

Carla Casagrande e Silvana Vecchio

Dalla *aedificatio* all'*affabilitas*.

Le virtù della conversazione nella cultura medievale

Perché il Cristo quando si è fatto uomo ha scelto di vivere in mezzo agli altri uomini anziché condurre una vita solitaria? La questione, posta da Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*¹, rientra nel tentativo di mostrare la 'convenienza' dell'Incarnazione, l'idea cioè che la scienza teologica, pur salvaguardando l'assoluta libertà divina, possa dimostrare l'intrinseca ragionevolezza dell'Incarnazione e di tutte le modalità con cui essa si è effettivamente svolta. In questo contesto, un capitolo centrale è dedicato appunto allo stile di vita scelto dal Cristo, al suo modo di stare sulla terra, quello che, con termine tecnico, Tommaso definisce la sua *conversatio*.

Il termine nulla ha a che fare con il tema della conversazione di cui oggi ci occupiamo, tuttavia il problema non è privo, come vedremo, di ricadute importanti, direttamente legate a tale tema. *Conversatio* indica, secondo la tradizione che attraversa tutti i secoli medievali, la maniera di vivere, l'insieme dei comportamenti, lo stile complessivo che caratterizza tutti gli atteggiamenti di una persona o di un gruppo². Adottato soprattutto dal lessico monastico, spesso come sinonimo di *conversio*, il termine *conversatio* indica in questo contesto il mutamento di vita che consegue all'ingresso in religione e che finisce per contraddistinguere la peculiarità dei costumi del monaco rispetto al resto del mondo: *conversatio* o *conversio morum* diventa sinonimo di una maniera di vivere conforme ai dettami della Regola, indica cioè un particolare stile di vita, all'interno del quale l'uso delle parole è certamente una componente importante ma non l'unica³.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 40, a. 1: "Utrum Christus debuerit inter homines conversari, an solitariam agere vitam".

² Cfr. s.v. *Conversatio*, in *Thesaurus latinae linguae*, IV, Leipzig, Teubner, 1906, coll. 850-854.

³ PH. SCHMITZ, *Conversatio (conversio) morum*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II/II, Paris, Beauchesne, 1953, coll. 2206-2212. Sulla nozione di "conversazione" nella letteratura italiana tra Medioevo

Per Tommaso dunque il Cristo incarnandosi ha scelto un preciso stile di vita caratterizzato dalla socialità. La possibile obiezione secondo la quale più perfetta sarebbe stata una vita di solitudine e di contemplazione viene facilmente respinta dalla constatazione che da una parte il Cristo, venuto in terra per annunciare la verità, non poteva non farlo in una dimensione pubblica, dall'altra che in tal modo egli ha voluto manifestare la piena adesione alla natura umana, assumendone una delle caratteristiche principali, cioè la naturale socievolezza. Di tale dimensione sociale la possibilità di comunicare con gli altri uomini costituisce l'elemento centrale; non a caso, sottolinea Tommaso, il Cristo durante la sua vita terrena ha soprattutto parlato, predicando e insegnando pubblicamente. Le modalità della sua *conversatio* dimostrano nella maniera più inequivocabile che la perfezione non può consistere in una vita di pura contemplazione, ma piuttosto in una dimensione di vita attiva, o meglio in una vita "mista" che consiste nel trasmettere agli altri le verità acquisite grazie alla contemplazione. In questo senso la vicenda del Cristo svolge anche una funzione esemplare per tutti i cristiani e in particolare per quanti si fanno a loro volta trasmettitori del verbo divino, cioè i predicatori. Modellata sull'esempio del Cristo, la loro stessa *conversatio* si configura come lo stile di vita più perfetto, che comprende momenti di contemplazione solitaria e momenti di socialità e di comunicazione attraverso il doppio registro della predicazione e dell'insegnamento⁴. Sottolineando la dimensione verticale del processo comunicativo del Cristo, e quindi dei predicatori, Tommaso segnala la peculiarità della missione di parola che caratterizza il cristianesimo: è attraverso la parola che passa la possibilità della redenzione, ed è dunque ai depositari di questa parola salvifica che è demandato il compito di salvaguardarne la purezza e di sfruttarne al massimo la potenza. Proprio come quella del Cristo, la parola dei predicatori è una parola che insegna e guida verso la salvezza; è dunque una parola diversa, distinta e separata da tutte le altre parole che gli uomini si scambiano.

Il valore attribuito a questa parola non è che un aspetto di quella particolare attenzione che da sempre la cultura medievale ha riservato all'universo verbale: le parole, tutte le parole, sono importanti, perché tutte, nessuna esclusa, sono connotate da un'imprescindibile dimensione etica⁵. Infinite volte la lette-

e Rinascimento, cfr. A. ROBIGLIO, *Appunti sulla conversazione tra Dante Alighieri e Baldassar Castiglione*, "Rassegna Europea di Letteratura Italiana", 29-30, 2007, pp. 93-107.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 40, a. 1, ad 2m: "Vita contemplativa simpliciter est melius quam activa quae occupatur circa corporales actus: sed vita activa secundum quam aliquis predicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur". Sul rapporto vita attiva-vita contemplativa nella cultura medievale, cfr. *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, études réunies par Ch. Trottmann, Rome, École Française de Rome, 2009.

⁵ C. CASAGRANDE-S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987.

ratura medievale ha messo in guardia dai pericoli connessi con l'uso della parola e ha evocato i più autorevoli testi della Scrittura per condannare i mali della lingua o per ricordare i benefici che da essa possono derivare: "la morte e la vita sono nella mani della lingua", come spiega il Proverbio 18; e l'apostolo Giacomo ricorda che la lingua è una sorta di animale indomabile, un malanno che non si può reprimere, ma è anche lo strumento con cui lodiamo e benediciamo il Signore. Per il cristiano, impegnato temporaneamente nel mondo in vista di un'altra vita che raggiungerà solo nell'aldilà, le parole, come del resto tutti i comportamenti e gli atteggiamenti umani, si inquadrano in una scelta di fondo tra bene e male, tra salvezza e condanna eterna.

