154 (March 2003), 69-98.

HUIZINGA, J., *Erasmo*, Emecé, Buenos Aires 1956 (ed. or. *Erasmus*, Haarlem 1924).

LEWIS, C. S., *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, Clarendon Press, Oxford 1954.

MANLEY, F., *The Argument of the Book* e *The Audience*, in *Complete Works of St. Thomas More*, vol. 12, pp. LXXXVI-CXLVII

MARC'HADOUR, G., *Thomas More*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1991, coll. 849-865.

———, *Thomas More's Spirituality*, in SYLVESTER, R. S. (a cura di), *Saint Thomas More: Action and Contemplation*, Yale University Press, New Haven–Londra 1972

———, Funiculus triplex: *Margaret Roper and Thomas More*, "Moreana" 20 (June 1983).

MARTZ, L. L., *The Tower Works*, in *Complete Works of St. Thomas More*, vol. 12, pp. LVII-LXXXVI.

MASSAUT, J.-P., *Humanisme et Spiritualité chez Érasme*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", VII, Paris 1969, coll. 1006-1028.

MORALES, J., *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro y sus contactos con la doctrina y las obras de Santo Tomás de Aquino*, "Scripta Theologica" VI-2 (1974) 439-489.

———, *Un libro reciente sobre Tomás Moro*, "Scripta Thologica" VII-1 (1975) 259-282.

NORLAND, H. B., *Comfort through Dialogue*, "Moreana" 93 (feb 1987) 53-69.

ORLANDINI TRAVERSO, E., *Introduzione* a ERASMO da ROTTERDAM, *La formazione cristiana dell'uomo*, Rusconi, Milano 1989, pp. 7-78, che pubblica in italiano il *De pueris statim ac liberaliter educandis* e altri trattati pedagogici erasmiani.

O'DONNELL, A. M., *Cicero, Gregory the Great and Thomas More: Three Dialogues of Comfort*, "Moreana" 100 (1989) 169-197.

PINEAS, R., *Thomas More's Use of Humour as a Weapon of Religious Controversy*, "Studies in Philology" (april 1961) 97-114.

PRESCOTT, A. L., *The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales*, "Criticism" 45-4 (Fall 2003) 417-433.

PRÉVOST, A., *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Maison Name, Tours 1969; si è utilizzata la traduzione spagnola a cura di M. Morera, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Palabra, Madrid 1972.

RUSSELL, J. S., *More's* Dialogue *and the Dynamics of Comfort*, "Moreana" 65-66 (Jun 1980) 41-56.

SILVA, A., *Anna Sardaro, La correspondencia de Tomás Moro: Análisis y comentario crítico-histórico, Pamplona 2007*, "Moreana" vol. 45, 174 (Oct. 2008) 258-260.

SOWARDS, J. K., *On Education: More's Debt to Erasmus*, "Moreana" 100 (1989) 103-123.

SYLVESTER, R. S., *The Man for All Seasons Again: Robert Whittington's Verses of Sir Thomas More*, "Huntington Library Quarterly" 26 (1963) 147-154.

SYLVESTER, R. S.-MARC'HADOUR, G., *Essential Articles for the Study of Thomas More*, Archon, Hamden 1977.

THECLA, M., *Saint Thomas More and the* Catena Aurea, "Modern Language Notes" 61 (1946) 523-529.

VALCKE, L., *Jean Pic de la Mirandule lu par Thomas More*, "Moreana" 100 (1989) 77-98.

VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Introducción*, a TOMÁS MORO, *Utopía*, Rialp, Madrid 1989, pp. 13-52.

VILLOSLADA, R. G., *Érasme*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1962, IV, coll. 925-936.

WEGEMER, G., *Ciceronian Humanism in More's* Utopia, "Moreana" 104 (Dec. 1990) 5-26.

———, *The* City of God *in Thomas More's* Utopia, "Renascence" 44.2 (Winter 1992) 115-135.

———, *Thomas More. A Portrait of Courage*, Scepter, Princeton 1995.

YEE, N., *Thomas More's* Moriae Encomium*: the Perfect Fool in* A Dialogue of Comfort against Tribulation, "Moreana" 101-102 (May 1990) 65-74.

### *V. San Francesco di Sales*

BALBONI, R., *Introduzione* alle *Controversie*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 5-29.

———, *Introduzione* a *Esortazioni. Riflessioni sui misteri della vita cristiana*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 5-19.

BERGAMO, M., *Anatomia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 1991.

BERNARD, Ch.-A., *Fruit du Saint-Esprit*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", V, Paris 1964, coll. 1569-1575.

