

FILIPPO MIGNINI

LA VIRTÙ È PREMIO A SE STESSA?
A PARTIRE DAL QUINTO LIBRO DELLE *TUSCULANAE* DI CICERONE

Il nesso virtù-felicità ha costituito un tema centrale di riflessione non soltanto nel pensiero classico greco e romano, ma anche nella tradizione cristiana e nella filosofia moderna. La diversa concezione di esso può essere considerata un criterio significativo di riconoscimento della storia della cultura occidentale nelle sue diverse fasi; in particolare, può essere assunto come criterio di valutazione della profonda cesura tra pensiero classico e sua ripresa rinascimentale e moderna da un lato, tradizione ebraico-cristiana dall'altro. In questo intervento cercherò di mostrare, sebbene schematicamente e per cenni, una possibile storia di quel nesso e il significato di quella faglia profonda nella cultura occidentale, a partire dal quinto libro delle *Tusculanae* di Cicerone.

Il tema in esame può essere studiato sotto due diversi profili, benché complementari. Il primo è quello dell'evoluzione del pensiero di Cicerone intorno a un nodo centrale della sua indagine filosofica, che trova nel quinto libro delle *Tusculanae* una sorta di approdo definitivo, dopo le incertezze del *De finibus* dello stesso anno 45 a.C. e prima del *De officiis* dell'anno successivo¹. Il secondo profilo è il rapporto tra la tesi sostenuta nel V libro delle *Tusculanae* e gli sviluppi tematici rilevabili nella storia della filosofia occidentale, prima e dopo Cicerone. In questa relazione proporrò una presentazione schematica del secondo profilo, con qualche accenno al primo.

La conclusione del quarto libro delle *Tusculanae* offre una chiave d'accesso adeguata per l'interpretazione del quinto e presenta una prospettiva essenziale per intendere la storia del tema. Posti dinanzi alle malattie dell'animo e a quella fondamentale della tristezza o afflizione (*aegritudo*), per cui chiamiamo *miseri*, *adflicti*, *aerumnosi*, *calamitosi*² quelli che ne sono colpiti, l'unica via che possa ricondurre alla sanità

¹ Narducci 1996, 21-22 e 34 ss.

² *Tusc.* 4, 82, «infelici, abbattuti, sventurati o rovinati» (trad. Narducci 1996, 443).

consiste nel mostrare che dette malattie nascono dall'opinione e dalla volontà, e sono accolte esclusivamente per un errore di valutazione:

Hunc errorem quasi radicem malorum omnium stirpitus philosophia se extracturam pollicetur. Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari³.

Ci troviamo dinanzi a una alternativa:

Aut igitur negemus quicquam ratione confici, cum contra nihil sine ratione recte fieri possit, aut, cum philosophia ex rationum conlatione constet, ab ea, si et boni et beati volumus esse, omnia adiumenta et auxilia petamus bene beateque vivendi⁴.

Al riguardo, oltre a rilevare, come abitualmente si fa, la funzione terapeutica della filosofia quale rimedio dei mali dell'animo sintetizzati nell'*aegritudo*, mi sembra opportuno sottolineare due aspetti riguardanti il ruolo ad essa attribuito.

Il primo attiene alla funzione teoretica della filosofia, ossia alla sua capacità di conoscere la verità, in particolare la verità della natura, la sua costituzione e le sue leggi. A queste è infatti subordinato anche l'uomo, nella sua fisicità, per gli Stoici radicali, ma non forse per Cicerone, almeno il Cicerone del *De Fato*, per il quale è necessario sottrarre al fato la volontà umana, per garantire responsabilità e moralità. Nei §§ 8-11 del quinto libro delle *Tusculanae* Cicerone non manca di sottolineare il ruolo della filosofia come organo privilegiato di conoscenza della natura. Quelli che, prima di Pitagora, *in rerum contemplatione studia ponebant*⁵ venivano considerati e chiamati *sapientes*. Con Pitagora gli amanti della sapienza, ossia gli indagatori della natura, vengono chiamati filosofi:

Raros esse quosdam qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos (id est

³ *Tusc.* 4, 83-84, «Questo errore, che costituisce per così dire la radice di tutti i mali, la filosofia promette di estirparlo completamente. Affidiamoci dunque alle sue cure e permettiamole di guarirci» (trad. Narducci 1996, 443).

⁴ *Tusc.* 4, 84, «O affermiamo che con la ragione non si può raggiungere nessun risultato – quando, in realtà, senza ragione non c'è nulla che possa avvenire correttamente – oppure, visto che la filosofia consiste nell'apporto di principi razionali, chiediamo a essa, se vogliamo essere onesti e felici, ogni aiuto e sostegno per una vita onesta e felice» (trad. Narducci 1996, 443).

⁵ *Tusc.* 5, 8.

enim philosophos); et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare⁶.

Come la posizione di quelli che si recano ai giochi del circo soltanto per osservare e comprendere è superiore a quella di coloro che vi si recano per vendere o acquistare qualcosa, così l'attività del filosofo, intesa esclusivamente a comprendere la natura, è superiore a tutte le altre attività umane.

Insisto su questa dimensione della filosofia come indagine della natura, perché in Cicerone e in particolare nel quinto delle *Tusculanae* la definizione di sommo bene, centrale nella discussione del nesso virtù-felicità, trova nella nozione di natura, propria degli Stoici e qui abbracciata da Cicerone, il proprio fondamento:

Qui [Stoici] cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea convenienter vivere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, verum etiam potestate, sequatur necesse est ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem vita beata sit⁷.

Qui Cicerone assume, con gli Stoici, che il sommo bene consista «nell'adattarsi alla natura e nel vivere in armonia con essa». Dunque diviene essenziale stabilire che cosa Cicerone, sulla scorta degli Stoici, almeno in questo testo intendesse per natura. La nozione di "natura" e le variazioni che essa subisce nel corso dei secoli successivi saranno essenziali per la storia del nesso virtù-felicità e per la storia della stessa cultura occidentale.

Qui converrà soltanto ricordare che per gli Stoici la *rerum natura* costituisce, al tempo stesso, la totalità degli enti esistenti e il principio immanente, *logos* o intelligenza, che li istituisce e li ordina con legge irrefragabile. Quindi, sotto questo profilo, la natura coincide con la stessa divinità. Al termine del *De natura deorum*, di fatto coevo alle *Tusculanae*,

⁶ *Tusc.* 5, 9, «Ci sono alcuni, ma sono rari, che senza tenere in alcun conto tutto il resto, si dedicano con passione allo studio della natura, e questi – diceva Pitagora – si chiamano amanti della sapienza, cioè filosofi; e come alla fiera il comportamento più nobile è quello dell'osservatore disinteressato, così nella vita l'indagine e la conoscenza della natura sono attività di gran lunga superiori a tutte le altre» (trad. Narducci 1996, 453).

⁷ *Tusc.* 5, 82, «Poiché essi ritengono che il sommo bene consista nell'adattarsi alla natura e nel vivere in armonia con essa, e poiché ciò rientra non solo nei doveri, ma anche nelle possibilità del sapiente, la conclusione obbligata è che chi possiede il sommo bene possiede anche la felicità» (trad. Narducci 1996, 519).

Cicerone dichiara di trovare la posizione di Balbo, che aveva sostenuto la tesi stoica, più prossima alla similitudine della verità:

Mihi Balbi [disputatio] ad veritatis similitudinem videretur esse propensior⁸.

La tesi fondamentale esposta da Balbo può essere riassunta in queste espressioni:

Certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius, nihil pulchrius, nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quicquam melius potest. Et si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quod optimum esse concedimus⁹.

E così conclude:

Quocirca sapientem esse mundum necesse est naturamque eam quae res omnes complexa teneat perfectione rationis excellere eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri¹⁰.

Risulta evidente, da queste poche battute, che per il Cicerone del *De natura deorum* (e delle *Tusculanae*) è più verosimile ritenere che questo mondo, contenente in se stesso il principio razionale o logico della sua esistenza, coincida con la natura e che questa stessa sia l'unica possibile divinità.

Il secondo aspetto concerne l'esclusivo orizzonte mondano nel quale viene concepito e descritto il dramma dell'errore e della guarigione da esso. L'uomo è l'unico soggetto responsabile delle proprie azioni; dai limiti della conoscenza e della volontà dipendono errori di valutazione e falsi giudizi; da questi nascono le passioni dell'animo, che sono autentiche malattie, la più importante delle quali è la tristezza o afflizione. Anche la soluzione di questi mali sta nell'uomo, ossia nella conoscenza adeguata propria della ragione e in quel sistema di ragioni, in divenire e per-

⁸ *Nat. deor.* 3, 95.

⁹ *Nat. deor.* 2, 18, «Eppure non esiste nulla in assoluto di migliore, di più eccellente, di più bello del mondo, e non solo non esiste, ma non si può neppure concepire qualcosa di superiore. E se non vi è nulla di superiore alla ragione e alla saggezza, esse devono necessariamente esistere in ciò che ammettiamo essere superiore a tutto» (trad. Calcante 1992, 167).