In questa obbligatoria scelta di campo non c'è posto per parole indifferenti o "neutre"; la pagina evangelica di Matteo 12,36, che rammenta come di ogni parola vana si dovrà rendere conto nel giorno del giudizio, proietta un alone di peccato o quanto meno di pericolo su tutte le parole pronunciate senza una specifica finalità: frivolezze, amenità, facezie, chiacchiere inutili non sono innocenti passatempi, ma sono parole "oziose", che non producono nulla di buono e annullano così l'intrinseca potenzialità della parola ai fini della salvezza⁶. In una tale prospettiva, che sembra sopprimere di principio lo spazio della conversazione, come si definisce esattamente la parola "oziosa"? San Gerolamo, nel commentare la pagina di Matteo, aveva fornito una definizione, ripresa poi più volte nel corso dei secoli, che ne delimitava in maniera molto netta i confini: oziosa è qualunque parola che non è utile né a chi parla né a chi ascolta; qualunque parola che non "edifica" l'ascoltatore, e che in quanto tale rappresenta un'occasione sprecata per chi la pronuncia; oziose sono, secondo Gerolamo, tutte quelle parole che, mettendo al bando la serietà, parlano di frivolezze o raccontano favole; parole comunque ben distinte da scurrilità, oscenità o ridicolaggini, che sono invece decisamente parole cattive⁷. Il verbo ozioso dunque secondo Gerolamo si definisce in contrapposizione alla nozione di edificazione, nozione ampia che comprende tutte le parole genericamente "buone", quelle parole che, pronunciate nel momento, nel luogo e dalle persone giu-

⁶ Per un'analisi più dettagliata del *verbum otiosum*, cfr. *ivi*, pp. 425-439; cfr. anche C. CASAGRANDE-S. VECCHIO, "Mala lingua". *Discipline de la parole et du silence dans la culture médiévale*, in *La Mauvaise langue*, a cura di F. Cabaret e N. Vienne-Guerrin, Actes du Colloque pluridisciplinaire international, Université de Rouen, 19-20 juin 2008 (in corso di stampa).

⁷ GEROLAMO, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, II, ed. D. Hurst et M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1969 (CCSL 77), p. 96: "Si otiosum verbum quod nequaquam aedificat audientes non est absque periculo eius qui loquitur et in die iudicii redditurus est unusquisque rationem sermonum suorum, quanto magis vos, qui opera Spiritus sancti calumniimini et dicitis me in beelzebub principe daemoniorum eicere daemonia, reddituri estis rationem calumniae vestrae. Otiosum uerbum est quod sine utilitate et loquentis dicitur et audientis, si omissis seriis de rebus friuolis loquamur et fabulas narremus antiquas. Ceterum qui scurilia replicat et cacinnis ora dissoluit et aliquid profert turpitudinis, hic non otiosi uerbi sed criminosi tenebitur reus".

ste, “edificano” gli ascoltatori, costruiscono cioè la loro salvezza, e perciò stesso tornano a vantaggio anche del parlante⁸.

L'impiego della metafora architettonica da parte di Gerolamo si rivela particolarmente pregnante. La *aedificatio* intesa in senso figurato rappresenta infatti una novità del lessico latino forgiato dal cristianesimo; il termine, quasi assente nella letteratura classica, trae origine dall'idea veterotestamentaria della costruzione del tempio, e viene impiegato nel lessico del Nuovo Testamento e di Paolo in particolare per indicare, in senso figurato, la costruzione della Chiesa e per designare la missione specifica di quanti sono impegnati in quella costruzione⁹. L'uso ricorrente del termine da parte del mondo monastico gli attribuisce un significato sempre più connotato in senso morale e finisce per accostare sempre più frequentemente l'idea della costruzione all'ambito del linguaggio: l'edificazione, anche se non esclude il riferimento a strumenti non verbali (si può edificare con l'esempio, con i miracoli, con lo stile di vita), sembra tuttavia affidata soprattutto ai discorsi. Discorsi edificanti sono, come abbiamo visto in Gerolamo, tutti quelli che, pronunciati nel contesto opportuno, si rivelano utili per l'ascoltatore e dunque anche per il parlante; ma la correlazione che Gerolamo stabilisce tra *aedificatio* e verbo ozioso consente di circoscriverne l'ambito in termini molto elastici, che possono variare a seconda delle circostanze, e che di fatto nel corso dei secoli hanno subito notevoli spostamenti. Resta in ogni modo che il termine *aedificatio* riconosce e garantisce uno spazio di utilità della parola che è ben più esteso rispetto all'ambito delle parole indispensabili per la salvezza: accanto alla preghiera, la predicazione, l'istruzione, la confessione, esistono altre parole depositarie di una generica utilità, che si collocano in certo qual modo all'intersezione tra sacro e profano, parole meno istituzionalizzate e più private, spesso legate agli eventi e alle esigenze della vita quotidiana.

Possono essere, all'interno del monastero, le parole che i monaci si scambiano tra di loro o con gli ospiti nei rari momenti in cui si allenta la regola

⁸ ID., *Commentaria in epistulas Paulinas, Ad Ephesios* II, PL 26, col. 546: “Bonus sermo est ad aedificationem opportunitatis, dans gratiam audientibus, qui docet uirtutes sequendas, uitia fugienda; malus qui ad peccata prouocat, et pronos magis incitat ad ruinam. Pro eo autem quod nos posuimus *ad aedificationem opportunitatis*, hoc est quod dicitur graece tes chreias, in latinis codicibus propter euphoniā mutauit interpres, et posuit *ad aedificationem fidei*. Quotiescumque ex sermone nostro aliquis proficit, et iuxta opportunitatem loci, temporis et personae aedificat audientes, bonus de ore nostro sermo processit. Quoties uero loquimur, aut non in tempore, aut importuno loco, aut non ut conuenit audientibus, toties sermo malus procedit de ore nostro, ad destructionem eorum qui audiunt. Consideremus itaque quid loquamur, quia pro omni otioso uerbo reddituri sumus rationem in die iudicii. Et etiam si non laedamus, non tamen aedificemus, mali uerbi nobis luenda sit poena”.