BOGLIOLO, L., *Due grandi ascesi della carità: san Tommaso e san Francesco di Sales*, "Divinitas" 15 (1967) 875-897.

BOLIS, E., *Introduzione* ai *Trattenimenti spirituali*, Edizioni Paoline, Milano 2000, pp. 9-91.

BRÉMOND, H., *Histoire litéraire du sentiment religieux en France*, 12 voll., Bloud et Gay, Parigi 1916-1936. In particolare il vol. I, "L'Humanisme Dévot", Paris 1916.

HERMANS, F., *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, 3 voll., Casterman, Tournai 1948; ed. spagnola, *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*, 2 voll (I: El alba; La mañana; II: Pleno día), Ediciones Fomento de Cultura, Valencia 1962, trad. de Carlos Lluch.

LAJEUNIE, É.-J., *Saint François de Sales: l'homme, la penseé, l'action*, Guy, Paris 1966, 2 voll.

LANGELAAN, J. S., *The Philosophy and Theology of Love, According to St. Francis de Sales*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1994.

LE BRUN, J., *L'Humanisme dévot*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", VII, Paris 1969, coll. 1028-1033.

LEMAIRE, H., *Saint François de Sales et les vertus humaines*, "Seminarium" 21 (1969) 472-491.

MARCHISANO, F., *Introduzione* a SAN FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota* e *Trattato dell'amor di Dio*, UTET, Torino 1969, pp. 9-36.

MELLINGHOFF-BOURGERIE, V.- MELLINGHOFF, F., *François de Sales*, Memini, Parigi 2007.

PEDRINI, A., *Tommaso d'Aquino e Francesco di Sales. Divergenze dottrinali*, "Palestra del clero" 60 (1981) 70-85.

———, *La 'plenitudo charitatis' nei doni, nelle beatitudini, nei frutti dello Spirito Santo secondo la dottrina di San Francesco di Sales*, in A-A.VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, "Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia", II, Roma 1982, 1133-1150.

———, *L'ispirazione a san Tommaso in san Francesco di Sales*, in A-A.VV., *San Tommaso nella storia del pensiero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 145-166.

———, *Francesco di Sales e la cultura italiana. Conoscenza – contatti – influssi*, "Teresianum" 44 (1993) 135-167.

POCETTO. A. T., *Francis de Sales, the Galileo Affair and the Authonomy of Modern Science*, "Studies in Salesian Spirituality", accessibile in www.desales.edu (visitato il 28.11.2009).

———, *Ecclesial Dimensions of Salesian Thought*, Institute for Salesian Studies, Hyattsville MD (MA) 1972.

RATZINGER, J., *Santi. Gli autentici apologeti della fede*, Lindau, Torino 2007 (alle pp. 19-25 si pubblica un'omelia pronunciata a monaco di Baviera il 24.1.1982, dedicata a San Francesco di Sales).

RAVIER, A., *Francesco di Sales, un dotto e un santo*, Jaca Book, Milano 1987 (tit. or. *Un sage et un saint, François de Sales*, Nouvelle Cité, Paris 1985).

———, *Francesco di Sales, ciò in cui credeva*, Morcelliana, Brescia 2008 (tit. or. *Ce que croyait François de Sales*, Atelier Henri Labat, Parigi 1976).

———, *L'esperienza spirituale di Francesco di Sales attraverso le sue confidenze epistolari*: si tratta di un indice tematico dei contenuti della corrispondenza di san Francesco di Sales, pubblicato in appendice al volume citato sopra, *Lettere di amicizia spirituale*, Paoline, Roma 1984, pp. 841-982.

SEROUET, P., *François de Sales*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", V, Paris 1964, coll. 1058-1098.

VILLAR, C., *La simplicidad en san Francisco de Sales*, Pioda, PUSC, Roma 2007.

***VI. Altri studi e articoli***

ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1989.

—— , *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996.

ACKERMAN, F., *A Man by Nothing Is So Well Betrayed as by His Manners? Politeness as a Virtue*, in BENATAR, D. (ed.), *Ethics for Everyday*, McGraw-Hill 2001, pp. 778-87.

ADEVA, I., *Caridad-Amor*, in IZQUIERDO, C. (dir.), "Diccionario de Teologia", EUNSA, Pamplona 2006, pp. 102-115.

ALTAREJO MASOTA, F.-BERNAL MARTINEZ, A.-RODRIGUEZ SEDANO, A., *La familia, escuela de sociabilidad*, "Educación y Educadores" 8 (2005) 173-186.

BARRIO MAESTRE, J. M., *Logos y polis: la idea aristotélica de ciudadanía*, in NAVAL, C.- HERRERO, M. (eds.), *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, pp. 19-48.