¹⁰ *Nat. deor.* 2, 30, «Da ciò consegue per necessità che il mondo è un essere sapiente e che la natura, che abbraccia e contiene ogni cosa, si distingue per la perfezione della ragione e che quindi il mondo è dio e tutta l'energia del mondo è contenuta nella sua natura divina».

fettibile nella storia umana, che si chiama filosofia. Questi sono gli unici soggetti del dramma, dell'errore e della sua correzione, della malattia e della sua guarigione, della caduta e della sua redenzione. L'unico altro soggetto, oltre a quello umano, da tenere in conto, anch'esso del tutto intramondano, è la fortuna, ossia la serie delle cause esterne alle quali ogni individuo umano è in qualche modo soggetto, e da cui continuamente riceve beni e mali apparenti, in relazione alla diversa rappresentazione che la mente ne elabora. Non si danno altri soggetti extramondani o divini. Bisognerà tenere ben ferma questa visione quando saremo costretti a confrontarci con prospettive radicalmente diverse di valutazione del medesimo problema.

Il quinto libro procede sulla scorta dei risultati acquisiti nei libri precedenti, dedicati, ricordiamolo brevemente, a dimostrare che la morte e il dolore non sono mali (1 e 2), che il saggio è immune dalle passioni dell'afflizione e dell'angoscia, come dalle altre passioni dell'animo (3 e 4). Il quinto libro si propone di dimostrare che la virtù del saggio (non è possibile virtù senza saggezza né saggezza senza virtù) è sufficiente, da sola, a garantire completa felicità o beatitudine.

Il *De finibus* si concludeva con l'incertezza dell'autore nello scegliere tra la tesi rigorosamente stoica della perfetta equivalenza tra virtù e felicità e la posizione di Antioco di Ascalona, uno dei maestri di Cicerone, che considerava possibile una felicità maggiore o minore a seconda dei beni esteriori che si accompagnassero a quella comunque prodotta dalla virtù¹¹. Dalla posizione di Antioco seguirebbe che, tra due saggi dotati di uguale virtù, l'uno potrebbe essere più felice dell'altro, se la fortuna lo avesse dotato di beni maggiori: l'uno sarebbe comunque beato, l'altro beatissimo. Il tentativo di Antioco era quello di rendere lo stoicismo più compatibile con la matrice platonico-aristotelica, anzi più con quella peripatetica che con quella accademica.

Cicerone, nel quinto libro, prende le distanze da Teofrasto e dalla scuola aristotelica nel suo complesso (vengono citati, oltre ad Aristotele, Senocrate, Speusippo, Polemone), mentre dimostra maggiore attenzione per la tradizione platonica, con riferimento esplicito al *Gorgia*¹² e al *Menesseno*, da cui cita un passaggio del discorso di Socrate intorno all'autarchia e alla moderazione del saggio, che si conclude con queste parole, *Neque enim laetabitur umquam nec maerebit nimis quod semper in se ipso omnem spem*

¹¹ Narducci 1996, 35-36.

¹² *Tusc.* 5, 35.

reponet sui. Cicerone commenta: *Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio*¹³.

Non sottolineeremo mai abbastanza l'importanza di questo passo, per intendere il nesso virtù-felicità, la sua accettazione o il suo rifiuto, ossia l'esclusivo affidamento sulle proprie forze per attuare i giusti desideri riguardo a noi stessi. Vedremo, con l'avvento del cristianesimo, come questa prospettiva (*semper in se ipso omnem spem reponet sui*) venga radicalmente rovesciata e persino maledetta.

Cicerone sceglie ora una netta posizione: concede all'interlocutore Bruto che il sapiente è sempre felice; ma per sé rivendica la tesi che il sapiente è sempre completamente felice. Infatti, se si ponesse come condizione di felicità il possesso di qualche bene non dipendente da noi, non potremmo mai dirci sicuri ed esenti da timore, lasciando spazio a una qualche dose di infelicità. Questo accade quando non si ripone tutto il bene, ossia la stessa felicità, nella sola onestà e nella fiducia in se stessi:

Atque haec certe non ita se haberent, nisi omne bonum in una honestate consisteret. Qui autem illam maxume optatam et expetitam securitatem (securitatem autem nunc appello vacuitatem aegritudinis, in qua vita beata posita est) habere quisquam potest, cui aut adsit aut adesse possit multitudo malorum? Qui autem poterit esse celsus et erectus et ea quae homini accidere possunt omnia parva ducens, qualem sapientem esse volumus, nisi omnia sibi in se posita censebit?¹⁴.

In questo breve passaggio sono racchiuse diverse tesi determinanti per l'intellezione della prospettiva stoica e in qualche modo classica della questione in esame. Anzitutto si afferma che ogni bene, e quindi anche il sommo bene possibile all'uomo, risiede nella sola onestà, ossia nella vita virtuosa o nella virtù. Si precisa poi che questo sommo bene consiste nel-

¹³ *Tusc.* 5, 36: «Né la sua gioia infatti né il suo dolore saranno mai eccessivi, perché egli riporrà sempre in se stesso ogni speranza riguardo a sé» [traduzione lievemente modificata]; «Da queste parole di Platone dunque, come da una fonte santa e venerabile, sgogherà tutto il nostro discorso» (trad. Narducci 1996, 479).

¹⁴ *Tusc.* 5, 42: «E certamente questo non sarebbe possibile se tutto il bene non consistesse nella sola onestà. D'altronde, come potrebbe uno entrare in possesso di quella tranquillità che gli uomini desiderano e cercano con tutte le forze (e per tranquillità io qui intendo la mancanza di afflizione, nella quale risiede la felicità), se si trova circondato, o c'è la possibilità che lo sia, da una moltitudine di mali? E ancora, come potrà essere nobile, fiero, noncurante di tutto ciò che può capitare agli uomini, con l'atteggiamento che noi richiediamo al sapiente, se non riterrà che tutto dipende da sé stesso?» (trad. Narducci 1996, 483-485).

la *securitas*, cioè nella tranquillità o stabilità dell'animo, che si ha quando è assente l'*aegritudo*, non per sua semplice accidentale assenza (che non si dà mai o quasi), ma grazie all'intenzionale attività rappresentativa del saggio, capace di disinnescare la tristezza derivante da qualsiasi evento esteriore contrario alla nostra natura. Questo significa che «tutto è riposto in noi stessi», ossia che soltanto noi, a seconda della minore o maggiore perfezione della nostra conoscenza, siamo capaci di neutralizzare dolore e tristezza, lasciando spazio alla serenità e stabilità della mente.

Il ragionamento al quale Cicerone affida la propria scelta è quasi sillogistico: posto che il massimo pregio di un uomo è una mente acuta e buona, se vogliamo essere felici dobbiamo godere del bene della mente; ma il bene della mente è la virtù; dunque la felicità risiede massimamente nell'esercizio stesso della virtù¹⁵.

La scelta della tradizione stoica è esplicita da parte di Cicerone e così riassumibile. Poiché gli Stoici ritengono che il sommo bene consiste nell'adattarsi alla natura e nel vivere in armonia con essa, e poiché ciò rientra non solo nei doveri, ma anche nella potenza del sapiente, la conclusione obbligata è che, possedendo il sommo bene, si possiede anche la felicità. Così la vita del sapiente, ossia dell'uomo virtuoso, è sempre felice.

Così delineata la tesi della perfetta equivalenza tra virtù e felicità nel quinto libro delle *Tusculanae*, vediamo ora quale sia stata la sua fortuna nella filosofia successiva. Ovviamente dovrò limitarmi a qualche esempio significativo. Non è il caso, qui, di indagare ed esporre le minute varianti di una tesi pressoché conforme a quella di Cicerone, esposta nelle opere di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, aderenti sostanzialmente alla tradizione stoica. Mi limito a segnalare la tesi esposta da Silio Italico in un verso famoso dei *Punica*, *Ipsa sui merces rerum pulcherrima virtus*¹⁶, che avrà un'eco prossima anche in un celebre testo della prima filosofia moderna, come vedremo.

Non sarà neppure il caso di esporre in dettaglio le idee sulla felicità sostenute da Plotino in un trattato omonimo, se non per ribadire la fedeltà alla stessa tesi sostenuta da Cicerone nel quinto libro delle *Tusculanae*, ossia l'esclusiva inerenza della felicità alla virtù o saggezza. Scrive infatti Plotino: «Ma se vi fossero due saggi e se per l'uno fossero presenti tutti i

¹⁵ *Tusc.* 5, 67.

¹⁶ Sil. 13, 663, «La stessa virtù, la più bella fra tutte le cose, è premio a sé stessa».

vantaggi che sono giudicati conformi a natura mentre per l'altro i contrari, professeremo che per essi è presente pari felicità? Lo professeremo, se davvero sono saggi alla pari»¹⁷. Plotino sottolinea, in una discussione del tutto interna alla filosofia classica, l'irrelevanza dei beni aggiuntivi rispetto all'unico bene necessario, cioè la perfezione dell'intelletto naturale, nel quale consistono saggezza e virtù.

Il paradigma ciceroniano dell'equivalenza tra virtù e felicità salta con l'avvento della filosofia cristiana. E poiché anche qui gli esempi da addurre sarebbero infiniti, mi costringo a una scelta drastica, ricostruendo rapidamente le posizioni di Agostino e Tommaso.