⁹ Cfr. P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Eglise. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestle, 1948. Sulla nozione di edificazione, cfr. A. THIBAUT, s.v. *Edification*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/1, Paris, Beauchesne, 1960, coll. 279-293. Sull'impiego della metafora architettonica nel Medioevo, cfr. C.M. WATERS, *The labor of aedificatio and the business of preaching in the thirteenth century*, “Viator” 38, 2007, pp. 167-189.

del silenzio¹⁰. Oppure le parole del predicatore quando, come afferma Gregorio Magno, non si rivolge indistintamente a tutti, ma ammonisce in privato il singolo fedele¹¹. Edificanti sono le parole che un laico, Francesco d'Assisi, vuole siano predicate dai suoi frati per convertire gli ascoltatori illustrando loro i vizi e le virtù¹²; ma edificanti sono anche le parole che i frati scambiano fra di loro in situazioni assai più “mondane”, quando si ritrovano accanto al fuoco davanti a un boccale di birra¹³.

È soprattutto nella tradizione domenicana che i riferimenti all'edificazione si fanno più intensi; le vite del fondatore dell'ordine, san Domenico, descrivono ripetutamente la sua capacità di intrattenere discorsi edificanti in qualunque situazione: in viaggio con i compagni, nelle case in cui veniva ospitato, nella frequentazione dei personaggi più eminenti, egli trovava sempre, anche nella conversazione comune (*communis locutio*), il modo di pronunciare discorsi utili, avvalendosi di esempi o narrazioni particolarmente adatti a piegare l'animo degli ascoltatori¹⁴. Intorno alla metà del XIII secolo un altro domenicano, Tommaso d'Aquino, distingue fra la comunicazione pub-

¹⁰ Si veda il cap. VI della *Regula Benedicti*: “Ergo, quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia” (*La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Milano, Mondadori, 1995, p. 152); cfr. anche cap. XXXVIII, p. 208, e cap. XLII, p. 214. Cfr. inoltre *Consuetudines Liber ordinis Sancti Uictoris Parisiensis*, cap. 17, ed. L. Jocqué et L. Milis, Turnhout, Brepols, 1984 (CCCM 61), p. 45: “Ad capitulum et ad locutionem hospites non admittuntur, nisi forte pro dispensatione, id est verbum aedificationis vel facturi vel audituri”.

¹¹ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, I, 17, ed. R. Etaix, Turnhout, Brepols, 1999 (CCSL 141), p. 123: “Et qui una eademque exhortationis voce non sufficit simul cunctos admonere, debet singulos, in quantum valet, instruere, privatis locutionibus edificare, exhortatione simplici fructum in filiorum suorum cordibus quaerere”. Sulla distinzione *praedicatio-exhortatio*, cfr. M. LAUWERS, *Praedicatio-Exhortatio. L'Eglise, la Réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles)*, in *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, éd. par R.M. Dessi et M. Lauwers, Nice, Z' Editions 1997, pp. 187-232.

¹² *Regola Bullata*, cap. IX, in *Fontes Franciscani*, ed. E. Menestò e S. Brufani, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, p. 178: “Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et aedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam”.

¹³ TOMMASO DI ECCLESTON, *Tractatus de adventu fratrum Minorum in Angliam*, I, in *Monumenta Franciscana*, ed. J.S. Brewer, London 1858, rist. anast. Millwood, Kraus Reprint, 1965, pp. 7 ss.: “Sed cum scolares in vespera domum redissent, intraverunt domum in qua sedebant et ibi faciebant sibi ignem, et sederunt iuxta eum, et ollulam nonnumquam cum faecibus cerevisiae, cum collationem bibere deberent, posuerunt super ignem, et posuerunt discum in ollam et biberunt circulariter, et dixerunt singuli aliquod verbum aedificationis”.

¹⁴ GIORDANO DI SASSONIA, *Libellus de initiis ordinis Praedicatorum*, in J. QUÉTIF - J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Paris, N. Simart et Ch. Ballard, 1719, p. 23: “Ubi cum versaretur, sive in via cum sociis, aut in domo cum hospite reliquaue familia, aut inter magnates, principes vel prelatos, semper aedificatoris affluebat sermonibus, abundabat exemplis, quibus ad amorem Christi seculive contemptum audientium animos invitaret; vix ipsa communis eius locutio a virtutis erat pondere vacua”. Per una più ampia rassegna sulla diffusione del tema della *aedificatio* in ambito mendicante e soprattutto domenicano, cfr. S. VECCHIO, *Dalla predicazione alla conversazione: il Liber de introductione loquendi di Filippo di Ferrara*, “Medieval Sermon Studies”, 44, 2000, pp. 74-80.

blica della parola divina e una dimensione colloquiale più privata che punta all'edificazione, arrivando a fondare, come si vedrà, l'idea stessa di una specifica "virtù" della conversazione¹⁵. Il generale dell'ordine domenicano, Umberto da Romans, affronta, nel suo manuale per predicatori, il problema di come debba parlare il frate al di fuori della predica¹⁶; rimanere in silenzio, infatti, sottraendosi a ogni forma di colloquio familiare, sarebbe oltremodo reprobabile. Seguendo il modello del Cristo, che, come narrano i Vangeli, usava parlare durante il cammino, nelle tappe di un viaggio, durante o dopo il pranzo, i frati dovranno cogliere qualunque occasione per improvvisare colloqui edificanti, che possono essere persino più utili della predicazione. In questo contesto potranno utilizzare le parole sante, tratte dai testi sacri, esposte in forma chiara, facilmente comprensibile e piacevole all'ascolto, ma potranno anche attingere a un repertorio di *exempla*, di varia provenienza, purché siano autorevoli, verosimili e, per l'appunto, "edificanti"; e potranno persino introdurre nei loro discorsi i *verba saecularia*, le parole profane, sia pure in numero limitato (*rara*), cercando in questo modo di far passare, quasi inavvertitamente, insospettite lezioni spirituali. La griglia delle circostanze, ereditata dalla tradizione retorica, fornisce al predicatore le piste per potersi districare in tutte le diverse occasioni: gli insegna a modulare i contenuti del discorso a seconda dei differenti uditori, a individuare il momento più adatto per parlare, a controllare la quantità e il tono delle parole pronunciate.

