Buzzi F. (2024). *Felicità e beatitudine in età moderna (secoli XV-XVIII)*. Milano: Jaca Book (Figure del pensiero moderno) (vol. di 276 pp.)

Presentazione del Membro effettivo Alessandro Ghisalberti,
Professore emerito di Storia della filosofia medievale,
tenuta durante l'adunanza dell'8 maggio 2025

Assumo in partenza la scheda di presentazione del volume che è stata predisposta dalla casa editrice, in convergenza con l'Autore, per anticipare la tematica di fondo sviluppata nel volume, passando attraverso otto capitoli, densi della presentazione del pensiero di numerosi filosofi e teologi, che dal Quattrocento al Settecento si sono pronunciati sul tema.

Ma per che cosa siamo fatti? Per la terra o per il cielo? Oppure per l'una e per l'altro? Com'è possibile fare chiarezza su questa tensione di stati d'animo e di desideri contrastanti? L'autore accompagna per mano il lettore a comprendere come si sia approdati alla separazione di "felicità" (la terra) e "beatitudine" (il cielo). Il malessere che ne è derivato reclama, anche oggi, il ricongiungimento dei due ideali. Non c'è tema più affascinante della "felicità". Esso attraversa tutti i secoli dell'umanità nelle diverse culture e in tutte le religioni del mondo. Qui l'attenzione è posta sullo sviluppo di tale tematica in un particolare periodo storico dell'Occidente cristiano, quando la ricerca della felicità si è determinata in modo puramente terreno-orizzontale, dimenticando che l'essenza della felicità vera, quella proposta dal vangelo, non riguarda semplicemente un benessere comunitario e una condizione di eguaglianza che tolga i conflitti tra gli uomini, ma consiste in quella "beatitudine" soprannaturale in cui si compiono le aspirazioni di ogni essere umano. L'autore si prefigge di ricercare le ragioni storico-culturali di tale netta divaricazione tra "felicità" e "beatitudine": un fenomeno che qualifica l'età moderna, a partire dall'umanesimo del Quattrocento fino ai tardi sviluppi dell'illuminismo tedesco.

L'affermazione dell'umano non sempre e non necessariamente ha escluso ciò che è tipico del cristianesimo, così come l'affermazione del destino soprannaturale dell'uomo non sempre ha negato l'importanza irrinunciabile della felicità terrena. La chiarificazione degli equivoci su cui si regge la contrapposizione tra "meramente umano" e "propriamente cristiano" costituisce il fascino che percorre la dialettica di questo libro.

Rendiconti 159.1/2026, ISSNe 3103-9243, Doi 10.3280/rndoa2026oa24014

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

Nel primo capitolo vengono trattati modelli di felicità nella filosofia dell'umanesimo: l'etica aristotelica, così come gli aristotelici tardomedievali l'avevano rilanciata, mirava a una felicità conseguita attraverso la speculazione, attraverso il potenziamento dell'attività intellettiva nella contemplazione del sommo bene, accompagnata da una vita sobria e dedita alle virtù, soprattutto alla giustizia, alla magnanimità e all'amicizia. Questo ideale di felicità era considerato l'unica possibilità per l'uomo nella sua condizione storica; esso venne contrastato dagli umanisti più interessati al platonismo, i quali erano favorevoli a un'etica marcatamente ispirata alla carica religiosa della *charitas* cristiana, che mira alla "deificazione", secondo gli sviluppi che il tema assume in Marsilio Ficino e in Giovanni Pico della Mirandola. L'ideale di felicità elaborato dai filosofi neoplatonici dell'età umanistica può essere chiarito da alcuni passaggi forti dell'antropologia ficiniana. Mi soffermerò sul Ficino, perché tra gli autori illustrati da Franco Buzzi è quello su cui ho maggiori conoscenze; inoltre è uno dei pensatori più noti anche nei manuali di storia della filosofia, come artefice del platonismo in età umanistica. Lo stesso Buzzi ricorda preliminarmente che Ficino era partito come assertore del primato dell'intelletto sulla volontà, ma che nell'epistola *de felicitate* passerà a sostenere il primato della volontà e dell'amore, anche se è ancora aperto il dibattito circa il posizionamento del Ficino nelle sue diverse opere (pp. 49-55). Franco Buzzi, nel paragrafo riservato al Ficino, mette in risalto le oscillazioni che, riguardo al tema della felicità/beatitudine, si riscontrano nelle diverse fasi della produzione ficiniana, cercando di vagliare le sfumature circa le attestazioni del primato dell'intelletto e della volontà. L'Autore considera egemone, nella produzione ficiniana, la prevalenza della tesi sul primato dell'amore, senza tuttavia rinunciare alle prerogative dell'intelletto, ed è la tesi esposta nel libro XIV della *Teologia platonica*, dove Ficino si prefigge di dimostrare con dodici prove, corrispondenti alle dodici doti di Dio, «quod anima Deus fieri nititur» (Ficino, 1965, l. XIV, cap. 1, p. 198).[1]