Un passaggio del *Discorso* 150, tenuto verosimilmente a Cartagine negli anni 413-414¹⁸, ci offre con vivezza retorica una chiara visione della netta frattura che Agostino opera rispetto al mondo classico antico. Il *Discorso* procede *Dalle parole degli Atti degli Apostoli (17, 18-34): «Ma certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui» ecc.*, e affronta, al § 7, 8, la questione della fonte della felicità o *efficiens beatæ vitæ*. Riferendosi alle due Scuole presenti in Atene, in particolare alla stoica, i cui rappresentanti avevano discusso con l'apostolo Paolo su questo argomento, Agostino scrive:

Sed cum Stoicis non indecens fortasse luctamen est. Ecce enim interroganti ubi ponant efficiens beatæ vitæ, id est, quod facit in homine beatam vitam, respondent, non corporis voluptatem, sed animi esse virtutem. Quid Apostolus? Annuït? Si annuit, annuamus. Sed non annuit; revocat enim Scriptura eos qui confidunt in virtute sua. Epicureus itaque in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. Sed enim Stoicus in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit. Homo est autem et Epicureus et Stoicus. Maledictus igitur omnis qui spem suam ponit in homine. Quid ergo? Iam constitutis ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic, Epicuree, quæ res faciat beatum. Respondet: Voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic, Christiane. Donum Dei¹⁹.

¹⁷ Plot. 1, 4, 15.

¹⁸ Agostino 1990.

¹⁹ Agostino 1990, 454: «Ma il contrasto con gli Stoici forse non è svantaggioso. Ecco, infatti a chi domanda da che fanno dipendere ciò che rende felice la vita, vale a dire ciò che nell'uomo suscita la vita felice, rispondono che non consiste nel piacere carnale, ma nella virtù dell'animo. Che ne dice l'Apostolo? Approva? Se approva, noi approviamo. Ma non approva: poiché la Scrittura dissuade quelli che confidano nella loro forza. Pertanto, l'Epicureo, L'Epicureo, ammettendo presente nel corpo il sommo bene dell'uomo, ripone in sé la speranza. Ma veramente lo Stoico, facendo dipendere dall'anima il sommo

Colpisce, in questo passaggio di Agostino, in primo luogo, la citazione non dichiarata del testo del *Menesseno* riportato da Cicerone nel quinto delle *Tusculanae* qui sopra citato, e più volte ripreso da Cicerone, nel quale Platone loda il saggio per la sua moderazione, poiché «ripone ogni speranza in se stesso» (*in se spem ponit*). Ora è proprio questa esclusiva speranza in sé stessi che viene da Agostino rifiutata e perfino maledetta, ripetendo una precedente maledizione del profeta Geremia: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo, che pone nella carne il suo sostegno, e il cui cuore si allontana dal Signore»²⁰. Questa maledizione coinvolge tutto il mondo classico, greco e romano, che ha cercato nello stesso uomo la soluzione ai problemi dell'uomo. Emblematico è quel verso di Terenzio, *In me omnis spes est mihi*²¹. La maledizione investe questa speranza tutta umana, anche quando veniva cercata in ciò che di più nobile vi fosse nell'uomo, ossia nell'intelletto, scintilla della divinità e strumento mediante il quale l'uomo si fa partecipe della natura divina. Anche in questo caso, infatti, non si esce dall'umano e la speranza di trovare una soluzione ai mali dell'animo è riposta esclusivamente nelle capacità della conoscenza umana.

Volgendo sdegnosamente le spalle a questo mondo di sola umanità fondata sulla ragione, Agostino oppone all'epicureo «piacere della carne» (giudizio caricaturale, se confrontato con il più sottile ed equanime giudizio di Seneca, sia nelle *Lettere a Lucilio* sia nel *De vita beata*)²² e alla

bene dell'uomo, almeno lo ha fatto inerente alla realtà migliore dell'uomo; anch'egli, però, ha fondato in sé la speranza. Ma non è che uomo, sia l'Epicureo, sia lo Stoico. Maledetto dunque chi ripone la sua speranza nell'uomo. Che dire allora? Posti ora i tre: l'Epicureo, lo Stoico, il Cristiano davanti ai nostri occhi, interrogiamoli ad uno ad uno. Dì, Epicureo, che cosa rende felice l'uomo. Risponde: il piacere carnale. Dì, Stoico: la virtù dell'animo. Dì, Cristiano: il dono di Dio».

²⁰ Ger 17, 5; si veda anche Sal 49 (48), 7-16, «Perché temere nei giorni tristi, / quando mi circonda la malizia dei perversi? / Essi confidano nella loro forza, / si vantano della loro ricchezza. [...] Questa è la sorte di chi confida in se stesso, / l'avvenire di chi si compiace nelle sue parole. / Come pecore sono avviati agli inferi, / sarà loro pastore la morte; scenderanno a precipizio nel sepolcro, / svanirà ogni loro parvenza: / gli inferi saranno la loro dimora. / Ma Dio potrà riscattarmi, / mi strapperà dalla mano della morte» (LBdG 1974).

²¹ *Ad.* 455.

²² Numerose sono le lettere a Lucilio che si concludono con una massima di Epicuro: cf. e.g. *ep.* 2; 4; 7; 11; 13; 14; 17; 18; in particolare *ep.* 21, nella quale si sottolinea che il piacere professato da Epicuro è sempre moderato, *Eo libentius Epicuri egregia dicta commemoro, ut istis qui ad illum confugiunt spe mala inducti, qui velamentum ipsos vitiorum suorum habituros existimant, probent quocumque ierint honeste esse vivendum*; ma anche *ep.* 27; 28; 29; 33 ecc.; *beat.* 13, 2, *Itaque non ab Epicuro impulsus luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimant, voluptas illa Epicuri (ita enim mehercules sen-*

stoica «virtù dell'animo», il «dono di Dio» del cristiano. Non dobbiamo più attenderci felicità dal lavoro, dalla ricerca, dal quotidiano esercizio delle virtù umane, perché la felicità è, essenzialmente, dono o frutto della grazia conseguente all'annuncio cristiano inteso come "rivelazione divina" e redenzione dal peccato originale, grazie alla morte e resurrezione di Cristo e alla fede in esso. Chi non ricorda il celebre grido delle *Confessioni*: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*²³? La quiete dell'animo, che per i classici greci e latini derivava dal dominio delle passioni procurato dall'esercizio della virtù, ora è fatto consistere nella grazia di Dio, gratuitamente donata a chi presti fede all'annuncio cristiano. La felicità è stata radicalmente staccata dalla virtù e dal suo esercizio. Rimane, beninteso, la virtù; ma la felicità non è più considerata un'immediata implicazione dell'esercizio della virtù, bensì un premio gratuito esterno che ad essa consegue non in questa, ma in una supposta vita futura.

Un esame della posizione di Agostino su questo tema non potrebbe prescindere da un'accurata analisi dei trattati sulla grazia, in particolare di quello, composto nel 415 contro il *De natura* di Pelagio, intitolato *De natura et gratia*²⁴. Una riflessione, seppure rapidissima, sulla dottrina e sul ruolo svolti da Pelagio e dal pelagianesimo tra la fine del quarto e l'inizio del quinto secolo può contribuire a chiarire alcuni punti importanti rispetto al tema in questione.

Pelagio, monaco cristiano britannico (354-420), è noto per aver negato la trasmissione naturale del peccato di Adamo al genere umano; aver quindi negato la redenzione di Cristo, non più necessaria, attribuendo a Cristo il solo ruolo di maestro esemplare di virtù; e aver infine negato la necessità di una grazia soprannaturale per la salvezza, perché ciascun uomo, dotato di natura innocente e di libero arbitrio, può con le sue forze e con adeguata disciplina morale, giungere a condurre una vita virtuosa. Se l'uomo si salverà sarà per suo merito; se si dannerà sarà per sua colpa personale esclusiva. Le sacre Scritture, l'esempio di Cristo e della Chiesa, considerata come una comunità di santi, costituiscono il contesto che facilita e rende possibile la salvezza individuale. Anche in questa prospettiva, dunque, benché la salvezza eterna sia un premio della virtù

tio) quam sobria ac sicca sit, sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum.

²³ *Conf.* 1, 1.

²⁴ Agostino 1981.

nell'altra vita, l'esercizio della virtù resta un'opera umana, resa possibile pur sempre dalla presenza di Dio che è *omnia in omnibus*²⁵. Non senza qualche ragione, diversi interpreti hanno notato ascendenze stoiche nella posizione di Pelagio e del pelagianesimo riguardo alla virtù.

Il secondo aspetto da precisare riguarda la non irrilevante condivisione del pensiero di Pelagio da parte della chiesa cristiana a lui contemporanea, come dimostra l'andamento della sua condanna e il fatto che persino un papa, Zosimo I, provasse qualche simpatia nei suoi confronti. Questo sta a dimostrare che nella chiesa del tempo non erano ancora definite le posizioni riguardo alla grazia, al peccato originale e alla redenzione di Cristo. Il prestigio nel quale erano tenuti Pelagio e il suo insegnamento è dimostrato anche dal fatto che, in occasione dell'entrata in convento di Demetriade, figlia della potente famiglia romana degli Anici, furono chiesti testi di esortazione e testimonianza a Girolamo, Agostino e Pelagio stesso, che centrò il suo intervento sul tema della "vera umiltà". Qui Pelagio sostiene che tutto ciò che siamo e abbiamo è dovuto a Dio in quanto causa prima e concomitante di tutte le cose, non a un ulteriore intervento di grazia soprannaturale, che superi la relazione puramente naturale tra Dio e creatura.