Il monito di Umberto da Romans è rivolto ai frati; tuttavia l'apertura della nozione di edificazione ai discorsi "secolari" impedisce di separare con un taglio netto la sfera delle parole edificanti dei religiosi da quelle altrettanto utili dei laici: di fatto Umberto non può non riconoscere che il compito di edificare attraverso la parola spetta a qualunque cristiano, veicolo, come dice san Paolo, della grazia che attraverso la sua bocca raggiunge l'ascoltatore e costruisce la fede¹⁷. Non più appannaggio solo dei religiosi, la funzione edificante della conversazione si estende tendenzialmente a tutti man mano che il suo ambito si dilata fino a comprendere le più svariate occasioni di vita sociale.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 5, ad IIM, in THOMAS AQUINAS, *Opera Omnia*, Editio Leonina, t. 46 A, Roma 1970, p. 93: "Similiter verbo Dei aliquis insistit quasi operi publico, publice populis praedicando; sed tanquam privato operi insistit verbo Dei, qui alicui in communi locutione verba aedificatoria loquitur, sicut monachi in deserto fratribus ad se venientibus multa dicebant ad aedificationem ipsorum. Et sic loquitur Augustinus: quod patet ex hoc quod dicit: nunquid omnes in monasterio possunt venientibus ad se fratribus divinas exponere lectiones? Et ideo etiam non dicit: si praedicatio eroganda est; sed: si sermo erogandus est; quia, ut dicit Glossa I Cor. II, 4 sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi".

¹⁶ UMBERTO DA ROMANS, *De eruditione praedicatorum*, I, 38-40, in *Opera de vita regulari*, a cura di J.J. Bertier, Roma, 1888-89, rist. anast. Genova, Marietti, 1956, II, pp. 460-468. Cfr. S. AMADORI, *Le 'aedificatoriae colloctiones' di Filippino da Ferrara O.P.*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 36, 2000, pp. 53-76.

¹⁷ UMBERTO DA ROMANS, *De eruditione praedicatorum*, cit., I, 38, p. 462: "Praeterea non solum sacerdotibus est hoc mandatum, sed etiam cuilibet christiano".

D'altro canto anche per i religiosi tali occasioni sembrano moltiplicarsi. Dilatando le indicazioni di Umberto da Romans, un altro domenicano, Filippo da Ferrara, compone, prima della metà del XIV secolo, un vero e proprio "manuale di conversazione" ad uso dei confratelli, per insegnare loro a colloquiare nelle situazioni più diverse: a tavola, accanto al fuoco, durante il viaggio, in occasione di visite agli ammalati, nelle case colpite da un lutto, negli intrattenimenti con gli amici¹⁸. In tutte queste circostanze, ben diverse dal momento istituzionale della predica, il frate non può tacere, ma deve essere in grado di dire qualcosa di edificante (*loqui edificatoria*): il *Liber de introductione loquendi* di Filippo, mettendo insieme materiali di diversa provenienza, *exempla*, similitudini, brevi e istruttive discussioni sugli argomenti più disparati, narrazioni più o meno lunghe, gli offre un ricco repertorio di discorsi adatti a queste diverse occasioni¹⁹. Nel *Liber* i *rara verba saecularia* a cui accennava Umberto si sono moltiplicati: purché riesca a edificare, il frate può parlare di tutto, cercando di trarre dal contesto in cui si trova lo spunto per lezioni morali, *excursus* dottrinali, ma anche regole di buona educazione o semplicemente momenti di onesto svago. Lo spazio dell'edificazione si è enormemente allargato, a scapito di quelle che Gerolamo considerava parole oziose, e può comprendere ormai questioni di carattere medico, *excursus* o curiosità che toccano gli ambiti più disparati, *exempla* o lunghi racconti ai quali non sempre si accompagna una morale edificante.

Di fatto il rapporto sempre più labile con le finalità religiose finisce per svuotare la nozione stessa di edificazione²⁰: a pochi anni di distanza dal *Liber*

¹⁸ Il *Liber de introductione loquendi* è tuttora inedito ed è conservato in nove manoscritti. Viene qui utilizzato il ms. Bologna, Bibl. Univ. 1552, che è stato trascritto nella tesi di laurea di S. AMADORI, *Un trattato domenicano del XIV secolo: il 'Liber mensalis' di Filippino da Ferrara*, Università degli Studi di Bologna, Tesi di Laurea in Storia, a.a. 1993-94 (rel. M.G. Muzzarelli); una breve antologia con traduzione in S. VECCHIO, *Il "Liber de introductione loquendi" di Filippo da Ferrara*, "I castelli di Yale", 3, 1998, pp. 131-165. Per un'analisi più dettagliata del testo, cfr. R. CREYTENS, *Le manuel de conversation de Philippe de Ferrare O.P. († 1350?)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum" XVI, 1946, pp. 107-135; e VECCHIO, *Dalla predicazione alla conversazione*, cit., pp. 68-86.

¹⁹ FILIPPO DA FERRARA, *Liber de introductione loquendi*, f.1r: "Quia honorificum est et etiam meritum quod frater predicator sciat loqui hedificatoria ubicumque et quandocumque fuerit oportunum et interdum magni clerici deficiunt in verbis quando non precogitaverunt, ideo ego frater Phylippinus Ferrariensis de ordine fratrum Predicatorum ad mei introductionem et omnium aliorum quibus hoc opus placuerit, istum librum divido in octo libros: in primo libro ponentur quedam introductoria ad loquendum in mensa, secundo libro ponentur que posset frater loqui quando staret ad ignem cum personis, tertio libro ponentur ystorie pulcre quas potest frater dicere dum est in intiner cum personis, quarto libro ponentur ea que potest frater dicere quando visitat personam infirmam, quinto libro ponentur ea que potest frater dicere quando visitat personam tribulatam de morte alicuius, sexto libro ponentur ea que potest frater dicere quando visitat personam tribulatam quacumque alia tribulatione, septimo libro ponentur ea que potest frater dicere quando vult personam manuteneare in amicia sui, octavo libro ponentur aliqua pulcra predicabilia de peccatis et de virtutibus". Cfr. VECCHIO, *Il "Liber de introductione loquendi"*, cit., pp. 139 ss.

²⁰ Perduto ogni riferimento alla pregnanza originaria, il termine *aedificatio* tende sempre più spesso a indicare una generica pietà religiosa e finisce per assumere, soprattutto nelle traduzioni nelle lingue volgari, una connotazione banale o addirittura ironica; cfr. THIBAUT, *Edification* cit., col. 291.

de introductione loquendi, la *Mensa philosophica*, anch'essa probabilmente opera di un domenicano, propone un modello di conversazione che non è più finalizzato all'*aedificatio*, ma è improntato all'ideale della convenienza e della piacevolezza²¹. Certo, la conversazione deve rispettare i limiti del decoro e dell'onestà, ma entro questi limiti non si prefigge altro scopo che quello di allietare lo spirito, anche attraverso giochi, scherzi, racconti che suscitano il riso: la conversazione non ha più la funzione di edificare l'ascoltatore, ma rientra a pieno titolo nello spazio di una altrettanto benefica ma assai più "laica" ricreazione²².