La struttura basilare dell'anima umana è contrassegnata dal *conatus* o sforzo di diventare Dio: «Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum» (Ficino, 1965, p. 200); è una qualità insita in tutti gli uomini sempre e dovunque, un'affezione particolare della natura umana, che, proprio perché strutturalmente congenita, non può derivare che dallo stesso Dio. Oltre che primo motore, Dio è fine ultimo, al quale si devono riportare i fini di tutti gli altri enti attivi. L'assunto viene provato dal

[1] Buzzi riproduce e commenta del libro XIV i capitoli III e X (pp. 50-52).

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

Ficino con queste considerazioni: il fine della divina volontà è la stessa bontà divina, per cui tutti gli enti disposti nella gerarchia universale necessariamente si ordinano in direzione di Dio quale proprio fine, principalmente perché nulla tende a qualche cosa come a suo fine, se non in quanto è un bene, e ciò che è sommo bene è sommo tra tutti i fini.

La correlazione fine-bene, così come quella tra fine ultimo e sommo bene, ricorrente nei trattati sull'etica degli aristotelici tardomedievali, è presente anche nell'opera ficiniana, ma va subito evidenziata una differenza nel modo di intendere il finalismo universale del Ficino: la rivendicazione dell'esistenza di un fine ultimo non è fatta partendo dall'analisi dei fini particolari, empirici, da cui si risale alla necessità del darsi di un ultimo fine, che abbia in sé la *ratio primi*, ossia la capacità di costituire l'ordine dei fini orientato a un preciso punto finale; si procede piuttosto dall'alto, dal primo, dalla capacità del fine ultimo di "muovere" tutte le cose, conferendo loro un fine, orientandole secondo l'ordine finalistico, che risulta perciò istituito e partecipato dal sommo al basso.

Ancora più esplicita la spiegazione del *fieri Deus* come assunzione della forma di Dio: come ciò che si infuoca diventa tale assumendo la forma del fuoco, così l'essenza dell'anima dell'uomo, liberatasi dalle potenze inferiori e conservata la radice dell'unità della mente, si riveste della sostanza divina come della nuova forma, così da diventare quasi Dio e compiere tutte le operazioni successive più con caratteristiche divine che con caratteristiche di anima. A questo punto si è già affacciato un altro elemento caratteristico dell'antropologia ficiniana in rapporto alla teleologia escatologica, ossia al compimento vero e definitivo dell'aspirazione umana alla felicità: tale compimento non è di questa vita; l'uomo in questa vita aspira alla vera felicità che compete alla propria natura di uomo, ma riconosce in ogni successo presente e in ogni appagamento terreno soltanto dei risultati provvisori e parziali, del tutto incapaci di saziare il desiderio naturale di felicità. Il fine ultimo non si raggiunge in questa vita.

Enunciata in modo così lineare, la tesi sembrerebbe del tutto condivisibile dai filosofi che aderiscono alla dottrina cristiana dell'immortalità dell'anima. In realtà, va precisato il contesto in cui il Ficino enuncia la propria tesi: con il platonismo del Ficino ci ritroviamo di fronte all'equazione, propria dell'agostinismo tradizionale, tra fine ultimo e felicità ultraterrena: non si dà una felicità-fine ultimo in questa vita; la fruizione del sommo bene è prerogativa dell'altra vita. È evidente il richiamo alla dottrina che sostiene la coincidenza tra sommo bene e sommo bene dell'intelletto, presente anche nella tradizione aristotelica; mentre tuttavia nell'aristotelismo questo legame

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

preminente conduceva all'affermazione secondo cui il sommo bene dell'uomo in questa vita coincide con il massimo bene che è dato all'uomo di contemplare, in Ficino l'intelletto raggiunge il sommo bene solo quando si è plotinianamente unificato con il tutto, solo quando consegue la propria trasformazione in Dio. Buzzi ricorda infine il trattato *De christiana religione*, composto dal Ficino nel 1474-1475, dove viene difesa la peculiarità del cristianesimo, premunendosi dal pericolo di ridurlo a una generica religione naturale; anche se resta egemone il suo entusiasmo per il platonismo e per la filosofia antica in generale, distaccandosi dalle posizioni dei maestri della scolastica (p. 55).