BERNARD, Ch.-A., *Fruit du Saint-Esprit*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", V, Paris 1964, coll. 1569-1575.

—— , *Teologia spirituale*, San Paolo, Milano [4]1993.

BORTONE, E., *Affabilità*, in E. ANCILLI (dir.), "Dizionario enciclopedico di spiritualità", I, Città Nuova, Roma 1990, pp. 35 ss.

CALLEJA, L. M., *La convivencia profesional desde una perspectiva clásica*, "IEEM-Revista de Antiguos Alumnos" 5/3 (dic. 2002) 85-93.

CARTER, S. L., *Civility: Manners, Morals and the Etiquette of Democracy*, HarperCollins, New York 1998.

CHESTERTON, G. K., *Charles Dickens*, in *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. XV, Ignatius Press, San Francisco 1989.

———, *Orthodoxy*, in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. I, Ignatius Press, San Francisco 1989.

———, *What I Saw in America*, in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, vol. XXI, Ignatius Press, San Francisco 1989.

CUNNINGHAM, L. S., *Francis of Assisi*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids-Cambridge 2004.

D'AVENIA, M.-ACERBI A. (ed.), *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, E-DUSC, Roma 2007.

DE CEA, E., *Affabilità*, in BORRIELLO, L.-CARUANA, E.-DEL GENIO, M. R.-SUFFI, N. (dir.), "Dizionario di mistica", Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 56ss.

DEL PORTILLO, A., *Escritos sobre el sacerdocio*, Ediciones Palabra, Madrid 1970; il volume è stato ripubblicato in italiano con il titolo *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano [3]2009.

ELIAS, N., *La civiltà delle buone maniere* (*Il processo di civilizzazione. I*), il Mulino, Bologna 1982;

———, *Potere e civiltà* (*Il processo di civilizzazione. II*), il Mulino, Bologna 1983.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, San Josemaría, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978.

———, *Forgia*, Ares, Milano 1987.

FAZIO, M., *Cristianos en la encrucijada*, Rialp, Madrid 2008, parte seconda, cap. I, pp. 165-205: "Chesterton, la filosofía del asombro agradecido".

FEDI, R., *La fondazione dei modelli*, in MALATO, E. (dir.), *Storia della Letteratura italiana*, vol. V, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 507-594.

FERNÁNDEZ, A., *Azor, Juan*, in Id., "Diccionario de Teología Moral", Monte Carmelo, Burgos 2005, pp. 140-141.

GARCÍA DE HARO, R., *La vita cristiana*, Milano 1995 (ed. or. *La vida cristiana*, Pamplona 1992).

GARCÍA MARTÍNEZ, A. N., *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, EUNSA, Pamplona 2006.

GERLAUD, M. J., *Le virtù sociali*, in AA.VV., *Iniziazione teologica*, Brescia 1955, III, pp. 752-782.

GHIRETTI, H., *El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político*, "Anuario Filosófico" 26/1-2 (2003) 281-309.

HOLMES, J.-SCHNURR, S., *Politeness, Humor and Gender in the Workplace: Negotiating Norms and Identifying Contestation*, "Journal of Politeness Research" 1 (2005) 121-149.

JAEGER, C. S., *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 932-1210*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985.

KASS, L., *The Hungry Soul*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1999 (trad. spagnola di Gabriel Insusti ed Eduardo Michelena, *El alma hambrienta*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005).

KNOX, D., *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 63-99.

———, *'Disciplina': The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in MONFASANI, J.-MUSTO, R. G. (a cura di), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, New York 1991, pp. 107-135.

———, *Erasmus'* De civilitate *and the Religious Origins of Civility in Protestant Europe*, "Archiv für Reformationsgeschichte" Jahrgang 86 (1995) 7-55.

LASPALAS, J., *La cortesía como forma de participación social*, "Anuario Filosófico" 26/1-2 (2003) 311-343.

LIPPIT, J., *Is a Sense of Humour a Virtue?* "The Monist" 88/1 (2005) 72-92.

MAGGI, M., *"Puer senilis". Le maniere, da Petrarca alla "vita civile"*, "Lettere italiane" 58/3 (2006) 379-402.

MARTELLI, M., *Introduzione* a DELLA CASA, G., *Galateo*, Le Monnier, Firenze 1993.

MELINA, L.-NORIEGA, J.-PÉREZ SOBA, J.J., *Camminare nella luce dell'amore*, Cantagalli, Siena 2008.

MENNESSIER, A.-I., *Douceur*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", III, Paris 1957, coll. 1674-1685.

MIQUEL, P., *Parresia*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", XI, Paris 1983, coll. 262-267.