In questo percorso che va dall'edificazione alla ricreazione la conversazione trova non solo la sua legittimità e le sue regole ma anche le sue virtù, o meglio le sue due virtù. La prima, quella che qui interessa di più, è l'affabilità, la virtù che sa rendere opportunamente e convenientemente piacevoli le parole che gli uomini si scambiano tra loro. L'affabilità, come virtù della conversazione, nasce esattamente tra il 1271 e il 1272 nelle pagine del commento di Tommaso al IV libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Qui Tommaso si trova di fronte a una virtù che, dice Aristotele, governa la distribuzione di piacere e di dolore che avviene nello scambio sociale di parole e di azioni; una virtù, capace di individuare di volta in volta, secondo i criteri dell'utile e del decoroso, la linea mediana tra l'eccessiva compiacenza degli adulatori e l'eccessiva aggressività dei litigiosi; una virtù che insegna a comunicare con sconosciuti ed estranei con una socievolezza simile a quella con cui si trattano amici e familiari; questa virtù, che assomiglia all'amicizia, ma non è amicizia, perché non comporta affetto ma solo relazione sociale, nel testo aristotelico non ha nome²³. Tommaso prende atto di ciò che legge, ne dà un ampio commento, tuttavia ritiene che quella virtù anonima, quell'*habitus innominatus, apud nos* (presso di noi, intellettuali latini e cristiani del XIII secolo) possa essere chiamato *affabilitas*²⁴. E con il nome di *affabilitas* quella virtù trasmigra

²¹ *Mensa philosophica*, Faksimile und Kommentar, hrsg. von E. Rauner und B. Wachinger, Tübingen, Niemeyer, 1995, proem., pp. 9 ss.: "Quia ergo litteratorum mensis et conviviis philosophia conveniens debet interesse quilibet utique sicut honestus ita utilis et delectabilis esse debet. Quia ut idem dicit Macrobius libro primo, erit in mensa sermo iocundior ut habeat voluptatis amplius severitatis minus. Oportet enim in convivio versari sermones uti castitate integros ita appetibiles venustate". Su questo genere letterario cfr. J. VENTURA, *Quaestiones and Encyclopedias. Some aspects of the late medieval reception of pseudo aristotelian Problemata in encyclopedic and scientific culture*, in *Schooling and Society. The Ordering and Reordering of Knowledge in the Western Middle Ages*, ed. by A.A. MacDonald and M.W. Twomey, Leuven-Dudley, Peeters, 2004, pp. 23-42. Per i rapporti tra il *Liber mensalis* di Filippo e la *Mensa philosophica*, cfr. CREYTENS, *Le manuel de conversation*, cit., pp. 131 ss.

²² Cfr. VECCHIO, *Dalla predicazione alla conversazione*, cit., pp. 81 ss.; G. OLSON, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1982; A. ARCANGELI, *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.

²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 12, 1126 b 12-1126 b 27.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 14 (1127 a 2), in *Opera Omnia*, t. 47, Editio Leonina, Roma 1969, p. 248: "Concludit autem, quod talis est medius habitus, cum tamen sit innomi-

dalle pagine aristoteliche per entrare a far parte del sistema tommasiano delle virtù dove viene analizzata, come parte potenziale della virtù cardinale della giustizia, nella questione II4 della II^aae della *Somma theologica*²⁵.

La scelta di Tommaso non stupisce. Con il termine *affabilitas* si è sempre indicata, nel latino classico come in quello medievale, la capacità di proferire parole benevole, amabili, piacevoli²⁶. Sant'Ambrogio, nel *De officiis*, rifacendosi a Cicerone, raccomanda all'uomo di Chiesa di mostrare nei suoi discorsi un'affabilità che lo renda gradito al suo pubblico e che sia nel contempo sobria, sincera e priva di qualsiasi adulazione²⁷. Raccomandazione ripresa successivamente a proposito delle diverse parole che costituiscono l'*officium* dell'uomo di Chiesa, in particolare la predicazione e il consiglio. Un monaco dell'inizio del secolo XII, discepolo di Anselmo d'Aosta, Elmero di Canterbury ricorda quanto utile possa essere l'*affabilitas in sermone* per chi si assume compiti di direzione spirituale. Per dare consigli efficaci, bisogna, spiega Elmero, farsi amare da coloro che si vuole consigliare e per farsi amare "bis-

natus, licet apud nos possit affabilitas nominari"; vd. anche *ivi*, II, 9 (1108 a 28), p. 108: "Et dicit quod circa reliquum delectabile quod est in vita quantum ad ea que 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". Non così nel commento di Alberto Magno dove la virtù resta anonima (vd. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, ed. W. Kübel, I, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1968, vol., pp. 277-282). Dopo Tommaso, la denominazione della virtù aristotelica come *affabilitas* diventa abituale nella tradizione medievale dell'*Etica Nicomachea* (così in Egidio Romano, Buridano, Oresme, cfr. C. CASAGRANDE, *La 'mala taciturnitas' tra il dovere della correzione e il piacere dell'affabilità*, "Micrologus", 18, 2010, p. 238, n. 31). Sulla fortuna moderna dell'*affabilitas* aristotelico-tommasiana, vd. C. SCARPATI, *Con Giovanni Della Casa dal 'De officiis' al 'Galateo'*, "Italia medioevale e umanistica", 24, 1981, pp. 317-350, in part. pp. 337 s. (che però non tiene conto della mediazione di Tommaso) e A. QUONDAM, *Forma del vivere. Etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 100-111; ID., *Introd. a S. GUAZZO, La civil conversazione*, II, Roma, Bulzoni, 2010, p. 235, n. 387.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II^aae, q. 114, *De amicitia seu affabilitate*. Cfr. K. WHITE, *The Virtues of Man the 'Animal Social': 'Affabilitas' and 'Veritas' in Aquinas*, "The Thomist", 57, 1993, pp. 641-653; C. DE MARCHI, *La virtù sociale dell'affabilità. Dalle origini a san Tommaso d'Aquino*, Tesis de Licenciatura presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2007 (disponibile in rete), pp. 45-68; B. SERE, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 283 s.; CASAGRANDE, *La 'mala taciturnitas'*, cit.; S. MAGNAVACCA, *Figlie delle virtù nel medioevo*, "Rivista di storia della filosofia", 65, 2010, pp. 98 s.