Si deve notare infine che la condanna del pelagianesimo, avvenuta nel 418 e ribadita in sinodi e concili successivi, fu dovuta soprattutto all'intervento di Agostino, che, dopo il *De natura et gratia*, contribuì a stabilire quella che sarà la dottrina tradizionale della Chiesa, separando definitivamente l'idea della grazia, come intervento soprannaturale di Dio, da una idea di grazia, utilizzata anche da Pelagio, intesa come inerenza e legame naturale di tutte le cose con Dio, loro causa e fondamento ontologico. La questione, in definitiva, è essenzialmente questa: mantenere il vincolo creatura-creatore all'interno dell'ordine naturale, oppure, oltre a questo, crearne un altro, soprannaturale, gestito dalla Chiesa intesa come istituzione? Nel secondo caso la virtù è anzitutto frutto della grazia soprannaturale data da Dio e non invece opera umana, resa possibile pur sempre dall'ordine naturale posto e voluto da Dio, come nella prospettiva di Pelagio. Non si può omettere di osservare, in questo contesto, che la posizione di Pelagio andò incontro alla condanna perché istituiva più una filosofia che una religione; e che essa troverà eco significative in diverse posizioni di cri-

²⁵ Pelagio 2010, *ad finem*.

stiani senza chiesa e liberi pensatori vicini anche a Spinoza nell'Olanda della seconda metà del XVII secolo²⁶.

Quando Agostino scrive, l'espressione *praemium virtutis* ha già una lunga storia. Il suo luogo di elezione è, per così dire, il cap. 9 della prima parte dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, dove si legge: «[la felicità] se anche non ci viene inviata dagli dei, ma ci deriva dalla virtù e da un qualche insegnamento o esercizio, costituisce comunque una delle cose più divine; infatti, è evidente che il premio e fine della virtù è qualcosa di ottimo, di divino e di beato»²⁷. La stessa espressione ricorre anche nel discorso di Pericle in Tucidide²⁸, ma senza riferimento alla felicità. La distanza tra le posizioni di Agostino ed Aristotele è tuttavia abissale: mentre per il primo la felicità è un dono divino sovranaturale e un premio che si coglie soltanto nell'altra vita, per il secondo la felicità di cui si tratta è un'esperienza del tutto circoscritta a questa vita, prodotta dalla virtù, dall'insegnamento e dall'esercizio, ossia dall'arte umana.

Allorché Tommaso riprende la questione, a più di otto secoli da Agostino, un evento ha iniziato a segnare profondamente l'Occidente latino: la scoperta della *Fisica* (ivi compreso il *De anima*) e della *Metafisica* di Aristotele. Si impone così un nuovo (benché antico) modello di filosofia, di cui Aristotele è considerato maestro indiscusso. Tommaso, a differenza di Agostino, non ritiene di poter svolgere la sua teologia senza confrontarsi costantemente con la filosofia di Aristotele, considerata come supporto, *ancilla* della stessa teologia²⁹. Subordinata quindi, ma non più maledetta.

Nelle posizioni di Tommaso sulla felicità e sul suo rapporto con la virtù troviamo la compresenza di tesi teologiche e di tesi aristoteliche. Ad esempio, nella *Expositio* dei *Dieci libri dell'Etica a Nicomaco*, troviamo una *summa* delle posizioni adottate da Tommaso³⁰. In primo luogo, ripetendo la tesi di Agostino, Tommaso sostiene che la felicità è *donum Dei*

²⁶ Penso, e.g., a Koerbagh 2011, nel quale vengono sostenute tesi analoghe a quelle di Pelagio riguardo al peccato di Adamo, alla grazia, al ruolo esclusivamente magistrale ed esemplare di Cristo ecc.

²⁷ Aristotele 2008, 463, Ἀλλά τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης ἂν εἶη σκέψεως οικειότερον, φαίνεται δὲ κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι'ἀρετὴν καὶ τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἄθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖον τι καὶ μακάριον.

²⁸ Thuc. 2, 46.

²⁹ Tommaso, *Summa Theol.*, 1, q. 1, a. 5, *ad secundum*.

³⁰ Spiazzi 1964 (indicata qui di seguito con la sigla *Exp.* e mero progressivo dei paragrafi).

*supremi*³¹; ribadisce che la felicità deriva principalmente da Dio, ma può anche sorgere dalla cooperazione umana³²; che non si può dare felicità perfetta nella vita presente, ma soltanto nella futura³³. Seguendo la posizione di Aristotele, afferma che la felicità in questa vita ha bisogno di beni esterni³⁴, lasciando in tal modo intendere che ha abbandonato la tesi stoica seguita da Cicerone e da altri filosofi antichi secondo la quale la virtù è pienamente sufficiente per la felicità, indipendentemente dalla presenza di beni esteriori. Qual è dunque il rapporto tra virtù e felicità indicato da Tommaso?

Come si è appena detto, la virtù non è sufficiente, da sola, a garantire la felicità; tuttavia, propriamente, la virtù non garantisce per sé la felicità neppure in presenza di beni concomitanti esteriori, perché ormai la felicità non è più pensata come inerente alla virtù nel suo puro esercizio, ma come premio e fine trascendente della virtù³⁵. Pratico la virtù per poter essere un giorno felice, non essendo affatto garantito che, in questa vita, alla virtù si accompagni la felicità. Anche in Tommaso la lezione classica dell'inerenza reciproca di virtù e felicità è totalmente disattesa, imponendosi la tesi secondo cui virtù e felicità possono essere separate e anzi quasi mai congiunte in questa vita. Ragione per cui è necessario riconoscere una vita successiva nella quale questa incongruenza venga sanata attraverso il premio della felicità finalmente garantito a coloro che in vita sono stati virtuosi.

Nella *Summa Theologica, prima secundae*, q. 2, a. 7, Tommaso indaga se la felicità o beatitudine possa consistere in qualche bene dell'anima. Stabilisce anzitutto che l'anima, essendo per sua natura in potenza, non può avere lo *status* di fine ultimo, perché questo deve essere necessariamente in atto. Infatti, la volontà umana appetisce un bene universale, mentre tutti i beni che ineriscono all'anima sono partecipati e quindi particolari; dunque l'anima o qualche sua propria perfezione, come l'intelletto, non possono essere fine ultimo dell'uomo e quindi sua beatitudine. Tuttavia, se la beatitudine si consegue mediante l'anima e dunque essa è qualcosa dell'anima, *id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam* (fine della *responsio*). E la *responsio* del successivo a. 8 precisa che *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*. Nella q. 5, a. 5,

³¹ *Exp.* 167.

³² *Exp.* 169; 173.

³³ *Exp.* 129; 202; 2136.

³⁴ *Exp.* 162; 163; 164; 194; 1507; 1508.

³⁵ *Exp.* 169.

Tommaso indaga se l'uomo possa acquisire la beatitudine attraverso i suoi strumenti naturali. Risponde che l'uomo, durante la vita, può acquisire una beatitudine imperfetta, allo stesso modo con cui può acquisire la virtù, *in cuius operatione* [scil. *beatitudo*] *consistit*. E rinvia su questo punto alla q. 63 della stessa parte. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo, come è stato detto nella q. 3, a. 8, consiste nella visione della divina essenza: *Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in Primo ostensum est* (q. 12, a. 4). Perciò né l'uomo né alcuna creatura può conseguire la beatitudine perfetta mediante i suoi strumenti naturali e dunque nemmeno attraverso la sola virtù.

La stessa tesi viene anche affermata in *Summa contra Gentiles*, parte terza, nella quale si sostiene che la piena beatitudine umana si ottiene mediante adeguata conoscenza della sostanza divina, che non è quella che si ha da parte dei più, comunemente³⁶, non quella che si ottiene mediante dimostrazione³⁷ e neppure quella che si ottiene per fede³⁸, né mediante conoscenza delle sostanze separate che si possa attingere in questa vita³⁹, perché la felicità umana non si consegue in questa vita⁴⁰ né è possibile conseguirla nell'altra attraverso la sola potenza conoscitiva della creatura⁴¹, ma solo quando l'intelletto perviene a contemplare la sostanza divina mediante la stessa essenza divina, cosa non impossibile⁴², ma al di sopra della potenza di qualsiasi natura creata⁴³; dunque v'è necessità di una speciale influenza del lume divino⁴⁴, che consenta all'intelletto creato di vedere la sostanza divina e conseguire una beatitudine perfetta e perpetua⁴⁵.

Tommaso non nega (come si è visto nella q. 5, a. 5) che all'esercizio della virtù si accompagni una certa felicità; nega che questa beatitudine sia completa e sia il fine ultimo della volontà, che tenderebbe a un bene supremo e universale. Siccome questo bene supremo e universale non è attingibile in questa vita, se non vi fosse un'altra vita nella quale attin-

³⁶ S. c. G. 3, 38.

³⁷ S. c. G. 3, 39.

³⁸ S. c. G. 3, 40.

³⁹ S. c. G. 3, 41-47.

⁴⁰ S. c. G. 3, 48.

⁴¹ S. c. G. 3, 49.

⁴² S. c. G. 3, 51.

⁴³ S. c. G. 3, 52.

⁴⁴ S. c. G. 3, 53.