Per gli umanisti seguaci del platonismo (nel volume di Franco Buzzi vengono studiati anche Bartolomeo Facio, Coluccio Salutati, Matteo Palmieri, Leonardo Bruni, Cristoforo Landino, Lorenzo de' Medici) non si dà un compimento terreno della felicità, ma solo un compimento ultraterreno, perché la caratteristica dell'uomo è quella di potere *omnia fieri*, quella di *omnia transcendere*, e quindi di realizzarsi solo oltrepassando i confini angusti della condizione naturale, per "deificarsi", per assurgere, in definitiva, alla beatitudine ultraterrena che è partecipazione alla vita divina.

La stagione dell'umanesimo platonizzante tuttavia non durò a lungo; essa venne contrastata dalla riproposizione della *via antiqua* in teologia, e dalla ripresa dell'interesse per il pensiero etico e politico di Aristotele, a opera di importanti pensatori della fine del XV secolo e degli inizi del XVI secolo. È quello che viene spiegato nel capitolo secondo del volume, intitolato *Felicità e beatitudine al bivio*. Buzzi esordisce affermando che «il secolo XVI ha rappresentato – in forma macroscopica e con enormi conseguenze per la cultura dell'Occidente – la separazione verificatasi tra la prospettiva della "beatitudine soprannaturale", assunta come l'unico fine cui tende ogni uomo, per vocazione divina, e la mera "felicità naturale", terrena o anche trascendente, intesa come fine ultimo cui l'uomo aspira e al quale perviene con le sue sole forze» (p. 57). Prima di procedere all'esame delle varie posizioni assunte da alcuni pensatori della modernità (Suarez e Lessio), Franco Buzzi si sofferma ad analizzare la posizione di Tommaso d'Aquino, assunto paradigmaticamente a fautore della tesi prescelta dall'Autore del volume, ossia che il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine eterna, alla quale l'uomo per natura aspira, ma che non può ottenere con le sue sole forze, bensì attraverso il passaggio cristologico.

Tommaso prospetta due distinte specie di felicità, quella terrena, dichiarata imperfetta, conseguente al raggiungimento di beni finiti, e quella eterna, derivante dal bene sommo, e parla di «beatitudo imperfecta, quae habetur in

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

hac vita», e di «beatitudo perfecta, quae in visione Dei consistit».[2] Costituisce un guadagno proprio delle opere della maturità di Tommaso d'Aquino, e in particolare della *Summa theologiae*, l'affermazione che la felicità teorizzata dalla filosofia, e caratterizzata dalla contemplazione degli enti astratti, non è da considerare come un fine ultimo della vita terrena totalmente distinto dalla beatitudine eterna. Nelle sue affermazioni si riscontra una sottile continuità tra i beni che danno la felicità terrena, e il sommo bene che dà la beatitudine ultraterrena. È l'identità dell'oggetto, ossia del bene, che mantiene in connessione le due felicità: nella vita attuale il bene è visto, contemplato dall'intelletto umano in forma astratta e soggetta alla frammentazione nei molti beni particolari; nella vita eterna il bene è visto intuitivamente e nella sua piena totalità. A progettare uno stato di conoscenza perfetta dell'anima separata dal corpo, progetto cui non era giunto Aristotele, Tommaso è portato dalla rivelazione cristiana, che colloca la beatitudine definitiva cui aspira l'uomo nella finale beatitudine eterna.