²⁶ Cfr. s.v. *Affabilis* e *Affabilitas*, in *Thesaurus linguae latinae*, I, Leipzig, Teubner, 1900, col. 1171.

²⁷ AMBROGIO DA MILANO, *De officiis*, II, XIX, 96, ed. M. Testard, Turnhout, Brepols (CCSL 15), 2000, p. 131: "Adfabilitatem quoque sermonis diximus ad conciliandam gratiam valere plurimum. Sed hanc uolumus esse sinceram ac sobriam sine ulla adulatione ne simplicitatem adloqui dedecet sermonis adulatio: forma enim esse debemus ceteris non solum in opere sed etiam in sermone, in castitate ac fide". Sulla capacità del discorso affabile di conquistare la benevolenza degli interlocutori, cfr. CICERONE, *De officiis*, II, XIV, 48, ed. M. Téstard, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 39: "quantopere conciliet animos comitas affabilitasque sermonis. Extant epistolae et Philippi ad Alexandrum et Antipatri ad Cassandrum et Antigoni ad Philippum filium, trium prudentissimorum (sic enim accepimus) quibus praecipitur ut oratione benigna multitudinis animos ad beniuolentiam alliciant militesque blande appellando sermone deliniant". Vale la pena di segnalare che si tratta dell'unica occorrenza del termine *affabilitas* nell'opera ciceroniana.

gna sforzarsi di esibire all'uditorio la dolcezza dell'affabilità". L'affabilità infatti induce amore, l'amore a sua volta genera fiducia e la fiducia porta l'interlocutore a rivelare i segreti della propria coscienza²⁸. Non a caso l'*affabilitas* figura tra le qualità del buon confessore, come si legge in alcuni versi spesso citati nella letteratura penitenziale²⁹.

Il nesso affabilità, amore, fiducia, che è alla base del valore retorico dell'affabilità, è alla base anche del suo valore sociale e politico. Ambrogio, rifacendosi ancora una volta a Cicerone, sottolinea come l'affabilità nel parlare (insieme ad altre virtù, quali la mitezza del carattere, la capacità di ascoltare, la modestia) sia in grado di fondare e mantenere quel reciproco amore che è alla base della convivenza sociale³⁰. Importante nel favorire i rapporti orizzontali tra gli uomini, l'affabilità è importante anche nel consolidare quelli verticali tra sudditi e governanti; la storia, scrive ancora Ambrogio, mostra "quale vantaggio abbia recato ai re un'affettuosa e gentile affabilità e al contrario quale danno abbiano provocato la superbia e la tracotanza nel parlare"³¹.

Questa funzione sociale e politica dell'affabilità è stata declinata, almeno fino al XII secolo, soprattutto e quasi esclusivamente in ambito monastico. Qui l'*affabilitas* è considerata da un lato come strumento di coesione della comunità capace di istituire e consolidare legami di familiarità³²; dall'altro

²⁸ ELMERO DI CANTERBURY, *Écrits spirituels d'Elmer de Cantorbéry, Epistola IV, Ad Turstanum Archidiaconum, De affabilitate sermonis* in J. LECLERCQ, *Analecta monastica*, II, Roma, Orbis catholicus-Herder, 1953, p. 69: "Oportet enim ut dulcibus verbis eos ad amorem sui attrahat quibus consulere festinat, ut eo libentius quisque eius consilii credat quo ex ea dilectionis dulcedine procedere considerat. Ille enim affectuosius in suis exhortationibus auditur qui plus diligitur. Ut autem diligatur affabilitatis dulcedinem suis auditoribus exhibere conetur. Nam dulce colloquium doctoris amorem erga se excitat auditoris, amor autem fiduciam praestat, nam quanto quis praedicatorum suum amplius dilexerit, tanto magis in eo confidit, et quo fiducialius in eo confidit eo citius ei secreta conscientiae suae revelare studebit".

²⁹ Vd., per esempio, TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 3 a. 5, Parma, Fiacadori, 1858 (*Opera Omnia* VII B), p. 805: "Ponuntur autem multae conditiones aliae, quae ad confessorem requiruntur, ut confitentes alliciat, quae his versibus continentur: *confessor dulcis, affabilis, atque suavis. Prudens, discretus, mitis, pius, atque benignus*".

³⁰ AMBROGIO DA MILANO, *De officiis*, cit., II, 7, 29, p. 108: "Popularis enim et grata est omnibus bonitas nihilque quod tam facile humanis illabatur sensibus. Ea si mansuetudine morum ac facilitate, tum moderatione praeepti et adfabilitate sermonis, uerborum honore, patienti quoque sermonum uice modestiaeque adiuuetur gratia, incredibile quantum procedit ad cumulum dilectionis".

³¹ *Ibid.*: "Legimus enim non solum in priuatis sed etiam in ipsis regibus quantum facilitas blanda adfabilitatis profecerit aut superbia uerborumque obfuerit tumor ut regna ipsa labefactaret et potestatem solueret".

³² ADAMO SCOTO, *De tripartito tabernacolo*, PL 198, col. 613: "quam prompta esse debeat affabilitas in porta, quam efficax, pro posse et tempore, pro persona et causa"; UGO DI FOLIETO, *De claustru animae*, PL 176, col. 1092: "intransent hilaritas recipit, receptum affabilitas detinet [...] iratum misericordia pacificat, hilaritas securum reddit, affabilitas familiarem". Cassiano considera la mancanza della *solita affabilitas* che vige all'interno della comunità come il segno del rancore prolungato e inespresso di chi non osa manifestare pubblicamente la sua ira, vd. CASSIANO, *Institutiones coenobiticae*, VIII, 11-12, a cura di J.-C. Guy, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes 109), 1965, p. 352; cfr. P. VON MOOS, *Die Pest des Schweigens*, "Micrologus", 18, 2010, pp. 183-223, in part. pp. 192-200.

come manifestazione di un legame affettivo di natura elettiva e di particolare intensità che si instaura tra alcuni membri della comunità, un'espressione di quell'amicizia che, attraverso il legame con Dio, lega i monaci tra loro come nel caso dell'affabilità affettuosa, soave, piena di blandizie di cui parla Aelredo di Rievaulx nel suo trattato *L'amicizia spirituale*³³.