⁴⁵ S. c. G. 3, 63.

gerlo, si avrebbe un *conatus* naturale senza possibilità di attuazione, il che è contrario all'ordine della natura. Dunque, se si dà questo *conatus*, deve darsi anche la possibilità di attuarlo, se non in questa, in un'altra vita; ma anche qui non per via naturale, ma per mezzo di un intervento soprannaturale di Dio (grazia).

Mi si permetta di accennare, in proposito, a un caso emblematico di utilizzo della dottrina della felicità come premio della virtù. Quando Matteo Ricci, formatosi al Collegio romano sui testi di Tommaso, si trova a confrontarsi con l'ancora del tutto ignota civiltà cinese, nell'ultima grande opera morale intitolata *Dieci capitoli di un uomo strano*, affronta in dialogo con il letterato Gong Daoli la questione del rapporto tra virtù e felicità⁴⁶. Nel § 9 dell'ottavo capitolo, il letterato cinese sostiene la tesi dell'indifferenza della virtù rispetto alle disgrazie o alle fortune esteriori, poiché la ricompensa della virtù è interiore e avviene in noi stessi. Il letterato cinese propone quindi una tesi analoga a quella degli antichi Stoici greci e latini:

Gli uomini virtuosi non perdono la propria gioia interiore per le disgrazie esteriori; gli indegni non riescono a liberarsi del proprio travaglio grazie alle fortune esteriori. Allora non è convincente che la ricompensa per la virtù e la punizione per i vizi avvengano dentro di noi, non dipendendo da cose esteriori?⁴⁷.

Si osservi che la tesi di Gong Daoli non è prestata da Ricci al letterato cinese, ma è tipica della letteratura confuciana, come mostrano l'episodio analogo relativo al letterato Zhang Doujin esposto nell'*Epistola* 25 del 29 agosto 1595⁴⁸ e l'intero cap. 6 del *Tianzhu shiyi* (*Vero significato di "Signore del Cielo"*), pubblicato da Ricci a Pechino nel 1603⁴⁹. Nel cap. 6 di quest'opera si combatte la dottrina confuciana della pratica della virtù per la virtù, senza altre motivazioni, per dimostrare la necessità che alla pratica della virtù segua un premio e a quella del vizio una punizione nell'altra vita. Va qui sottolineato come la dottrina confuciana della virtù e della felicità, giustamente rilevata da Ricci, si accordi sostanzialmente con le dottrine dei classici greci e romani e con quelle di alcuni filosofi

⁴⁶ Ricci 2010, 191.

⁴⁷ Ricci 2010, 213.

⁴⁸ Ricci 2001, 256-257.

⁴⁹ Ricci 2006.

della prima età moderna, che alle dottrine classiche, specialmente a un concetto di natura inteso come principio primo, ritornano.

Possiamo pensare al Pomponazzi del *De immortalitate animae*, il quale, nel capitolo XIV dell'opera, dopo aver ribadito l'identità di natura e ragione, risolve alla radice i problemi derivanti dall'ipotesi di un Dio considerato governatore e giudice del mondo, a fronte di virtù che non verrebbero premiate e vizi che non verrebbero puniti, quindi il problema della giustizia divina, posta la mortalità dell'anima, distinguendo tra premio o pena essenziale e inseparabile e premio o pena accidentale e separabile:

Pro quo sciendum est, quod praemium et poena duplex est, quoddam essenziale inseparabile, quoddam vero accidentale et separabile. *Praemium essenziale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit.* Nihil enim majus natura humana habere potest ipsa virtute quandoquidem ipsa sola hominem securum facit et remotum ab omni perturbatione [...]. Ad oppositum modo de vitio. *Poena namque vitiosi est ipsum vitium*, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest⁵⁰.

Ne segue che la virtù va cercata per se stessa e non in funzione di un premio esteriore, come avrebbe affermato Aristotele, secondo Diogene Laerzio: *Cum enim interrogaretur Aristoteles, quid ex Philosophia acquisivisset, respondit, quod vos spe praemiorum facitis, et timore poenae fugitis, ego ex amore et nobilitate virtutis facio, et ex vituperio fugio*⁵¹.

L'autore che negli ultimi vent'anni del Cinquecento seppe esprimere con maggior forza e drammatica visione il nodo di problemi che stringe il nesso virtù-felicità fu Giordano Bruno. Nell'ultimo paragrafo del primo capitolo del *De immenso* l'autore annuncia di voler perseguire una contemplazione, o filosofia, non vana e leggera, ma gravissima e degnissima dell'uomo perfetto. Tale filosofia è fondata su una nuova e radicale vi-

⁵⁰ Pomponazzi 1791, 100-101, «Per comprendere questa affermazione si deve tener presente che premio e pena hanno un duplice aspetto: un aspetto essenziale e inseparabile e un aspetto accidentale e separabile. Il premio essenziale della virtù è la virtù stessa, che rende l'uomo felice: infatti la natura umana non può ottenere nessun bene più grande della virtù, perché soltanto la virtù rende l'uomo sereno e lontano da ogni turbamento. [...]. Tutto il contrario accade per quanto riguarda il vizio: la pena del vizioso è infatti proprio il vizio, del quale non può esserci niente di più infelice e funesto» (Pomponazzi 2002, 96-97).

⁵¹ Pomponazzi 1791, 102.

sione della natura, identificata con la divinità (*divinitatis naturaeque splendor*), dotata di una potenza infinita di simultaneamente divenire tutte le cose e di fare tutte le cose (*omnia fiens et omnia faciens*). Questa nuova filosofia della natura è capace di formare un uomo perfetto, nella misura in cui riesce a legarlo alla divinità, a rendere attuale la sua unione con Dio, unione nella quale risiede l'umana perfezione, non in modo fittizio e vano, ma vero, essenziale ed eterno.

Seguendo la lezione di Epicuro trasmessa da Lucrezio, i cui versi imita nel suo poema, ma anche la lezione di Cicerone nel primo delle *Tusculanae*, Bruno afferma anzitutto che la vera filosofia ha sconfitto la paura della morte: *Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit*. Si tratta, come osserva Miguel Angel Granada, di una citazione tacita di Averroè, dal *Proemio al Commentario della Fisica*: il Sapiente «non si sforzerà di vivere» e «non desterà meraviglia se in qualche circostanza preferisce morire che continuare a vivere»⁵².

La seconda conquista della vera filosofia è la rinuncia a ogni idea di sovrannatura, considerata come fittizia e ingannatrice. Quelli che non sono in grado di spiegare la natura e le sue leggi ricorrono a una immaginaria sovrannatura preferendo spiegare con essa, piuttosto che con il corso ordinario degli eventi, i fenomeni naturali:

Quidam ad virtutem supra et extra naturalem confugiunt aientes Deum qui supra naturam est ad aliquid nobis significandum, has in caelo species crearet quasi vero meliora divinitatis et optima signa non sint ea quae ordinario incedunt cursu inter quae et ista ab ordinario non sunt aliena; licet eorum non ordo lateat: sed cum prophetis huiusmodi nos non loquimur neque iisdem respondere curabimus ubi non sine sensu atque ratione loquendum⁵³.

Il filosofo è capace di ricondurre invece tutta la realtà, materiale e spirituale, entro l'ordine naturale, assumendo la natura come quell'Uno infinito, che agisce per libera necessità, dando luogo, come immediata espressione di sé, all'universo infinito, omogeneo, costitui-

⁵² Granada 2002, 307.

⁵³ *De immenso*, 4, 9; Bruno 2000a, [646], «Alcuni si rifugiano in una virtù superiore ed estranea alla natura, dicendo che Dio, che è al di sopra della natura, avrebbe posto tali specie nel cielo per significarci qualcosa: quasi che non fossero, per così dire, migliori e ottimi segni della divinità quegli astri che procedono secondo un corso ordinario, tra i quali anche queste comete non sono aliene dal corso ordinario, sebbene a noi sfugga il loro ordine. Ma con profeti di tal genere noi non parliamo né ci cureremo di rispondere loro, poiché non bisogna parlare senza un senso e una ragione» (trad. Bruno 1980, 614).

to di infiniti mondi. Come si legge nel *De immenso*, libro VIII, cap. 10, il filosofo conosce che

Deum esse infinitum in infinito ubique in omnibus, non supra, non extra, sed praesentissimum, sicut entitas non est extra et supra entia, non est natura extra naturalia, bonitas extra bonum nulla est. Distinguitur autem essentia ab esse tantum logice, et sicut ratio ab eo cuius est ratio⁵⁴.

Come è evidente da questo testo, Bruno cancella definitivamente ogni possibilità di trascendenza soprannaturale divina, riportando la filosofia ad essere, secondo la tradizione classica, pura contemplazione della natura. Questa filosofia è la sola capace di produrre la perfezione dell'intelletto umano e dunque anche l'uomo perfetto, concepito come uomo che sia consapevolmente e realmente unito alla divinità concepita come natura, più intima all'uomo di quanto l'uomo non sia intimo a sé. Spinto da questa conoscenza, il filosofo che abbia conseguito la perfezione umana consegue la massima unione con la natura imitandone il movimento, *Conatur omnia fieri sicut deus est omnia*. Infatti, come si legge negli *Eroici furori*, la divinità non si trova al di fuori di noi, ma

Procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistero massime aprire gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri, onde più si vegna exaudito; ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più che egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima delle anime, vita de le vite, essenza de le essenze: atteso poi che quello che vedi alto o basso, o in circa (come ti piace dire) de gli astri, son corpi, son fatture simili a questo globo in cui siamo noi, e nelli quali né più né meno è la divinità presente che in questo nostro, o in noi medesimi⁵⁵.