Le sottilissime tesi dell'Aquinate vennero interpretate diversamente già dal domenicano Tommaso de Vio (1468-1534), detto il cardinale Gaetano (originario di Gaeta), del quale Buzzi ricorda subito la tesi centrale ai fini della ricerca: «non sembra essere vero che l'intelletto creato desideri *naturaliter* vedere Dio», tesi ricavata dal Commento alla *Summa theologica* (p. 66).[3] La posizione del cardinale Gaetano consiste nel ritenere che il desiderio di Dio, presente nell'uomo, in quanto desiderio naturale, è, come tale, "naturalmente" ordinato a un fine che sta nelle sue possibilità, vale a dire conoscere Dio non già nella sua essenza, ma come causa, come creatore, come ordinatore delle realtà create. Per natura l'uomo non ha un desiderio che si estende oltre le sue facoltà naturali, dunque l'uomo per natura (la *natura pura*, che diventa il tema presente in molti passaggi dei capitoli successivi del libro di Buzzi) non desidera vedere Dio in sé; solo con gli interventi della grazia e della gloria, ossia *supposita revelatione*, l'uomo può raggiungere la visione dell'essenza divina. Se per molti teologi successivi la natura pura resterà un'ipotesi teorica, l'idea è stata raccolta e trasmessa autorevolmente da Francisco Suarez (1548-1619): l'ordine naturale alla felicità, per il quale l'uomo è creato in vista di un fine puramente naturale, è quanto si richiede affinché l'ordine soprannaturale risulti pensabile come totalmente gratuito e non dovuto.

[2] *Summa theol.*, I-II^{ae}, q. 4, art. 5, resp.
Cfr. l'url: *https://www.corpusthomisticum.org/sth2001.html* [consultato il 3 agosto 2026].
[3] Ivi, I, q. 12, a. 1.

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

Il capitolo terzo, intitolato *Felicità come amor Dei intellectualis* è dedicato all'innovativa figura di Baruch Spinoza (1632-1677), che ha sottoposto a revisione critica ogni visione tradizionale di Dio, dell'uomo e del mondo: Dio non ha nessuna proprietà umana, non dispone di intelletto e di volontà, non crea dal nulla tutte le cose, non si rivela, non si incarna, non fa miracoli. Dio è una sostanza assoluta e infinita, che per causalità immanente produce un mondo, e in esso l'uomo, per necessità; perciò, si parla di *Deus sive natura*. Nella sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* la distinzione tra felicità naturale e beatitudine soprannaturale non si pone proprio. Il credente deve attenersi ai due precetti naturali, riconducibili alla giustizia e all'amore; il sommo bene per l'uomo consiste nella contemplazione amorosa di Dio (*amor Dei intellectualis*). La mente raggiunge la beatitudine quando conosce l'essenza di Dio, sa di essere parte dell'eternità di Dio, e conosce tutte le cose nella loro necessaria relazione di dipendenza causale da Dio. Secondo Buzzi, restiamo nell'ordine naturale, di una felicità terrena.

Nel capitolo quarto, intitolato *Una concezione armonica della felicità*, l'Autore si concentra sulla ricostruzione del concetto di felicità in Leibniz (1646-1716), il quale sa benissimo che la felicità umana, per essere realizzata, richiede molte premesse: buona salute, disponibilità economica, amicizie, scambio culturale tra i sapienti. Oltre le condizioni individuali legate al modo di vita, la vita felice necessita della ricerca del fondamento metafisico, che deve spingersi sino alla visione teologica. Gli scritti di Leibniz offrono la possibilità di individuare uno schema di pensiero prossimo alla tematica della felicità, in un "Quadrato" in cui si collocano i vertici degli elementi tematici in successione, sempre da armonizzare: felicità, sapienza, giustizia, amore. Il massimo della felicità raggiungibile in terra e poi nella visione beatifica è quella che lo spirito umano trova nell'amare Dio; questa tesi fa di Leibniz una eccezione rispetto agli altri pensatori moderni, poiché per Franco Buzzi si inscrive nella tradizione cristiana, attraverso il principio di creazione e la radicale contingenza del mondo. Una riserva viene tuttavia avanzata dall'Autore in chiusura del capitolo: Leibniz tende di fatto a identificare il mondo "soprannaturale" ovvero della grazia con l'ambito dello spirito, ovvero del "soprasensibile". Per Leibniz il regno della grazia coincide col regno dei fini, cioè degli ideali legati alla libertà umana (pp. 122-123).

Il volume prosegue col capitolo quinto, intitolato *La felicità umana naturalizzata*, in cui viene studiato il razionalismo del Seicento in rapporto al preilluminismo e al deismo inglese. I principali pensatori su cui si sofferma Franco Buzzi sono John Locke (1632-1704), John Toland (1670-1722) e Matthew Tindal (1657-1733), riconducibili alla corrente nota come "deismo

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

inglese". Locke è convinto della superiorità della ragione, alla quale è affidato il tribunale ultimo delle cosiddette verità di fede. L'unico dogma essenziale e salvifico è ristretto da Locke all'affermazione che Gesù di Nazareth è il messia; la fede in questo dogma è sufficiente per dirsi cristiani e induce a proporre comportamenti conformi alla ragione, ossia alla scelta di una vita dedita al bene.