Nel secolo, fuori dalle mura monastiche, l'*affabilitas* mantiene le funzioni di coesione sociale e di moltiplicazione dell'affettività che i monaci le riconoscono; tuttavia quelle funzioni, svincolate dal progetto di perfezionamento spirituale che definisce la vita monastica e applicate ai complessi rapporti sociali che caratterizzano la vita degli uomini e delle donne nel mondo, finiscono per essere ulteriormente potenziate. Vale la pena a questo proposito di citare alla lettera la descrizione dell'affabilità contenuta nel trattato *Sui costumi della lingua (De moribus linguae)* presente nello *Speculum universale* di Rodolfo Ardente, un maestro e predicatore legato all'ambiente delle scuole parigine della fine del secolo XII:

L'affabilità – scrive Rodolfo – è la grazia di parlare a qualcuno con parole benevole e gradevoli. Affabilità vuol dire consolare i tristi, confortare i deboli, colloquiare con i poveri, calmare gli ammalati, e altre cose del genere. Chi non ha questa grazia si priva della parte più importante delle buone parole. L'affabilità spesso unisce in società, familiarità e amore chi non si conosce. È segno di durezza e di inumanità fare il viaggio con qualcuno e non parlare con lui frequentemente, sedere vicino a qualcuno e non parlare con lui di qualcosa di buono. Chi è troppo taciturno pecca in molti modi: incorre nell'intemperanza, nella sottrazione della parola utile, nell'asprezza, nella mancanza di umanità e di amabilità.³⁴

Di questo passo colpisce innanzitutto l'iscrizione dell'affabilità a tratto distintivo dell'umanità. Non si è umani se non si è affabili. A distinguere l'uomo dall'animale non è solo la parola capace di comunicare il pensiero, ma anche quella capace di trasmettere piacere e comunicare affetto unendo così gli sconosciuti in familiarità, società e amore. L'affabilità di Rodolfo, che si configura come un quotidiano, piacevole, sollecito, affettuoso e necessario

³³ AELREDO DI RIEVAULX, *De spiritali amicitia*, III, 105, in *Opera Omnia*, ed. A. Hoste, Turnhout, Brepols, 1971 (CCCM 1), p. 341: "In obsequiis uero uel blanditiis, suauis quaedam et honesta affabilitas assit".

³⁴ RODOLFO ARDENTE, *Speculum universale*, XIII, 19, *De nimia taciturnitate*, BNF lat. 3240, f. 166ra: "Est autem affabilitas gratia quempiam alloquendi uerbis benignis et gratis. Affabilitas est consolarī tristem, confortari debilem, affari pauperem, mitigare decubantem, et huiusmodi. Quam gratiam qui non habet maiori parte bonorum sermonum caret. Affabilitas non numquam etiam ignotos coniungit in societatem et familiaritatem et amorem. Austerum siquidem et inhumanum est conuersari cum aliquo per uiam et non eum frequenter alloqui, sedere secus aliquem et non cum eo de aliquo bono sermocinari. Itaque qui nimis est taciturnus multipliciter peccat. Incurrit intemperanciam, utilium uerborum subtractionem, austeritatem, inhumanitatem, amabilitatem". Su Rodolfo Ardente e lo *Speculum universale*, vd. CASAGRANDE-VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit., pp. 35-71.

conversare, si rivolge in primo luogo a chi ne ha più bisogno, i deboli, i tristi, i malati, i poveri – e qui riecheggia sicuramente il versetto 4.7 dell'*Ecclesiastico* “Mostrati affabile con i poveri” (“congregationi pauperum affabilem te facito”, unica occorrenza del termine *affabilis* nella *Vulgata*) –; ma l'affetto che l'affabilità trasmette è in realtà rivolto a tutti gli esseri umani con cui si entra in relazione, anzi più la relazione è occasionale più l'obbligo di scambiarsi parole piacevoli va ribadito: ecco il dovere di rivolgersi con parole amabili ai compagni di viaggio, ai vicini, ai commensali. Una specie di imperativo morale alla conversazione, che riguarda tutti, e che non a caso fa della taciturnità un peccato³⁵.

Se questa è in sintesi la storia medievale dell'*affabilitas*, non stupisce dunque che Tommaso abbia deciso di chiamare *affabilitas* l'innominata virtù aristotelica: molti dei tratti di quella virtù (la funzione sociale, l'ambiguo legame con l'amicizia, il ruolo consolatorio e terapeutico) erano infatti riconoscibili nei significati che la tradizione classica e medievale aveva attribuito a quel termine. L'operazione di Tommaso non si limita tuttavia alla semplice associazione di due diverse tradizioni. Nel momento in cui la virtù aristotelica prende il nome di affabilità, quella virtù cambia in parte i suoi contorni originari e dall'altro canto l'*affabilitas* di tradizione ciceroniana, immessa all'interno del sistema aristotelico delle virtù, acquista uno spessore teorico che prima non aveva. Innanzitutto quella virtù che in Aristotele era la virtù di una comunicazione sociale, che contemplava lo scambio di parole e di fatti, una volta chiamata affabilità, con un termine che deriva dal verbo latino *fari* (parlare), diventa quasi unicamente la virtù della comunicazione verbale; né poteva essere altrimenti, spiega Tommaso, perché “l'umana convivenza consiste principalmente e propriamente nelle conversazioni (*principaliter et proprie in colloquiis*). E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali che comunicano tra loro con i cibi e altre cose simili”³⁶.