MORRIS, T., *If Aristotle Ran General Motors*, Henry Holt e Co., New York 1997.

MUTINI, C., *Castiglione Baldassarre*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. 22, Treccani, Roma 1979, pp. 53-68.

———, *Della Casa, Giovanni*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. 36, Treccani, Roma 1988. pp. 699-719.

NICCOLI, O., *Creanza e disciplina: buone maniere per i fanciulli nell'Italia della controriforma*, in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 929-963.

NOBLE, H.-D., *Bonté*, in VILLER, M. (dir.), "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1937, II, coll. 1859-1868.

OSSOLA, C., *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*, Einaudi, Torino 1987.

——, *Introduzione* a DELLA CASA, G., *Galateo*, a cura di Stefano Prandi, Einaudi, Torino $^{2}$2000.

PALOMO, F., *"Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*, "Cuadernos de Historia Moderna" 18 (1997) 119-136.

PELÁEZ, M. *Scienza per l'uomo. L'etica delle virtù nel lavoro universitario*, Ares, Milano 2009.

PICARD, D., *Politesse, savoir-vivre et relations sociales*, Que sais-je?, Paris 1998.

PIRILLO, N., *Ragione, usanze, costumi. Dai 'precetti della legge cristiana' ai precetti del 'vivere nel mondo'. Per uno studio su Giovanni Della Casa*, in in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 539-582.

PHILIPON, M. M., *Los dones del Espíritu Santo*, Palabra, Madrid $^{3}$1989.

PIEPER, J., *Las Virtudes fundamentales*, Madrid [3]1988 (il volume raccoglie i saggi di Pieper sulle virtù cardinali e su quelle teologali).

——, *La giustizia*, Morcelliana–Massimo, Brescia 2000 (ed. or. München 1965).

PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, 963 pp.

RAHNER, H., *Eutrapélie*, in VILLER, M. (dir.) "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1961, coll. 1726-1729.

RATZINGER, J., *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005.

RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994 (tit. or., *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*).

ROBERTS, R. C., *Humor and the Virtues*, "Inquiry" 31 (1988) 127-149.

RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Ética General*, Eunsa, Pamplona [4]2001.

———, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

ROMAGNOLI, D., '*Disciplina est conversatio bona et honesta': anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam*, in PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 507-537.

ROYO MARIN, A., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1968.

———, *Teología moral para seglares*, BAC, Madrid [6]1986.

SARMIENTO, A.,-TRIGO, T.-MOLINA, E., *Moral de la persona*, Eunsa, Pamplona 2006.

SAWARD, J., *The Grace of God in Courtesy*, "The Catholic World Report" 12 (1994), accessibile anche in www.christendom-awake.org (visitato il 28.11.2009).

SCAVINI, P., *Theologia Moralis Universa*, Ernesto Oliva, Milano 1865.

SCHMIDT, J., *A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's* Politics, "History of Political Thought" 7 (1986) 295-319.

STEINER, G., *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1998 (tit. or. *Real presences*, 1989).

TANQUEREY, A., *Compendio de Teología Ascética y Mística*, Palabra, Madrid 1990.

TRIGO, T., *Virtud*, in IZQUIERDO, C. (dir.), "Diccionario de Teología", Eunsa, Pamplona 2006, pp. 1023-1033.

VASOLI, C., *Leonardo Bruni*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. 14, Treccani, Roma 1972, pp. 618-633.

VILLANI, G., *L'Umanesimo napoletano*, in MALATO, E. (dir.), *Storia della Letteratura italiana*, vol. III, Salerno Editrice, Roma 1996, pp. 709-762.

VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El sentido del humor*, Alianza, Madrid 1976.

YEPES STORK, R., *La elegancia, algo más que buenas maneras*, "Nuestro Tiempo" 508 (oct. 1996) 110-123.

## Indice dei nomi principali

Si riportano di seguito soltanto i nomi degli autori che costituiscono i punti di riferimento più significativi per la presente ricerca, senza indicare quelli ai quali vengono dedicati uno o più paragrafi specifici.


