

“Uomo” e “Natura”, in perenne stato di reciproca *estraneità*, si pongono l’uno di fronte all’altro in una lotta penosa e costante. E proprio in questo contesto s’innesta l’argomentazione del Vegio, che si proclama epicureo. Qui la valutazione della natura muta completamente, tramutandosi in apprezzamento ottimistico a tutto tondo: una rivalutazione della natura in quanto tale e un recupero della sostanziale positività della dimensione terrena. Il che vuole dire fondamentalmente impegno a riconoscere l’*unità* di natura e uomo, della loro positiva appartenenza reciproca¹. In questo modo la natura diviene, dunque, tutt’altro che negatrice della vita: “Quel che la natura ha forgiato e formato non può essere che santo e lodevole [...]. Niente vi troverai che non sia perfetto, ricco, dotato di ragione o splendore o utilità sommi”².

La difesa epicurea della natura e dell’uomo è particolareggiata e ironica; l’argomentazione filologica e la critica antitradizionalista cospirano alla definizione di un ideale di vita che è la vera novità da quando il Petrarca ha tratteggiato il tipo di vita del letterato. All’*acedia* si sostituisce una sorta di febbre di vitalità la quale trae anche le conseguenze di alcune affermazioni petrarchesche – che sono tra i motivi più innovativi dell’autore del *Secretum* e del *De remediis* –, ma che è anche qualche cosa di profondamente originale, anche se preparata da tutto un lento processo di rivalutazione naturalistica. Il binomio *virtus-voluptas* sostituisce così quello *virtus-honestas* e diventa l’equazione di fondo su cui Valla, attraverso il Vegio, poggia le sue argomentazioni antistoiche e volte a preparare il terreno per la soluzione del problema del *summum bonum* che avverrà nel III libro dell’opera³.

La *voluptas* appare, dunque, come la risonanza emotiva che appaga l’uomo in relazione a tutto ciò con cui esso è in rapporto (persone, affetti, doveri, situazioni, oggetti) e rispetto a cui l’uomo non può restare inappagato. Se fosse inappagato in queste “sfere”, infatti, egli si ridurrebbe a non preferire alcunché. L’*honestas* stoica non garantisce alcuna forma di appagamento di questo genere se non un senso del tutto privato di autocompiacimento derivante da un supposto controllo sugli istinti; quest’ultimo però non rimuove, ma anzi lascia dietro sé un senso fondamentale di frustrazione e delusione che non permette all’uomo di godere di nulla, tanto meno alcun sentimento di autentica *humanitas*⁴. L’ “onesto” viene presentato classicamente come un *assoluto etico*, così come

¹ Il contesto argomentativo qui sarà dunque finalizzato soprattutto ad abbattere quella barriera con cui i saggi credono di elevarsi sul volgo: i sapienti, infatti, sono essi stessi volgo, la loro *honestas* è anch’essa mezzo e non fine, la loro virtù è qualcosa di non-umano, qualcosa che assomiglia più ad una malattia che ad un ideale di perfetto equilibrio o all’affermazione di forza d’animo. Tutto ciò si viene concretamente a realizzare con le argomentazioni del Vegio: con esse si ha un vero e proprio capovolgimento di prospettiva del discorso del precedente interlocutore, volgendo in positività quella che era stata la negatività attribuita alla natura. Cf. L. NAUTA, *Lorenzo Valla and the Rise of Humanist Dialectic*, in: J. HANKINS (a. c. di), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2007, pp. 193-210).

² *De voluptate*, p. 906.

³ “La *voluptas* è un bene cercato per ogni verso, posto nelle attrattive dell’animo e del corpo [...] L’*honestas*, come voi la definite, è un bene la cui essenza è data dalla virtù, da desiderare non per altro, ma per se stessa [...] o come dice Cicerone, noi intendiamo per onesto quello che, tolta ogni utilità, possa a buon diritto venire lodato per se stesso, senza badare a premi o a frutti” (*Ivi*, p. 912). Per un approfondimento della problematica si vedano: M. FOIS, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico e culturale del suo ambiente*, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, Roma 1969, p. 160; H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, “Sciences de la Renaissance”, 1973, pp. 67-81; J. WIRTH, *Libertins et Epicuriens. Aspects de l’irreligion au XVI siècle*, “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, XXXIX (1977), pp. 601-627.