Ispirato a Locke è John Toland, per il quale la fede deve essere data solo a ciò che è razionale. Egli ammette la rivelazione, che però deve essere sottoposta all'esame e all'approvazione della ragione. Nel suo principale e molto influente scritto, *Il cristianesimo antico quanto la tradizione* (*Christianity a sold as the creation*, del 1730), afferma che «esiste un'unica religione naturale, valida e sufficiente per tutti gli esseri umani; essa coincide con la fede nell'esistenza di Dio e con la pratica della legge naturale, la quale può essere scoperta mediante l'uso corretto dell'intelletto che Dio ha donato a ognuno, con la capacità di orientarsi al vero e al bene, evitando il falso e allontanandosi dal male» (p. 137). La ricerca della felicità passa attraverso le virtù etiche, e questo, a giudizio di Franco Buzzi, rappresenta la conclusione del processo di «naturalizzazione della religione cristiana» (p.141), con l'annullamento degli aspetti soprannaturali del cristianesimo: la felicità è quella conseguibile naturalmente dagli esseri umani associati nel tempo e nella storia.

Il passaggio dal barocco all'illuminismo incrocia tematiche cruciali in relazione al tema centrale del libro, sviluppate nel capitolo sesto, dal titolo: *Scienze, arti e mestieri per una società felice. Sociabilità e felicità. Felicità e voluttà*. L'oggetto di studio è la produzione tra il XVII e XVIII secolo, ossia degli anni che vedono la progettazione dell'*Encyclopédie*, pubblicata tra il 1751 e il 1772, sotto la direzione di Denis Diderot e Jean-Baptiste d'Alembert. Attorno all'*Enciclopedia* da più parti il tema della felicità si è sviluppato in relazione al tema della *sociabilité*, ossia che la felicità è un fatto sociale al quale tutti possono o debbono contribuire. La felicità diventa supremo principio di condotta al quale tutte le altre norme morali e di diritto devono razionalmente rimandare: la morale, la politica, la legislazione devono essere fatte in modo che possano condurre l'umanità alla propria felicità, cui gli uomini sono portati per natura sin dalla nascita, in virtù dei principi di sociabilità con i quali essi nascono. Franco Buzzi passa in rassegna alcune voci dell'*Enciclopedia* più vicine al tema della felicità-beatitudine, come *bonheur*, *félicité*, *société*, *plaisir*, *béatitude*, *délice*, *volupté*, queste due ultime trattate come sinonimi di *plaisir*, e conclude dichiarando l'intreccio culturale complesso che ha dato vita all'illuminismo francese: l'illuminismo ha certamente riabilitato il tema della felicità, ma ha operato una

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

sostituzione: al tema della salvezza (tema del soprannaturale) ha anteposto l'esigenza di fare del bene in questo mondo, avviando un clima di progressiva laicizzazione (pp. 169-171).

Anche a proposito dell'illuminismo italiano, cui è dedicato il capitolo settimo, intitolato *La pubblica felicità*, pur essendo caratterizzato dalla molteplicità degli interessi da parte degli autori (Muratori, Genovesi, Pietro Verri, Filangieri, per nominare solo i maggiori), Franco Buzzi rileva come questi autori abbiano molto insistito sulla felicità pubblica, ossia sulla necessità che la società civile e i suoi governanti si preoccupino di promuovere il "pubblico bene", evitando situazioni esasperate e difficili, quali la povertà estrema, le malattie, le ingiustizie dovute ai difetti della giurisprudenza o alla sua cattiva pratica. Nel caso di Muratori, di Genovesi e di Filangieri il Vangelo vale certamente come ispirazione etica per l'attuazione della società terrena il più possibile giusta e felice, con la differenza che, mentre Muratori si orienta verso la beatitudine trascendente, ossia il fine ultimo soprannaturale, in Genovesi prevale la convinzione secondo cui la distinzione tra naturale e soprannaturale non è definibile chiaramente, pur essendo il cristianesimo considerato l'unica dottrina adatta agli interessi di questa vita. Sulla stessa linea si trova Filangieri, per il quale il cristianesimo, con il suo Vangelo, vale certamente come principio di ispirazione etica per l'attuazione di una società terrena il più possibile giusta e felice, mentre la questione della beatitudine ultraterrena risulta sostanzialmente scomparsa dal suo orizzonte di pensiero. Franco Buzzi evidenzia che la stessa considerazione vale per l'illuminismo lombardo, rappresentato dai fratelli Pietro e Alessandro Verri, secondo i quali la religione richiederebbe un discorso a parte, ma per l'Autore questo è il «segno evidente non della negazione del cristianesimo, ma della sua sostanziale superfluità e irrilevanza, almeno per ciò che concerne il *proprium* della sua pretesa dogmatica» (p. 207).