Da questa perfezione segue per Bruno, secondo la tradizione peripatetica e averroista, l'unica felicità possibile per l'uomo, esclusivamente in questa vita, poiché altra vita non si dà. L'unica beatitudine compatibile con la natura umana deriva da quella conoscenza filosofica della natura,

⁵⁴ Bruno 2000a, [900]-[901], «Dio è infinito nell'infinito, dovunque in tutte le cose, non al di sopra né fuori di esse, ma ad esse assolutamente intimo; così l'essenza non è nulla al di là delle cose naturali, la bontà non è nulla al di là delle cose buone. L'essenza si può distinguere dall'essere soltanto in senso logico, come la ragione da ciò di cui è ragione» (trad. Bruno 1980, 804).

⁵⁵ Bruno 2000, 889; cf. 821; Bruno 1980, 422, «Che si sforza di divenire tutto, come Dio è tutto».

perché soltanto da essa possono derivare le autentiche virtù morali, come, seguendo ancora l'Averroè del Proemio al *Commentario della Fisica*, Bruno afferma nello *Spaccio de la bestia trionfante*⁵⁶ e aveva già scritto nel *De l'infinito*:

Dalla qual contemplazione [...] aremo la via vera alla vera moralità, saremo magnanimi, spreggiatori di quel che fanciulleschi pensieri stimano, e verremo certamente più grandi che que' dèi che il cieco volgo adora, perché doverremo veri contemplatori dell'istoria della natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son inscolpite⁵⁷.

Dalla perfezione della conoscenza naturale e della divinità della e nella natura deriva dunque la vera vita morale e, con esplicito richiamo alla tradizione aristotelica e ad Averroè, l'unica possibile felicità umana: «Mi par che gli Peripatetici (come esplicò Averroè) vogliano intender questo quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative»⁵⁸. Tuttavia, per ricollegare espressamente la propria filosofia all'intera tradizione classica, continuando Bruno si richiama anche alla tradizione platonica:

È vero, e dicono molto bene: perché noi in questo stato nel qual ne ritroviamo, non possiamo desiderar né ottener maggior perfezione che quella in cui siamo quando il nostro intelletto mediante qualche nobil specie intelligibile s'unisce o alle sustanze separate, come dicono costoro [i Peripatetici], o a la divina mente, come è modo de dir de Platonici⁵⁹.

Risulta infine evidente, dai rapidi cenni sin qui svolti, che tutto l'impianto filosofico elaborato da Bruno si pone in aperta antitesi con il cristianesimo e con la civiltà che questo ha elaborato. Con la sua idea di un Dio personale, trascendente e soprannaturale, il cristianesimo si fonda su un'illusione metafisica; pertanto le vie che esso propone per il conseguimento della felicità umana sono «sogni inconsistenti», come si legge nel *De minimo*:

⁵⁶ Bruno 2000, 596-597.

⁵⁷ Bruno 2000, 315.

⁵⁸ Bruno 2000, 814.

⁵⁹ Bruno 2000, 814.

At nos (qui non in solo audito verbo explendi animi famem consuevimus pabulare, sed et ultro sensuum meliorum atque firmiorum rationum panem exposcimus) habemus ubi Dei infinitipotentis omniparentisque naturae virtutem possibilitatemque proprio actu non expoliatam contemplerur, admiremur et absque levium illorum somniorum suffragiis efferamus⁶⁰.

La critica di Bruno al cristianesimo non si arresta dinanzi al suo fondatore, del quale non soltanto si nega la divinità⁶¹, ma si mette a nudo la figura e l'opera ingannatrice, come nello *Spaccio*, sotto le vesti di Orione. Qui, mirando all'intero cristianesimo sotto la figura di Cristo, lo si accusa di aver rovesciato l'ordine naturale, preteso che la soprannatura abbia vero valore a fronte della natura; che la filosofia, con la sua verità, non sia altro che pazzia e che alla conoscenza sia da preferire l'ignoranza, «la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto di melancolia»⁶².

⁶⁰ *De minimo*, II, 4, Bruno 2000a, [65], «Ma noi (abituati a soddisfare la fame dell'animo che deve essere saziato non solo con le parole ascoltate, ma a ricercare il pane di migliori sensi e più salde ragioni) sappiamo dove contemplare, ammirare la potenza e la possibilità di Dio onnipotente e dell'onniparente natura, in unione con il proprio atto, e la mostriamo senza ricorrere all'aiuto di quei futili sogni» (trad. Bruno 1980, 151).

⁶¹ Nel *De immenso*, 1, 1 la divinità di Cristo viene negata in riferimento al *Syrus individuus* (Bruno 2000a, [403-404]).

⁶² «Questo [*scil.* Orione], perché sa far de maraviglie, e (come Nettuno sa) può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi; e con questo conseguentemente potrà far molte altre belle gentilezze: mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare e piace, facendogli credere che il bianco è nero, che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono et ottimo: è vile, scelerato et estremamente malo; che la natura è una puttana bagassa, che la legge naturale è una ribaldaria; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce; che la divinità tutta è madre di Greci, et è come nemica matrigna de l'altre generazioni: onde nessuno può esser grato a' dèi altrimenti che grechizzando, *idest* facendosi Greco; perché il più gran scelerato e poltrone ch'abbia la Grecia, per essere appartenente alla generazione de gli dèi, è incomparabilmente migliore che il più giusto e magnanimo ch'abbia possuto uscir da Roma in tempo che fu republica, e da qualsivoglia altra generazione, quantunque miglior in costumi, scienze, fortezza, giudicio, bellezza, et autorità. Perché questi son doni naturali, e spreggiati da gli dèi, e lasciati a quelli che non son capaci de più grandi privilegi: cioè di que' sopra naturali che dona la divinità, come questo di saltare sopra l'acqui, di far ballare i granchi, di far fare capriole a' zoppi, far vedere le talpe senza occhiali, et altre belle galantarie innumerabili. Persuaderà con questo che la filosofia, ogni contemplazione, et ogni magia che possa fargli simili a noi [dèi], non sono altro che pazzie; che ogni atto eroico non è altro che vegliaccaria: e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché s'acquista senza fatica, e non rende l'animo affetto di melancolia. [...] Ma con timore (o dèi) io vi dono questo consiglio, perché qualche mosca mi susurra ne l'orecchio: atteso che potrebbe essere che costui al fine trovandosi la caccia in mano, non la tegna per lui, dicendo e facendoli oltre credere che il gran Giove non è

Rimane da osservare, tuttavia, che Bruno non pensa che il cristianesimo debba essere abolito anche per le masse, le quali, governate dalla sensibilità e dall'immaginazione, continuano ad averne bisogno, così come possono servirsene i governanti per ottenere con tale finta religione i risultati morali e politici che più difficilmente si otterrebbero o sarebbe semplicemente impossibile da ottenere dal popolo per forza di ragione.

Se, come Averroè, non vuole invadere il campo dei teologi per ragioni essenzialmente politiche, Bruno tuttavia rivendica alla Filosofia il diritto di agire con piena libertà, operando per il vero conseguimento della perfezione umana e, quindi, della sua non parvente, ma autentica sebbene limitata felicità. La prospettiva ciceroniana dell'identità tra felicità e virtù viene dunque del tutto riattualizzata, anche se Bruno, operando dopo circa mille anni di cristianesimo dottrinale dominante, si trova frontalmente impegnato a riconoscere, descrivere e denunciare la lunga notte cristiana, dalla quale il mondo occidentale sta uscendo con l'alba annunciata da Copernico e con il pieno sole della nolana filosofia.

Se Bruno ha avuto il grande merito storico di aver riconosciuto e descritto per primo la storia della civiltà occidentale, individuando nel Cristianesimo una parentesi estranea alla autentica natura e radici di quella civiltà, benché storicamente importantissima e non trascurabile, teoricamente, e quindi di diritto conclusa con l'avvento della nolana filosofia, la vera e compiuta alternativa al mondo cristiano si delinea nella filosofia di Spinoza, che torna espressamente, per restare al nostro argomento, alle pagine di Cicerone dalle quali siamo partiti.

L'ultima proposizione dell'*Etica* di Spinoza così suona: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus: sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus*⁶³. Tralascio, in questo contesto, la seconda parte della proposizione, limitandomi alla prima.

L'enunciato è dichiaratamente polemico e investe una tradizione bi-millennaria, a partire da Aristotele, concernente la felicità come premio della virtù. La dimostrazione è piuttosto schematica e quasi sillogistica:

Giove, ma che Orione è Giove: e che li dèi tutti non son altro che chimere e fantasie» (Bruno 2000, 651-652).

⁶³ E5P42, «La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e non ne godiamo perché inibiamo gli impulsi, al contrario, perché ne godiamo possiamo inibire gli impulsi» (trad. it. di Filippo Mignini, in Spinoza 2015).

«La beatitudine consiste nell'amore verso Dio», come l'autore ha precedentemente mostrato nella P36 e nel suo Scolio⁶⁴. La tesi riprende l'intuizione iniziale presente nel proemio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (§ 9), nel quale si spiega che non vi sono passioni laddove manchi amore, che sorgono necessariamente passioni quando l'amore si dirige su oggetti per loro natura perituri e che l'unico amore capace di nutrire l'animo di sola gioia è quello che si rivolge a una cosa eterna e infinita, cioè Dio. Quest'ultimo «si deve desiderare grandemente e cercare con tutte le forze»⁶⁵.