⁴ “Per consentire la signoria sugli aspetti spiacevoli connessi alle passioni, obiettivo irrinunciabile per gli stoici, questi si condannerebbero, arrivando a trovare desiderabili le difficoltà, le fatiche gratuite, i tormenti, la morte, in un elenco di antitesi in cui l’epicureo afferma di tendere, al contrario, a piaceri, allegrezza, voluttà e vita” (*Del vero e falso bene*, p. 43).

il piacere: “[...] diciamo l’uno e l’altro non solo il sommo bene, ma pure l’unico bene”⁵. Con l’assolutizzazione di entrambe, l’*honestas* e la *voluptas*, la vittoria della *voluptas* è come scontata: guardando alla “naturalità della natura”, la *voluptas* è di fatto ricercata *propter se*, mentre è oltremodo difficile, se non addirittura impossibile, riconoscere all’ “onesto” una capacità di presa in quanto uomo storicamente situato; per cui, “*oratorio more, idest legitimo*”⁶. I beni esterni hanno anch’essi un valore positivo: servono a procacciare voluttà, ovvero a garantirla. Salute, bellezza, forza e tutte quante le altre qualità esteriori del corpo sono disprezzate dagli stoici, ma in realtà esse esistono per la gioia dell’uomo, per consolargli e rallegrargli l’esistenza. E lo stesso vale per i beni che riguardano l’animo, i quali hanno anch’essi un valore imprescindibile: nobiltà, amicizia, potenza, onore, non sono ordinati che al piacere, alla *voluptas*, la quale è *domina virtutum*. Insomma, al di là di tutte le “*tortuosissimae et perplexissimae de officii disputationes*” la *voluptas*, il piacere, è secondo natura, e non l’*honestas*. Il piacere, dunque, sia che riguardi i beni spirituali che quelli esteriori, è sempre buono, così come essenzialmente e intrinsecamente buona è la natura; ad essa bisogna abbandonarsi senza soffocare la spontaneità delle nostre inclinazioni.

La critica valliana agli stoici e le sue conclusioni sulla rivalutazione della positività della natura non sono affatto il risultato di un ragionare astratto, puramente logico, ma di un costante riferimento concettuale alla realtà della vita (e qui la novità rispetto ai processi argomentativi medievali e scolastici) e di un’analisi penetrante dell’animo umano che discende a scoprire nelle pieghe più nascoste delle coscienze i motivi profondi dell’agire virtuoso degli esemplari pagani. Le più celebri figure della santità antica vengono abbattute dal loro piedistallo e mostrate, al di là della loro emblematicità, nella loro “nudità” con ironia e sarcasmo: Lucrezia, Bruto, Regolo, Catone, Scipione e via via diversi altri eroi di forza, giustizia, amor di patria⁷.

La critica del Valla allo stoicismo, tuttavia, non sembra essere sempre legittima e fondata. Nella sua posizione antistoica si può certamente concedere all’Umanista il fatto che un’onestà chiusa autarchicamente in se stessa, dalla quale è esclusa qualsiasi speranza di un premio diverso da se stessa, sia un assurdo o qualcosa che si dimostra comunque vuoto e inutile nella realtà⁸. Ma è discutibile, e denota senza dubbio uno scarso approfondimento del problema dibattuto, il fatto di qualificare i concetti stoici di onestà e virtù come teoricamente infondati e tautologici. Queste le parole di Valla in *Del vero e falso bene*: “voglio avvertire particolarmente coloro che leggeranno questo libro, che cerchino di indagare se potranno essere tratti dalle proposizioni generali, maggiori, simili, degli elementi per confermare ciò che appare io non abbia spiegato, e cerchino di unire le cose particolari con le generali, le minori con le maggiori, le simili con le simili, e persino che le cose che potrebbero essere dette sono dovunque più di quelle che vengono dette, e che è sempre stato sufficiente parlare in modo che la prudenza del giudice potesse

⁵ *De voluptate*, p. 912

⁶ *Ivi*, p. 913. Cf. inoltre L. NAUTA, *Lorenzo Valla and Quattrocento Scepticism*, “*Vivarium*”, 44 (2006), pp. 375-395; A. R. PERREIAH, *Humanist Critiques of Scholastic Dialectic*, “*Sixteenth-Century Journal*”, 13 (1982), pp. 3-22.