Non basta: divenuta *affabilitas*, quella virtù mette in primo piano anche il ruolo del piacere come requisito di coesione sociale. Se Aristotele parlava di una virtù in grado di procurare, a seconda dei casi e delle opportunità, piacere e dolore attraverso lo scambio di parole e di fatti, Tommaso con la scelta del termine *affabilitas* che, lo abbiamo visto, significa, parlare in modo piacevole, privilegia il piacere rispetto al dolore. Comunicare secondo virtù, cioè

³⁵ CASAGRANDE, *La 'mala taciturnitas'*, cit.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 14 (1126 b 29), ed. Leonina, Roma 1969 (*Opera Omnia*, t. 47), p. 248. “Et hoc refert ad bonum honestum, et ad *conferens*, idest utile, 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”; e anche *ivi*, IV, 14 (1126 b 11), p. 247: “circa colloquia humana, per quae maxime homines adinvicem convivunt secundum proprietatem suae naturae”.

conversare con affabilità, significa procurare piacere, quel piacere senza il quale l'uomo non potrebbe vivere in società come la sua natura richiede. È nella misura in cui il piacere della vita sociale è una necessità naturale, procurare quel piacere diventa un dovere, un dovere morale fondato sulla legge naturale, ma pur sempre un dovere: "per un debito naturale di onestà l'uomo è tenuto a convivere in modo piacevole (*delectabiliter*) con gli altri"³⁷. L'affabilità di Tommaso è la virtù che rende possibile secondo ragione quella piacevole convivenza. Certo, l'uomo affabile sa che non sempre è possibile compiacere i suoi interlocutori; che in qualche caso, se non si vuole cadere nell'adulazione, costoro devono essere rimproverati e indotti al pentimento, tuttavia quel rimprovero che procura dolore è in realtà finalizzato al conseguimento di un piacere successivo³⁸. Essere affabili significa dunque cercare sempre, attraverso le parole, il piacere dell'interlocutore anche quando quelle parole si presentano nella forma del rimprovero e dell'accusa, anche quando per procurare un piacere duraturo quelle parole infliggono un dolore momentaneo.

Tommaso non si limita però a dare un solo nome all'*habitus innominatus* di Aristotele. Quando dal commento all'*Etica* passa alla *Somma*, la virtù chiamata *affabilitas* assume anche un altro nome, un nome particolarmente impegnativo: *amicitia*. La *quaestio* 114 della II^a IIae si intitola *De affabilitate seu amicitia*. Tommaso si affretta a spiegare che qui il termine *amicitia* non sta a significare quel rapporto di reciproco amore che lega gli uomini tra di loro e a Dio (per Tommaso la stessa carità nel senso di amore per Dio e per il prossimo è definibile in termini di amicizia)³⁹. L'*amicitia* di cui si parla qui come sinonimo di affabilità è altra cosa: riguarda infatti non gli affetti dell'anima, i movimenti interiori del cuore, ma solo l'esteriorità, le parole e i fatti esteriori con cui si comunica con gli altri. Ebbene l'affabilità fa sì che quei segni esteriori siano simili a quelli con cui ci si rivolge agli amici, pur non essendo

³⁷ ID., *Summa theologiae*, II^a IIae, q. 114, a. 2, ad 1m: "Ad primum ergo dicendum quod, 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, quia sicut philosophus dicit, in VIII^a Ethic., *nullus potest per diem morari cum tristis, neque cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare".

³⁸ ID., *Summa theologiae*, II^a IIae, q. 114, a. 1, ad 3m: "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*. Quandoque tamen, propter aliquod bonum consequens vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivat contristare, ut philosophus dicit, IV^a Ethic. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. VII, *si contristavi vos in epistola, non me poenitet, et postea, gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam*".

³⁹ ID., *Summa theologiae*, II^a IIae, q. 23, a. 1, *Utrum caritas sit amicitia*. Cfr. J. McEVoy, *Amitié, attirance, amour chez Thomas d'Aquin*, "Revue Philosophique de Louvain", 91, 1993, pp. 383-408.

sostenuti da un affetto come quello che si ha per gli amici⁴⁰. Insomma bisogna conversare con gli estranei, i vicini, i compagni di viaggio, i commensali, come si conversa con gli amici, sorridendo, facendo gesti e cenni di benevolenza, usando parole dolci, gradevoli, piacevoli, toni di voce soavi e quasi affettuosi. Quel debito di onestà che impone di convivere in modo piacevole con gli altri procurando e ricevendo piacere si spinge dunque fino ai confini della simulazione. Ma non li supera. A differenza di quanto sosteneva Aristotele che collocava la sua virtù all'interno di relazioni sociali prive di affetto, Tommaso scrive che l'*affabilitas (sive amicitia)* è comunque segno di amore, un amore diverso da quello elettivo della vera amicizia, un amore "generale" rivolto a tutta l'umanità, che coincide con il naturale amore per sé e per i propri simili, una specie di forma minimale e primaria di affettività, che tuttavia consente di dire che l'affabilità nei confronti degli estranei non è simulazione e che inoltre spiega come i segni esteriori dell'affabilità siano simili, ma nello stesso tempo meno perfetti, di quelli della vera amicizia. Cioè, le parole con cui ci si rivolge agli estranei non saranno mai tanto benevole, cordiali e affettuose quanto lo sono quelle con cui ci si rivolge agli amici. "Non si mostra verso gli estranei la stessa familiarità che si mostra a coloro cui si è uniti da speciale amicizia"⁴¹. La grazia dell'affabilità resta insomma al di qua dei confini dell'intimità e della confidenza.

Ma è soprattutto sulla distanza, anzi sull'opposizione, che Tommaso pone tra affabilità e simulazione che vale la pena di concludere. Bisogna infatti ricordare che, secondo Aristotele e anche secondo Tommaso, esiste un'altra virtù della comunicazione che collabora con l'affabilità nel governare lo scambio delle parole e delle azioni, la veracità o sincerità, la virtù che fa sì che i segni esteriori, parole ma anche azioni, che gli uomini si scambiano tra loro siano veri, corrispondano cioè effettivamente alle cose significate⁴². La sincerità è, agli occhi di Aristotele e di Tommaso, un dovere sociale tanto quanto lo è l'affabilità. Entrambe infatti erogano e tutelano beni necessari, beni senza i quali l'uomo non può vivere in società, la sincerità la verità, l'affabilità il piacere.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II IIae, q. 114, a. 1, ad 1m: "Ad primum ergo dicendum quod 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".

⁴¹ ID., *Summa theologiae*, II IIae, q. 114, a. 1, ad 2m: "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. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciales amicitiae iuncti".

⁴² ID., *Summa theologiae*, II IIae, q. 109, "De veritate".