Gli orientamenti cambiano decisamente con l'illuminismo tedesco, cui è riservato l'ottavo e ultimo capitolo, intitolato *La destinazione dell'uomo alla felicità*. Caratteristica generale dei molti pensatori che vengono analizzati è la convinzione filosofico-teologica secondo cui l'essere umano è chiamato per costituzione al destino soprannaturale in vista del quale è stato creato. Buzzi non manca di sottolineare come abbia avuto in ciò notevole influenza la cultura luterana presente in area germanica, e in particolare la convinzione di Martin Lutero, per il quale «la creazione è pensata come la prima tappa di quella grazia che compie sé stessa nell'opera redentrice di Cristo, per consegnare l'umanità redenta alla definitiva condizione gloriosa dei figli di Dio» (p. 265). All'interno del secolo XVIII un autore importante è Johann Joachim

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

Spalding (1714-1804), il quale, nel volume *Bestimmung des Menschen*, dove *Bestimmung* vale come *destinatio*, e si incrocia con la teologica *praedestinatio* e quindi ha connessioni originarie con la sfera religiosa, sostiene che la destinazione di ogni uomo è per un'altra vita, ossia che l'essere umano è fatto in vista di una felicità completa, una vera e propria beatitudine.

Troviamo in Spalding una sorta di "fenomenologia della coscienza", che rintraccia nel soggetto umano, a prescindere da ogni esplicita appartenenza religiosa, l'istanza forte della tensione alla felicità, oltre i passaggi intermedi del piano naturale, raggiungibile nella relazione allo spirito assoluto che ha creato e governa il mondo, e assicurato dall'immortalità dell'anima. La destinazione dell'uomo di Spalding ha influenzato il pensiero filosofico-teologico tedesco della seconda metà del Settecento. Buzzi passa in rassegna diversi pensatori che si sono confrontati con Spalding, tra cui Melchior Goeze, Thomas Abbt, Moses Mendelssohn, e giunge sino a Kant, autore che recepisce da Spalding alcune tesi centrali del kantismo: le idee regolatrici della ragion pura pratica relative all'io, all'uomo buono, all'esistenza di Dio, all'immortalità dell'anima.

Finemente è poi tracciato il percorso sulla felicità di Johann Gottlob Fichte (1762-1814), autore sul quale Franco Buzzi è un affermato specialista, e di cui ha curato con Guido Boffi la traduzione italiana della *Introduzione alla vita beata* (2004). Segue una riflessione anche su un altro grande pensatore tedesco, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), il quale rivendica per la religione il darsi di un ambito specifico, non confondibile con quello di altre discipline, quali la metafisica o la morale, che evidenzia come Dio sia posto nell'autocoscienza dell'uomo come un'unità assolutamente indivisa. Schleiermacher si ancora alla fede per portare alla luce la pura intuizione e il sentimento, che collocano il singolo individuo umano nel suo originario rapporto con Dio.

In conclusione, in questo volume affiora la formidabile padronanza della materia, unita a una puntuale ermeneutica dei testi analizzati, che situa la ricerca ai massimi livelli della scientificità; il tutto è garantito dalla solida formazione teologica dell'Autore, e dalla conoscenza delle lingue, che gli ha consentito l'accesso ai testi originali dei pensatori presi in esame. Il tema della felicità, oggi trasversalmente studiato da molte discipline, viene dialetticamente proiettato sull'orizzonte della trascendenza, ampliando le attese spesso troppo concentrate sull'immanenza da parte della contemporaneità.

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.

Bibliografia

J.G. Fichte (2004), *Introduzione alla vita beata*, trad. italiana di *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* a cura di Boffi G., Buzzi F. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

Ficino M. (1965). *Teologia platonica*, edizione a cura di Schiavone M., II vol. Bologna: Zanichelli.

Copyright © FrancoAngeli.
This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: http://creativecommons.org.