⁷ Cf. *De vero bono*, II, pp. 172-175, 181.

⁸ Cf. L. NAUTA, *Lorenzo Valla’s Critique of Aristotelian Psychology*, “*Vivarium*”, 41 (2003), pp. 120-143.)

determinare, dalle cose udite, ciò che le sembrasse di dover seguire, e che si ascolta più volentieri l'oratore che parla più brevemente di quanto comporterebbe la pazienza degli uditori"⁹.

All'ideale della *honestas*, ripugnante alla comune natura umana, viene contrapposto quello della *voluptas*, dell'*istinto al piacere* che la natura ha elargito così agli uomini come agli animali e all'equazione *virtus-honestas* sostituita quella *virtus-voluptas*: "*Idem enim utile est quod voluptuosum, rectum quod honestum*"¹⁰; la *voluptas* è: "*bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum*"¹¹, comprensivo di una *laeta commotio* nell'animo e di una *suavis iucunditas* nel corpo; l' "onesto" è "*bonum cuius ratio ex virtutibus constat non propter aliud sed propter seipsum expetendum*"¹². La natura ha riposto nell'uomo una tendenza fondamentale alla *voluptas* e lo ha equipaggiato di sensi, i quali sono in stretto rapporto con i beni da essa stessa prodotti, affinché possa soddisfare questa sua strutturale tendenza che lo costituisce.

Nella prima parte del dialogo valliano troviamo affermata una vera e propria tesi del *primato del piacere* nella vita dell'uomo (sia quella mondana che quella ultramondana): in quanto identificata con la felicità e con il termine ultimo della nostra volontà, ossia con il bene, la *voluptas* è ciò che determina la totalità del nostro agire. In funzione del piacere si ordinano le nostre azioni e le nostre fatiche¹³. Il piacere non solo è alla base della religione e delle azioni pie e benigne ma alla base della vita stessa¹⁴. Il piacere, che è indistintamente quello del corpo e quello dell'animo, si identifica sostanzialmente con la ricerca dell'*utile*¹⁵. All'*utile* può ricondursi il movente di tutte le azioni umane¹⁶. Ma se il piacere viene a coincidere con l'*utile* e con il mero vantaggio personale, la cui ricerca andrebbe anteposta anche al rispetto dell'esigenze dell'altro, prevaricandolo, allora l'accusa di individualismo radicale, ossia l'obiezione (legittima) che prevede lo sfacelo della morale e il crollo di ogni idea di santità e di onestà, pare di rigore. L'"epicureo" propone un individualismo radicale: ogni uomo vede nella propria vita un valore assoluto. In questo senso non c'è dubbio: se un individuo dovrà scegliere se salvare la propria vita, piuttosto che quella la altrui, sceglierà la propria¹⁷.

⁹ *Del vero e falso bene*, p. 82.

¹⁰ *De voluptate*, p. 911.

¹¹ *Ivi*, p. 912.

¹² *Ivi*, p. 913

¹³ "Non solo le leggi sono state escogitate in funzione dell'utilità che genera il piacere, ma pure le città e gli stati, nei quali, perciò che si riferisce alla magistratura, nessun principe, amministratore, re fu scelto senza che da lui gli uomini si attendessero una grande utilità" (*Del vero e falso bene*, p. 159).

¹⁴ "Non usiamo più spesso, come dicono, dell'acqua e del fuoco che il piacere [...]. Dovunque ti volgi, non cade mai in dimenticanza, e infine, senza di esso, in tutti i tempi e fra tutte le genti, non c'è vita" (*Ivi*, p. 105; cf. *De voluptate*, pp. 961-962).

¹⁵ "Occorre [...] mostrare che coloro dei quali si fa menzione, non hanno avuto alcuna considerazione dell'onestà ma solo dell'utilità, alla quale vanno riferite tutte le cose" (*Del vero e falso bene*, pp. 114-115).

¹⁶ "*Quae dixi externarum rerum ea idcirco bona appellantur, quod animo et corpori, ex quibus duobus constamus, voluptatem parant*" (*De vero bono*, I, XVII, 23v).

¹⁷ *Del vero e falso bene*, p. 86.