Il passaggio spinoziano, nella sua veste esteriore, possiede assonanze agostiniane, non soltanto perché Dio è considerato oggetto supremo e unico di un amore salvifico, ma anche perché tale amore dell'uomo verso Dio è considerato da Agostino una risposta dell'uomo all'amore previo e originale che Dio ha per lui. Anche in Spinoza l'amore dell'uomo verso Dio è in un certo senso una risposta all'amore di Dio, ma al di fuori di ogni relazione personale e volontaria. Spinoza ritiene infatti, con distanza siderale da Agostino, che l'amore dell'uomo verso Dio non sia che una parte dell'amore con cui Dio ama se stesso. E poiché, propriamente parlando, in Dio non si dà amore⁶⁶ perché Dio, nella sua assoluta perfezione, è privo di affetti, con l'espressione metaforica «amore di Dio» l'autore intende soltanto la potenza eterna e infinita per la quale l'esistenza si dà necessariamente in quanto assoluta (attuando in tal modo le proprietà dell'amore che sono *unione* e *fruizione* dell'oggetto amato), ponendosi cioè, in accezione positiva, come *causa sui*, prima definizione dell'*Etica*. E poiché, in quanto causa di sé, è anche causa di tutto ciò che esiste⁶⁷, il

⁶⁴ E5P36, *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*. E nello scolio della stessa proposizione precisa: *Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constanti, et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Atque hic Amor, seu beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic Amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a Gloria (per 25 et 30 Aff. Defin.) non distinguitur, appellari potest.*

⁶⁵ Spinoza 2015, 28.

⁶⁶ E5P17, *Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur*. Nel Corollario della stessa proposizione si precisa: *Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus (per Prop. Praec.) nullo Laetitiae, neque Tristitiae affectu afficitur, et consequenter (per 6 et 7 Affect. Defin.) neminem etiam amat, neque odio habet.*

⁶⁷ E1P15, *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest; E1P16, Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*

Dio di Spinoza non è altro che il vincolo eterno, privo per sé di intelligenza e volontà⁶⁸, nel quale le cose attualmente esistenti sono mantenute nell'esistenza sia nell'eternità sia nella durata.

Considerando questa relazione dal punto di vista dell'uomo, si deve dire che l'unico vincolo capace di congiungere stabilmente l'uomo a Dio non è l'agostiniana volontà, ma l'intelligenza, ossia la capacità di intuire ogni singola cosa esistente in atto come parte dell'infinita Natura. Questa intelligenza si fa immediatamente amore, perché produce unione con l'oggetto conosciuto come supremo e assoluto⁶⁹. In tal senso Spinoza parla di "amore intellettuale" dell'uomo verso Dio. E poiché la virtù consiste nell'agire in conformità alle sole leggi della nostra natura e l'intendere è l'espressione suprema della potenza della nostra natura, nell'intendere consiste la nostra virtù. Dunque, se la beatitudine consiste nell'amore intellettuale verso Dio e tale amore esprime la nostra suprema virtù o potenza, la beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa, come si voleva dimostrare⁷⁰.

Con questa proposizione torniamo dunque, dopo sedici secoli, a Cicerone e a coloro che hanno fatto risiedere la beatitudine o felicità nella sola virtù, precisamente nella virtù dell'intelligenza. Lo scolio che accompagna l'ultima proposizione dell'*Etica* è infatti un inno alla potenza e alla virtù del saggio, di ciceroniana memoria. Leggiamo:

⁶⁸ E1P31, *Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad Naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent*. Dio, inteso come *causa sui* e causa prima di tutte le cose, non agisce dunque mediante intelletto e volontà (cf. E1P32C1, *Hinc sequitur I° Deum non operari ex libertate voluntatis*, poiché la volontà e l'intelletto si riferiscono a Dio esattamente come il moto, la quiete e tutte le cose naturali che devono essere determinate da Dio per esistere e operare in certo modo), ma esclusivamente per necessità della sua natura, come dimostrano le proposizioni 16 e 17. E1P16, *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*; E1P17, *Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit*. Ne segue che solo Dio è causa assolutamente libera, perché esiste ed agisce per sola necessità della sua natura.

⁶⁹ E5P32C, *Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (per Prop. Praec.) Laetitia concomitante idea Dei, tanquam causa, hoc est (per 6. Affect. Defin.) Amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (per Prop. 29 hujus)*.

⁷⁰ Interessante è il confronto con la posizione assunta da un filosofo olandese contemporaneo di Spinoza, Arnold Guelincx, in un'opera omonima, *Ethica*, tr. II, dove discute otto sensi nei quali si può assumere l'espressione *premium virtutis: Amicitia cum Deo; Felicitas; Pax; Doctrina atque disciplina; dignitas; amicitia cum bonis, Accidentia; Ipsa virtus*. Solo l'ottavo e conclusivo senso dell'espressione pone la virtù come premio della virtù stessa.

Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Quî enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt⁷¹.

La frase conclusiva dello scolio ci riconduce di nuovo a Cicerone, di cui costituisce una criptocitazione di diversi possibili luoghi: *Quid autem praeclarum, non idem arduum?* si legge alla fine del terzo libro delle *Tusculanae*⁷²; *Quo quid difficilius, hoc praeclarius* nel *de officiis*⁷³; *Omnia praeclara rara, nec quidquam difficilius, quam reperire, quod sit omni ex parte in suo genere perfectum* si legge nel *De amicitia*⁷⁴. Quel che preme qui sottolineare è il recupero ancor più radicale in Spinoza della tesi ciceroniana dell'identità di felicità e virtù sostenuta nel quinto libro delle *Tusculanae*.

L'ultimo caso, che qui mi limito a enunciare, rinviandone l'analisi e la non semplice interpretazione ad altro luogo, è la concezione del nesso virtù-felicità elaborato da Kant nella *Critica della ragion pratica*. L'opera va ricordata in questo contesto perché assume anch'essa il nesso virtù-felicità come snodo centrale della vita morale, ma divaricando di nuovo i due termini e tornando a porre la felicità come premio della virtù.

⁷¹ «Ne risulta con evidenza quanto valga il sapiente e quanto sia più potente dell'ignorante, che è mosso dal solo impulso. L'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell'animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire, cessa anche di esistere. Il saggio, invece, considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo; ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di esistere, possedendo sempre il vero acquietamento dell'animo. Ora, se la via che ho mostrato condurre a questa meta appare molto ardua, può essere tuttavia trovata. E deve essere davvero arduo ciò che si trova così raramente! Come potrebbe accadere, infatti, se fosse facile e si potesse trovare senza grande applicazione, che la salvezza venga trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare».

⁷² Cic. *Tusc.* 3, 84.

⁷³ Cic. *off.* 1, 19.

⁷⁴ Cic. *Lael.* 79.

Discutendo la tradizione epicurea, Kant critica tutta l'antichità per aver considerato la ricerca della felicità fine della vita morale; approva maggiormente la tradizione stoica perché in questa si riconosce più ampio spazio alla nozione di dovere come connotato essenziale della vita morale. Tuttavia, la soluzione adottata da Kant si allontana dalla posizione scelta da Cicerone e ripresa da autori come Pomponazzi, Bruno e Spinoza, per limitarci agli autori qui sopra citati. Secondo questa tradizione, infatti, la felicità è un correlato necessario della virtù, intesa come espressione della vita morale, fondata sulla maggiore perfezione possibile dell'intelletto, ossia della conoscenza umana.

Anche per Kant la virtù è la suprema espressione della vita morale, intesa come perfetta obbedienza della volontà alla legge morale contenuta nella ragione e da questa proposta. Virtuoso è l'uomo che obbedisce ai precetti morali della ragione solo in quanto sono razionali, senza alcun'altra motivazione, fosse anche quella della felicità. Se si praticasse la virtù per essere felici, non si darebbe moralità perché quella pratica non sarebbe pura e incondizionata, determinata dal solo dovere. Scrive Kant: «La morale non è propriamente la dottrina che ci insegna come dobbiamo farci felici, ma come dobbiamo diventar degni della felicità»⁷⁵, ossia virtuosi. La virtù è dunque intesa come perfetta obbedienza alla legge morale e condizione necessaria, ma non sufficiente, di felicità.

Questa, infatti, non è vista da Kant come semplice acquiescenza dell'animo virtuoso consapevole di sé (come nella tradizione stoico-ciceroniana e nella sua ripresa moderna qui sopra illustrata), ma derivante dall'accordo, in tutto il corso della vita, della natura esteriore con il desiderio e la volontà dell'uomo. Ora, poiché i motivi determinanti della legge morale sono del tutto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essa con il nostro desiderio, «nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la felicità, ad essa proporzionata»⁷⁶. Dunque non vi è alcuna possibilità di sperimentare il sommo bene (ossia la congiunzione di virtù e felicità) nella vita umana.

Considerando la questione sotto questo profilo, si direbbe che Kant assuma una posizione analoga a quella di Aristotele, di Teofrasto e dello stesso Tommaso, ritenendo necessari alla felicità umana beni ulteriori rispetto alla virtù, quali la salute, l'autonomia economica ecc., espressioni del desiderio naturale dell'uomo. Con una differenza, tuttavia: mentre

⁷⁵ Kant 1966, 162.