### A

Abbà, G.; 103; 105; 111; 117; 346
Aristotele; 11; 13; 16; 17; 26; 37; 39; 40; 43; 45-53; 57; 59; 68; 99; 104-106; 108-113; 116-119; 122; 123; 128; 129; 133; 137; 138; 151; 152; 184-186; 189; 190; 201; 205; 210; 222; 225; 229; 280; 289; 291; 299; 320; 326; 328; 339

### B

Balboni, R.; 265; 270; 278; 282; 283; 284; 290; 307; 332; 344
Benedetto XVI, Ratzinger, J.; 14; 25; 27; 29; 30; 32; 315; 316; 317; 325; 333; 346; 351
Bernard, Ch–A.; 310; 344; 347
Bolis, E.; 266; 267; 285; 293; 301; 303; 332; 345
Bouyer, L.; 20; 183; 188; 191; 194; 197; 201; 210; 220; 254; 255; 264; 322; 340
Brémond, H.; 20; 232; 263; 264; 265; 340; 345
Bruni, L.; 184; 185; 186; 187; 205; 329; 352

### C

Cassiano, G.; 64; 153; 224; 299; 327
Castiglione, B.; 20; 177; 183; 188; 189; 190; 191; 192; 194; 196; 229; 267; 268; 330; 350
Cessario, R.; 214; 251; 252; 341
Chesterton, G. K.; 195; 210; 211; 254; 256; 258; 259; 260; 261; 337; 341; 347; 348
Cicerone; 16; 17; 40; 52-67; 80; 83; 99; 104; 112; 116; 117; 134; 155; 159; 160; 184; 186; 187; 189; 201; 203; 210; 211; 215; 225; 229; 320; 326; 333; 335; 340
Corso de Estrada, L.; 53; 116; 159; 184; 334; 337

### D

Dante; 177; 178; 180; 181; 182; 184; 186; 330
Della Casa, G.; 177; 183; 187; 191; 192; 193; 194; 303; 313; 330; 349; 350
Di Maio, A.; 133; 135; 337

**E**

Elders. L. J.; 18; 103; 110; 111; 337
Elias, N.; 21; 22; 195; 196; 197; 303; 313; 348

**F**

Fabro, C.; 20; 182; 183; 214; 216; 250; 251; 322; 337; 341
Ficino, M.; 20; 182; 183; 203; 229; 267; 330; 337

**G**

Giovanni Paolo II; 14; 24; 25; 253; 325
Gordon, W. M.; 214; 219; 231; 240; 246; 247; 248; 341
Gottschalk, M.; 219; 221; 246; 331; 342

**H**

Haupt, G.; 215; 239; 241; 255; 331; 342
Huizinga, J.; 197; 199; 200; 342

**I**

Iceta, M.; 104; 135; 144; 295; 308; 338

**K**

Knox, D.; 21; 159; 194; 195; 196; 303; 304; 349

**L**

Lachance, L.; 110; 142; 323; 338
Lajeunie, É.–J.; 266; 267; 268; 274; 276; 277; 279; 345
Langelaan, J. S.; 287; 289; 290; 295; 345

**M**

Maggi, M.; 22; 185; 187; 349
Manley, F.; 215; 220; 231; 232; 239; 247; 342
Manzoni, A.; 5; 313; 317
Marc'hadour, G.; 200; 202; 204; 212; 254; 340; 341; 342; 344
Marchisano, F.; 266; 267; 269; 270; 276; 332; 345
Mennessier, A.–I.; 25; 30; 34; 63; 64; 71; 144; 164; 349
Montaigne, M.; 256; 265; 266; 267; 289; 330
Morales, J.; 201; 204; 205; 207; 208; 210; 214; 222; 343

**O**

Ossola, C.; 189; 191; 192; 330; 350

**P**

Pedrini, A.; 267; 274; 275; 277; 279; 280; 308; 310; 311; 345
Pieper, J.; 52; 59; 100; 110; 149; 151; 259; 323; 351
Pinckaers, S.; 60; 89; 93; 103; 105; 140; 148; 310; 311

Pocetto, A. T.; 22; 275; 276; 277; 346
Prescott, A. L.; 219; 221; 229; 230; 231; 246; 343
Prévost, A.; 205; 207; 210; 214; 222; 240; 256; 343
Prodi, P.; 159; 170; 188; 195; 349; 350; 351

**R**

Rahner, H.; 152; 153; 300; 351
Ravier, A.; 265; 271; 272; 274; 276; 332; 346
Reale, G.; 37; 38; 39; 41; 43; 44; 45; 52; 326; 336
Rhonheimer, M.; 43; 44; 103; 109; 351
Romagnoli, D.; 21; 170; 178; 194; 195; 303; 351

**S**

Schall, J. V.; 140; 258; 259; 261; 339
Steiner, G.; 182; 352

**T**

Torrell, J.–P.; 132; 134; 136; 137; 144; 158; 165; 329; 340
Trigo, T.; 15; 22; 103; 109; 128; 132; 351; 352

**W**

Wegemer, G.; 22; 200; 201; 203; 205; 209; 211; 221; 330; 344
White, K.; 16; 21; 42; 113; 128; 131; 171; 340