⁷⁶ Kant 1966, 156.

per quegli autori, benché limitatamente e *per accidens*, i beni integrativi della felicità potevano essere dati in questa vita, per Kant il pieno e totale accordo tra legge della natura esteriore e legge del nostro desiderio e volontà è impossibile. Si noti ancora, in proposito, che Kant adotta un'idea assoluta di felicità, analoga a quella voluta da Tommaso, che, per essere attuata, domandava necessariamente un tempo infinito, quindi un'altra vita e un intervento straordinario della grazia divina.

Kant non si appella alla grazia, ma torna a considerare la felicità come un premio necessario della virtù, poiché considera assurdo e contrario all'ordine naturale e razionale che un uomo divenuto degno della felicità, grazie alla sua virtù, ne sia privo per sempre. I presupposti impliciti nel ragionamento di Kant sembrano essere quelli, già noti alla filosofia classica antica, dell'impossibilità in natura di una pulsione o tensione vana, alla quale non corrisponda un'attuazione o soddisfazione. Tale esigenza appariva ragionevole nel contesto di una cosmologia finita, di una idea di ordine come proprietà oggettiva o ontologica della realtà, e di un *logos* (se non di una volontà) determinato e determinante secondo quel certo ordine. In tale contesto, e solo in tale contesto di finitezza, la presenza di una esigenza naturale a cui non segua soddisfazione può apparire irragionevole.

Assurdo apparve dunque a Kant il darsi di un desiderio naturale, quale quello della felicità, e in più l'esserne divenuti degni mediante la virtù, a cui non seguisse una attuazione. E poiché tale attuazione non è possibile in questa vita, apparve ragionevole al filosofo tedesco postulare un tempo infinito nel quale realizzare progressivamente tale sintesi, e quindi un'anima immortale e, soprattutto, l'esistenza di un ente supremo nel quale virtù e felicità coincidono, cioè un sommo bene in atto, che sia garanzia della possibilità di un conseguimento graduale di sommo bene anche per gli enti finiti. Conviene ora sottolineare che si tratta di postulati, come quello concernente la libertà del volere, condizione necessaria, per Kant, della morale, e non di tesi oggetto di possibile conoscenza dimostrativa.

Tuttavia, i postulati, assunti come razionali, sono pur sempre in grado di delineare un quadro di riferimento ideale capace di orientare e determinare la mente, come l'esistenza postulata di Dio inteso come sommo bene, assolutamente santo e felice. Per questo Kant può affermare: «Solo quando la religione sopraggiunge, viene anche la speranza di partecipare un giorno alla felicità nella misura che avremo procurato

di non esserne indegni»⁷⁷. Si noti anzitutto che qui Kant collega l'idea di religione non a una qualsiasi rivelazione, ma a una produzione esclusiva della ragione umana, fondata sull'idea di un Dio concepito come sommo bene, legislatore morale e giudice. Si tratta dunque di una religione puramente razionale o naturale, come naturale è concepito da Kant il dinamismo della felicità nella vita futura, prescindendo da ogni idea di soprannatura o grazia.

La discussione dei temi kantiani qui semplicemente elencati richiederebbe analisi e spazio non compatibili con il contesto del quale ci stiamo occupando. Mi limito a suggerire che un'adeguata discussione del problema non potrebbe prescindere dall'analisi di un testo successivo di Kant intitolato *La religione entro i limiti della sola ragione*⁷⁸, del 1793, anticipato l'anno prima dal giovane Fichte, su probabile ispirazione di Kant, nella *Idea di una critica di ogni rivelazione*⁷⁹.

Gli esempi qui rapidamente tracciati mostrano come il tema discusso da Cicerone nel quinto libro delle *Tusculanae* attraversi l'intera storia culturale dell'Occidente, ne accompagni i diversi sviluppi e ne riveli le anime contrapposte. In particolare esso è in grado di manifestare, sulla base della distinzione tra natura e soprannatura, il carattere eterogeneo della tradizione giudaico-cristiana rispetto alla tradizione classica greco-romana ripresa dalla filosofia rinascimentale e moderna. Esso resta un tema emblematico alla luce del quale riconoscere le autentiche radici della civiltà europea, per difenderle e tornare a renderle più vigorose.

Bibliografia

Agostino 1965: Sant'Agostino, *Opere*, vol. I, *Le Confessioni*, Introduzione di A. Trapè, trad. di C. Carena, Roma 1965.

⁷⁷ Kant 1966, 162. Qui si precisa che per religione si intende la «conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerate come comandamenti dell'essere supremo, perché soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi mediante l'accordo con questa volontà».

⁷⁸ Kant 2004.

⁷⁹ Fichte 2012.

- Agostino 1981: Sant'Agostino, *Opere*, vol. 17/1, *De natura et gratia*, Introduzione di A. Trapè, trad. di I. Volpi, Roma 1981, pp. 365-487.
- Agostino 1990: Sant'Agostino, *Opere, Discorsi 3/1*, testo latino dell'edizione maurina, trad. di M. Recchia, Indici di F. Monteverde, Roma 1990.
- Aristotele 2008: Aristotele, *Le tre etiche*, testo greco a fronte, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Milano 2008.
- Bruno 1980: Giordano Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Torino 1980.
- Bruno 2000: Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano 2000.
- Bruno 2000a: Giordano Bruno, *Poemi filosofici latini. De triplici minimo et mensura; De Monade, numero et figura, De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia 2000.
- Calcante 1992: Cicerone, *La natura divina*, a cura di C.M. Calcante, Milano 1992 [2007⁶].
- Carena 2017: Seneca, *La vita felice*, testo latino a fronte, a cura di C. Carena, traduzione di G. Manca, Torino 2017.
- Combès 1993: Cicéron, *Laelius De Amicitia*, Texte établi et traduit par R. Combès, Paris 1993⁴.
- Delz 1987: Silius Italicus, *Punica*, ed. J. Delz, Stuttgart 1987.
- Fichte 2012: J.G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M.M. Olivetti, Roma-Bari 2012.
- Fohlen-Humbert 1931: Cicero, *Tusculanae disputationes*, Texte établi et traduit par G. Fohlen et J. Humbert, Paris 1931.
- Granada 2002: M.A. Granada, *Giordano Bruno*, Barcelona 2002.
- Kant 1966: I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Bari 1966.
- Kant 2004: I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, introd. di M.M. Olivetti, trad. it. di A. Poggi, Bari 2004.
- Koerbagh 2011: A. Koerbagh, *Een Ligt schynende in duystere plaatsen*, 1668 [disponibile nel testo originale e in traduzione inglese, *A light shining in dark places, to illuminate the main questions of theology and religion*, edited and translated by M. Wielema, Leiden-Boston 2011].
- LBdG 1974: *La Bibbia di Gerusalemme*, Testo biblico di *La Sacra Bibbia della CEI*, Note e commenti di *La Bible de Jerusalem*, 1971¹, nuova edizione 1973, Bologna 1974.
- Miller 1913: M. Tullius Cicero, *De Officiis*, ed. W. Miller, Cambridge-London 1913.
- Monti 1999: Seneca, *Lettere a Lucilio*, testo latino a fronte, introduzione di L. Canali, traduzione di G. Monti, Milano 1999.

- Narducci 1996: Cicerone, *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Milano 1996 [2011⁷].
- Pelagio 2010: Pelagio, *Epistola a Demetriade*, a cura di D. Ogliari, Roma 2010.
- Piazzi 2017: P. Terenzio Afro, *Adelphoe – Heautontimorumenos*, testo latino a fronte, a cura di L. Piazzi, Milano 2017.
- Plasberg-Ax 1933: Cicero, *De Natura Deorum*, rec. O. Plasberg, iterum edidit appendicem adiecit W. Ax, Lipsiae 1933.
- Plotino 2000: Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini e R. Radice, Milano 2000.
- Pomponazzi 1791: Petri Pomponatii *De immortalitate animae*, ed. M.C.G. Bardili, Tubingae 1791.
- Pomponazzi 2002: P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze 2002.
- Ricci 2001: Matteo Ricci, *Lettere (1580-1609)*, edizione realizzata sotto la direzione di P. Corradini, a cura di F. D'Arelli, prefazione di F. Mignini, con un saggio di S. Bozzola, Macerata 2001.
- Ricci 2006: Matteo Ricci, *Il vero significato del "Signore del Cielo"*, a cura di A. Chiricosta, Roma 2006.
- Ricci 2010: Matteo Ricci, *Dieci capitoli di un uomo strano*, a cura di W. Suna e F. Mignini, Macerata 2010.
- Spiazzi 1964: S. Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio R.M. Spiazzi, Torino 1964.
- Spinoza 2015: Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007, 2015².
- Tommaso d'Aquino 1965: Sancti Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio fr. R.M. Spiazzi, Torino 1964.
- Tommaso d'Aquino 1984-1989: Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, testo latino dell'edizione leonina, traduzione e commento dei Domenicani italiani, Bologna 1984-1989.
- Tommaso d'Aquino 2000-2001: Tommaso d'Aquino, *La somma contro i gentili*, edizione integrale, testo latino dell'edizione leonina, introduzione di T.S. Centi O.P., 3 voll., Bologna 2000-2001.

